

UNA CONVERSACIÓN CON LUCÍA EGAÑA

Diego Posada

Programa de Estudios Avanzados en Producciones Artísticas, Universidad de Barcelona / diegopg6@gmail.com

Lior Zalis

Programa de Pós-Colonismos e Cidadania Global del Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra / liorzalis@ces.uc.pt

Lucía Egaña

Programa de Estudios Independientes (Macba) / lucysombra@gmail.com

A propósito de la conversación que estamos empezando, le preguntamos a Lucía Egaña sobre *Producciones Narrativas*, una metodología desarrollada por el grupo *Fractalidades en Investigación Crítica* (FIC) de la Universidad Autónoma de Barcelona al que ella pertenece. Se trata de un modo de producción de conocimiento que esta, como nos explica Lucía, “inspirado en ciertas metodologías narrativas feministas donde se busca intentar romper con las jerarquías entre sujeto y objeto de investigación”. Esta metodología aplicada empieza con una conversación, luego, la investigadora hace una transcripción libre “que puede ser a modo de relato”. El texto de la transcripción se le entrega a la persona con la que se tuvo la conversación, “que tiene libertad para hacer lo que quiera en el texto, modificaciones, ediciones, omisiones e inventos, y lo devuelve. Hasta que no hay consenso por ambas partes no está listo, y cuando el texto está acabado se puede usar como una referencia bibliográfica, es decir, esas escrituras han adquirido cierta legitimidad”. Acordamos acercarnos a esta metodología — que nos resulta un modo potente de construcción colectiva de saber que diside de las formas hegemónicas donde se construye conocimiento *sobre* y no *con* otros— en el desarrollo de esta conversación. La edición de este texto será consensual, una prolongación de nuestro diálogo. Por nuestro interés, Lucía nos cuenta más sobre el uso que está haciendo de las *Producciones Narrativas* (Balasch y Montenegro 2003; Martínez-Guzmán y Montenegro 2014; Fernández y Martínez 2014; García Fernández y Montenegro Martínez 2014): “Actualmente desarrollo junto a la investigadora chilena Paulina Varas un trabajo en el que utilizamos esta metodología. Se trata de artistas y mujeres vinculadas al arte que viven o han vivido en la diáspora. Es interesante cómo se comporta la metodología, por ejemplo, hay personas que no corrigen nada y otras, especialmente las dedicadas a la escritura, dan vuelta completa a los textos”.

Esta no es nuestra primera conversación, nos conocemos, ya hemos hablado bastante las tres. Lucía ha sido nuestra maestra¹ basada en una práctica pedagógica transversal construida en el diálogo —y no el monólogo magistral—, en conversaciones que se han extendido del aula a la calle, al bar y a la vida. Por eso, esta es ante todo un diálogo polifónico entre amigas, un trío, si quieres. Con la generosidad epistémica que tiene con nosotras, antes de que nos sumerjamos en el diálogo, Lucía nos lee en voz alta un texto escrito por el FIC (el grupo Fractalidades en Investigación Crítica de la UAB) publicado en *El Salto Diario*, relacionado con los problemas abordados en el presente número de *Re-visiones*:

“Las políticas de identidad nos han permitido implantar medidas para combatir nuestra subalternización (mujeres, obreras, minorías étnicas, disidentes sexuales o discapacitadas). Sin embargo, hemos cometido el error de aplicar la lógica de la identidad a los propios sistemas que nos subalternizan. Así, en vez de denunciar las crecientes prácticas discriminatorias legitimadas por el sexismo, la homofobia, el racismo, el clasismo o el capacitismo, tendemos a desacreditar o insultar a los individuos que incurren en estas prácticas tildándolos de “machirulos”, “racistas”, etc. A esta estrategia en la que normalmente solemos caer (tan propia de mensajes de 140 caracteres) la llamamos *psicologización*. Y lo que podemos ver en estos momentos es que esta estrategia resulta contraproducente al menos en dos aspectos.

Al simplemente llamar “racistas”, “homóforas” o “manipulables” a estas personas con la intención de “descubrir las”, o provocar vergüenza en ellas, estamos dejando intacta la raíz del problema: esto es, las estructuras de opresión y el conjunto de “verdades” que justifican las desigualdades entre personas asignadas a distintas categorías” (Fractalitats en Investigació Crítica 2019).

Diego: Cuéntanos más sobre este concepto de *psicologización*.

Lucía: Tal como ustedes, no vengo del ámbito de las ciencias sociales ni de la psicología, por lo tanto aproximarnos a estos terrenos siempre tiene la potencia de ampliar y desviar sus significados. Aunque no está directamente referenciado en este artículo, una autora que trabaja de alguna forma la idea de la *psicologización* es Sara Ahmed. En *La política cultural de las emociones* (2015), plantea cómo un Estado se siente dolido, “el dolor del Estado”, o el Estado que tiene miedo de que los recursos no alcancen para todos si se llena de inmigrantes. Son discursos que actualmente se están dando en Europa, y eso sería, siguiendo a Ahmed, *psicologizar al Estado*. Muchos debates actuales están operando de esta forma, podemos identificarlos.

Diego: Es interesante, porque a veces desde los movimientos organizados sobre posiciones identitarias, aún cuando seamos críticas de la identidad, damos identidad al adversario, y esto le da un piso a sus discursos de odio.

Lucía: Exactamente. Hace poco asistí a una escuela de verano feminista y en una mesa de mujeres migrantes, intervino una señora catalana que reclamaba su condición minoritaria en tanto catalana, cosa que, estando en Catalunya, resultó como desubicado. Ella insistía: "somos minoría, estamos minorizados, nos están reprimiendo, la derecha nos está jodiendo". Ahí se puso en evidencia esta necesidad de llamarse minoría como estrategia para poder hablar, para darle sentido a su voz. Es complicado que se use de forma descontextualizada el discurso de la opresión. Si bien se trata de un conjunto de personas que históricamente dentro del contexto español han sido oprimidas (por ejemplo su lengua fue prohibida durante muchos años, actualmente se está reprimiendo), una mesa de mujeres migrantes que denunciaban el extractivismo, el racismo y el continuo colonial no parecía ser el mejor lugar para su reivindicación. Hay que ver los contextos específicos. No es que podamos afirmar que los catalanes no han sido oprimidos, pero sí nos podemos resistir a que homologuen su opresión a la colonial o a que, cuando se están planteando críticas al feminismo blanco, se suban al carro.

Lior: ¿La opresión sería algo mensurable a nivel geopolítico global?

Lucía: Creo que no se puede medir la opresión en relación a un solo eje, lo global es problemático. La opresión debe ser leída contextualmente, y lo sabemos también por experiencia propia: podemos estar en un lugar y tener gran cantidad de privilegios, y al movernos empezar a ser oprimidos.

Diego: Para mí, lo que dices evidencia que cuando damos nombre a las personas que ejercen violencia les damos una identidad y la posibilidad de articular su discurso desde esa identificación. Y así se construyen los discursos de la *ideología de género*®, de la *corrección política* como una supuesta forma de opresión, del *marxismo cultural*, o de lo que aquí en España llaman *buenismo*.

Lucía: Esto me hace pensar en la tensión entre el *antirracismo político* y el *antirracismo moral*, donde éste último es uno que en realidad quiere ser políticamente correcto. Es decir, no puedes decir *inmigrante de mierda*, porque es incorrecto, hay un deber moral que te lo impide, pero no porque quieras cambiar el sistema racista estructural que permite que alguien (o un sistema entero) diga *inmigrante de mierda*. Estos comentarios no provienen de personas ignorantes, tontas, incultas o malas, sino que se basan en estructuras que facilitan y reafirman dichos enunciados. En cambio el

antirracismo político sería uno que busca atacar las estructuras racistas existentes, de manera que no existan estas jerarquías e injusticias.

Lior: Sigo pensando en lo que hablábamos antes, en relación a la opresión contextual. Me pregunto siempre, nosotros, yo, por ejemplo, que vengo de Brasil, que tengo mis privilegios en Brasil, ¿arrastro mis privilegios para acá? Aunque yo esté en una situación de migrante, y ahora mismo sin papeles, me cuesta ponerme en una situación de subalterno acá en España porque tengo conciencia de que soy un privilegiado principalmente por mi situación económica, social y por mi situación de blanquitud. Y veo que mucha gente viene para España de Latinoamérica y se cambia totalmente el *chip* y se olvida de la situación de privilegio que arrastra.

Lucía: Sí, porque se borra el matiz del contexto de origen². Se borra la memoria y una lectura más compleja que tu podrías hacer de la realidad por haber estado en dos espacios distintos siendo la misma persona. Así a veces se pierde una dimensión contextual y fijas, de forma identitaria, tu persona como un sujeto oprimido. Y lo eres. Pero también sabes que aunque sufres estas discriminaciones en ciertos momentos y lugares, en otros tienes bastantes accesos. Hay algo variable que imposibilita considerar, en este caso tu opresión o privilegio, como algo estable. No poder fijar la identidad ¿qué significa? Que tu identidad no es homogénea, sino que se va configurando en relación al entorno.

Diego: Por ejemplo, en Colombia soy leído como blanco, pero cuando viví en Baltimore, le dije a mis amigas negras, en medio de una conversación, que yo era blanco, y me dijeron, ¿"say what? ¿Blanco? Acá tú eres latino, eres racializado".

Lucía: Es lo que le pasa a algunos españoles cuando van a los Estados Unidos, dejan de ser blancos, en términos de cómo son percibidos, y empiezan a ser "latinos", personas "de color".

Diego: Allá, si hablas español y si pronuncias mal o diferente el inglés, eres hispano y eso es una categoría étnico-racial.

Lucía: Estas experiencias podrían ser súper interesantes políticamente. Ahora, también hay que considerar que a veces la fijación temporal de identidades puede ser algo estratégico. De hecho, esto dice Spivak al hablar de *esencialismo estratégico* como estrategia política. Chela Sandoval, en el libro *Otras Inapropiables* (hooks et al. 2004), retoma el concepto. Se trata de poder, de alguna manera, usar estratégicamente ese esencialismo que ese mismo sistema jerarquizado ha producido. Por ejemplo, puedo decir que soy mujer, y bueno, esto es una construcción social que en realidad no significa mucho, o al menos no siempre significa algo. Pero, en ciertos

espacios y momentos, puedo decir que a mí en tanto mujer me pasa una determinada cuestión, y de alguna forma estoy "esencializando" mi identidad, pero estratégicamente. Es una herramienta que tiene doble filo, porque también la derecha usa estratégicamente cierto esencialismo, por ejemplo, cuando Trump dice "los blancos estamos jodidos". Lo que me parece un poco arrogante es pensar la identidad a partir de una misma, sin contemplar los flujos y variables con las que tu entorno te afecta. Si bien es cierto que en esta casa, donde no viven personas heterosexuales, una que viene de visita se puede sentir "minorizada" por nuestra rabia y nuestras costumbres, no sería honesto que usara ese momentáneo "sentimiento" suyo para enarbolar la bandera de la exclusión, por más que se perciba circunstancialmente a sí misma como una rareza o una anomalía...

Lior: Hablaba el otro día con una amiga que me decía "por más que yo solo tenga atracciones por chicos, me cuesta definirme como heterosexual, para mí la heterosexualidad es más una categoría política".

Lucía: O un sistema.

Lior: O un sistema, no tiene que ver sólo con el deseo al final, no necesariamente se trata del deseo sexual.

Diego: Creo que la heterosexualidad es un régimen que sí opera sobre el deseo sexual.

Lucía: Opera sobre el deseo, pero cuando las heterosexuales se sienten ofendidas cuando despotricamos contra la heterosexualidad, es porque se sobreidentifican con ella, convirtiéndola en una cuestión identitaria. Como que les viene un malestar. Pero en el fondo se están desprendiendo del contexto y de la estructura que les contiene y soporta como heterosexuales, la misma estructura que les ha dado históricamente el carácter de normalidad. En la cultura que vivimos no solo es normal ser heterosexual, sino que se lo es por defecto (a menos que se diga o demuestre lo contrario). Y esto pasa no sólo con la heterosexualidad. "Academia de mierda", y la gente que ha pasado tantos años en la universidad empieza a sentirse mal. O "patriarcado de mierda", y muchos varones dicen "pero no todos los hombres son iguales".

Diego: Y los blancos, y los europeos. Hemos tenido conversaciones en las que hablamos de Europa y la respuesta es, "no, pero no todos los europeos". Pero estamos hablando justamente de la generalidad, de cuestiones sistémicas, estructurales. Es muy difícil cuando se dan nuevamente identificaciones en este tipo de discusiones, porque estamos hablando de estructuras, no de una persona ni de sus prácticas sexuales.

Lior: Volviendo a pensar en el texto que nos has leído, como el opresor utiliza las herramientas simbólicas y gramaticales del oprimido para reivindicar su lugar, en este número hemos propuesto pensar otra gramatología, pensar si hacen falta otros conceptos, otras palabras, que de alguna manera orientarían otras políticas de construcción que huyen de la apropiación, por ejemplo el concepto *psicologización*. Se trataría de pensar en conceptos que puedan construir, como tú has dicho en tus clases del Programa de Estudios Independientes, un *kit de herramientas de supervivencia* (Ahmed, s. f.). ¿Qué conceptos verías hoy que podrían ayudar a armarnos desde ese lugar?

Lucía: Esta es una pregunta muy complicada que no sé si voy a poder contestar. Marisela Montenegro, compañera del FIC, sugiere para este problema que enuncias —porque es un problema que ha salido en el grupo—, hay que inventar nuevas metáforas y figuraciones, un trabajo que han desarrollado ampliamente autoras como Gloria Anzaldúa o Donna Haraway. Anzaldúa es una maestra de las figuraciones, la *nueva mestiza*, la *frontera*, la *nepantlera*, tiene muchas (Anzaldúa 2009). O el *cyborg*, el *testigo modesto* de Haraway (1995, 2011). Son más ejercicios de ciencia ficción que de hiperrealismo, figuras que la realidad no te da, sino que producen realidad u otros escenarios que te obligan a desprenderte y desaprender la sobreidentificación. Y desde el terreno del arte, la poesía y la cultura se pueden crear muchas, parece que hubiera más facilidad para inventar y figurar.

Lior: El arte como espacio propicio para la creación de otros imaginarios políticos, subjetivos. Tú has transitado por el medio académico y por el arte, y quizás ves cómo la academia viene perdiendo el espacio de diagnóstico y pronóstico del presente por su hermetismo. Veo cada vez más el arte como el espacio donde se está creando otro imaginario.

Lucía: Sí, la práctica artística permite crear imaginarios políticos con mayor libertad y a través de distintos registros, pero a la vez lamento la desconexión social del mundo del arte institucional, que es donde finalmente circulan muchos artistas. A veces percibo que hay más conexión social, no de la academia, pero sí de personas que hacen investigación teórica o social, y es triste que el mundo (oficial) del arte se quede tan desconectado. Si bien existen artistas con mucho compromiso político y social, cuando entran al espacio oficial del arte resultan físicamente aisladas en una galería, y quizás por eso la mayoría de las artistas están aisladas socialmente del mundo.

Lior: ¿Tú piensas que podría haber un arte activista en el museo?

Lucía: El museo puede cooptar y acoger incluso lo que no podemos imaginar, el museo siempre puede dar lugar. En ese contexto la categoría activista también es relativa, ¿que significa un "arte activista"? ¿Qué significa para ti un arte activista?

Lior: Yo creo que un arte activista tiene que ver con la capacidad de transformación del espacio simbólico y material que permitiría la construcción de nuevas maneras de relacionarse en comunidad.

Lucía: Yo concuerdo con esta definición tuya, pero también pienso que el museo como espacio de acogida puede desactivar ese potencial porque no siempre está habitado por "comunidades". Podría haber una pieza, una obra de alguien que tuviera ese potencial, pero no creo que los museos sean el lugar donde por antonomasia opere con mayor potencia esa transformación.

Lior: ¿Pero por una cuestión estructural del museo? ¿O tu ves que en el museo hay una posibilidad? ¿El activismo y la militancia deberían reivindicar el museo como espacio de lucha o disputar ese espacio?

Lucía: Esto es muy personal, hay personas a las que quiero mucho que ven en los museos una posibilidad y trabajan en ese espacio. Pero yo soy bastante descreída de las instituciones en general y de las artísticas en particular, supongo que por efecto de mi formación en bellas artes. Si bien considero que en los museos se pueden hacer y experimentar cosas interesantes, porque además cuentan con condiciones materiales, no tengo mucha fe. Y aún así el campo del arte y los museos son espacios donde trabajo. La desvinculación social de la que hablábamos, no creo que se resuelva invitando comunidades a los museos o instituciones de arte. Desde hace tiempo percibo que las instituciones culturales tienen unos muros, unas vías de acceso que son "anillos" bastante estrechos, y esto a pesar de que la entrada a la institución sea gratuita uno o todos los días de la semana, es algo que no tiene que ver con el pago de una entrada. Se trata de las vías de accesibilidad a esos lugares, cosas que tiene que ver con los múltiples niveles de lo que una persona es. No es que algo al ser gratis permita la entrada de todo el mundo, hay muchas más cosas que hacen que una persona se sienta a gusto y entre o no a un espacio. Entonces, cuáles son las entradas, y qué cosas operan como escalones, digamos, imaginando que vamos a entrar en silla de ruedas a la institución. Y también, más allá de la materialidad que nos permite el ingreso (el precio, las escaleras, etc.), cómo entra una persona a una institución cuando en ese lugar no hay nada que tenga que ver con su vida. Cómo entra una persona racializada a una institución donde íntegramente todo el personal que allí trabaja y las historias de arte que contiene son blancas. Es importante plantearse la accesibilidad a los espacios, sea el museo, la academia o los centros comerciales. ¿Por qué va más gente al centro comercial que al museo?

¿Cuáles son las vías de acceso material y cultural a estos espacios? ¿En un contexto neoliberal, dónde es más fácil estar? Lo pienso en forma de anillos, más abiertos o estrechos. Pienso en los congresos académicos, donde a veces es gratis entrar, no hay escalones, y aún así no va nadie ¿Qué es lo que te permite entrar y tener una experiencia ahí?

Lior: Veo una suerte de *tallerización* del arte, hay muchos artistas que salen de la propuesta objetual o imagética, salen del lugar donde se pone la obra para ser mirada, y buscan crear muchas más experiencias artísticas tipo talleres, que sería una suerte de huida, de salir del espacio del museo. Muchas pasan en el museo, pero muchas salen del museo, como una manera de pensar el arte más como una experiencia.

Lucía: Sí, es una tendencia del arte y por otro lado también, acorde a las lógicas neoliberales de la producción cultural donde los agentes han de ser cada vez más versátiles y flexibles para adaptarse a diversas tareas. Así han aparecido figuras nuevas, muy recientes, en el escenario de la cultura, como el mediador cultural, el comisario, sujetos que de alguna forma hacen de conectores y que cada vez adquieren más importancia en el ecosistema, siguiendo esta tendencia del mundo del arte hacia cuestiones más relacionales. Esos roles también los desempeñan las mismas artistas.

Diego: Aunque en Latinoamérica se venía haciendo desde mucho antes.

Lúcia: ¿A nivel institucional?

Diego: No, digo que aquí, cuando el *arte relacional* de Bourriaud (2006) y toda esta tendencia se empezó a dar, en Latinoamérica llevaba pasando varias décadas. También allá tenía que ver con el contexto particular de necesidades políticas, de activación de otras cosas y no de creación de objetos. Pero a mi se me hace que esto de la experiencia no solo pasa en el arte, sino también en el mundo del diseño y del marketing, hay un montón de másters enfocados en creación de experiencias, las marcas ya no venden sólo los objetos sino la experiencia de ir a comprar en determinado almacén, o la marca en sí misma se entiende como experiencia. Cuando vas al museo, también se trata de la experiencia de haber pasado por ahí.

Lucía: Claro, y las instituciones del arte, como tantas otras, siempre han estado sesgadas a nivel de clase, de género, de raza. Por eso también aparecen estas figuras de mediación, que producen experiencia, pedagogía, procesos sociales...

Diego: También es parte de los modos de producción del momento del capitalismo actual ¿no?

Lucía: Sí, en la informática apareció también toda la línea de la "experiencia del usuario" (*user experience*) que es un gran tema en todo lo denominado *internet de las cosas*. Antes daba igual cómo se sentía el usuario en la informática, lo importante era la programación, el *software* y ya está, cómo se usa el ratón, cosas casi mecánicas. En un momento empezó a ser importante cómo se sentía el usuario, aparece el tema de su experiencia en todos los niveles: el despertador produce la luz de un amanecer y escuchas sonidos de pájaros para despertarte, todo ese campo en la tecnología de la experiencia es bastante loca y distópica.

Lior: La tecnología es un *medio* y puede ser utilizada de muchas maneras. Estaba pensando también, vemos hoy que la tecnología está en espacios de vigilancia, de control, también de subjetivación. ¿El activismo pasaría necesariamente por un lugar tecnológico para actuar contra la tecnología o, en un mundo donde la tecnología ocupa un lugar opresivo, tendríamos que dar la vuelta y pensar en un activismo no tecnológico?

Lucía: Bueno, personalmente he optado por usar *software* libre. Pero en los últimos años las redes sociales se han vuelto casi ineludibles, y con los teléfonos inteligentes, para conectarte con otras pareciera que "necesitas" usar aplicaciones privativas, de macro empresas, así que las infraestructuras y herramientas no capitalistas se han visto perjudicadas. Una se demora en comprender el funcionamiento del algoritmo de las redes sociales, tienes que pensarlo mucho y de pronto entiendes cómo funciona, pero todavía no entiendes cómo está hecho. En términos de los proyectos de soberanía tecnológica, es muy difícil competir con macro corporaciones que tiene millones de dólares para producir algo, y por otro lado están los colectivos que con tres mil dólares deben hacer algo que haga contrapeso, ¿cómo hacerlo? Pero a nivel de pensar las tecnologías como herramientas para la transformación, en los discursos del *software* libre hay y ha habido posibilidad de pensar la transformación usando esas herramientas, lo que implica pensar de otra forma la misma tecnología, las maneras de trabajar, de organizarse. El hecho de que los códigos estén abiertos es una forma de replantearlo todo: el género, la vida, la alimentación, las semillas. Si piensas cómo la manera en la que están construidas las cosas te da posibilidad de alterarlas, entonces te dan ganas de abrir tu ordenador y ver qué tiene adentro. Y mucho mejor, abrir la identidad y ver de qué y cómo está construida. Se trata de la apertura de códigos que en los productos comerciales están clausurados acrecentando así el carácter vigilante y opresor de la tecnología que estamos acostumbradas a usar cotidianamente.

Lior: Es la formación de un lenguaje también, ¿no?

Lucía: Sí, pero no tiene que ver con alfabetismo digital, tiene que ver con una práctica de buscar cómo están construidas las cosas, esa es una práctica activa más allá de la pericia informática. Porque yo no soy programadora, uso *software* libre, pero no sé programar. Se trata más bien de un principio, un motor político, o un modo de pensar que me lleva a querer saber cómo está construida la identidad que ahora está aquí, de qué está hecha, como está codificada. ¿Cómo se codifica tu identidad de homosexual, por decirlo, o de blanco? ¿Cómo se ha escrito? Estas inscripciones, escrituras y codificaciones son históricas, sociales, culturales, físicas y materiales.

Diego: Pensamos en las redes sociales como espacios de socialización que nos determinan. Pero si vemos otros espacios de socialización, como la ciudad, que también son espacios construidos que limitan y dirigen la forma en la que nos relacionamos, podemos encontrar prácticas y formas disidentes de habitarla. Pensando en prácticas de las disidencias sexuales, como el *cruising* —aunque de hecho las redes sociales las sustituyen parcialmente—. ¿Podríamos pensar con prácticas disidentes que tienen una historia más larga en cómo construir alternativas?

Lucía: ¡Claro que sí!, pero es difícil pensar alternativas si te viene el *pack* cerrado y sólo te indican de qué forma se usan o compran las cosas ¿no? Y puede ser un ejercicio especulativo, puede ser que yo nunca entienda cómo es mi construcción identitaria a nivel de género, puede ser que no entienda todos los códigos que hay ahí. Pero bueno, ya como ejercicio especulativo te permitiría imaginar una manera de construirlo de otra forma o cambiar partes del código, porque eso también es una potencia del *software* libre: no tienes que reprogramar siempre todo o empezar de cero tal como indica la retórica neoliberal. Puedes también modificar solo pequeñas partes y producir grandes cambios.

Diego: Pensar esto en las redes sociales puede ser muy difícil, habría que encontrar, como con el *cruising*, una zona oscura donde relacionarnos distinto, pero parece complicado.

Lucía: Con las redes sociales es complicado porque son diseñadas, material y conceptualmente, por corporaciones. Pero hay ciertas cuestiones que podemos abrir e intentar entender, por ejemplo, que el éxito en el uso de una red social se basa en la interacción, que alguien marque algo, o que te comenten. Esto se interpreta como éxito, porque las redes sociales operan desde la visibilidad, entonces se clausuran también otras posibilidades. Actualmente tendemos a pensar el activismo siempre basado en la visibilidad, el éxito de una práctica activista se realiza con su visibilidad, esto sucede especialmente con lo LGBTI, la visibilidadlésbica, la visibilidad gay... Pero este es un régimen euro-occidental de la visión, donde todo

parece funcionar a través de la mirada. Me interesan, y esto lo pensé leyendo el libro *Un Archivo de Sentimientos* de Ann Cvetkovich (2018), los activismos de la invisibilidad, por ejemplo, el activismo del aborto en América Latina/Abya Yala, cuyo éxito se basa en la invisibilidad, en las redes que no se ven, en mantener la clandestinidad. Nadie puede poner en una red social, "tengo cientos de pastillas abortivas, dame un *like* y te paso un tratamiento", no funciona así. Y ahí hay una larga genealogía de las resistencias políticas en tiempos de dictadura que operaban desde la invisibilidad. Pero bueno hoy, el caso de los activismos del aborto es clave, así como muchos otros que existen en nuestro tiempo.

Diego: Bueno, antes del orgullo, todas las prácticas sexo disidentes pasaban por la invisibilidad.

Lucía: Sí. Siempre ha habido por ejemplo, lesbianas que tenían hijos y que criaban, y pudieron sobrevivir gracias a no ser visibles en tanto familias lesbianas. No es que al tematizar este asunto de la visibilidad estemos abriendo el código de la red social. Pero estamos identificando un elemento que la construye de forma importante y podríamos preguntarnos ¿qué pasa si invertimos esta lógica, si modificamos esta parte del código? ¿qué pasa? ¿para qué sirve esta herramienta, cómo la podemos usar de otro modo? Bueno, en el caso de las redes sociales corporativas, que son las que solemos usar, la verdad es que no sirven desde la invisibilidad, porque como nos están observando/vigilando todo el tiempo (observan tu *scroll*, tus comportamientos, tus tiempos, interacciones y movimientos en el espacio, etc.) no hay posibilidad de ocultarse. Pero en definitiva, la retórica absolutista de la visibilidad, le resta poder a todos los activismos que han trabajado históricamente desde otro lugar, que han asegurado la supervivencia de sus luchas y procesos de transformación por medio de la clandestinidad o de sentidos no visuales, como la escucha y lo oral. Y por otro lado es el régimen de la mirada el que sigue fiscalizando los cuerpos en sus géneros, razas y clases.

Lior: Pensando en la cuestión de la visibilidad y en relación al activismo del aborto, para funcionar a nivel pragmático, se requiere cierta invisibilidad. Pero, hay una dimensión de la visibilidad fundamental de esos movimientos para conseguir disputar el espacio institucional, a nivel legal, para aprobar el aborto.

Lucía: A nivel legal y también a nivel social, para que deje de ser un estigma. Porque el aborto podría seguir siendo ilegal, pero si fuese socialmente legítimo, no sería tan grave. La gente hace muchas cosas ilegales cotidianamente o en su casa y no son un estigma. No es que quiera inutilizar la visibilidad, o plantear que en sí misma no sirva, sólo apelo a cuestionar la relevancia y centralidad que se le ha dado desde algunos

activismos, porque en esa lectura se desconocen otras prácticas que han existido desde la clandestinidad. Contar con una red que te apoya en el momento de hacerte un aborto, por ejemplo, es una experiencia transformadora que da cuenta de toda una estructura social en funcionamiento, y pensar los logros políticos desde la validez que les otorga lo legal, no me parece justo en todos los casos. Al mismo tiempo hay leyes que están matando todos los días. La ley de extranjería es una fábrica de muerte que tiene que abolirse, y para eso, entre más visibilidad haya de la violencia producida por esa ley, más fácilmente habrá un cambio social que facilite su abolición. Sin embargo a nivel de algunos activismos o de prácticas que podrían deconstruir ciertas concepciones hegemónicas en otros espacios, como Diego hablaba del *cruising*, se trata de prácticas que subvierten ideas como la de que para follar haya que estar enamorado. Esta es una cuestión que en la heterosexualidad es muy clara. Una folla cuando quiere a alguien: "hace el amor". En cambio, las maricas y las lesbianas (de forma más invisible y con menos protagonismo estas últimas) han desarrollado estrategias para follar cuando el deseo irrumpe, teniendo sexo casual, separando el sexo del afecto. Y eso decodifica una matriz, podríamos decir, heterosexual, o católica. Podríamos pensar el *cruising* como una herramienta que decodifica la matriz heterosexual porque ha facilitado el sexo sin necesariamente tener una relación afectiva tal como lo entiende la heterosexualidad, porque ciertamente hay intimidad ahí. No sé cómo la vive cada uno, pero no creo que el *cruising* esté totalmente despojado de afecto. Hay otra manera de relacionarse, que no tiene que ver con "primero tengo que enamorarme y después puedo follar".

Diego: También es una forma de afecto que no pasa tanto por la palabra, más por el tacto, el gesto y otros lenguajes. Pero creo que el *cruising* es también mayoritariamente un privilegio masculino.

Lucía: Hay un texto muy interesante de una investigadora llamada Matilde Albarracín (2008) que entrevista a lesbianas que vivieron en la época franquista. El artículo da cuenta de las estrategias lesbianas para tener hijos, por ejemplo, pedir a amigos homosexuales tener sexo para embarazarse, y luego decir públicamente, que eran una viuda y su cuñada que cuidaban a la criatura sin padre. En el mismo artículo se hace mención de un espacio de *cruising* en la Barceloneta, en las casetas para cambiarse de ropa, que eran espacios de sexo casual entre mujeres, cosa hoy desaparecida e improbable. Esas prácticas fueron posibles por su falta de visibilidad, y hay que considerar el contexto de la Ley de peligrosidad y rehabilitación social, donde prácticamente no se contabilizaron lesbianas afectadas por la ley, dando cuenta de un sujeto tan invisibilizado que ni era visto por dicha Ley. Entiendo y comparto que haya que dar visibilidad y espacio a la lesbiandad, porque si no las lesbianas no tenemos referentes y no podemos agarrarnos de nada. Pero, por otro lado, pensar que en plena

dictadura las mujeres tenían espacios de *cruising*, o que las lesbianas tenían formas de llevar a cabo procesos de crianza, tiene una potencia que fue posible gracias a no estar en los espacios de máxima exposición.

Lior: Has hecho una relación entre el uso de la tecnología, el *software* libre, y decodificar los códigos identitarios. ¿Qué otras aproximaciones verías entre reapropiaciones de las tecnologías y estrategias feministas?

Lucía: En este momento hay, sobre todo en Latinoamérica, muchos proyectos transfeministas. Pienso especialmente en el servidor *Kéfir*³, un proyecto surgido en México que plantea la relación con el servidor como una práctica de cuidados, de cuidar los datos, la información, sin tener que proveer un servicio 24/7, asumiendo que quienes cuidan del servidor son personas que no tienen disponibilidad total. De esta forma se puede plantear un correlato material de la tecnología —que en el imaginario es algo desmaterializado, se habla de la nube, de datos que vuelan por los aires, cuando en realidad los servidores son cajas, cables, minerales, máquinas y electricidad. De hecho leía el otro día que cada búsqueda en Google gasta dos horas de electricidad a través de los servidores interconectados: la información viaja alrededor del mundo al hacer una búsqueda en todo el universo de la web hasta arrojar un resultado, esto sucede en una milésima de segundo ante nuestros ojos, pero en realidad hay un gasto de electricidad mucho más amplio. Estoy segura de que pensar materialmente las herramientas es una aproximación feminista a la tecnología. Dar relevancia a todas las prácticas de cuidado que son necesarias en todo lo que usamos, no solo a nivel de servidores, sino también al fijarnos dónde almacenamos nuestra información, qué significa la visibilidad, aparecer en los motores de búsqueda o no, etcétera. En el postporno había un problema con el internet, porque no era posible subir contenidos a la red sin que fuesen censurados en las plataformas comerciales. Porno autoproducido, el que haces en tu casa sin ánimo comercial. Lo puedes poner en YouPorn, pero si quieres compartirlo en un blog comercial, en redes sociales privadas o canales de video corporativos no puedes subir ciertos contenidos. Ahí es donde adquieren importancia los servidores autogestionados, transfeministas, proyectos de México, Brasil (*Vedetas*⁴), o del reino de España (*Anarchaserver*⁵). Hay redes de servidores transfeministas pensando la sustentabilidad de estas herramientas. Pensando también cómo poder compartir, de alguna manera, lo que es necesario saber para mantener todas esas infraestructuras. Cómo mantener una casa, cómo sacar las bacterias de tu servidor, siguen siendo trabajos feminizados, aunque no los desempeñen necesariamente mujeres. Y para mí también se trata de cómo pensar la tecnología fuera de las lógicas de competencia, más vinculada al autoaprendizaje colectivo. Pensar la tecnología también, ya lo decíamos antes, como algo que nunca empieza de cero, donde puedes ir usando lo que ya hicieron las otras antes, volver a

reformularlo en relación a tu necesidad, a tu contexto. Creo que los proyectos de servidores transfeministas que hay en este momento, y que son llevados por feministas, son servicios conscientemente frágiles, que incorporan la fragilidad a su propia concepción. En este momento si se cae Facebook veinticuatro horas, sus acciones caen en la bolsa, y se convierte en un gran problema mundial. Concebir que los servidores se pueden caer veinticuatro horas sin que se acabe el mundo ¿qué pasa? Yo también me puedo caer.

Lior: ¿No quieren ser escalables esos espacios a nivel mundial?

Lucía: Hay muchas discusiones de cómo hacer sustentables esos proyectos, son debates políticos y materiales. Creo que esas propuestas no se plantean ser proveedores de servicios a nivel mundial, sino más bien que cada vez existan más proyectos de este tipo. Es una lógica no corporativa. Las redes sociales comerciales buscan que todo el planeta las use, pero para un servidor independiente eso no es sustentable, incluso para servidores autónomos de gran estabilidad, como *Riseup*⁶, no es sustentable que todos tengan una cuenta en su servicio de e-mail. En cambio, resulta necesario que haya cada vez más proyectos de ese tipo, articulados, en red, compartiendo recursos y códigos. Estos proyectos no plantean su éxito a través de la masificación a escala planetaria, sino más bien a través de la proliferación a nivel mundial de infraestructuras autónomas alojadas en distintos espacios.

Lior: Veo una relación muy próxima entre ese trabajo de tecnología, que de alguna manera tiene que ver con la transformación del medio de producción del objeto tecnológico, de entender materialmente este objeto, cómo se construye, pensar otras maneras de construcción, visibilizar ese proceso productivo con lo que estabas comentando antes de las metodologías feministas alternativas, de alguna manera es entender el proceso productivo del pensamiento y de reconfigurar sus modos de producción. Habías comentado antes algunas metodologías, si quieres hablar un poco de ese proyecto que estás implementando, como herramienta me parece muy potente...

Lucía: Como Diego, mi formación es en Bellas Artes, y en el mundo del arte casi nunca se habla de metodologías porque todos son procedimientos, que, en el fondo, aunque las considere metodologías, no tienen ese estatus. Las metodologías me parecen un invento para darle legitimación a determinados procedimientos y resultados. En la ciencia por ejemplo se usan metodologías a través de las cuales se repite veinte veces el mismo experimento, si el resultado buscado se consigue cinco veces (y falla las otras quince), ya es posible concluir una verdad, estoy simplificando y caricaturizando... Entonces, por un lado, tengo una resistencia a los

discursos científicos, porque tampoco es que me interese mucho la producción de verdad (mi interés más bien sería lo contrario: construir incerteza), y además, por otro lado, desconfío de las formas en que se construye verdad a nivel científico y académico. Hay también espacios de legitimación del conocimiento que no son necesariamente la academia, por ejemplo, se habla de "investigación artística" y se le quiere dar cierta consistencia, y ver cómo producen los artistas ideas, pensamiento, conocimiento. Mi intención sería producir, en lo posible, distintas estrategias y posibilidades para eludir las formas tradicionales de producción de conocimiento. Eso puede hacerse de formas muy variadas, hay una serie de metodologías de investigación feminista que ya han hecho propuestas, consistentes y replicables con matices, como la que mencionábamos al principio de nuestra conversación, pero también la producción de metáforas de la que hablábamos podría ser una metodología feminista de producción de conocimiento. Lo que intento trabajar con la investigación "Metodologías subnormales"⁷ es indagar cómo funciona tradicionalmente la producción de conocimiento y cómo se puede dejar constancia de otras formas. No es que al dejar constancia de esto vaya a cambiar el mundo, pero si somos mucha gente que va dejando constancia, es posible que lentamente muchas personas que investigan, que producen conocimiento o saberes deslegitimados que no son considerados válidos, tengan más herramientas y más espacio para poner en práctica sus maneras de hacer, de pensar, de ver. Yo creo que se pueden inventar muchas metodologías, pero el método científico está hecho de una manera que no permite inventar. No soy suficientemente lista ni creativa como para inventar un paquete gigante de metodologías posibles, puedo recopilar algunas, inventar un par, pero luego cada una de nosotras puede crear otras tres, cuatro metodologías, y mi intención es sobre todo poder producir fisuras para que se vayan colando progresivamente nuevas invenciones en esos espacios comúnmente clausurados.

Lior: Volviendo al asunto de este número que se trata de pensar los procesos de acrecentamiento y fortalecimiento de las derechas en el mundo, buscamos pensar tanto en términos de diagnósticos como de pronósticos lo que está pasando y lo que se puede hacer, cuáles son las herramientas que tenemos y otras que podríamos desarrollar. Y también pensar la relación entre el sistema democrático liberal y estas nuevas formas políticas, o sea, qué hay de innovador, pero también qué hay de repetición. ¿Cómo lees la aparición de estas políticas ultraconservadoras y la manera con la cual nosotros, la academia, las artistas, las activistas manejan esa realidad?

Lucía: Me gustaría poner en cuestión lo taxativo del análisis sobre el auge de la derecha y del fascismo. Si bien hay fachas que están teniendo bastante visibilidad, aparecen en televisión y prensa, en el cotidiano, etc., a

la vez siento que les estamos dando mucha atención. Por eso de cierta forma me resulta conflictivo que haya un número especial de esta revista centrada en esto, porque estamos gastando como mucho trabajo en pensar la derecha, dándole poder, porque sinceramente Vox me parece que son cuatro personas. Hace poco hicieron un acto en Plaza Espanya, eran cientos de helicópteros vigilando a cuatro manifestantes, no había nadie en el acto. Pero claro, hubo un despliegue mediático y policial, que implicó cortar grandes avenidas, y así parecía ser un gran *meeting*, aun siendo poco masivo. Entonces me resulta sospechoso darle una atención desmesurada a la derecha, incongruente con su propio despliegue físico. Entiendo el miedo que produce, pero no la inmovilidad que se desprende de la mirada constantemente atenta al fascismo. En algunos casos hay cierta desmemoria. Hace unos días una amiga me hacía ver que las lesbianas, específicamente en el contexto social que habitamos, estamos mejor que nunca ya que podemos ocupar el espacio público de una forma que hace cien años no se podía. Que ahora aparezca que el fascismo está más fuerte que nunca, no tiene un correlato histórico claro en todos los ámbitos. La derecha ha sido poderosa siempre. El fascismo, el colonialismo, el racismo, tan fuertes que en los años cincuenta en Estados Unidos una persona negra tenía prohibido sentarse en la parte delantera del autobús, que era exclusiva para blancos, altísimos niveles de violencia. Y setenta años más tarde estamos hablando de un auge de la derecha y del fascismo inaudito. Me produce sospecha porque ¿cómo ha sido el devenir histórico del mundo occidental? A lo menos marcado por una constante fascista y violenta. La iglesia ha tenido muchísimo poder, cosa que de alguna forma hoy, con tanto cura pedófilo suelto, provoca cierta pérdida de legitimidad de la iglesia católica. Este desfase en las lecturas históricas me parece desmemoriado, aunque podamos percibir un correlato en las actuales tecnologías que usamos, por poner un ejemplo. Las redes sociales están cada vez más orientadas —y esto me da vértigo— a lo que se llaman *stories*, o sea que, usando el nombre “historia” se proponen modos de registro efímero, visibles durante apenas veinticuatro horas. La dinámica de “enganche” con el presente es tan grande y en “tiempo real” que no logras atender lo que ha pasado antes. Me hace pensar en la figuración del ángel de la historia, y su parecido/diferencia con una figura mitológica chilota, de una isla del sur de Chile, que tiene la cabeza torcida hacia atrás y todos los orificios del cuerpo cosidos, se llama *Invunche*. Hay figuraciones que aluden a una relación estéril con el pasado. Por eso sospecho de los relatos contemporáneos que anuncian una excepción en el poder actual de la derecha. A pesar de que, evidentemente, tampoco quisiera ser negacionista, solo que si nos pasamos todo el día atendiendo los disparates de la ultraderecha, le damos un gran poder y seguimos “enganchados” a ella. En ese sentido es que no creo que la derecha y el fascismo sean algo nuevo, al contrario, son cuestiones tan viejas que de alguna forma ya sabemos, o podríamos saber cómo funcionan.

En ese sentido, por ejemplo, la ley de extranjería es el continuo de la colonia. Y esto existía hace quinientos años. No es que me niegue a estar pendiente de cómo la represión y la derecha están operando, pero ojalá pudiéramos hacer que esto no fuera el centro alrededor del cual se articula todas las atenciones, los esfuerzos, la mirada, sin considerar sus dimensiones históricas, sus genealogías. Todo el rato es un ahora, un ahora que te impide ver lo que pasó ayer, porque, literalmente, parece borrado (me refiero al ejemplo de las redes sociales, que si bien recrean una ilusión de desaparición, mantienen los archivos en sus propios servidores). Y esto tiene que ver con la pérdida de sentido y lo que hablamos antes de la violencia y la agresión. Estas palabras ya no significan mucho, cualquiera es violentado, cualquiera es agredido, cualquiera es feminista. Se ha restituido la fuerza de la figura de la víctima. Cualquiera es oprimido, cualquiera es ofendido, hay una pérdida de sentido, ¿pero esto se llama *neoderecha* o se llama pérdida de sentido? Este vaciamiento del sentido de las cosas, dificulta que podamos "agarrarnos" a algo, dificulta también el tener un lugar desde donde hablar. No sé si la derecha es más violenta que antes, el catolicismo, la iglesia, europa, la heterosexualidad, presentan un continuo de violencia y represión. Lo que es nuevo es lo que decía Lior antes, el hecho de que gente racializada, empobrecida, le vote a Bolsonaro o a Donald Trump. Para mí esto forma parte de la pérdida de sentido, donde se vota a Trump porque alguien se siente interpelado en tanto persona blanca oprimida. Entonces la opresión no tiene sentido como concepto, está vacío, y esto sí podría ser una estrategia nueva, cuando estas posiciones fascistas, y hitlerescas llegan al poder de forma democrática.

Lior: Claro, si preguntas a una persona negra o indígena en Brasil, te puede decir "mira eso no es nuevo". Es la frase de Benjamin, para el oprimido el estado de excepción es permanente, siempre ha existido. La cuestión es justamente pensar, por un lado, las especificidades de este momento, sí que hay muchas cosas nuevas: el discurso de Bolsonaro, no solo el discurso, pero el modo de producción discursiva y de cómo esto sale a la luz. Pensar en los evangélicos, son un fenómeno nuevo y sí, para mí cambia totalmente el sentido de opresión y la construcción de un gobierno autoritario. No quiere decir que no existía antes, pero hay una nueva reformulación. Hay como un desespere hermenéutico de entender el momento presente y su particularidad. Nos estamos preguntando si necesitamos entender primero, la dialéctica, entender este presente, entenderlo para poder actuar frente a él. Nos preocupamos por darle un nombre, eso es o no es, ¿qué es? ¿Cómo se llama? Bifo dice, por ejemplo, que no es fascismo, es *etnonacionalismo*, que las personas se organizan por raza. Necesitamos entender esto para pensar en herramientas o dedicarnos mucho más a recuperar herramientas, entendiendo que esto es una repetición de un mismo gesto.

Lucía: No es que yo crea que es lo mismo, pero sí siento que hay mucha desconexión histórica. El lunes pasado revisamos en el Instituto de Estudios del Porno⁸ textos feministas de hace cuarenta años, algo que es bastante reciente. En ese entonces las feministas estaban discutiendo lo mismo que discutimos ahora pero con más grados de complejidad. ¿Por qué ahora se está hablando de trabajo sexual binariamente desde el sí o no? ¿Por qué ahora las que están en contra del trabajo sexual se llaman abolicionistas? Para mí esto —y lo sigo repitiendo— es apropiación cultural. El abolicionismo remitía a la esclavitud en primera instancia. ¿Cómo una palabra que se usó para acabar con el sistema esclavista se está usando ahora para precarizar aún más a las mujeres pobres, racializadas, migrantes? Esto es apropiación cultural, tergiversación del término, para usarlo de un modo contrario a la forma en la que surgió.

Lior: En el derecho también se utiliza mucho el abolicionismo para demandar el fin de las prisiones.

Lucía: Exactamente, pero hay un continuo y un sentido en la relación entre el abolicionismo de la esclavitud y el abolicionismo de las prisiones. Básicamente las prisiones están llenas de personas racializadas. Y de pobres. Personas alimentando el complejo industrial carcelario. No hay gente rica ni blanca en las cárceles. Pero de ahí, a la abolición del trabajo sexual de las migrantes racializadas que logran muchas veces migrar y sobrevivir a través del trabajo sexual, hay un salto gigante que no se entiende. No creo que todas tengamos que ser historiadoras ahora, y yo soy un muy mal ejemplo, pero sí tratar de mirar un poco más atrás. Porque discursos como el aceleracionista, —de hecho Bifo es de sus referencias fundamentales—, me preocupan. Me ha costado muchísimo entender el aceleracionismo, y creo que cuesta entenderlo porque es una propuesta muy individualista. Partiendo de la base de que el sistema actual capitalista es insostenible, la propuesta parece ser apretar el acelerador, y llevar hasta el final el capitalismo para que llegue a su fin, como si las cosas tuvieran un principio y un fin muy claro. Es complicado pensarlo así, pues la crisis provocada por el neoliberalismo ya está sucediendo y ya está tocando fondo. Hay islas que son basura plástica, espacios del mundo donde la extracción del coltán para nuestros teléfonos ya ha llevado al capitalismo extractivista a su fin, zonas llamadas “de sacrificio” por su esterilidad. Entonces, pensar que la crisis va a llegar cuando se te acabe el agua, mientras cagas sobre agua potable, sin que notes que en otras partes del mundo no hay agua de ningún tipo, solo una sequía espantosa, es pensar que cuando se me joda el capitalismo que yo veo y vivo, será el momento en el que el capitalismo haya caído.

Diego: Esto solo se puede entender desde una ciudad europea y desde una posición muy cómoda. Se piensa muy teleológicamente y el capitalismo no

es una línea recta, es un cáncer, el neoliberalismo es una metástasis, y acelerarlo puede ser morirnos todas ¿no?

Lior: ¿Quién muere en el proceso del fin del capitalismo? ¿A quién va a afectar?

Lucía: ¿Y quién paga tu agua? ¿De dónde salen la comida de tu nevera, la carne que se va a la basura, la comida biológica importada? Esta cuestión de que haya ciertas personas que basadas en su lugar, en su contexto, en su vivencia cotidiana y en su sesgada mirada, puedan aseverar que el capitalismo va a concluir si ocupan muchos recursos y aceleran, me parece similar a algunos discursos de la prohibición del trabajo sexual, que enuncian que tú sí puedes ser una puta con tus condiciones y todo, pero las pobres no pueden autogestionar su trabajo. Esto lo puedes hacer tú, porque tienes tus privilegios, pero las otras no. Así aparece cierta infantilización, una subvaloración de la agencia de las más pobres. En esta línea está trabajando Linda Porn, una activista *migra* del trabajo sexual. Ella sostiene que en realidad lo que la ley de extranjería implica es venirte aquí bajo cualquier condición. Si te ofrecen venir a Europa a trabajar un año en un piso a cambio de unos papeles en regla y del pago de tu transporte, son las únicas condiciones a las que muchas mujeres pueden acceder. Y me refiero a las mujeres que no pueden venir a estudiar, las que no tienen beca, las que no se vienen con un matrimonio. Entonces, esas son las posibilidades que te deja la ley de extranjería para migrar. El prohibicionismo le llama a esto trata y lo que dice Linda Porn (2019) es que una mujer que ha venido de África sola con dos críos y ha usado el trabajo sexual para sobrevivir en su desplazamiento, esa mujer tiene bien claro lo que está haciendo. No es una víctima ni una que no entiende nada. Estas son las posibilidades que tienen ciertos sujetos para hacer sus procesos migratorios dadas las condiciones impuestas por la ley de extranjería. Son discursos que se miran a sí mismos desde la posición de la enunciación, infravalorando cualquier otra experiencia. Esto se manifiesta en el discurso antitrabajo sexual cuando se afirma “el caso del sindicato O.T.R.A.S.⁹ es muy particular, pero no es así con las trabajadoras sexuales normales”. ¿Quién eres tú para decir que una mujer que ha cruzado cinco fronteras para llegar hasta aquí no ha sabido lo que está haciendo? Son las formas de supervivencia de mucha gente.

Diego: Crees que es posible pensar en lugares de enunciación —otra vez pensando en la identidad—, que nos permitan tener unas luchas anticapitalistas más transversales. ¿Si quisiéramos pensar en izquierdas, anticoloniales, antirracistas, antiheteropatriarcales, cómo pensar unas formas de posicionarse que permitan más transversalidad en las luchas y que no se cierren en la identidad?

Lucía: A veces percibo cierto mandato, como si todas nos tuviéramos que aliar, y a veces una no quiere ni puede aliarse con cualquiera, no bajo cualquier condición. Ahí hay un nudo. Mucha gente habla de las alianzas como la solución a todo, y no es que me oponga, pero sí creo que tiene que haber una forma de poder organizar las alianzas de una manera no universalista. No puede ser que a mí se me exija aliarme con otra que produce violencia, por ejemplo. No se me puede exigir una alianza como si fuera un fin, porque no lo es. Quizás podríamos pensar en unas formas de alianzas con condiciones. En algunos espacios feministas de Barcelona se está pensando en la violencia y el punitivismo, para imaginar formas de reparación que no sean punitivas. Sería interesante articularnos a partir de esto, que tiene que ver con lo que hablábamos antes del dolor: tu tienes un daño, una herida, y cómo hacemos para que eso, que no puede desaparecer porque es una vivencia que no se puede erradicar, cómo hacemos para que deje de doler tanto. Hablaba con mi amiga Patsilí Toledo en torno a esto, y me comentaba que un modelo de justicia reparativa tiene como condición que quien ejerció la violencia la ha de reconocer como agresión. Es el primer paso indispensable. Y en el caso de la violencia de género, por remitirnos a un terreno concreto, eso sucede en menos del diez por ciento de los casos. Del cien por ciento de las violaciones, menos del diez por ciento de los violadores reconocen haber violado, por lo tanto es muy difícil iniciar un proceso de reparación en estos términos. Y por qué estoy hablando de esto, pues porque una condición para las alianzas podría ser también el reconocimiento de las violencias que se han ejercido en el tiempo, presente e histórico ¿Cómo voy a ser sorora con Margaret Thatcher!? Y así, esto es un ejemplo extremo, puede haber ejemplos más locales y más cotidianos, en el sentido de poder establecer alianzas con ciertas personas que ejercen violencia, pero alianzas condicionadas por la asunción de la agresión y el comienzo de un diálogo en torno a la reparación. Y todo esto, para arriba y para abajo, porque nosotras tres también estamos en unas posiciones a través de las cuales probablemente ejerceremos violencias, en algunos espacios y contextos. Solo nos vamos a poder juntar si empezamos a hacer ejercicios para desjerarquizar también nuestras diferencias, porque me parece necesario que tengamos diferencias, pero no con este nivel de jerarquía. A nivel racial no se puede decir a una persona que recibe racismo cada día: "todos somos hermanos, todos somos humanos". Habría que dejar de ser humano primero, o que algunas dejemos de ser tan humanas para que otras empiecen a ser más humanas, y después, quizás, nos podremos juntar de alguna manera.

Lior: Esa cosa del punitivismo también nos lleva a otra cuestión. Cuando trabajaba junto a la Comisión de la verdad, hablábamos mucho de esto, de hasta qué punto vale la pena elegir gastar energía en la búsqueda por encarcelar a los torturadores, o también con la cuestión de los violadores, o

cómo criminalizar el racismo, criminalizar la homofobia, todo esto está inserto en una lógica penal que justamente va en contra de estas personas.

Lucía: Y que no repara nada...

Lior: Que no repara nada... hay una profesora mía de *Derecho de género* que cree en la dimensión simbólica de la prisión.

Lucía: ¿Dimensión simbólica?

Lior: Dimensión simbólica de la prisión, cómo la prisión funciona a nivel de la imaginación social, como la manera de reprimir conductas. Claro, eso es el fin del proceso, la conducta es el último paso, el acto, el síntoma, pero no ataca a la raíz, esto que lleva a la persona a tener esta conducta.

Lucía: Hay comunidades indígenas de latinoamérica/Abya Yala, y seguro que en miles de otros lugares hay experiencias de justicia comunitaria, que funcionan mucho mejor y que nos cuesta entender, y que dejan en evidencia que las prisiones no sirve para nada. Cuando pienso si quiero que el violador vaya a prisión o si prefiero que me pague una terapia, optaría por la segunda alternativa porque en definitiva me resulta más reparatorio.

Diego: Es difícil acá pensar en la justicia para casos de homofobia, machismo o sobre todo racismo. A los migrantes nos pasa que llamamos a la policía y la policía acaba violentándonos a nosotras que estamos pidiendo que nos defiendan. Es claro, yo veo a la policía y me da ganas de esconderme. Nunca voy a pedir ayuda a la policía, porque siempre estará contra a mí. ¿Vamos a llamar la policía por un caso de racismo? No. La forma en la que uno se siente ante la policía dice mucho del lugar que uno ocupa en un contexto. ¿Quién se puede sentir protegido por la policía? Yo grito, huyó, pero la policía nunca...

Lucía: Estoy de acuerdo, pero más allá de la policía, del Estado, más allá de lo institucional, ¿cómo nos vamos a articular? Estamos en un momento en el que cualquiera se puede sentir violentado. Hay que hablar primero qué entendemos por violencia para saber reconocerlas y cómo las cosemos, cómo las zurcimos un poco, porque no van a desaparecer, solo podemos reparar los tejidos que han roto. Pero ya, vamos a tomarnos unas cervezas.

Bibliografía

Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género (Obra original publicada en 2004).

———. s. f. «feministkilljoys». <http://feministkilljoys.com>

Albarracín, Matilde. 2008. «Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores». En *Platero, Lucas (Raquel), ed. Lesbianas: Discursos y Representaciones*. Barcelona: Melusina., 191-212.

Anzaldúa, Gloria. 2009. *The Gloria Anzaldua Reader*. Editado por AnaLouise Keating. Durham and London: Duke University Press.

Balasz, Marcel, y Marisela Montenegro. 2003. «Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas». *Encuentros en Psicología Social* 1 (3): 44-48.

Bourriaud, Nicolas. 2006. *Arte relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Cvetkovich, Ann. 2018. *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra Edicions.

Fernández, Nagore García, y Marisela Montenegro Martínez. 2014. «Re/pensar las Producciones Narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 14 (4): 63-88.

<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1361>

Fractalitats en Investigació Crítica. 2019. «Del "opresor" a la opresión: estrategias frente al auge transnacional de la extrema derecha». *El Salto*, 18 de junio de 2019. <https://www.elsaltodiario.com/mapas/estrategias-frente-al-auge-transnacional-de-la-extrema-derecha>

García Fernández, Nagore, y Marisela Montenegro Martínez. 2014. «Re/pensar las Producciones Narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social* 14 (4): 63.

<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1361>

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra (Obra original publicada en 1991).

———. 2011. *Testigo-modesto segundo-milenio hombrehembra conoce-oncoraton*. Traducido por Helen Torres. Barcelona: Editorial UOC.

hooks, bell, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander, y Chandra Talpade

Mohanty. 2004. *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes De Sueños. <http://libros.metabiblioteca.org/handle/001/321>

Martínez-Guzmán, Antar, y Marisela Montenegro. 2014. «La producción de narrativas como herramienta de investigación y acción sobre el dispositivo de sexo/género: Construyendo nuevos relatos». *Quaderns de Psicologia* 16 (1): 111-25. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1206>

Porn, Linda. 2019. «Trabajo sexual y migración: la criminalización de las putas migrantes». Librería La Caníbal, Barcelona, mayo 10.

Notas

¹ En el PEI del MACBA de 2017-2018, programa en el que forma parte de dirección académica y en el que lleva la clase de *Tecnologías del Cuerpo*.

² Ciertamente cuando una persona migra al reino de España desde un espacio extracomunitario hay una serie de cuestiones que son "borradas", como los títulos universitarios pierden validez, y muchos de tus derechos sociales dejan de existir.

³ <https://kefir.red/index.html>

⁴ <https://vedetas.org/>

⁵ <https://anarchaserver.org/>

⁶ <https://riseup.net/>

⁷ <https://gridspinoza.net/projects/manual-pr%C3%A1ctico-para-investigadoras-desadaptadas>

⁸ <http://institutodelporno.net/>

⁹ <http://www.sindicatootras.org/>