

Cuerpos, fronteras, muros y patrullas¹

Diana Maffía²

Resumen

El concepto de “frontera” se identifica con algo físico que separa espacios geográficos. Pero más allá de la cartografía, hay una dimensión simbólica de la frontera: un límite que reordena dimensiones de la vida como el tiempo, el espacio, los comportamientos y los deseos. Se trata de una apertura al cambio en los sentidos atribuidos a lo propio y lo ajeno. El muro es una perversión de la frontera, que selecciona un aspecto de la complejidad de las identidades y lo erige en criterio de alteridad e incomunicación. En este sentido, los cuerpos y las palabras actúan como una frontera. Y como las fronteras geográficas, nuestros cuerpos y palabras pueden ser lugares de separación o lugares de encuentro, lugares amurallados donde lo diferente es una amenaza, o espacios de rico intercambio y negociación entre mundos. Utilizaremos esta metáfora para hablar de los encuentros y desencuentros de los cuerpos diversos y de los lenguajes que construyen mundos polisémicos. Y en todos los casos, el efecto virtuoso de la traducción que permite atravesar fronteras sin desconocerlas.

En este breve artículo me propongo explorar una metáfora, la del cuerpo y la palabra como frontera, para encontrar una nueva mirada sobre las múltiples violencias que parten de marcar una identidad como territorio hegemónico de lo humano, y plantear la alteridad como ajena y extranjera en relación a ese territorio. En su presunta universalidad y abstracción, el sujeto de la política tiene sin embargo sexo, color, clase, etnia y edad; que solo se nombran cuando pertenecen a sujetos subalternos. En sí mismo un caso de violencia simbólica, esta transformación del diferente en “otro”, esta enajenación de lo humano, precede muchas otras formas de violencia. Puede llegar incluso a la demonización y deshumanización del disidente, como en la violencia aberrante de la tortura, y su mecanismo constituye la base ontológica de toda forma de discriminación.

¹ Una versión preliminar de este artículo, con el título “Los cuerpos sexuados como frontera” integra la compilación editada por Patricia Britos “*Democracia, tolerancia, libertad*”, publicada por Ediciones Suárez, Mar del Plata, 2009. Una versión breve de un texto más cercano al presente se expuso con el nombre “Fronteras y muros: encuentros y desencuentros de los cuerpos y las palabras”, en las *Jornadas Nacionales de Ética “Conflictividad”*, organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), y será publicado en su versión completa.

² Doctora en Filosofía. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA (IEGE). Diputada de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires (2007-2011). Miembro del Comité Académico del Programa Post-Doctoral en Estudios de Género UCES. www.dianamaffia.com.ar

El concepto de *frontera* tiene en general una interpretación geográfica, considerándose como la demarcación del confín o el límite entre Estados. Una línea física, arbitraria o natural, que le da a la espacialidad una intención, un “adentro” y un “afuera” de la frontera, una separación entre lo propio y lo ajeno. Pero además del aspecto físico de la frontera, existe una dimensión simbólica que opera para darle sentido a la **experiencia** de lo propio y lo ajeno. La frontera simbólica establece un sistema de identidad de características normativas, y reordena las condiciones de la vida para dictar cómo se vive el tiempo, el espacio, los comportamientos, los deseos, lo temido y lo querido³.

Esta interpretación cultural de la frontera nos permite prescindir de las habituales explicaciones geográficas, económicas, demográficas y políticas para poner el acento en las representaciones, los sentidos de la vida, del mundo, del nosotros y los otros. Y con ello, pasa de la objetividad a la subjetividad, de la tercera persona a la primera persona. Los lenguajes, con su forma de categorizar el mundo, sistematizan esta identidad y establecen fronteras simbólicas. La cartografía de los cuerpos también nos permite dar este salto, pensarlos más allá de la aparente naturalización del cuerpo físico, semiotizarlos, y analizar así su identidad y su sentido de lo propio y de lo ajeno como una frontera cultural.

Al hablar de semiotizar los cuerpos estoy avanzando un paso más, porque me interesa la construcción que se hace de los cuerpos, y en particular (como feminista) de los cuerpos sexuados, desde construcciones de sentido similares al lenguaje; la construcción preformativa de los sexos, las identidades, las orientaciones, los géneros, los deseos, lo permitido y lo prohibido entre ellos, lo normativo, y también lo que escapa a la regla, lo subversivo, lo que se sale de catálogo, los cuerpos que nos irritan y nos interpelan cuando no podemos clasificarlos, los cuerpos que interpretamos como semejantes y los que interpretamos como diferentes al nombrarlos.

Al decir “nosotras las mujeres” construimos con el lenguaje un colectivo en el que nos incluimos con naturalidad muchas mujeres, pero en cuyo borde otras muchas sueñan con ser aceptadas fronteras adentro; mujeres transgénero que son sancionadas por sus disidencias, y explícita o silenciosamente expulsadas del territorio de lo femenino. Al decir “la disidencia sexual” expresamos con el lenguaje la referencia a una conducta que se aparta de las normas, y por lo tanto presuponemos tales normas al llamar “disidente” a esa conducta. ¿Quién instala las normas, quién las obedece, quién castiga sus incumplimientos, quién patrulla las fronteras de los cuerpos?

Todo cuerpo está atravesado por lo que cierta antropología llama “zonas de clivaje”⁴ que estructuran (aunque no determinan) las identidades; factores como la clase,

³ Rizo García, Marta y Romeo Aldaya, Vivian, “Una propuesta para pensar las fronteras simbólicas desde la comunicación, la cultura y la semiótica”, XVIII Encuentro Nacional AMIC 2006, Morelia, 2006. *Mimeo*.

⁴ Briones, Claudia y Siffredi, Alejandra, “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”, en *Cuadernos de Antropología*, N° 3, Buenos Aires, UNL-Eudeba, 1989. Citado por Rizo García y Romeo Aldaya, ob. cit.

la raza, la etnia, la religión, el sexo, la edad, que son condiciones materiales a partir de las cuales se configura un universo de sentido que va a delinear los territorios del *yo*, del *nosotros* y de lo *ajeno*. Es la **relevancia** que otorgamos a estos factores, y no su mera existencia, lo que produce esa acción preformativa del nombrar. Así se establece nuestra comunidad de pertenencia, como identidad, y se expulsa al diferente fuera del colectivo, como alteridad. Al ser materiales, muchas de estas condiciones actúan como razones objetivas y tangibles que establecen fronteras “naturales” entre los cuerpos. Pero la relevancia es un factor cultural, muchas veces impuesto violentamente, en cualquier caso arbitrario aunque sea consensuado.

Insisto en la semiotización de esas diferencias, porque los aspectos culturales fuertemente cristalizados sirven de justificación para una jerarquía de los cuerpos que determina entre ellos relaciones de poder y a veces de opresión y de dominio. Desde una cultura patriarcal, los cuerpos de las mujeres son cuerpos apropiables. Si se resisten serán violentados, y lejos de justificarse la resistencia se justificará la violencia como forma de disciplinamiento, como manera de “poner las cosas en su lugar”, aunque los lugares misóginos impuestos por el derecho, la teología y la política hayan sido establecidos sin nuestra participación ni nuestro consentimiento.

Desde una cultura homofóbica, lesbofóbica y transfóbica los cuerpos sexualmente disidentes serán degradados, expulsados, y también se justificará la violencia disciplinadora contra ellos, a veces bajo la forma de tratamientos terapéuticos “normalizadores”. El cuerpo deberá ser el precio, mutilado y degradado, para ser nombrado de la forma en que se aspira, para ser aceptado en el clan.

Durante siglos, para el pensamiento europeo, un cuerpo negro era un cuerpo esclavo. Al enfrentarse un blanco a un negro, trataba a ese cuerpo como un cuerpo disponible. En esa cultura, el propio negro se veía a sí mismo como un “otro” inferior, por virtud de la violencia simbólica que le impedía establecer un sentido de sí mismo fuera de la producción de sentido dominante, fuera del sentido impuesto por la cultura blanca. El mismo efecto de violencia simbólica opera sobre diversos aspectos de los cuerpos, aspectos a los que no podemos escapar, que son visibles, que nos tornan vulnerables por la producción de sentido que disparan, que constituyen fronteras físicas de identidad y alteridad.

Pero esas zonas fronterizas producidas por los discursos y los sentidos no son rígidas. En el constante contacto social, y desde este enfoque cultural, son necesariamente cambiantes, móviles y permeables. Requieren nuestra continua adaptación a interacciones diferentes y un esfuerzo permanente por interpretar al otro (la otra) y decodificar las consecuencias que podrían derivar de la interpretación que el otro (la otra) hace de nosotros o nosotras. Por eso se habla de las fronteras semióticas como autopoieticas, porque como dice Zygmunt Bauman⁵ “cada momento de la vida de la

⁵ Bauman, Zygmunt, “Postmodernidad y crisis moral y cultural”, en *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2001.

sociedad es de autoconstitución, de autorreproducción y de autorrenovación”. Son espacios de gestación dinámica de identidad.

Y así como las fronteras geográficas, al establecer un contacto con representaciones del mundo distintas, pueden constituir espacios violentos con permanentes hipótesis de conflictos por la hegemonía, también los cuerpos pueden ser fronteras litigantes y a la defensiva. En sus extremos, ante los conflictos geopolíticos, los Estados construyen *Muros*. El Muro es una especie de perversión de la frontera. El muro erige una condición (entre las múltiples que nos caracterizan, un clivaje entre los múltiples clivajes) en división monolítica del género humano, y levanta una barrera para la comunicación y el contacto que pudieran “contaminar” la determinación interna.

El Muro erige materialmente la separación en función de esa identidad reducida a la relevancia absoluta de una condición, relevancia impuesta por quien tiene el poder de producir los sentidos hegemónicos, para que no se revelen las diversas similitudes ni se despierten las consecuentes hermandades que desmienten el discurso único de la diferencia y producen fisuras en el poder monolítico.

El muro entre Israel y Palestina por razones religiosas, el muro entre México y Estados Unidos para detener la migración, en su momento el muro de Berlín para demarcar territorios ideológicos y políticos, son muros autoimpuestos por los poderosos. La Provincia de Buenos Aires produjo el ridículo intento de imponer un muro en la mitad de un barrio para separar los municipios de San Fernando y San Isidro, y los propios vecinos lo derribaron. La Ciudad de Buenos Aires transformó un centro de recreación infantil en academia de policía, y cuando desde el colegio primario que funcionaba en el predio se levantó una queja, pretendió salvaguardar a los niños y niñas de la escuela lindante levantando un muro divisorio. El conflicto continúa.

El Muro separa de modo violento. Sería incongruente un muro de común acuerdo, pues eso implicaría un vínculo de negociación y de capacidad de diálogo y consenso que el muro desmiente. La dimensión que se erige (no arbitrariamente sino por imposición de sentidos) en determinante de la diferencia irreconciliable, impide la comunicación; porque se invisibiliza el proceso de enajenación que neutraliza muchos otros aspectos en los que el vínculo sería posible. Por eso el poder es no solo el de levantar el muro, sino el de decidir la diferencia que construye al otro como otro (o a la otra como otra).

Y no solo hay muros políticos. Los cuerpos así semiotizados y jerarquizados también construyen muros. Y muchas veces con el mismo efecto absurdo de unidimensionalidad. Cuerpos hegemónicos que se han puesto como los únicos capaces en el ejercicio de la ciudadanía, la ciencia, el derecho, la teología; cuerpos que desde esas disciplinas normativas y desde esos espacios de poder elaboran las normas para todos los cuerpos, los valores para todas las vidas, silencian los sentidos de otros cuerpos hasta volverlos “in-significantes”.

Se produce así la paradoja de que como mujeres ya no tendremos un vínculo con nuestro cuerpo que no sea mediado por los sentidos producidos por el patriarcado, porque nuestras experiencias serán desmentidas y aceptaremos la autoridad del discurso científico sobre nuestra sexualidad; aceptaremos la prioridad de la culpa religiosa sobre nuestro deseo; aceptaremos la prioridad de la subordinación jurídica sobre nuestra autonomía. El patriarcado impone sentidos y valores incluso sobre experiencias que solo las mujeres podemos definir, como el orgasmo, la gestación, el parto, la menstruación, el amamantamiento y por cierto el aborto.

Los cuerpos así sojuzgados por la cultura dominante, son otros para sí mismos. Las mujeres nos vivimos como “otras” mirándonos y valorándonos desde el ojo del amo. Pero los cuerpos tienen al menos dos sentidos: el cuerpo físico visible y calificable externamente, y el cuerpo vivido. El concepto filosófico de “cuerpo vivido”, que le debemos a la fenomenología, proporciona al cuerpo una significatividad y una singularidad que no puede enajenarse. El cuerpo vivido sedimenta nuestras experiencias, es un cuerpo con historia que nos da una perspectiva siempre biográfica en el encuentro con otros cuerpos. No es un cuerpo universalizable ni abstracto ni objetivable, es el cuerpo que nos ubica en el espacio y en el tiempo, el que establece la lejanía y la cercanía de una manera subjetiva, el antes y el después en una temporalidad completamente personal, lo alcanzable y lo inalcanzable desde la propia experiencia del movimiento. Es el cuerpo donde cada sensibilidad, cada cicatriz, cada estría, cada localización física de las emociones, cada sensibilidad erógena, diseña un mapa totalmente personal que sedimenta como historia.

Enfrentar el cuerpo de otro (de otra) no como un cuerpo físico sino como un cuerpo vivido, nos propone un sentido de frontera totalmente distinto al que hemos descripto. La frontera es aquí un lugar de encuentro y no un lugar de lucha por la hegemonía. Un lugar de descubrimiento, de interacción y de intercambio donde la semiótica opera de otra manera. Un lugar de confluencia, de contacto con lo diverso que se nos muestra como posibilidad de ensanchamiento de nuestra concepción del mundo. El otro (la otra) porta vivencias que por definición no son las mías pero que no me desmienten como cuerpo vivido sino que agregan dimensiones imprescindibles a la concepción de un mundo que sea algo más que mi perspectiva sobre él. El otro (la otra) me permiten nada menos que la salida del solipsismo y la confianza en el mundo real.

Para este nuevo sentido nos puede servir un concepto de Iuri Lotman, el concepto de “semiosfera”⁶, pensado para los discursos, y que le da un nuevo sentido a la frontera semiótica. Las semiosferas son espacios de significación que se encuentran en relación (como nuestros “cuerpos vividos” son también espacios de sentido en necesaria relación social con otros cuerpos). Entre dos semiosferas existe un espacio de constante intercambio, que él llama precisamente “frontera”, lugar no físico, abstracto, donde tienen lugar los intercambios a través de los cuales un texto se traduce a otro texto.

⁶ Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996; *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura y del texto* Madrid, Cátedra, 1986; *La Semiosfera III. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 2000.

Me interesa poner el acento en esta -no solo posibilidad sino- necesidad de la frontera: la **traducción**, no como el acto de traducir punto a punto un término en otro, sino como el proceso que establece una zona de negociación generadora de sentidos entre culturas, negociación sin la cual el diálogo y la comunicación es imposible. Es esta zona de negociación, esta frontera como espacio de traducción, la que reconoce en el otro la potencialidad de producir sentidos diversos de los míos pero no por eso eliminables.

La traducción permite que los sentidos (y con ello los cuerpos) no se comporten como sentidos hegemónicos; que se establezca contactos semióticos entre mundos y entre sujetos, contactos interculturales donde la diferencia no es expulsada sino decodificadora de sentidos. Género, edad, origen étnico, religión, preferencia sexual, se encuentran en negociaciones que por cierto pueden tener diversos resultados.

Al analizar las fronteras lingüísticas en algunos análisis culturales contemporáneos, se sugieren tres posibilidades: que una de las lenguas prevalezca sobre la otra y la haga desaparecer, que se produzca una mezcla de las dos lenguas formando una tercera, y que se use un cambio de código alternando en el habla trozos de ambas lenguas⁷. Estos intercambios no suponen idiomas diferentes, sino diferencias en los sistemas de símbolos, representaciones e imágenes del mundo; y pueden modificar no solo la manera de interpretar al otro sino incluso la comprensión que los colectivos tienen de sí mismos.

Un ejemplo es el de las travestis, testimoniado por personas de la propia comunidad en el reciente libro *La gesta del nombre propio*⁸, que en su título sugiere la polisemia de “gestar” una subjetividad dándole un nombre, como gesto político de afirmación de identidad, y la “gesta” como lucha por ese nombre. O mejor dicho, la lucha por darse a sí mismas ese nombre, por autodesignarse. Porque una frontera muy relevante en relación a los cuerpos hegemónicos, como hemos dicho, es la de la auto-percepción y la hétero-percepción, que en las relaciones de poder sobre el discurso se transforman en auto-designación y hétero-designación. Decirnos o ser dichas por el lenguaje amo. Los cuerpos disidentes suelen ser nombrados como perversos, desviados, anormales, ilegales, por lenguajes autorizados como la psiquiatría o el derecho.

Las travestis, al nombrarse como tales, no solo rechazan el valor denigratorio que se le había dado a este término y lo revierten en identidad en un gesto de subversión semiótica, sino que también rechazan la pretensión académica de subsumirlas en una categoría abarcadora como la de “transgénero”. Las travestis constituyeron un colectivo porque compartían una condición de identidad sexual, y se autodesignaron como gesto de apropiación del nombre para indicar el modo en que quieren ser reconocidas, un

⁷ Appadurai, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, FCE, 2001.

⁸ Berkins, Lohana y Fernández, Josefina, *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travestí en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2006.

modo que subvierte la dicotomía masculino/femenino generando una enorme violencia sobre los sentidos prevalecientes que mucho tiene que ver con la violencia efectiva que los cuerpos de las travestis sufren cotidianamente.

Lohana Berkins, una activista travesti, lo expresa de esta manera⁹.

“Conocer a las feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas con nuestra identidad. ¿Qué somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? (...) En la acotada binariedad masculino/femenino, comenzamos a usar el femenino como manera de instalación en él y como un claro alejamiento de lo masculino y su simbolización” (p. 129).

“De acuerdo con los genitales con los cuales nacimos, el sistema patriarcal ha decidido que tenemos que actuar de determinada manera. Nuestros nombres tienen que ser masculinos, nuestra personalidad fuerte y poco sensible, debemos ser padres protectores y usufructuar de los privilegios de ser opresores. Nosotras no quisimos sujetarnos a vivir en función de ese rol que estaba determinado simplemente por nuestros genitales y nuestro sexo. Muchas cosas hacen a una persona y no solo la circunstancial realidad de sus genitales. Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto al que la sociedad asignó a su sexo. No se trata de la ropa, el maquillaje o las cirugías... Se trata de maneras de sentir, de pensar, de relacionarnos y de ver las cosas.

Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido, no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal” (p. 134/135).

Otra activista trans, Marlene Wayar¹⁰, reflexiona sobre el cuerpo travesti cuando este cuerpo está entregado a la prostitución. Esa doble enajenación, primero de la propia identidad de género, y luego de la propia pertenencia sobre el cuerpo:

“(...) comienza un proceso que podría definir como de desidentificación, en donde a los otros no nos conceden pertenencia a lo femenino, pero tampoco nos integran a lo masculino de lo que renegamos. (...) curioso resulta este permanecer en un sitio indefinido donde algunos tratos son denigrantes, como lo son hacia una mujer, pero donde deben tener cierto cuidado, porque no todas las respuestas vienen desde este lugar, porque ante la humillación, una mujer puede levantar la voz, pero muchas de las travas se encuentran en condiciones de levantar la mano, quedando denigrado el hombrecito que pretendió alardear de superior.(...) Pero estar en cono de sombra en un lugar no definido, produce también mucha desesperación, y muchas, muchas corren apresuradas a intentar por cualquier medio pertenecer a algún sitio, en lugar de pararse en su sitio y destacar lo singular” (pág. 133/134).

⁹ Berkins, Lohana, “Un itinerario político del travestismo”, en Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes, género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2004.

¹⁰ Wayar, Marlene, “Salud mental y prostitución”, en Korol, Claudia, *Revolución en las plazas y en las casas*, Buenos Aires, editorial Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo.

Es quizás esa desesperación relatada por Marlene en primera persona, la que lleva a muchas travestis a escapar de la interpelación permanente sobre su identidad, y ofrecer sus cuerpos en la prostitución, donde son valoradas dentro de los márgenes del sometimiento que el vínculo de mercantilización sobre los cuerpos implica. Son cuerpos con precio, lo que no necesariamente implica cuerpos con valor. Sufren así una doble enajenación, porque la condición de prostitución oculta la diversidad sexual al costo de ocultar toda la identidad y dejar solo un cuerpo disponible en el mercado de los cuerpos.

Marlene reflexiona, en una ponencia en un congreso sobre salud mental y derechos humanos:

“El transitar desde el género masculino hacia el género femenino, sin ser de uno ni de otro, nos influye de mil modos diferentes, máxime cuando te ubican en una clase social invisible, porque no sos clase baja, ni media, ni alta. Sos puta. Una puta no tiene madre, religión, enfermedades, sindicato, grupo, región. No posee nada, más que su cuerpo de puta. Y las putas son del pueblo, pero de noche a oscuras, a solas, sin que nadie lo sepa. Y como nadie lo sabe, nos golpean, nos coimean, nos desaparecen y nos matan” (p. 135).

Las propias travestis impusieron el concepto de “transfobia” para referirse a este rechazo por sus cuerpos y su sexualidad que no es asimilable a la “homofobia”, entre otras cosas porque la homosexualidad no impugna la dicotomía sexual del modo en que lo hace el travestismo. Una mujer que ama a mujeres o un varón que ama a varones no dejan de ser mujer y varón por eso, aunque impugnen la heterosexualidad obligatoria del sistema patriarcal. No dudan (ni el Estado duda) acerca de dispositivos institucionales del sistema sexo/género como a qué baño les corresponde entrar, en qué sala de hospital deben ser internados/as, o en qué cárcel deben ser detenidos/as, cosa que a las travestis les pasa todo el tiempo. Sin establecer jerarquías en la discriminación o en la lucha por la identidad, solo me interesa señalar la complejidad de esta marca de identidad que comienza con el nombre pero inmediatamente conduce a un modelo disruptivo, que significa un desafío político de enorme magnitud.

Una poeta feminista y lesbiana, Valeria Flores, lo expresa así con exquisita pluma en su poema “Hay”:

“Hay mujeres lesbianas
Hay feministas lesbianas
Hay lesbianas feministas
Hay lesbianas no mujeres
Hay trans lesbianas
Hay lesbianas femeninas
Hay lesbianas masculinas
Hay travestis lesbianas
Hay lesbianas andróginas
Hay lesbianas que usan dildo

Hay lesbianas que no usan dildo
Hay lesbianas que tienen sexo con mujeres
Hay lesbianas que tienen sexo con lesbianas
Hay lesbianas que tienen sexo con travestis
Hay lesbianas que tienen sexo con gays
Hay lesbianas intersex



Hay multiplicidad de formas y expresiones de habitar lesbiana
Hay para quienes es una práctica sexual
Hay para quienes es una preferencia sexual circunstancial
Hay para quienes es una orientación sexual
Hay para quienes es una identidad erótica
Hay para quienes es una identidad política
Hay para quienes es una identidad sexual
Hay multiplicidad de formas y expresiones de pensar lesbiana



El problema es cuando se quiere subsumir un vasto y complejo repertorio de modos de existencia, bajo una categoría monolítica y binaria como mujer
El problema es cuando el binarismo de género domina la perspectiva de género
El problema es cuando se impone una representación hegemónica del sujeto de la política feminista
El problema es cuando se considera a “las feministas” un nosotros unívoco y genital
El problema es cuando el movimiento feminista silencia estas discusiones
El problema es cuando el movimiento feminista la ubica como una discusión secundaria
El problema es cuando el movimiento feminista asume la heteronormatividad como rectora de las políticas que impulsa
El problema es cuando se desconoce la violencia de toda operación de nombrar al otro
El problema es cuando un movimiento emancipatorio patrulla sus fronteras para vigilar el cuerpo de la lucha
El problema es cuando el movimiento feminista ignora la potencialidad política de las fugas de las narrativas normativas de la sexualidad
El problema no somos las lesbianas que no somos mujeres, el problema es cuando quieren hacer de nosotras una discusión innecesaria”¹¹.

Volviendo a las fronteras semióticas como lugares de intercambio sociocultural, como lugares de encuentro con lo diverso antes que como separación, que preceden la posibilidad misma de lenguaje, la posibilidad misma de comunicación, el concepto de “traducción” nos revela también una manera de estar en el mundo, una manera que construye paz y construye diálogo. He querido, en este breve trabajo, expresar mi compromiso de ubicarme intelectualmente en esa frontera en un lugar de traducción, un compromiso político con la no violencia que hace manifiesta mi convicción de que la paz exige una construcción activa y persistente.

¹¹ Flores, Valeria, “Hay”, en *RIMA*, 27 de mayo de 2009, Rimaweb. <http://www.rimaweb.com.ar/>

Podemos vivir nuestros cuerpos como un Estado que decide patrullar sus fronteras para que no penetren extraños a su idiosincrasia, a la defensiva y preparados para el ataque; o podemos vivirlos como una invitación a sumar nuestra melodía personal a la polifonía de la diversidad humana, aquella construida con las memorias ancestrales de las lenguas maternas y con los idiolectos que se construyen como marcas de pertenencia, la polifonía que expresa en cada uno, en cada una, el afinado instrumento que son nuestras memorias y nuestras vidas, para sumarlos a la armonía prodigiosa de lo diverso.