

El duelo como posibilidad de reorientación existencial

Una propuesta cuir/marica

[Laura Gisselly Beltrán Estepa](#)

Ensayo presentado como requisito para optar al título de:

Especialista en Estudios Feministas y de Género

Escuela de Estudios de Género

Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá D.C

octubre de 2023

Director (a):

Franklin Gil Hernández

El duelo como posibilidad de reorientación existencial

Una propuesta cuir/marica

Por: [Laura Gisselly Beltrán Estepa](#)

Modalidad: Ensayo

Resumen:

Este ensayo, hecho a partir de las conexiones teóricas, políticas y existenciales que provocó en la vida de la autora la muerte de su padre, se opone a la vivencia normativa del duelo según la cual la muerte se ha de asumir con abnegación y silencio. Se opone porque tal vivencia del duelo termina por moldear la comprensión colectiva sobre la vida misma relegándonos, muchas veces, a vivir orientados en y desde perspectivas incapaces de producir disfrute y bienestar tras pérdidas fundamentales. En contraposición, propone que el duelo es una posición epistemológica privilegiada desde la cuál reevaluar las promesas de la felicidad que nos ha hecho la cultura, invitando para ello a dar lugar a las emociones y realizar el trabajo de respetarlas como agenciadoras para encontrar nuevas orientaciones (sentidos) vitales posibles que nos permitan disfrutar la existencia. Esta perspectiva cuir feminista del duelo como posibilidad de reorientación existencial da cuenta de la generatividad de las emociones y el agenciamiento que son capaces de catalizar en contravía de la consideración patriarcal de ellas como negativas, pasivas e improductivas que norma vivencia del duelo.

Palabras clave: Duelo por muerte, emociones generativas, promesas de la felicidad, orientaciones y bifurcación.

Grief as a Possibility for Existential Reorientation

A Queer/Marica Proposal

Abstract:

This essay, crafted from the theoretical, political, and existential connections provoked in the author's life by the death of her father, opposes the normative experience of grief according to which death must be embraced with resignation and silence. It opposes it because such an experience of grief ultimately shapes the collective understanding of life itself, often relegating us to live oriented in and from perspectives incapable of producing enjoyment and well-being after fundamental losses. In contrast, it proposes that grief is a privileged epistemological position from which to reassess the promises of happiness that culture has made to us, inviting us to make room for emotions and to do the work of respecting them as agents to find new possible vital orientations (meanings) that allow us to enjoy existence. This queer feminist perspective on grief as a possibility for existential reorientation accounts for the generativity of emotions and the agency they are capable of catalyzing contrary to the patriarchal consideration of them as negative, passive, and unproductive, which norms the experience of grief.

Keywords: Grief, generative emotions, promises of happiness, orientations, and bifurcation.

INTRODUCCIÓN

La muerte de mi papá parecía haberme dejado rendida ante esa búsqueda instintiva por encontrar sentido al momento específico en que la muerte se adentra en “tú” vida y te arrebató la energía vital a partir de la cuál hacías mundo. Adichie (2021) fue la primera persona en el planeta tierra que me ayudó a salir de la frustrante dificultad del lenguaje en el duelo¹, a empezar a poner en palabras a eso que yo sentía todos los días en el primer año que pasó tras la muerte de mi padre:

¹Otras autoras han hablado de la dificultad de expresar el dolor en comparación con otras formas de angustia. Por ejemplo, el capítulo primero de “The Body in Pain: The making and unmaking of the world” (1985) analiza cómo se

“La Pena no es diáfana, es sólida y opresiva, una cosa opaca. Pesa más por las mañanas después de dormir: un corazón plomizo, una realidad terca que se niega a moverse. No volveré a ver a mi padre. Nunca más. Es como si me despertara sólo para hundirme cada vez más. En tales momentos estoy segura de que no quiero volver a enfrentarme al mundo” (Adichie, 2021, pp.40)

Considero que quién me lea necesita entender el tipo de arraigo vital que tenía con mi papá: Yo no conocía más amor, más cuidado que el suyo y tampoco lo creía posible conocerlo. Por eso cuando mi papá murió, murió también el mundo que conocía como posible para mí. Mundo, piso, coordenadas, únicas en las que yo aprendí a tener sentido, a orientarme.

Mi padre me cuidó desde que nací, con amor, paciencia y nobleza. Pero se hizo crucial desde que yo tenía 12 años cuando, un año después de su separación de mi mamá, decidí irme a vivir con él porque no aguanté más las situaciones de violencia que ella provocaba. Mi adorado padre estuvo ahí cuando no soporté, sobre todo, la maternidad forzada de mi hermana menor a la que asistía con mayor fuerza al quedarme con mi madre. Estuvo ahí para decirme que tenía que hacer una vida para mí y que no era ni mi culpa ni mi responsabilidad si ahora mi hermana sufría descuido extremo viviendo con mi madre, estuvo ahí para pelear su custodia compartida, hacerse cargo y formar una pequeña familia que me dio amor, sostén.

Con la realidad de no importar para mi mamá, mi papá logró darme un hogar tanto físico como simbólico. Estuvo ahí siempre como bastón y refugio, entendía que yo necesitaba ser cuidada y dejar de solamente cuidar a todos para poder crecer.

Aun cuando con su enfermedad volví lugares de cuidado no siempre deseados, él me hizo saber que el amor no tiene porqué traducirse en cuidado forzado. Pues, aunque me ha costado mucho hacerlo práctica, como dijo Mara Viveros “el cuidado feminista no es un

ha representado el dolor en la literatura y sugiere que dolor es resistente a la verbalización y a la objetificación dado que carecemos un lenguaje común y preciso para describirlo, el lenguaje que lo refiere menudo se basa en metáforas y descripciones sensoriales que pueden variar de una persona a otra (pp.9).

ejercicio que pase por la minorización del otro”², y por lo tanto no debe venir de un deber ser cultural y patriarcalmente diseñado.

La cuestión es que ante la desolación que significa mi madre en mi vida, mi papá me dio el amor que necesité. Sin embargo, por mucho tiempo sentí que se murió cuando la construcción que su amor ayudó a forjar (yo) estaba aún probando cuáles eran los mejores materiales para que luego días soleados, lluviosos, con granizo y ventarrones pasarán sobre ella. Y que, endeble (a mis 23 años), esa construcción se destruiría de forma inminente; yo no sabía vivir sin su amor, apoyo y cuidado, no encontraba forma de hacerlo.

Hemos tenido tanta suerte, de ser felices, de vivir protegidos en una unidad familiar segura, que ahora no sabemos qué hacer con esta ruptura. Hasta ahora la pena era de otros. ¿Quizá el amor, aunque sea inconscientemente, conlleva la arrogancia engañosa de sentirse a salvo de la pena? (Adichie, 2021.p. 79)

Hoy puedo ver cómo la muerte de mi padre fue la muerte de mi mundo, del mundo en que yo me insertaba; una desorientación existencial, una ruptura profunda de sentido vital porque -como lo retomaré más adelante- mi mundo siempre había sido mi pequeña familia sanguínea, él y mi hermana. Nada más, nadie más. Y mi hermana también se fue con la muerte de mi padre debido, entre otras cosas, a que por mucho tiempo mi mamá obstaculizó que nos encontrásemos. Paralelamente, los apoyos de la familia extensa eran contados y algunas personas eran increíblemente hostiles acrecentando mi dolor.

Quienes sí han estado apoyándome son mi madrina y mi padrino, que son personas con las que no comparto ningún grado de consanguinidad y a las que les pagaban para cuidarme cuando estaba chiquita pero que ahora lo hacen porque lo quieren hacer, porque me aman. Ellos son verdaderamente familia. Me han dado un amor que me ha sostenido. Aunque, por supuesto, tras la muerte de mi padre nada se sentía igual ni parecido a la

² Esto lo dijo la querida mara Viveros en una de las sesiones de cierre del curso de Metodologías Feministas 2, correspondiente al programa de Especialización en Estudios Feministas y de Género. Programa que cursé y para el cual ensayo es el trabajo de grado.

pequeña familia conformada con él, que me conocía realmente, que me había dado sentido en el mundo y que de pronto había perdido.

Lo que intento expresar con todo esto es que con la muerte de mi padre yo dejé de sentirme amada y de tener a quién amar, que es lo que considero le hace a una querer estar en este mundo. Es por ello que al principio de este ensayo escribí solo desde la increíble dimensión física del dolor (Adichie, 2021) que sentía cotidianamente en mi piel, en mis músculos, en mi respiración ahogada, en mi casi inexistente energía corporal que me llevaba a querer hacerme tan pequeña como del tamaño que me sentía, incluso deseando a veces desaparecer.

Fue entonces que empecé a reflexionar sobre lo necesario que es que se reconozcan las formas en que ciertos cuerpos en duelo somos subalternizados por una sociedad que busca evitar las experiencias de dolor. Reflexión que finalmente me llevó a escribir este ensayo.

Hay una orfandad de ideas a las cuáles aferrarnos para sobrevivir a la muerte de los seres amados a la que asistimos, sobretodo, quienes no creemos que hay vida después de la muerte. Para las personas jóvenes no religiosas resulta poco probable encontrar consuelo en el funeral y posteriores rituales familiares religiosos católicos en los que fuimos criadas y con los que convivimos en el duelo. Estos lugares están llenos de comentarios que producen rabia y no alivio, comentarios como “está en un lugar mejor” suceden mientras que, como dijo Chimanada, nuestra cabeza sólo les quiere responder: “¿Y acaso cómo vas a saberlo tú? [¿cómo puedes venir asegurármelo?] ¿Acaso no debería ser yo, la que ha perdido a su padre, la que tuviera acceso a esa información?” (Adichie, 2021, pp.73). Sabemos que la intención con la que las personas lo dicen es bondadosa, pero para muchos aumenta la sensación de incomprensión y soledad en el duelo. Es entonces cuando el sentimiento de que no hay desasosiego posible para nosotras(es,os) frente a la pérdida se hace más grande.

Esta orfandad se combina de manera crucial con la poca capacidad que tienen nuestras sociedades para lidiar con el dolor (O'Rourke, 2011), o el deseo de escapar del dolor ajeno porque el propio ya es suficiente, produciendo que los cuerpos en duelo seamos subalternizados, justificando que socialmente exista un silenciamiento y aislamiento para con nosotros por no aceptar o conformarnos con las explicaciones hegemónicas que nos

ayudarían a superar la pérdida; es decir, en últimas, por seguir sintiendo todo el tiempo profundo dolor y “contagiándolo”³.

Reflexionar sobre este tipo de dinámica social en la vivencia del duelo por muerte me llevó escribir desde una soledad que, empecé a entender, es solo aparente: escribo para quienes saben cómo se siente la pérdida del sentido porque, como yo, no logran encontrar sosiego en las explicaciones de la religión católica sobre la muerte (alternativa religiosa que predomina en mi contexto). Escribo para quienes tampoco encuentran cómo procesar una pérdida material y simbólica de aquello que estructuraba su vida, una pérdida que incluso parece haberles arrebatado su lugar en el mundo. Escribo en contra de la tiranía del silencio (Lorde, 2003) y para mostrar la potencia política del duelo.

Escribo porque, aunque la soledad de este lugar agotado de existencia me ha dolido, “La perspectiva del mundo desde la alcantarilla también es una visión de mundo” Pizarnik, 1962, poema No. 23). La cuestión es encontrar quién esté dispuesto a escucharla y a trabajarla con nosotrxs. Escribo para abrir espacio a otras formas posibles de sobrevivir a las muertes fundamentales, juntas.

Con este ensayo espero abrazarnos para poder volver a disfrutar y querer la existencia aun asumiendo el desarraigo y el sinsentido que la caracteriza y que ya no logramos ignorar. Espero también ofrecer una propuesta con la que re-hacer(nos) en y con el mundo tal y como este sea.

A lo largo de este ensayo expondré cómo y porqué el duelo, y los momentos de bifurcación⁴ (desorientación) que conlleva, son un escenario potente para reevaluar la(s) promesa(s) de felicidad que nos hace la cultura (Ahmed, 2015). Promesas según las cuales la felicidad se obtiene orientándose hacia ciertos objetos previamente delimitados como

³ Rebatir la perspectiva epidemiológica del dolor, que pone en el centro la necesidad de eliminarlo, es una urgencia política que señala este ensayo. Profundizaré en ello más adelante. {

⁴ Sarah Ahmed describe en “Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos y otros” (2006) los momentos de bifurcación como momentos de crisis y desorientación “que describen los sentimientos que se acumulan cuando perdemos el sentido de quiénes somos” (pp.36). Son momentos en los que nos encontramos sin rumbo que a la vez son considerados por la autora como momentos fundacionales. Se trata de momentos de ruptura y/o pérdida de la orientación de lxs sujetos en y con los objetos del mundo, de momentos en los que el sujeto siente que su continuidad misma está en riesgo.

la familia sanguínea, la pareja heterosexual, las posiciones de poder, los escenarios de “éxito” laboral e intelectual, entre otros.

Para ello empezaré aclarando la apuesta política de escritura afectada que he decidido adoptar en este texto. Después, en el apartado “las conexiones fundamentales”, esbozaré las experiencias singulares que me han llevado a pensar en los argumentos teóricos de este ensayo, para que en el apartado “los puntos de llegada” pueda exponer a quién me lea las reflexiones académico-políticas que construí sobre la vivencia del duelo. Y, finalmente, les presentaré más concretamente mi propuesta cuir feminista del duelo.

La escritura afectada

La escritura de este ensayo buscará reflejar el trabajo (Hooks) emocional que ha implicado elaborar el texto, un trabajo afectivo que no ocurrió en solitario⁵ (Rivera Garza, 2019), cuya colectividad y multiplicidad deseo retratar mediante una escritura que permita a quién me lea verse a sí mismo y a su duelo a través de la identificación de los puntos de encuentro y desencuentro que tiene con mi experiencia, con las trayectorias e ideas que me llevan a proponer esta perspectiva cuir del duelo. Coincido con Camila Esguerra (2020) en que no se trata de una “sobre exposición autobiográfica caprichosa” sino de la importancia que tiene “mostrar cómo las agendas investigativas [o simplemente académicas] surgen de procesos existenciales complejos, [asimismo coincido en que] los diálogos teóricos y la conciencia epistemológica tienen que resonar con esa trayectoria encarnada que poco a poco se hace agenda investigativa [o escritura académica]” (pp.66)⁶, pues se trata de “mostrar lo estructural y lo político que hay en la propia maraña de historias” (pp.70).

Es por esa razón que la escritura de este ensayo tiene un componente descriptivo y cotidiano que se entreteje con los planteamientos de la teoría cuir, dando lugar a la perspectiva del duelo por muerte que propongo. Entiendo mi propuesta de escritura como

⁵La escritura y la producción académica feminista son siempre un trabajo colectivo. Los afectos que las hacen posibles tampoco son nunca propios, existen siempre en relación con el mundo, la cultura, el patriarcado, el feminismo, las amigas, la familia, la ciudad. Pude reconocer la importancia política de rastrearlo y de decirlo con el seminario-taller “Antropología de las sensorialidades, emocionalidades y performatividades” ofertado por Catalina Cortés Severino para Posgrados de Ciencias Humanas de la UNAL en el primer semestre de 2023.

⁶ Aunque Esguerra (2020) está escribiendo respecto a los procesos investigativos feministas, se considera que sus reflexiones epistemológicas son aplicables o útiles para cualquier proceso de escritura académica feminista.

“recurso que permite dar cuenta de los movimientos, los ritmos, lo visceral, los ángulos y orquestaciones presentes” (Higmore, 2017. Pp. 9) en la producción de conocimiento situado. Y, por tanto, como una apertura al cuerpo(s), a los afectos y a los deseos en el análisis social.

Espero que esta propuesta de escritura me permita poner el cuerpo -las emociones, los afectos y los deseos- y le permita ponerlo también a lxs lectores. Que nos permita poner el cuerpo, con los afectos y trayectorias culturales que en él se encarnan, pero sobre todo que nos permitan verlo realmente como lugar político en el que se experimenta el cambio (Berlant, 2010), el duelo, la bifurcación, las reorientaciones, las reinenciones.

Es por la necesidad política de que el conocimiento nos atraviese que sitúo el presente ensayo a partir de la descripción de las realidades desde las que escribo; que busco mostrar las costuras del cuerpo que escribe con afectos y deseos que se entrecruzan en cada línea, en la argumentación teórica que acá se propone. Considero que es un camino potente para que este ensayo pueda encontrar a sus lectores, para tocar los sentires sobre el duelo de quienes opten -estéticamente⁷- por continuar la conversación que pretendo abrir.

LAS CONEXIONES FUNDAMENTALES

En la vivencia del duelo por la muerte de mi padre, laborar en el área de Paz y Justicia Transicional de Colombia Diversa⁸ ha sido una singularidad práctica que posibilitó que ocurrieran tres reflexiones fundamentales para llegar a la perspectiva cuir del duelo que propongo.

Primera reflexión: La apuesta cuir

La posición y práctica política de mi coordinadora en el área Paz y Justicia Transicional, Susana Peralta, ante el duelo que vivo por la muerte de mi padre me ayudó a entender el

⁷ Esta forma de escribir busca “ser el trabajo estético necesario para romper un circuito de interpretaciones y críticas repetitivas [... pues] Las decisiones estéticas orientan las formas en que cómo aprehendemos este mundo (qué voces oímos y escuchamos, qué lugares evocamos e invocamos, y nuestra sensibilidad ante una mirada de ángulos y orquestaciones) y cómo, a su vez, le damos forma para que pueda ser comunicado” (Highmore, 2017).

⁸ Colombia Diversa es una organización no gubernamental que trabaja por los derechos humanos de las personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, trans, y queer desde 20024 en Colombia. El área de Paz y Justicia Transicional de esta organización se dedica a visibilizar cómo la discriminación basada en orientación sexual, expresión e identidad de género (OSEIG) justificó violencias diferenciales para las personas LGBTQ+ por parte de los actores armados del conflicto colombiano, así como a señalar que esto debe dejar de considerarse normal en una sociedad que busca construir paz sostenible y en sentido estructural.

significado y valor de la apuesta política queer (más adelante cuir) por desestructurar las fronteras de la normalidad que oprimen las vidas de quién muestra su diferencia, no sólo respecto a la sexualidad y el género sino a cualquier otra forma de habitar el mundo.

Sí bien lo queer se construyó inicialmente como un posicionamiento político crítico de las estructuras cisheteropatriarcales que organizan el mundo⁹, la teoría queer ha expandido su criticidad al señalar que es por la negación que han sufrido ciertos cuerpos (como las personas LGBTIQ+ consideradas inteligibles e indeseables) que se sostiene una normatividad social que indica a cuáles cuerpos y vidas se les otorga socialmente mayor precariedad (Butler, 2006). Convirtiéndose así en una “posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genera toda ficción identitaria” (Preciado, 2012)

Sentido en el que, sobre todo desde aproximaciones decoloniales, lo queer escrito y teorizado ahora con C (Cuir) desde los sures globales¹⁰ se ha ido posicionando como crítica a todas las estructuras de poder que construyen la diferencia de ciertos cuerpos como una excusa para subordinarlos (Lemebel, 1986; Marconi, 2012; Navarrete, 2018).

Por ejemplo, desde el lugar situado de su homosexualidad en el contexto comunista, Pedro Lemebel (1986) hacía notar una fuerte crítica cuir a la razón moderna, el pensamiento único, binario y jerarquizador de los cuerpos en razón de su diferencia. En su famoso manifiesto “Hablo por mi diferencia” Lemebel (1986) mostraba que la homosexualidad no es una experiencia universal para los distintos los cuerpos (como tampoco lo son el género, la clase, la raza, la capacidad funcional o el dolor), sino una experiencia que se

⁹ De acuerdo con las indagaciones que hemos realizado con un grupo de amigas de Colombia Diversa (Valentina Parra, María Susana Peralta, y Camila Sánchez) en su calidad de académicas independientes y en cabeza de Camila, para rastrear y proponer nuevas formas de nombrar y significar la apuesta política queer desde Latinoamérica (y que hacen parte de un artículo que está en proceso de escritura), desde el siglo XVIII la palabra queer se usó como sinónimo de homosexual, pero preservando su significado original referido a lo “extraño”, “torcido”, “peculiar”; es decir para referirse a la homosexualidad de manera peyorativa, (Online Etymology Dictionary). Y es entre las décadas de 1950 a 1990 que el término experimentó un proceso de reapropiación y reclamación en Estados Unidos y los países angloparlantes en el que la palabra funciona un recordatorio de la violencia y la discriminación homofóbica, a la vez una herramienta radical y confrontaciones del establecimiento y la cis-heteronorma (Brontsema 2004). Siendo a partir de este proceso de reapropiación que lo queer se transforma en un espacio identitario que nuevas generaciones adoptan como alternativa a LGBTI, para separarse de clasificaciones, (Viteri et al. 2011, Brotsema 2004). Lo que luego da lugar a construcción de la teoría queer como espacio académico-político haciendo necesaria la distinción entre lo queer como categoría identitaria y la teoría queer como herramienta crítica de las estructuras cisheteropatriarcales que organizan el mundo, siendo Judith Butler la principal exponente de dicha teoría queer.

¹⁰ De acuerdo con las señaladas indagaciones, realizadas en cabeza de Camila Sánchez y que suscribo, la apuesta cuir escrita y teorizada con c funciona como un cuestionamiento al uso de queer en el sur global como una importación insuficiente (Domínguez, 2019).

hace en ellos junto con otras experiencias, experiencias errónea pero usualmente asociadas por el binario moderno y colonizador como positivas o negativas, de opresión o privilegio.

Para la época de Lemebel todos los cuerpos se clasificarían entorno al binario predilecto entre comunista- proletario/liberal-Burgués, y si el maricón llegase a ser algo más que comunista o burgués sería un vicio o bacteria del capitalismo, en concordancia con la exigida asociación al binario moderno de ese contexto. Frente a esto, Lemebel puso de presente como para “el hombre nuevo” de la revolución comunista el maricón representaba una desestructuración del mundo concebido, un reto al binario¹¹. Ser marica, pobre y comunista no cabía en ese tipo de pensamiento moderno, único, binario y jerarquizador de los cuerpos. “Ser pobre y maricón es peor” decía Lemebel (1986), mientras preguntaba: “¿El futuro será en blanco y negro? [...] ¿No habrá un maricón en alguna esquina desequilibrando el futuro de su hombre nuevo?”

Con sus preguntas y posiciones Lemebel puso carne a las formas en que ser marica (cuir) implica, ante todo, la defensa de la diferencia que conforma la multiplicidad y complejidad de los cuerpos. Diferencia que la razón binaria, jerarquizadora y moderna no permite ver ni dignificar.

De modo que es acogiendo un entendimiento de lo cuir como teoría crítica de todas las estructuras de discriminación y subordinación de los cuerpos (no solo respecto a la sexualidad y el género) que para mí se ha hizo práctica la apuesta cuir: Mi coordinadora y amiga Susana me ayudó a entender el valor práctico de esta apuesta política por desestructurar las fronteras de la normalidad que oprimen las vidas de quién muestra su diferencia, especialmente cuando me dijo que “haríamos los ajustes necesarios en cargas de trabajo, tiempos y apoyos, para que pudiera existir con mi dolor (mi diferencia) de una manera digna”.

Pues, aunque el dolor que siento no es igual a una diferencia de clase, raza o género, este si se ha construido como una diferencia que ha resultado opresiva para mí (como

¹¹ Por ejemplo, Lemebel (1956) reivindicaba la ternura homosexual que no estaba permitida por la revolución. Desestructuraba el significado de la hombría revolucionaria comunista, para decir que esto era para él algo mucho más profundo: aceptar la diferencia sin pedirle que sea otra cosa que la revolución (o el contexto) asimile como positiva.

justificaré a profundidad en la segunda reflexión sobre el dolor y la alianza política). Por lo que las palabras y acciones de Susana me mostraban que la diferencia que marcaba ahora mi existencia, el dolor inminente que cargaba, no era una razón para que se me hiciera sentir subordinada, incapaz ni minorizada. Y que yo no tenía por qué esconder mi diferencia, mi dolor; que no tenía por qué pretender sobrevivir haciéndole creer al mundo que no estaba sufriendo profundamente como si nada hubiese pasado.

¿Qué más demostración del compromiso con esta apuesta política que entender que a mí me dolía el mundo y que esconder la diferencia de mi dolor debajo me minorizaba, precarizaba y hacía la existencia aún más indigna de lo que yo ya la sentía? ¿Qué más demostración de lo que significaba en la práctica la apuesta cuir que estar dispuesta a realizar los ajustes necesarios aún en medio de un sistema que exige resultados a como dé lugar? (en medio del productivismo capitalista que no soporta los sentimientos ni el existencialismo humano porque cuestionan la forma única de orientar la vida que este pretende imponer).

Susana, a diferencia del resto de mi mundo social, entendía que la dignidad del duelo no tenía nada que ver con el silencio y la soledad. La asociación social de que lo adecuado es vivir el duelo en el silencio y la soledad por supuesto no es dicha en voz alta muy a menudo, pero la gente pretende que lo hagas porque (como justificaré más adelante) el dolor es difícil de asumir. Al menos así es en el contexto cultural en el que me inserto siendo joven no religiosa en Bogotá, Colombia. Y esto lo señalo como configurador de una normatividad sobre la vivencia del duelo por muerte en mi contexto porque no solo yo lo sentía así de manera generalizada, sino que también lo sentían así todas las amigas del mismo contexto que vivían duelos por muerte y con las que me fui encontrando, precisamente, por la necesidad insatisfecha de hablar del dolor que llevamos dentro¹².

¹²La asociación también la he rastreado en productos culturales contemporáneos como la novela “El lugar” de Annie Ernaux (1983), en el que la autora escribe sobre cómo para la “concepción elegante del mundo” las lágrimas en silencio son el comportamiento “digno” que hay que asumir ante la muerte de un ser querido. El ensayo de Adichie (2021) sobre el duelo señala la soledad a la que lleva que las demás personas no comprendan lo que se siente el desmoronamiento del mundo al que está abocada tras la muerte de su padre, al igual que la soledad a la que se asiste a cuando a ello se suma no tener las palabras para expresar lo que se siente, la incapacidad del lenguaje en el duelo. Asimismo, he empezado a ver cómo personas en duelo buscan crear comunidades para romper el silencio y la soledad sobre el dolor que sienten, silencio y soledad a los que se sienten también confinadas por sus círculos sociales, ver: <https://www.instagram.com/p/CvGagV9xKGY/>, <https://www.instagram.com/p/CxolzN9RQiq/>, <https://www.instagram.com/p/Ctxi5qixI1p/>. Días antes de entregar este texto, encontré una primera iniciativa desde la psicología comunitaria preocupada por abordar por los efectos de la soledad con la que se suele vivir el duelo, ver: <https://www.instagram.com/p/C011VYxOuqO/>

Siendo una excepción, Susana y mi equipo de trabajo del área de Paz y Justicia Transicional comprendían (y me ayudaron a ver) que la dignidad del duelo y de la vida, al contrario, tiene que ver con la apuesta política cuir que desdibuja la diferencia de ciertas existencias como justificación para subordinarlas o minorizarlas, construyendo así equidad, redistribuyendo la precariedad¹³.

La apuesta cuir se hizo clara para mí a través de las acciones de Susana y de mi equipo de ese entonces (Valentina Parra y José Elías Turizo), también gracias a la conversación que yo había tenido en días anteriores con una amiga. Con ella habíamos hablado sobre el significado de fondo de lo cuir desde su experiencia social del autismo y de experimentar dolor excesivo debido al estado de su salud física y mental. Pensábamos que, así como la sociedad debe hacer el ajuste de tener una rampa de acceso cuando hay una persona en silla de ruedas, la sociedad debería conocer, comprender y hacer los ajustes razonables para garantizar digno acceso y permanencia de las personas autistas, con diagnósticos de salud física o mental, o simplemente llenas de dolor, a todos los espacios sociales. Concluimos que la apuesta política cuir está muy cerca de una apuesta interseccional de la transformación social en el sentido de que ambas abogan por que la diferencia de las personas deje de ser construida como un factor de subordinación y que en vez de ello como sociedad aprendamos a valorarla¹⁴. Así como que estas apuestas implican que el mundo haga los ajustes necesarios para que la existencia de personas que viven/vivimos en-con diferencias notables pueda ser igual de digna que todas las demás.

Esta comprensión práctica de la apuesta cuir como una apuesta política por desestructurar las fronteras de la normalidad que oprimen las vidas de quién muestra su diferencia es la primera particularidad que ha influido la manera en que he vivido y asumido la pérdida de mi padre; desde una manera no tan típica de ver la apuesta cuir, me di cuenta de que no tenía porqué vivir mi dolor en silencio, abnegada ante una sociedad que huye del dolor y pretendía hacerme esconderlo a mí también.

13 Como ha señalado Butler (2015) estoy convencida de que la consciencia sobre la interdependencia humana permite una disposición y actuación colectiva capaz de desestabilizar las distribuciones jerárquicas de poder, lo que en últimas permite que la precariedad de la vida deje de ser distribuida desigualmente.

14 Este planteamiento de asemeja al de Del Pino (2019) que ubica que lo Queer/Cuir “remite a cuerpos no normativos, a identidades estigmatizadas. [sentido en el que], desde un marco interseccional aboga por establecer alianzas entre las diferencias que excluyen y discriminan, lo que nos ayuda a deconstruir aquellos elementos, rasgos y características que conforman un cuerpo normativo, frente al que no lo es” (pp. 1).

Segunda reflexión: El dolor y la alianza política

Tal comprensión práctica de la apuesta *cuir* llevó con el tiempo a que me diera cuenta de una segunda particularidad que ha marcado mi duelo y la propuesta que hago en este ensayo: que la alianza política que a mí me sostuvo (en su momento mi equipo de trabajo con prácticas feministas) no sólo ¡es posible! sino que es urgente que las personas que vivimos duelos por muerte podamos contar con ella más a menudo. Pues, aunque una existencia que se ha sentido aislada y silenciada por estar profundamente adolorida no es equiparable a una existencia que vive discriminaciones capacitistas, de raza, género, orientación sexual, etc., nuestra existencia en duelo si comparte formas diferenciales de estar en el mundo que pueden resultar opresivas.

Resulta opresivo el rechazo que las personas tienen ante el dolor en la sociedad actual. Se ha registrado y teorizado que existe resistencia a enfrentar el dolor debido a la incomodidad que puede generar. El dolor puede ser perturbador y desestabilizador, y la sociedad puede preferir evitarlo o negarlo para mantener una sensación de estabilidad (Scarry, 1945). Además, vivimos en una cultura y en una época que promueve la idea de la felicidad constante (Byung-Chul, 2021) y esto se refleja en la forma en que se aborda el duelo por muerte en tanto existe la expectativa social, normalmente dicha en voz baja, de que las personas superen rápidamente su dolor y continúen con sus vidas, lo que suprime el espacio que el proceso emocional del duelo por muerte implica (O' Rourke, 2011).

Esta evitación o huida social frente al dolor lleva a una problemática intención de abordarlo sólo con el fin de eliminarlo (Scarry, 1945), que también me ha resultado opresiva. Produce frustración entender que darle lugar al dolor no significa que desaparezca en nuestros duelos por muerte, y esta frustración ocurre no solo para las personas cercanas a los cuerpos en duelo sino para esos mismos cuerpos.

En particular, la experiencia de la muerte de mi padre me dejó ver que solo sabía lidiar con el dolor dándole lugar para cambiar la situación que me lo producía y así eliminarlo, es decir, que solo sabía lidiar con el dolor temporalmente. Sin embargo, esta vez no había nada que mi *individua* moderna racional colonizada pudiera hacer; incluso tras hacer este proceso de escritura feminista que me ha llevado a ver que hay otras orientaciones vitales

que hacen de mi vida una vida vivible y digna, me seguirá doliendo la pérdida de mi padre. Hoy considero que lo importante de es que podamos aprender a habitar dolores prolongados sin una valoración instrumental de hacerlo, sin embargo, resulta opresivo que habitarlo tenga que ser algo que socialmente se debe esconder para que la gente no se aleje.

En tanto la perspectiva que aquí se propone sostiene que la exigencia social de eliminar el dolor a como dé lugar que resulta opresiva y norma la vivencia de los duelos por muerte, es necesario retomar y rebatir la perspectiva del contagio del dolor. Me opongo a la perspectiva del contagio emocional (Barsade, 2018; Cote y Saavedra, 2005) porque desde la perspectiva cuir feminista que me guía (principalmente desde Sarah Ahmed, Judith Butler, Lauren Berlant y Paul Preciado) entiendo que en realidad el compartir las emociones dolorosas no hace que el dolor se propague como problema hacía quienes nos escuchan o contienen (como señalaría la perspectiva del contagio), sino que allí hay una relación de doble vía y quién acompaña o escucha el dolor tiene agencia en lo que el dolor que se le ha expresado produce en él, ella o elle.

De acuerdo con Sarah Ahmed (2015), quién ha hablado de que las emociones “se pegan”, la manera en que estas se “pegan” tiene que ver con la interpretación social hegemónica que le damos a ciertos objetos, que es la que hace que culturalmente ciertos objetos produzcan ciertas emociones. Por lo que nuestro contacto con ciertos objetos como el dolor de la muerte (y la emoción que producen) tiene que ver con si asumimos o no cierta interpretación de ese objeto. De forma que acompañar mi duelo de manera empática no significa que a quién me acompaña se le contagie el dolor por la muerte de mi padre porque, de hecho, mi padre y su muerte no significan lo mismo para la otra persona que para mí. Y, en cambio, la falacia performativa de que el dolor se propaga como una epidemia supone una normatividad emocional opresiva en la que se patologiza el dolor y se sugiere reprimirlo. De acuerdo con Scarry (1945), la dificultad de expresar el dolor puede llevar a una falta de atención y acción por parte de las instituciones y los sistemas políticos, lo que puede resultar en la marginalización y la invisibilidad de aquellos que sufren.

La poca capacidad de lidiar con el dolor, o el deseo de escapar del dolor ajeno porque el propio ya es suficiente, produce que ciertos cuerpos en duelo seamos subalternizados en el sentido de que debemos callar e intentar aceptar y conformarnos con las explicaciones culturalmente válidas sobre la muerte para dejar de doler, de sentir dolor. Produce, además, el acallamiento de las preguntas sobre el sentido de la existencia que provoca la muerte de los seres amados.

En ese sentido, el esfuerzo que hacemos los cuerpos en duelo para disfrutar la cotidianidad es mucho mayor al que hacen otros cuerpos (Molinier, 2023). Y es ante esta situación opresiva que resulta fundamental la alianza política que significó para mí mi equipo de trabajo al ser capaz de redistribuir la precariedad en la que me había puesto la muerte de mi padre, asumiendo incluso cargas laborales para que yo pudiera darle lugar a mi dolor.

Resalto entonces la necesidad de que existan alianzas que nos permitan resistir la pérdida del sentido vital, la bifurcación entendida como momentos de crisis y desorientación “que describen los sentimientos que se acumulan cuando perdemos el sentido de quiénes somos” (Ahmed, 2006. pp.36); alianzas en las que podamos soportarnos con más frecuencia cuando muere una persona fundamental en nuestra existencia.

Tercera reflexión: La re-existencia antiesencialista

La tercera particularidad- reflexión en la vivencia de mi duelo se dio por la oportunidad de compartir en mi trabajo con personas con orientaciones sexuales, expresiones e identidades de género no normativas (en adelante personas LGBTQ+¹⁵), sobrevivientes del conflicto armado. Para la mayoría de las sobrevivientes LGBTQ+ del conflicto está constante e eminentemente presente el desarraigo y el exilio de las promesas de la felicidad a las que sí se les permite aspirar las personas que cumplen con las normas de género y sexualidad en el campo.

Las normatividades sobre la sexualidad y el género producen el continuum de pérdidas al que la personas LGBTQ+ asisten con frecuencia a lo largo de sus vidas: la pérdida del apoyo de sus familiares sanguíneos, la pérdida de la posibilidad de amar en libertad, la

¹⁵ Usaré en adelante LGBTQ+ por cuestiones de economía del espacio aunque soy consciente de las problemáticas connotaciones identitarias, de rasgos esencialistas e institucionalizadores, que conlleva este acrónimo.

pérdida del trato digno en los sistemas de salud, y de la posibilidad de acceder a educación y trabajo, entre otras. Pero dicho continuum de pérdidas se exacerbó en el conflicto armado en el que, por ejemplo, la pérdida del apoyo de la familia sanguínea pasó porque esta enviara a las personas LGBTQ+ a los grupos armados para que “corrigieran” mediante trabajos forzados su OSIEG (Orientación Sexual, Identidad y Expresión de género), o en el que la pérdida del derecho al trabajo (dada la discriminación sobre su OSIG) se profundizó al los grupos armados desplazar a las personas LGBTQ+ de su territorio para “limpiarlo de maricas que contaminen a la niñez”, incrementándoles las barreras para encontrar sustento económico en lugares que les son ajenos (Colombia Diversa, 2020). De manera que las víctimas LGBTQ+ han habitado de manera constante, exacerbada e inacabada el duelo de sus identidades, amores, afectos y posibilidades de futuro. Todas estas pérdidas significan la pérdida de las promesas de la felicidad, de las orientaciones de nuestra vida a través de las cuales la cultura nos enseña a esperar que felicidad. Promesas de la felicidad que, en principio, si se les permitieron a las personas heterosexuales: la promesa de la felicidad que generan la familia sanguínea, el amar libremente, el conseguir un trabajo, acceder a educación; hacerse un futuro.

En medio de esta exacerbada exposición humana a la pérdida y a la violencia, al dolor y la bifurcación (desorientación) que viven las personas LGBTIQ+ rurales con las que trabajo en zonas de conflicto armado, he observado sensiblemente la resistencia cotidiana y la capacidad que la mayoría de las ellas han tenido para hacer frente a las pérdidas recurrentes que viven¹⁶.

Lo cuál en el contexto de mi duelo, y con la sensación de profundo desarraigo (que yo nunca antes había experimentado con tal fuerza), fue resaltando para mi vida la importancia de asimilar -en serio- que no hay un sentido previamente dado al que la existencia humana responda.

Las personas LGBTIQ+ con las que trabajo y su resistencia me han recordado que al no orientar el deseo ni la identidad de la forma esperada por la sociedad hetero cisnormativa las personas LGBTQ+ desestructuramos con nuestra propia vida la idea de que hay una orientación natural a la que debemos circunscribirnos, una dirección natural para dirigir

nuestras vidas. La existencia LGBTQ+ provoca una constante “erosión de las jerarquías establecidas” (Preciado, 2019) y para poder existir (y en el hecho mismo de existir) las personas LGBTQ nos hacemos profundamente conscientes de que el mundo y la existencia no tienen un orden preestablecido, sino que es el acto de señalar estructuras como si fuesen intrínsecas (ej. la heterosexualidad obligatoria y la cisnormatividad) lo que lo ha ordenado tal y como lo conocemos.

“La vida de las personas LGBTIQ+ es una vida de exilio y de reinención, una vida que no tiene un mundo existente al que pueda llegar a conocer las cosas y las caras de los amores [...] Las personas LGBTIQ+ creemos que hemos creado estrategias para buscarnos a nosotros mismos y buscar nuestra felicidad desde que encontramos la grieta fundamental en nuestro amor y en nuestro cuerpo.” Equipo de paz de Col. Diversa (2022).

Particularmente en el caso de las víctimas y sobrevivientes LGBTQ+ he sido testiga de como su existencia se construye con frecuencia en y a pesar del constante desarraigo al que las somete la discriminación. De ellas se me ha encarnado - y ha sido crucial- su capacidad para asumir (y ser) la pérdida de las promesas de felicidad de la cultura, así como su capacidad de reinención.

Las costuras que hacen posible la perspectiva cuir del duelo

A partir de la combinación de sentires, conversaciones y pensamientos organizados hasta ahora en las tres reflexiones prácticas que he presentado (y que hicieron posible la conversación entre la muerte de mi padre y mi trabajo), encuentro especialmente valiosa para la construcción de la perspectiva cuir del duelo la mayor aptitud práctica que observo en las existencias de las personas LGBTQ víctimas del conflicto para:

- A) Habitar la bifurcación (desorientación existencial) con la incertidumbre y el dolor que puede implicar.
- B) Comprender con mayor veracidad la forma relacional en que se distribuye la vulnerabilidad

Desde mi interpretación situada de las experiencias de las víctimas LGBTQ+ del conflicto armado con las que trabajo, y en diálogo con las perspectivas de las personas cuir más

cercanas que me rodean, estos dos elementos facilitan a las personas LGBTQ+ habitar una posición epistemológica privilegiada para asumir el desarraigo y la pérdida como escenarios de posibilidad para reorientar y reconstituir sus (nuestros) mundos.

Hablo de una posición epistemológica que no se funda en la subjetividad sexual sino en los hechos que les ha tocado vivir a las personas LGBTQ+ producto de la discriminación. Aunque es verdad que las pérdidas, y por lo tanto los duelos, que vivimos las personas LGBTQ+ son muy variados (la experiencia previa de vida contornea modos de reacción y de asimilación distintas sobre la pérdida), conocer la fortaleza de las víctimas LGBTQ+ del conflicto me llevó a hacer las relaciones analíticas que hoy se han convertido en las tesis centrales de este ensayo.

Las aptitudes prácticas que aprendo de y con las personas LGBTQ+ para habitar la bifurcación (desorientación existencial), así como para comprender con mayor veracidad la forma relacional en que se distribuye la vulnerabilidad¹⁷ dan lugar a la posición epistemológica privilegiada y posible para vivir el duelo y reconstruir orientaciones vitales que produzcan bienestar, de la que he hablado antes.

Yo misma he empezado a habitar la pérdida de sentido que me produjo la muerte de mi padre teniendo en cuenta la re-existencia antiesencialista, la alianza y la apuesta política cuir, lo que ha sido transformador para mí. Es por ello que considero que todas(es,os) aquellas(es,os) que no estamos tan acostumbrad as(es,os) a habitar la bifurcación (a habitar el sentirnos desorientados en la vida) podemos alimentarnos de estas reflexiones ontológicas, epistemológicas y políticas que ofrece la re existencia LGBTQ+ para poder rehacer nuestras orientaciones vitales en los casos de duelo por muerte de seres amados estructurantes en nuestras vidas. Hacerlo así es parte de la propuesta del duelo que hace este ensayo, y que se considera cuir en tanto que contribuye a la propuesta cuir fundamental: que la diferencia del dolor no sea usada para minorizar o subordinar. Así como que, en vez de ello, la diferencia de los cuerpos siga siendo una vía para incentivar

¹⁷ De acuerdo con Butler (2004) las situaciones de duelo y bifurcación son una oportunidad para la reflexión política sobre la redistribución de la precariedad. Esta oportunidad requiere que seamos capaces de reconocernos mediante una ontología relacional en la que asumimos la responsabilidad propia en la vulnerabilidad de los otros y la responsabilidad de los otros en nuestra vulnerabilidad.

la construcción de otras orientaciones posibles para vivir vidas en las que la multiplicidad y la complejidad son reconocidas y acogidas.

LOS PUNTOS DE LLEGADA

“La pena me obliga a cambiar de piel, me arranca escamas de los ojos” (Adichie, 2021. Pp.23)

He mostrado hasta el momento cómo la alianza y la apuesta cuir de mi equipo de trabajo, a la vez que la re- existencia antiesencialista de las personas LGBTIQ+ sobrevivientes al conflicto, me invitaron a ver y a valorar la posibilidad de reflexión política cuir que emerge a partir de sus formas de habitar el duelo (y la bifurcación que produce), para reconocer la construcción relacional de la vulnerabilidad/precariedad a la vez que se visualiza la multiplicidad de orientaciones otras posibles hacia objetos de felicidad.

Para estos efectos debemos entender los “objetos” en términos de Ahmed (2010) no sólo como artefactos materiales sino como personas y modelos de vida no neutrales con los que nos encontramos. Estos objetos no son neutrales en tanto que han sido investidos por un determinado valor (positivo o negativo) por medio de los hábitos, de la repetición, de la cultura. De manera que socialmente se nos hace la promesa de que al ser afectados(as), es por ciertos objeto(s) al (a los) que se le(s) ha otorgado un valor positivo seremos felices: la(s) promesa(s) de la felicidad (Ahmed, 2010) consisten en que si nos orientamos hacia ciertos objetos seremos felices y acaban por organizar nuestra vida sin que nos detengamos a decidir por nosotros mismos hacía qué objetos deseamos orientarnos, y sin que podamos ver que es posible sentir bienestar aun cambiando recurrentemente los “objetos” hacia los que nos orientamos.

Del extravío de los sentidos vitales

De acuerdo con lo anterior, observo cómo Berlant (2010) expone que la construcción de nuestros sentidos vitales está atravesada por objetos de deseo a los que, en diálogo con Ahmed, les atribuimos la satisfacción de nuestra felicidad. Por ejemplo: a los seres amados les atribuimos amarnos con incondicionalidad, por lo cual hacemos de elle(s) nuestra promesa de tener una fuente de amor estable para sobrellevar las dinámicas

cambiantes del mundo y sortear las dificultades. De ahí que tengamos una sensación de pervivencia en el objeto de deseo: La “proximidad al objeto de deseo significa [para nosotrxs] proximidad al cúmulo de promesas que nos hemos dicho que nos promete ese objeto” (Berlant, 2010, pp.26). Es la sensación de pervivencia en el objeto lo que hemos perdido quienes asumimos duelos estructurales: no sentimos que pervivimos, aunque lo hagamos materialmente.

A pesar de que la argumentación original de Berlant (2010) se encamina hacia una crítica sobre la configuración cruel que hace de nuestra existencia el capitalismo contemporáneo, una lectura alternativa de su texto (2010) nos ayuda a entender mejor ese carácter avasallante mente inestable de la existencia con el que aún no sabemos convivir: Sufrimos lo inevitable que es tener que asumir la pérdida de "objetos" de deseo como la familia, los amores y les amigos que tantas veces nos hacen sentir que estar en este mundo vale la pena, objetos de deseo en los que tenemos la sensación de pervivir (incluso más allá de la promesa de la felicidad que, según el capitalismo, nos proporcionará la acumulación de la propiedad y que Berlant crítica).

Entender el funcionamiento de los objetos de deseo que nos dan sentido, me ha ayudado a respetar y comprender la indecible variedad de pasiones tristes que agotan mi cuerpo en duelo y que ahora sé que agotan los cuerpos de otras personas que viven duelos por la muerte de personas que eran estructurantes de sus sentidos vitales.

Esto es relevante porque apalanca la propuesta de respetar las emociones que hace la perspectiva cuir del duelo que propongo ante una sociedad en la que constantemente pareciera que tenemos que justificar y defender nuestro dolor para escapar de su sugerencia cotidiana de meterlo “debajo de la alfombra”, de seguir viviendo a como dé lugar aunque esto signifique callar, reprimir, nuestro dolor.

Nuestro dolor y pérdida del sentido son totalmente lógicos, válidos y valiosos. Tendremos todxs que asumir en algún momento la pérdida de los amores, la familia, les amigos porque como "objetos" de deseo no son en realidad lo que hemos querido construir de ellos, son más bien sujetos con agencia que nos constituyen y, sobre todo, que nos exceden y se exceden a sí mismos: no son nuestra posesión (García Ruíz, 2023), su existencia no

está bajo nuestra voluntad (y es que ni siquiera nuestra propia existencia lo está nunca del todo).

Probablemente, en nuestra cultura occidentalizada la ilusión de control generalizada que nos hace creer que estos objetos de deseo están bajo nuestro control, que la vida nos pertenece, proviene del desarrollo del mundo moderno, de la racionalidad instrumental y del individuo autónomo "capaz" de dominar a otros seres vivientes¹⁸. Esto podría explicar la forma misma en que valoramos la existencia: la mayoría la sentimos valiosa, vivible y disfrutable solo si es una existencia de la que podemos tener control o cierta estabilidad.

No obstante, más allá de las reelaboraciones racionales sobre la ilusión moderna de control sobre la vida, esta ilusión nos habita, nos constituye, nos da sentido, y perderla nos desintegra; por eso el duelo nos desintegra. Darnos cuenta tan cercanamente de la incertidumbre y el desarraigo siempre posibles nos genera una debacle.

Y es precisamente a partir de esa debacle que considero que el duelo nos puede enseñar a ser críticas ante las ilusiones de control sobre el mundo que nos rodea, ilusiones que usamos para garantizarnos la sensación de estabilidad existencial, e ilusiones a partir de las cuáles probablemente hemos vivido hasta el momento. Así pues, asumir la muerte, la pérdida irrecuperable de la familia, los amigos y los amores pueden implicar, para algunos, reaprender a existir con y en medio de un desarraigo latente (qué está ahí, siempre posible)¹⁹. Es en la aceptación de la incertidumbre y la pérdida que nos hacemos conscientes de la latencia del desarraigo, pero que también podemos hacernos conscientes de las posibilidades que abre para orientar nuestra vida y que también están ahí, siempre posibles.

¹⁸ Esto me ha llevado a pensar que más allá de los objetos de consumo o de los modelos de éxito del capitalismo que poco a poco he abandonado (y que sigo cuestionando como factores que se instauran en mi subjetividad y en mis emociones -muy guiada por el texto "La promesa de la felicidad" que Sarah Ahmed publicó en 2010-), la "medicación de la propiedad" de la que habla Berlant podría extenderse a la forma misma en que valoramos la existencia, de la forma en que señalo en el texto. A pesar de dicha posibilidad, cuestiono hasta qué punto la dificultad de aceptar y disfrutar la latencia del desarraigo tenga que ver con la construcción moderna y capitalista de sujeta que se ha hecho en mí (y probablemente en ti, sujeto contemporáneo que me lee); o si más bien tiene que ver con una pulsión socio históricamente producida que desea una continuidad sabida, cierto grado de estabilidad, que se hace más anhelado precisamente en un mundo tan capitalista mente fugaz y líquido como el que ha sido descrito por Bauman (2003).

¹⁹ Esto ha traído para mí la dificultad de disfrutar las vinculaciones afectivas con apertura sincera a que dejen de existir, llevándose -por lo menos- un pedazo de mi sentido vital.

Ante la necesidad de asimilar el devenir, ante lo inevitable que resulta dejarse atravesar por otros que nos constituyen y al mismo tiempo nos exceden (García Ruíz, 2023), ante la latencia del desarraigo, resulta clave desde la perspectiva de este ensayo cuando Berlant (2010) señala que -por fortuna- “nuestros sentidos aún no son teóricos” (pp.116). Porque con esto la autora nos recuerda de manera crucial que el peso del presente se siente en el cuerpo debido a que este no ignora la incomodidad que producen ciertas condiciones de existencia, a diferencia de racionalidad inserta en la modernidad y el capitalismo que exige pasar por alto todos los dolores.

“Las posibilidades no son eternas ni tampoco instantáneas, no es fácil mantener la confianza en su eficacia. En algunas ocasiones, tras largos y denodados esfuerzos por construir la base de una auténtica resistencia contra las muertes que nos tocará vivir, esa base se viene abajo o se tambalea por culpa de las falacias que nos enseñaron a temer o por la pérdida de los apoyos en los que nos enseñaron a fundar nuestra seguridad” (Audre Lorde, 2003, pp. 15)

El trabajo de respetar las emociones:

Es precisamente porque nuestros sentidos aún no son teóricos que existe la posibilidad de antepoñernos (si encontramos energía para hacerlo) al desgaste que produce el modelo de promesas de felicidad que nos enseña a fundar el sentido de nuestra existencia en objetos de deseo predeterminados, estandarizados. Por ello, la propuesta de curar el duelo como posibilidad de reinención propone que, para reencontrar un lugar en el mundo, para reorientar los sentidos de la existencia, tras pérdidas devastadoras es importante que la vivencia del duelo permita hacer el trabajo de respetar nuestras emociones, reconocerlas y observar la historia cultural y social que se inserta en ellas.

Sobre el trabajo de respetar las emociones Lorde (2003) es reveladora en señalar la potencia de la poesía para soportar la intimidad de los sentires e iluminar con mejores luces nuestra existencia para poder verla, “destilarla mejor”; para poder dar nombre, dar significado, dar lugar, al movimiento, al cambio y a los sentires que producen. Sentires/emociones/ sentimientos que en principio no nos son inteligibles, aunque las hayamos experimentado. Pues las emociones no nos son inteligibles por el simple hecho de que

nos hayan pasado por el cuerpo, sino que necesitamos poder reconocer, entender, interpretar lo que significan y lo que producen en el cuerpo individual y colectivo.

Por lo tanto, para hacer inteligibles para nosotros mismos la multiplicidad de emociones que habitan nuestro cuerpo en duelo, Lorde diría que primero es necesario “entrenarnos en respetar nuestros sentimientos y traducirlos en palabras que nos permitan compartirlos [pues es de este modo que] nuestros sentimientos y la honesta indagación sobre ellos se convierte en refugio y semillero de ideas radicales y atrevidas” (Lorde, 2003, pp. 15).

Este primer paso que señala Lorde sobre respetar las emociones para hacerlas objeto del pensamiento, de la teoría y de la crítica social es crucial en la propuesta cuir del duelo, pues considero que es sólo a partir de respetar nuestras emociones que podremos reconstruir nuevas orientaciones posibles con las que podemos disfrutar la existencia.

Respetar nuestras emociones nos permite anteponernos al desgaste que nos dificulta interrogar la crueldad del ahora (Berlant, 2010) y que nos dificulta la “lucha por cambiar de forma no traumática los términos valorativos en que se ha enmarcado [nuestra] actividad constructiva de vida” (Sedgwick, 2006 en Berlant, 2012. pp.111). Son finalmente el cuerpo y sus sentidos, el cuerpo con su dimensión física del dolor, el cuerpo como lugar en el que se manifiesta el carácter agotado de las existencias en duelo y como visión del mundo desde la alcantarilla, lo que hace que podamos darnos cuenta del peso del presente e identificar de dónde viene ese peso.

Es por eso ya no puedo ni quiero guardar “debajo de la alfombra” todo el dolor que corporeizo, y tampoco las preguntas existenciales que me genera vivir la pérdida fundamental de mi padre. Ha sido mi cuerpo y la capacidad de escucharlo una posibilidad epistemológica para aprehender la realidad social- existencial y construir una crítica política frente a ella (frente a la manera en que como sociedades asumimos el dolor, la pérdida, la incertidumbre). Una crítica que nos permita estar en un mejor lugar. Es en ese sentido que el presente ensayo bebe de la postura epistemológica del giro afectivo queer/cuir feminista que se ha dedicado a cuestionar la forma en que se ha producido hegemonicamente el conocimiento desde una perspectiva falocéntrica y de la racionalidad moderna, así como a advertir sobre sus consecuencias políticas.

De la generatividad de las emociones y la forma en que hacen mundo

La propuesta que propongo en este ensayo crítica a la forma en que asumimos el dolor como sociedad (al menos en el contexto en el que me sitúo), forma que aparte de considerar que las emociones como característica femenina implican debilidad, pasividad, incapacidad de acción y que por ello es mejor esconderlas debajo de la alfombra y obligarse a creer explicaciones supuestamente racionales sobre la existencia, o en su defecto explicaciones divinas que no nos producen satisfacción ni bienestar. En vez de ello, esta propuesta del duelo exalta la generatividad de las emociones, así como el agenciamiento que son capaces de catalizar.

Se trata de una propuesta que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (Mignolo, 2001. P. 11). Pues la consideración fundamental de las emociones como femeninas, incapacitantes e improductivas proviene de la lógica de la racionalidad instrumental de la modernidad. Y ha sido el colocar en el centro al cuerpo y los afectos lo que me ha permitido cuestionar la forma en que se ha producido hegemoníamente el conocimiento que me ha orientado en el mundo desde una perspectiva falocéntrica.

Son el cuerpo y sus sentidos los que me han impulsado a hacer inteligible mi dolor, identificando que la propuesta moderna que “encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles –y, por tanto, controlables” (e.g., Vattimo, 1991)²⁰ no sólo tiene límites evidentes sino que su inserción en nuestra subjetividad conlleva un ideal de progreso y superación que se impone de manera violenta para normar la vivencia del duelo como momento vital: saberse rota, permitirse estarlo y expresarlo, es leído además como señal de una animalidad que se considera salvaje, improductiva y cuestionable mientras que objetivar la pérdida para seguir la vida al ritmo impuesto por el sistema económico y la racionalidad moderna es visto como sinónimo de civilización.

²⁰ Vattimo (1991) citado por Escobar (2003)

El triunfo de la racionalidad moderna en nuestras subjetividades, la colonialidad del ser en la vivencia del duelo, borra muchas preguntas legítimas y generativas sobre la existencia y su “sentido”, borra las múltiples respuestas posibles desde espiritualidades otras y borra, en consecuencia, las múltiples de posibilidades de reorientarse en el mundo de manera contrahegemónica:

“Finalmente, el antropocentrismo de la modernidad se relaciona con el logocentrismo y el falogocentrismo, definidos acá simplemente como constituyentes del proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica masculina —en otras palabras, edificando un mundo supuestamente ordenado, racional y predecible” (Escobar, 2003. Pp.56).

Los presupuestos científicos modernos posicionaron poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo (Castro-Gómez 2005 en Molina 2015): ese no es el objetivo de la reflexión que realizo. En concordancia con el significado de la descolonización, esta reflexión/conocimiento no tiene la pretensión de ofrecer puntos de llegada predeterminados ni formas únicas de asumir el duelo como momento de bifurcación/desorientación o de reorientar la vida; en vez de ello tiene el propósito de señalar que los procesos de subjetivación (en este caso a partir del duelo) son escenarios que permiten caminar hacia la pluriversalidad²¹ para hacer frente a la forma en que la matriz moderna se ha insertado en nuestra experiencia del duelo.

Es por ello que las genealogías sobre las formas en que nos hacemos sujetxs posibilitan maneras otras de decirnos; maneras otras de construir la mirada sobre lo que somos, sobre la forma en la que orientamos nuestra existencia. Es importante señalar que encontrar esas

²¹ En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental [...] así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensado; (Escobar, 2003, PP. 13)

otras maneras posibles nos rehace como sujetos en tanto el lenguaje y el conocimiento inscrito en él nos constituye²².

Permitirse reorientar el sentido de la existencia

Enfatizo ahora en que esa posibilidad de la multiplicidad de orientaciones otras hacia la felicidad se nos escapa con facilidad a quienes no estamos tan acostumbrados a habitar la bifurcación (desorientación existencial), la incertidumbre y el dolor. En diálogo con Butler (2006) he identificado que es común que en los escenarios de duelo se conviertan en una restauración del orden a como dé lugar, sin importarnos a qué orden demos paso, o en qué orden insertemos nuestra vida: Solemos subestimar las consecuencias que tal restauración afanosa del orden produce para nuestro ser y para nuestras sociedades.

Paralelamente, en charlas con personas cercanas en situaciones de duelo por muerte veo que, pese a que a muchas personas no nos satisfacen ni confortan lo suficiente las explicaciones católicas sobre la muerte y la desorientación existencial que se produce en este tipo de duelos es muy significativa, pocas veces la forma en que asumimos el dolor como sociedad nos deja preguntarnos tras los duelos por muerte cuál es el sentido (los sentidos u orientaciones) en el (los) que ahora queremos incluir nuestras vidas.

Es por ello que propongo desde esta perspectiva cuidar del duelo que aprender a habitar la pérdida (y su bifurcación), al igual que ser conscientes de la interdependencia e inter-vulnerabilidad ontológica en la que existimos, es relevante para evitar que el duelo se convierta en un lugar de resignación y de pérdida de agencia de los sujetos ante las condiciones de existencia que parecen del todo determinadas externamente.

Deseo entonces que nos unamos, como decía Lorde (2003), en contra la tiranía del silencio. Pues, como cuerpos subalternizados por la concepción social sobre el dolor que experimentamos se nos ha dejado de escuchar, aunque queramos hablar somos poco

²² Aquí estoy parafraseando a Maldonado (2007): “La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (2003a, p. 669).

audibles en un paralelismo -guardadas proporciones- con lo planteado por Spivak (2003) y se nos ha obstaculizado incluso escucharnos a nosotros mismos.

De la posibilidad de redibujar nuevas orientaciones vitales

Lo dicho hasta el momento permite comprender no solo que las emociones y los objetos que las producen están constituidos por una historia cultural (Ahmed, 2015) sino que nosotros mismos también somos constituidos como sujetos por esas emociones y tenemos la capacidad de reevaluar las interpretaciones del mundo (las historias culturales) que les han dado lugar, que nos han dado lugar en el mundo. Es por eso que el trabajo de Sarah Ahmed sobre la forma en que se producen, circulan y receptionan las emociones y su capacidad política de moldear los cuerpos individuales y colectivos, resulta fundamental para explorar las posibilidades de orientación existencial desde la vivencia del duelo.

Al recordar Ahmed (2015) que los objetos hacia los que nos orientamos conllevan significados culturales que direccionan las emociones que estos nos producen (y que todo ello nos moldea como sujetos), la autora permite rescatar la agencia que tenemos frente a las emociones que experimentamos al orientarnos hacia unos u otros objetos (o perderlos). Dicha agencia es posible en cuánto identificamos que podemos interpelar los significados culturales de los objetos, impresos en nuestras emociones, para reorientarnos hacia los objetos de una manera que antes no creíamos posible. Este complejo proceso de interpelación resulta crucial para reevaluar lo que perdemos o no “de nosotros mismos” en cada duelo y revisar el orden que hayamos dado a la vida antes del duelo para reestructurar y decidir sobre él.

De manera que realizar el trabajo de respetar y entender nuestras emociones para producir un conocimiento más crítico sobre el cual estructurar nuestras acciones y vivir nuestra vida permite encontrar en el duelo una oportunidad de revisar las orientaciones hacia los objetos de deseo que nos constituyen para buscar e imaginar nuevos futuros posibles, así como nuevas formas de ser con otros, de habitar el mundo.

En mi caso, entender la forma en que le había dado en mi vida un lugar central a la familia consanguínea como promesa de la felicidad me ayudó a reorientar parcialmente mi existir tras la muerte de mi padre. Como expresé antes, él y mi hermana eran toda mi familia

sanguínea cercana, y con la muerte de mi padre también perdí a mi hermana porque mi madre no me dejaba compartir con ella.

Muy particularmente, yo he interpretado que mi existencia tenía sentido a partir de una totalización de mi posición en el mundo (típica del esquema de pensamiento único de la modernidad) que se expresaba en ubicarme a mí misma de manera encapsulada en las categorías autocontenidas como la de ser hija, ser hermana y, sobre todo, ser una cuidadora cuya existencia tenía sentido fundamentalmente en el amor que la sostenía y retaba en el ámbito familiar: como alguien que apostaba por el amor en la familia sanguínea como si sólo allí éste existiese unívoco y real.

Hoy entiendo el exceso como el desbordamiento de los bordes, las categorías, lo universal al sabernos movimiento, en tránsito y constituidxs relacionamente (Masson, 2022). Y estoy convencida de que el duelo implica fundamentalmente darse cuenta del exceso que somos, lo que me ha invitado a verme y orientarme en el mundo con apertura a la multiplicidad del ser.

Yo misma siendo exceso, en mi desborde emocional, he llegado a redefinir las relaciones afectivas que me sostienen en el mundo más allá del parentesco consanguíneo (Haraway, 2019): he aprendido a dejar que me cuiden, a experimentar que es posible que personas con las que no se comparte un vínculo de sangre me amen (de forma diferente, claro), me envuelvan, contengan, acompañen, orienten en el mundo. Pues esto que parece tan básico para algunas (es,os) a mí aún me causa vértigo y era algo que dentro de los bordes anteriores de mi existencia nunca logró caber, a la vez que un elemento que contribuyó de manera significativa a que el duelo de mi padre me arrebatara el sentido de la vida.

Considero que mi desbordamiento ha devenido en ser una otra posible, ha devenido en otra forma de existir ya no desde una racionalidad prestada que determinaba mis orientaciones y sentidos vitales, sino desde una existencia afectiva, una práctica cotidiana, móvil y relacional. Con la consciencia de la insostenibilidad de los bordes (de las condiciones de existencia), de que no son fijos, sino que nosotrxs los hacemos, de que seguir la línea es hacer la línea, soy exceso. Y -aunque me ha dolido profundamente- sé que los demás también lo son, me exceden.

Esta es una forma de aceptación de la pérdida que me ha hecho a mi sentido y que me ha permitido rehacerme en medio de los pedazos, que acomodaré cuantas veces deba hacerlo para construirme con otros múltiples modos posibles de reorientación en el mundo, modos que me produzcan bienestar. El saberme rota y respetar las emociones y preguntas que la ruptura trajo me han llevado a otro lugar, y confío en que también pueden llevar a otras a orientaciones más satisfactorias para la vida tras pérdidas devastadoras.

EL DUELO COMO POSIBILIDAD DE RE-ORIENTACIÓN EXISTENCIAL

Mediante esta perspectiva del duelo propongo entonces que aprender a habitar la bifurcación (desorientación existencial) respetando las emociones, siendo conscientes de la existencia antiesencialista y la construcción relacional de la precariedad, así como de la multiplicidad de orientaciones posibles hacia objetos de felicidad, permite reorientarse existencialmente en y con el mundo de una manera capaz de producir bienestar individual y colectivo.

El trabajo, central para esta propuesta, de respetar las emociones es un trabajo encarnizadamente significativo porque culturalmente no estamos preparados para habitar a la bifurcación (desorientación) dado que -como refería anteriormente- la cultura occidentalizada moderna nos ha enseñado que tenemos el control de la vida. Y aunque sepamos que ello es una ilusión, esa ilusión nos constituye, así como perderla nos desintegra, nos obliga a ver a la cara la existencia y reconocer que no hay en ella un sentido determinado ni inevitable, ver de cerca que habitamos un mundo en el que el desarraigo y la incertidumbre laten. Es en ese punto que podemos decidir -o no- trabajar por reconstruir sentidos de vida que nos proporcionen bienestar en vez de restablecer el orden a como dé lugar.

De manera que mi propuesta de reinención, de reorientación existencial, hace énfasis en la importancia de respetar las emociones y reorientarse desde lugares otros que escapan a la racionalidad universalista que norma la vivencia del duelo al considerar femenino e improductivo lo visceral, las emociones. Invita a posicionarse de este modo en el pensamiento frontera y revalorar los caminos preestablecidos para orientar la vida, las promesas de felicidad de la cultura.

En mi caso particular he ido reorientando la existencia hacia formas de ser, pensar y sentir que conllevan más a la relacionalidad, así como explorar otros mundos posibles que resistan y cuestionen desde lo colectivo, desde comunidades de sentido más empáticas y menos individuales, como forma de hacer frente sentipensante a los discursos dominantes y el binarismo por oposición de razón-emoción. Interpelo así también la oposición tradicional y eurocéntrica entre muerte y vida, que se funda en considerar que ante la muerte no queda nada, no se hace nada, solo queda resignarse; pues comprendo que en la relacionalidad hay nuevas orientaciones que se hacen más necesarias a partir de la pérdida²³, que hay vida en la muerte y muerte en la vida.

Es así que planteo, desde mi propio duelo, que la existencia y re-existencia LGBTQ+ puede aportar maneras otras de asumir y habitar la pérdida que contribuyen a desestructurar las formas normativas en que suele vivirse el duelo y en que ello construye mundo. En especial, planteo que, a partir de hacer el trabajo feminista de respetar las emociones en el duelo, es posible reevaluar de una manera cuir, múltiple y compleja, nuestras promesas de la felicidad y las orientaciones vitales que decidimos adoptar en el mundo.

Lo cuir de esta propuesta sobre el duelo:

En concordancia con los planteamientos centrales de la apuesta cuir sobre desestructurar las fronteras de la normalidad que oprimen las vidas de quién muestra su diferencia, no sólo respecto a la sexualidad y el género sino a cualquier otra forma de habitar el mundo (Lemebel, 1986; Marconi, 2012; Navarrete, 2018), esta propuesta cuir del duelo se opone a que la diferencia de las existencias en duelo (al estar eminentemente marcadas por el dolor emocional) sea utilizada para subordinar y silenciar: se opone a la suposición cristiana y occidental de que se ha de asumir la muerte con abnegación ante la devastación que provoca en la propia existencia, y a que ante esa devastación solo queda resignación, silencio y aislamiento. Se opone además a la exigencia cultural de vivir el duelo de manera lineal. El dolor de mi cuerpo me ha llevado a cuestionar tal linealidad que el mundo,

²³ Por ejemplo, para la comunidad de paz Carare: “El duelo es transformación, es ese testigo y guía que nos avisa que hay que hacer un reordenamiento de la vida para que aparezca el equilibrio” (Molina, 2015. pp.13)

aunque sabe irreal, exige para sobrevivir materialmente (continuar el trabajo, obtener dinero para vivir; la dificultad de detener el ritmo y sentido productivista de la vida).

Esta perspectiva cuir del duelo se opone, sobre todo, a la forma en que normar la vivencia del duelo mediante el silenciamiento y el aislamiento de los cuerpos adoloridos (y sus preguntas existenciales) hace mundo; hace mundo porque norma también la comprensión colectiva sobre existencia y las formas en que decidimos orientarla, para algunos regalándonos a vivir orientados en y desde perspectivas incapaces de producir disfrute y bienestar individual y colectivo. Es decir, la normatividad de la vivencia del duelo hace mundo porque las formas en que decidimos orientar nuestras vidas tras duelos fundamentales son también las formas en que construimos el mundo para y con otros. Y es esto lo que encuentro estructural y político de mi “propio” duelo.

Cuándo pienso en un ejemplo de cómo la forma de asumir el duelo “hace mundo” pienso por mucho en lo que me enseñó leer a las travas argentinas (Berkins, 2007). Su exacerbada exposición a la muerte, dada la discriminación contra su existencia, ha generado reflexiones biopolíticas que son potentes para todas las personas. Ellas identifican que lo que creemos y sentimos de/con la muerte es una ficción hegemónica creada por la modernidad blanca cisheterosexual que, de hecho, funciona sosteniendo las maneras únicas que esta hegemonía nos ha vendido para vivir una vida en dónde no estamos, no nos encontramos, no nos sentimos a gusto, no nos vivimos. Las travas nos dicen que el temor social a la muerte es producto de vivir vidas en dónde no nos vivimos realmente, vidas insatisfactorias en extremo, incapaces de asumir las pérdidas y las mutaciones contantes, incapaces de encontrar reinenciones otras posibles.

Nos recuerdan que la vida es un tránsito, y lo entienden mejor que nadie, saben de primera mano que transitar implica pérdidas y cambios recurrentes, saben que solo así han encontrado la forma de vivirse y, generosas, nos invitan a vivirnos también nosotras(es,os). Es decir, nos invitan a decidir las orientaciones vitales sobre nuestros cuerpos, amores, deseos, relaciones, metas, etc. que nos produzcan satisfacción de respirar.

Desde su forma de conocer el mundo, particularmente marcada por la necesidad de afirmación de la “propia” existencia (necesidad que se ve catalizada al sentir que la muerte

está tan cerca y saberla tan incontenible y conocida), las travas nos regalan una pulsión vital -si es que hay algo a lo que se le puede llamar así- de vivirnos, de elegir todos los días lo que nos haga sentir agradadas y complacidas, sabiendo que incluso eso (esas orientaciones vitales) es volátil.

Esta decisión de vivirnos o no hace mundo porque, quizá, si cada vez más personas nos animáramos a vivirnos, a tener orientaciones vitales diferentes para ser felices, promesas de la felicidad otras, esa distribución de la vulnerabilidad que hace que unos cuerpos estén más expuestos a la precariedad que otros (como las trans a la muerte por el tratamiento que se le da a su diferencia) sería menos desigualmente repartida en la sociedad y nuestras vidas, todas, vividas con más libertad, sinceridad y satisfacción

Dibujé una casa en llamas

para salvarme del encierro

No me importo abrazarme al fuego

Y me quedé más tiempo

Dibujé una casa en suelo firme

Y encontré la forma de hacerla temblar

De arrojarme con ella al vacío

Y Arraigarnos a lo incierto.

-

Hay una casa que llora

Y su llanto no cesa

Yo la miro

De verdad la miro,

Sé que necesita depurarse en agua con sabor a sal.

-

Las esquinas de esta casa son espacios por los que se filtran la luz y las reminiscencias,

Las recorro

Me libero

Intento dejar en la fragilidad de las esquinas

Todas esas culpas que cargo

Como pedazos de míos

Que ya no son parte de mí.

-

Tengo consciencia del mobiliario interior de esta casa

Del lugar que ocupa cada cosa

Las acomodaciones estratégicas

Los usos

Las funciones

Las temporalidades

Tengo consciencia del esfuerzo de su llegada

Sus quiebres

Su desgaste

La dificultad al armarlos

Los registros como cicatrices de cada mudanza

Tengo detalles de todo

Pero ahora

Justo ahora

No sé cómo explicar que todo está en orden,

aunque ya nada esté en su lugar.

(Modificación de los poemas XXI, XXII, XXIII, XXV, XVII y XXIX de Trujillo, 2020)

Bibliografía:

ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2021) Ensayo sobre el Duelo. Literatura Random House. ISBN:978-958-5581-60-9

AHMED, Sara (2015) La Política Cultural de Las Emociones. México, D.F.: UNAM – PUEG

(2010) La promesa de la felicidad

(2006) Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos y otros

BARSADE, Sigal (2018) Emotional Contagion in Organizational Life, *Research in Organizational Behavior*, 38, pp. 137-151.

BERKINS, Lohana (comp.) (2007). Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros. Asociación de lucha por la identidad Travesti-Transexual. Buenos Aires. Selección: “Prólogo” por Cristian Alarcón pág. 11-15; “Cumbia copeteo y lágrimas” pág. 16-42; “La visibilidad de lo invisible” por Marlene Wayar pág. 43-54; “Si yo quisiera” por Mauro Cabral pág. 55-60.

BERLANT, Lauren (2010). Cruel Optimism. En: The affect theory reader. Duke University

BYUNG, Chul Han (2021) "La sociedad paliativa: el dolor hoy." Escritos, no. 29: 372-374. <http://www.scielo.org.co/scielo.php>

BROTSEMA, Robin. (2004) "A Queer Revolution: Reconceptualizing the Debate over Linguistic Reclamation." Colorado Research in Linguistics 17 (1).

BUTLER, Judith (2006). Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós.

(2010). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo",

(2010). Marcos de guerra. Las vidas lloradas. México D.F.: Paidós.

(2011) Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción,

(2015) Cuerpos aliados y lucha política

CIOUX, Helen (2006). Fragmentos. La llegada de la escritura. Amorrortu Editores.

COLOMBIA DIVERSA (2020) ¿Quién nos va a contar? Informes para la Comisión de la Verdad sobre experiencias de personas lesbianas, gays, bisexuales y trans en el conflicto armado colombiano. Bogotá. Y (2020). Los órdenes del prejuicio: Los crímenes cometidos sistemáticamente contra personas LGBT en el conflicto armado colombiano. Bogotá.

(2022) "Queering the transitional Justice: your normality is costing me my life". Congreso Red ALAS- Red de Académicas/os Latinoamericanas/os del Derecho.

COMISIÓN DE LA VERDAD (2022) Informe Final de la Comisión para el esclarecimiento de la Verdad. Volumen Mi cuerpo es la Verdad. Capítulo La verdad es Arcoiris.

COTE, S. y SAAVEDRA, R. (2005). el contagioso líder: Impacto del estado de ánimo del líder en el estado de ánimo de los miembros del grupo, el tono afectivo del grupo y los procesos del grupo. Revista de Psicología Aplicada, 90(2), 295–305.

CREVIER, Sara (2017) ¿El trabajo del duelo como paradigma de la diferencia sexual? En Acta poética 31-02 Université Paris III-Sorbonne Nouvelle.

DEL PINO, Mateo (2019) Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, España QUEER/CUIR – CRIP Anclajes, vol. 23, núm. 3, pp. 1-9. Universidad Nacional de La Pampa recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/224/22460654001/html/>

DOMÍNGUEZ-RUVALCABA, Héctor (2019) Latinoamérica queer. Cuerpo y política queer en América Latina. 1ª ed., traducción de Sonia Verjovsky Paul, Ariel.

ERNAUX (1983) Novela, “El lugar”

ESCOBAR, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano 1, 51-86. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>

ESGUERRA CUELLO, Camila (2020) Del cuerpo al mundo, del cuerpo al mundo. Etnografía, sexualidades y cuidado. Bogotá, Pontifica Universidad Javeriana.

HARAWAY, Donna (2019). Simpoiesis: Simbiogénesis y las artes vitales de seguir con el problema y Generar parentesco: Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, hthuluceno. En Seguir con el Problema. Generar parentesco en el Chthuluceno

HIGHMORE, Ben. 2017. “Aesthetic matters: writing and cultural studies”.

HOOKS, Bell. 2019. “La Teoría Como Práctica Liberadora.” Nómadas, no. 50: 123–35. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n50a8>.

LEMEBEL, Pedro (1986) Manifiesto “hablo por mi diferencia” editado en Loco afán: crónicas de sidario publicado por Lom Editores en 1997

LORDE, Audre (2003) [1984]. “La poesía no es un lujo” y “La transformación del silencio en lenguaje y acción”, en: A. Lorde La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias. Madrid: Horas y HORAS. Pág. 13-24.

MARCONI, Adriana. (2012) Concepción de ciudadanía en el Manifiesto de Lemebel [En línea]. VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius, 7 al 9 de mayo de 2012, La Plata. En Memoria Académica. Disponible en: https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2367/ev.2367.pdf

MALDONADO, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, Santiago. y Grosfoguel, Ramón. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (9-24). Siglo del Hombre. Editores.
<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>.

MASSON, Lucrecia (2022). Escrituras rumiantes. Cuerpo, exceso y animalidad. Bogotá: Pajarera libertaria.

MÉNARD, david. “L’intérêt pour la psychanalyse dans les travaux de Judith Butler: entretien avec Livio Boni”, en Mondes francophones. Texto publicado en línea el 19 de noviembre de 2007.

MOLINA, Leonardo (2015) Ruta del conflicto y del duelo; una propuesta ancestral indígena de transformación humana. Tesis en psicología. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

NAVARRETE, Carolina (2018) “Pedro Lemebel: un geopolítico socio-textual” disponible en https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-58112017000100071

O’ROURKE, Meghan (2011). The long goodbye.

PASCALE, Molinier (2023) Primer encuentro improbable “Teorizar, documentar y comunicar desde lo cotidiano”. Martes 28 de febrero Auditorio Margarita Gonzáles Posgrados de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia.

PIZARNIK, Alejandra (1962) en Árbol de Diana, poema 23.

PRECIADO, Beatriz (2012) en Teoría Queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad. Disponible en:

<https://www.observacionesfilosoficas.net/queer-teoria.htm>

PRECIADO, Paul (2017) en “Paul B. Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano. Parte I. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-i>

RIVERA GARZA, Cristina (2019) Los muertos indóciles: Neoescrituras y desapropiación Penguin Random House.

SCARRY, Elaine (1985) *The Body in pain: The making and unmaking of the world* New York Oxford University Press.

RUBIN, Gayle. El Tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. En: Revista Nueva. Antropología. Nov 1986 (1975) /Vol. VIII, No 030. Pp. 95-145.

SPIVAK, Gayatri C. (2003). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

STEWART, Kathleen (2019). Afterword: Worlding refrains. En: *The affect theory reader*. Duke University Press Kathleen C. Stewart. 2019 y El mundo que se hizo visible a través de lo afectivo. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos / Volumen 6 – Número 6 / Enero -diciembre*.

VITERI, María Amelia; SERRANO, José Fernando; VIDAL-ORTIZ, Salvador ¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina? Presentación del Dossier Iconos. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 39, 2011, pp. 47-60