

CELEBRACIONES AL PLACER CUIR EN LA METRÓPOLI. PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DE LAS FIESTAS DE SEXO DIVERSO

QUEER PLEASURE CELEBRATIONS IN THE CITY. STUDY PROPOSAL FOR DIVERSE SEX PARTIES

MICHELLE DAVÓ ORTIZ¹

¹Independiente. Correo electrónico: michelledavo23@gmail.com.

Resumen

Las comunidades *cuir* de la Ciudad de México organizan fiestas en zonas como la Doctores, la Zona Rosa o el Centro Histórico. En estos espacios efímeros se generan prácticas disidentes alrededor del género y sus intersecciones desde los placeres lúdicos. El ensayo propone un acercamiento al estudio de estas fiestas utilizando como herramientas críticas cuatro postulamientos teóricos: la teoría de la performatividad de Judith Butler; la política cultural de las emociones de Sara Ahmed; los conceptos de juego, tiempo ordinario y tiempo extra-ordinario en Cytia Montes; y el concepto de prácticas a-normales por Rían Lozano. Los cuestionamientos que generan las autoras servirán para comprender cómo estas fies-

tas confrontan las normativas heterosexuales de los espacios, al inventar una nueva forma de concebir la performatividad de los cuerpos desde lo lúdico y el placer. Pero igual de importante, sirven para entender cómo es que estudiar estas prácticas antes que proporcionar conocimiento, ayuda a pensar nuevas formas de conocer utilizando posibles epistemologías del placer.

Palabras clave: cuir, fiesta, placer, antropología urbana, vestir

Abstract

The *queer* communities of Mexico City organize parties in specific zones such as Colonia Doctores, Zona Rosa, and Centro Histórico (downtown). In these ephemeral spaces, different dissident practices around gender and its intersections are generated through ludic pleasures. The purpose of this essay is to study these parties through the lenses of four theoretical propositions as critical tools: Judith Butler's theory of performativity; Sara Ahmed's cultural policy of emotions; the concepts of "play", "ordinary time" and "extra-ordinary time" in Cynthia Montes; and the concept of "a-normal practices" by Rían Lozano. The queries generated by the authors will shed a light on how these parties confront the heterosexual normativities of spaces when a new way to conceive bodies performativity through pleasure and playfulness is created.

Just as important, their function is to understand how the study of these practices, before providing knowledge, helps us think through other ways of knowing using pleasure epistemologies.

Keywords: queer, party, pleasure, urban anthropology, apparel

RECEPCIÓN: 06 DE SEPTIEMBRE DE 2019/ACEPTACIÓN: 09 DE ENERO DE 2020

“Ser bonita es disfrutar de la noche”, me dice Paco mientras baila durante la primera edición de *BONITA.*, fiesta organizada por *drag queens* de la Ciudad de México. La descripción del evento en Facebook reza:

BONITA. Es una fiesta que busca crear un espacio de convivio y encuentro colectivo donde se llevará a cabo una celebración de lo femenino sin importar los cuerpos que lo habitan; un espacio que fractura y devela la representacionalidad de los géneros².

² La información del evento puede consultarse en Bonita Mx. Evento oficial en Facebook de primera edición “Bonita.”. (2018). Recuperado de <https://www.facebook.com/events/357889744686733/>. En la ciudad existen múltiples productoras que generan fiestas con el propósito mencionado. Otras dos que lo reiteran en su descripción del evento son: Perrealismo. (2018). recuperado de <https://www.facebook.com/errealismo/> MAMI SLUT. (2018). recuperado de <https://www.facebook.com/mamislut/>. Al ser impredecibles los cuerpos que asisten a las fiestas y los comportamientos que se generan dentro, este trabajo no pretende enlistar todas las fiestas que mantienen este enfoque, ni juzgar su nivel de éxito con los objetivos en torno a la vivencia del género y la comodidad de los espacios.

BONITA. Se lleva a cabo en la metrópoli, escenario de diferentes fiestas que se distinguen por la conformación de prácticas disidentes entorno al género, la raza y la clase social.

³No todas las escenas mencionadas pueden ser siempre consideradas cuir, según el concepto de desestabilización del género que este trabajo utiliza para definir la categoría. A su vez, es imposible delimitar las fronteras de cada escena. Por ejemplo, la comunidad trans es activamente partícipe de la escena drag, vogue y la de perreo, pero podría ser considerada como una escena en sí misma. Esta indefinición, junto con muchas otras razones, se piensa como una característica a las comunidades cuir.

Las escenas cuir —*drag, voguera, de perreo*—³; generan estos espacios efímeros que desaparecen a la madrugada en zonas como la Doctores, la Zona Rosa o el Centro Histórico.

⁴El término aparece en las descripciones de eventos como la fiesta TRAICIÓN, invitando a la participación sin ningún tipo de discriminación sexual. Para mayores referencias consultar: Blow, S. (2018) “¿Quieres un dildo?” fue lo primero que me dijeron cuando entré al domo Traición en ceremonia. <https://noisey.vice.com/es/article/kzxn99/quieres-un-dildo-traicion-en-ceremonia-2018>. Bustamante, A. “Mexican Jihad” (2017). Con... traición, la fiesta sexodiverso de la ciudad de México. <https://i-d.vice.com/es/article/qvwpvb/2017-con-traicion-la-fiesta-sexodiverso-de-la-ciudad-de-mexico>. Velasco, C. (2017). Traición: la fiesta queer que México necesitaba. <https://broadly.vice.com/es/article/a3d4v4/traicion-la-fiesta-queer-que-mexico-necesitaba>.

Estas fiestas, que para sentido práctico de distinción llamaremos de sexo diverso⁴, son espacios de confrontación a las normatividades del género y promueven una forma alterna de interacción social en la Ciudad. A partir de asistir a diferentes fiestas y presenciar las tensiones en torno a las políticas —principalmente del género y sexualidad— que se generan en estos espacios, fue que se decidió incursionar en una investigación

antropológica, más teórica que de campo, la cual permitiera reconocer el papel de estas performatividades en la desestabilización de la hegemonía tanto del género como de otras categorías, a la vez que pudiera vislumbrar si el espacio de goce lúdico era un factor determinante para las dinámicas de resistencia ante estas normatividades.

La fiesta llamada *BONITA.*, la cual lleva ocho ediciones desde el 2018, servirá como ejemplo para explicar cómo se generan ciertas dinámicas y cómo se comportan los cuerpos en ellas, sin olvidar que no pueden generalizarse los acontecimientos en esta fiesta con todas las demás. Cada una de las productoras con enfoque de género en la Ciudad de México tienen sus propias propuestas y ejes interseccionales. Sin embargo, comparten ciertas estrategias en específico para problematizar las normatividades del género.

El motivo de este tema de estudio, es explorar cómo poder acercarnos desde la práctica académica a las manifestaciones culturales disidentes, utilizando miradas contrahegemónicas que comprendan su valor dentro de las resistencias urbanas.

Como punto de partida, se sostiene que estas fiestas transgreden las formas heteronormativas de la sociedad me-

tropolitana.⁵ En el presente ensayo se comprende cómo se logra a partir de cuatro pilares teóricos: la teoría de la performatividad de Judith Butler; la política cultural de las emociones por Sara Ahmed; los conceptos de juego, tiempo ordinario y tiempo extra-ordinario en

Cyntia Montes; y el concepto de prácticas a-normales por Rían Lozano. Cada una de las autoras otorga herramientas para pensar cómo es que suceden las transgresiones del orden establecido y su importancia en comparación con otras dinámicas,

⁵ Este ensayo se realiza a partir de pensar experiencias de las fiestas de sexo diverso en la Ciudad de México, pero es importante mencionar que la centralización y gentrificación afecta la aparición y visibilidad de estas fiestas en los alrededores de la Ciudad o en los estados más cercanos. Al ser éste un estudio introductorio, el trabajo de campo no se expande a la periferia, pero habría de tomarse en cuenta para futuras investigaciones.

otorgando así un marco de introducción tanto a los estudios de género como al análisis de las fiestas de sexo diverso.

LXS CUERPXS INCÓMODXS

El género visibiliza cómo las ideas sobre los roles para hombres y mujeres son resultado de construcciones culturales (Scott, 1996, p. 7). Es una herramienta conceptual que nos permite pensar en las complejidades que la construcción social supone: el género es un intrincado sistema de relaciones de dominación donde convergen la diferencia sexual, la raza, la sexualidad, la etnicidad, etcétera; pero sin que estas categorías sean directamente determinantes.

Butler en *El Género en disputa* postula que el género es de carácter performativo. No tiene entonces una esencia interna, sino que su construcción depende de “un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo” (Butler, 1990, p. 17). Para lograr convertirse en norma, el género es y requiere de la performatividad: no es un acto único, sino que se repite hasta conseguir un efecto de naturalización en los cuerpos que lo practican: “(El) poder performativo se genera a partir de la propia repetición regulada; de la constante cita de la norma” (Lozano, 2010, p. 152).

Entonces el género, como mecanismo hegemónico, se establece a partir de los actos reiterados. El mecanismo social se naturaliza cuando la performatividad del sujeto gira entorno a la anticipación de una esencia —inexistente— que se plantea

exterior a sí misma (Butler, 1990, p. 17). Así es también como circulan las emociones. Ahmed explica que los sentimientos “no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de circulación” (Ahmed, 1969, p. 31).

De este modo, las emociones son efectos culturales y sociales, que vienen desde afuera, se imprimen en nosotros y provocan una forma de estar del cuerpo en el espacio: mantienen unido y ligado el cuerpo social de forma específica (Ahmed, 1969, p. 33). Si las emociones constituyen un cuerpo social que se externa a partir de lo performativo, entonces vale la pena detenernos en las emociones que se presentan en los “cuerpos-otros” cuando habitan los espacios hegemónicos.

En un espacio, los cuerpos que performan de acuerdo al orden heteronormativo dan forma a un confort público: se viven como espacios cómodos en tanto que permiten que la mayoría de los cuerpos encajen (Ahmed, 1969, p. 228). La reiteración del comportamiento heterosexual en el espacio lleva a una heterosexualidad obligatoria, en tanto que la performatividad repetida, gracias a la comodidad, se naturaliza y restringe la capacidad de otro tipo de acción. Adrienne Rich comprende a la heterosexualidad como una institución política que debilita a las mujeres (Rich, 1980, p.23); y con ello, igualmente desacredita las vivencias de los significantes femeninos. Cuando comprendemos a la heterosexualidad no como una preferencia u opción sexual sino como una institución, visibilizamos a la heteronorma en el espacio como algo que “moldea lo que

es posible que hagan los cuerpos, aunque no contengan lo que es posible ser” (Ahmed, 1969, p. 222).

Se registra el paso de los cuerpos heterosexuales, pero no de “otros cuerpos”. Los cuerpos no-heterosexuales sienten la persistencia del espacio heterosexual por moldearlos y provocan en éstos un sentimiento de incomodidad. Esto no lleva necesariamente a la asimilación o integración de la norma porque éstas no son opciones, sino efectos de cómo los sujetos pueden habitarla o no. Ahmed señala que no nos refiere “a la asimilación o la resistencia, sino a habitar las normas de manera diferente” (Ahmed, 1969, p. 238).

Los cuerpos que habitan los espacios heterosexuales desde la emoción de incomodidad, son los sujetos cuir que buscan la invención de espacios cómodos para habitar.

EL CUIRPO

Antes de continuar explorando las dinámicas que posibilitan los cuerpos incómodos, es necesario definir por qué éstos son referidos como cuerpos cuir, y cuál es el papel que juega esta categoría en la comprensión de las performatividades presentes en las fiestas de sexo diverso. *Queer* es un término que rechaza la estabilidad del sujeto al negar una concepción esencialista de la identidad; sostiene que ésta se produce en la cultura y es un fenómeno performativo (Kaminsky, 2008, p. 882). Por ende, lo *queer* reconoce a la identidad como “mutable, migratoria y desobediente”

(Kaminsky, 2008, p. 885); rechaza los binarismos hombre/mujer, gay/lesbiana.

Al ser un término en inglés, acuñado por los estudios de género estadounidenses, no existe una traducción fija, sino diferentes propuestas para abordar la categoría. Amy Kaminsky nos habla sobre el vocablo "cuirpo": "Al utilizar la ortografía española para producir el sonido de la palabra inglesa *queer*, se condensa la idea del cuerpo *queer*" (Kaminsky, 2008, p. 887). Bajo esta misma línea, la autora propone el término "encuirar", que al usar en castellano lo *queer* como verbo, se logra una transitividad desestabilizadora tanto para el lenguaje como para los esencialismos identitarios de los que trata.

Lo cuir nos permite reconocer desde este primer momento la interseccionalidad que supone la experiencia latinoamericana, en este caso, de la Ciudad de México, sobre la vivencia *queer* de las geografías colonialistas. No es sólo una traducción lingüística, sino una traducción cultural que produce "la inestabilidad del significante, confusión, hibridación, impureza e indeterminación del término que desafía todo reclamo de autenticidad" (Sabsay, 2014, p. 46).

EL JUEGO DEL GÉNERO

Es necesario considerar tanto a la organización social como a los sujetos individuales para entender sus interrelaciones y cómo se puede dar lugar a un cambio (Scott, 1996, p. 22). Cyntia Montes señala que la vida del ser huma-

no se entreteje entre dos tiempos: el tiempo cotidiano, de rutina; y el tiempo extra-ordinario o de ruptura (Montes, 2015, p. 45). El primero es en donde la performatividad se reitera hasta normalizarse en los espacios públicos o privados. Por otro lado, el tiempo extra-ordinario permite nuevas formas de acción que posibilitan la sustitución de las normativas tradicionales.

A pesar de que el tiempo extra-ordinario cumple una función específica complementaria al tiempo ordinario dentro del mecanismo hegemónico de producción capitalista y patriarcal, entender la organización social desde estas tensiones temporales nos ayuda a comprender cómo es que las transgresiones sociales nacen muchas veces en un espacio lúdico como las fiestas de sexo diverso. El juego y la fiesta tienen puntos en común como la creatividad, la falta de un utilitarismo racional y la delimitación espacio-temporal. Es decir que el juego y la fiesta, o como lo trataremos ahora, *el juego en la fiesta*, es parte de un tiempo extra-ordinario.

En la fiesta hay una ruptura del orden del tiempo ordinario, imponiéndose a su vez un nuevo orden. Las fiestas de sexo diverso de la Ciudad de México son un espacio de diversión, que no sigue las lógicas racionales y de producción de la vida ordinaria, pero crean un orden propio donde los cuerpos habitan las normas del género en el espacio de forma diferente.

Hombres en *drag* visten sus cuerpos de pies a cabeza como mujer: el maquillaje, la peluca, el perfume, la joyería, los ges-

tos, la forma de hablar, de caminar, la ropa, el baile. En las fiestas de sexo diverso se disloca la performatividad femenina, en un cuerpo que habitaría con incomodidad el espacio de la heterosexualidad obligatoria del tiempo ordinario.

Pero la yuxtaposición tajantemente binaria entre lo masculino y femenino no es la única forma válida de habitar las normas dislocadas del género en las fiestas de la ciudad. En la apretada pista de baile de *BONITA*, dos personas barbudas en playera y *jeans* holgados sacuden, tocan y peinan una y otra vez, en gesto de coquetería, el cabello de sus largas pelucas rubias. No es necesaria una completa transformación de la estilización del cuerpo a lo femenino para poder habitarlo con comodidad.

En ambos casos y de diferente manera, se nos señala que el juego en las fiestas del sexo diverso es el de habitar con creatividad el género, llevando al mundo imperfecto de la vida ordinaria a una perfección provisional y limitada (Huizinga, 1950, p. 42). La perfección del juego en las fiestas reside precisamente en la constante confusión de significantes femeninos y masculinos que se resbalan y circulan sobre la superficie de los cuerpos de los asistentes. Amy Kaminsky señala que “travesti es quien traversa las fronteras del género, quien se niega a reconocer las fronteras tradicionales. Es un ilegal, un mojado, un cruza-fronteras. Desestabiliza la nación, representa una amenaza a los límites de la sexualidad normativa del Estado” (Kaminsky, 2008, p. 892).

¿En qué recae la ruptura creativa del género en las fiestas de sexo diverso? Ya comprendido el poder de la acción reiterativa, habría que contemplar de qué tecnologías se sirven los sujetos participantes para lograr la condición resbaladiza de lo femenino-masculino. Antes de *vestirte*, *vistes* el cuerpo. La vestimenta es una tecnología del discurso corpóreo y es a partir de éste que los distintos códigos culturales lo dotan de significantes y significados.

El vestir no habla sólo de las prendas. Un cuerpo se viste a partir de la ropa, el peinado, el maquillaje, el perfume; pero como tratado anteriormente, también con gestos: modos de moverse, de hablar, de bailar.

El género está intrínsecamente ligado al vestir como espacio performativo. Es desde ahí —y no desde el cuerpo— que la hegemonía del género evoca a los cuerpos sexuados y se llama la atención sobre las diferencias entre hombres y mujeres, que de otra forma estarían ocultas (Entwistle, 2002, p. 16). En este ejercicio de afirmación de la diferencia, es en donde el mecanismo cultural de dominación empodera los cuerpos masculinos sobre los cuerpos femeninos. La forma en que los cuerpos femeninos y masculinos visten ha cambiado, pero el discurso hegemónico mantiene la performatividad de lo femenino como lo otro, lo privado, lo débil y lo superficial.

Son tantos los códigos que existen y se entremezclan en y con la construcción del género que los textos corporales siempre

quedan, a mayor o menor grado, en una inmanencia. La lectura de los cuerpos es un juego: la atención de la pista de baile la posee una persona con cuerpo musculoso, de cabello corto con moños de *Hello Kitty*, un *harness* rosa en el pecho que hace juego con un *choker* del mismo color. Baila al ritmo de Maria Daniela los pasos más coquetos y enérgicos, mientras su bebida se derrama sobre el pecho y se detiene donde se acentúan sus genitales bajo el *body* de *mesh*; de las únicas partes en que éste cubre su cuerpo.

Los asistentes que lo observan leen y saltan entre los códigos femenino/masculino, pero el cuerpo se niega una y otra vez a ser clasificado, nombrado y limitado. La ruptura se experimenta en su performatividad. El cuerpo siempre ha sido un espacio de juego y lecturas; pero en el espacio de la fiesta se visibiliza esta condición puesto que los participantes, más allá del género con el que se identifiquen, son conscientes del papel creativo que estos significantes toman en sus cuerpos.

Bajo la creatividad de los asistentes, la fiesta se plantea como una oda a la feminidad. La mujer ideal: callada, delicada y prudente no existe. Lo femenino se manifiesta como lo ruidoso, grosero y contestatario. La feminidad es una manera de expresar al cuerpo. Lo que permite performar lo femenino no responde al sexo asignado, sino a la capacidad de comprender sus potencias y cómo el cuerpo se permite habitarlas. Mientras en el tiempo ordinario la heteronormatividad reite-

ra diversas dinámicas para incomodar a los cuerpos femeninos, en el tiempo extra-ordinario de *BONITA*. se celebra como otro modo de *sentir* en el que caben múltiples formas de *ser*.

Pero los códigos culturales del género tienen diferentes directrices que lo atraviesan. La latinidad, la raza y la clase social son otras condiciones que se ponen en debate desde el plano estético, donde el vestido también es espacio para expresarlo. Prendas —originales o piratas— de marcas como Louis Vuitton y Tommy Hilfigher, elementos tribales y figuras de santos se pueden ver impresas en las prendas de los participantes. El vestido nunca es inocente y en una fiesta de sexo diverso la comunidad busca desestabilizar los órdenes de lo natural y lo correcto.

De igual manera, la falta de ropa es una forma de vestir. El cuerpo se viste de ciertos códigos dependiendo de qué tanto cuerpo y qué partes de éste se decide mostrar. De hecho, podría decirse que la mayoría de los cuerpos en estas fiestas están des-vestidos. La falta de ropa visibiliza tu condición de sujeto sexuado, deseante, y con la posibilidad de ser deseado. Tener sexualidad es ser activo y tener poder de elección sobre con quién más compartir el deseo. La objetificación patriarcal de estar vestido-sin-ropa se reivindica a tu propia objetificación, la cual genera agencia sobre tu cuerpo y voz sobre tu potencia sexual.

Estar des-vestido no solamente performa concepciones alternativas sobre la agencia sexual, sino que también está

intrínsecamente ligado con el disciplinamiento del cuerpo “sano”. Los fenómenos asociados con la dieta y *el fitness* que actualmente permean en el imaginario de los “cuerpos correctos” y su supuesta responsabilidad de salud, busca normar cómo deben o no verse los cuerpos, limitando cuáles son los que se pueden mostrar y qué partes de éstos (Entwistle, 2002, p. 24). Los cuerpos gordos en el tiempo ordinario de los espacios hegemónicos son obligados a ocultarse por el sentimiento de incomodidad que se les ha enseñado que transmiten. Esto se subvierte en las fiestas de género, donde la diversidad corporal y la forma en que convive permite que estos cuerpos se des-vistan con comodidad.

Es así que el (des)vestirse como tecnología de ruptura del género atraviesa otros espacios de resistencia en las normatividades de los cuerpos; como el racismo, el elitismo, el tabú sexual y la gordofobia. Todas las formas de resistencia enunciadas en el presente trabajo no necesariamente aparecen en el mismo espacio, pero se distingue un patrón en las comunidades que organizan las fiestas de sexo diverso por lograr visibilizar las complejidades en las dominaciones del cuerpo y cómo subvertirlas desde un enfoque interseccional.

EPISTEMOLOGÍAS DEL PLACER

Lozano desarrolla el concepto de prácticas culturales a-normales, comprendiéndolas como “discursos desviados producidos fuera del ámbito académico e institucional

y opuestos a la noción de ideología” (Lozano, 2010, p.144). Tomaremos las fiestas de sexo diverso como prácticas culturales a-normales en tanto que son actos —performativos— que sitúan al género en otro espacio estético que no es el normativo hegemónico.

La normatividad del género universaliza el comportamiento reiterativo y por tanto la producción de conceptos, puesto que formula “leyes generales que terminan valiendo para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos” (Wittig, 2001, citada por Lozano, 2010, p. 124). El aparato estético es uno de los aparatos normativos ideológicos al tener como objetivo la reproducción de las relaciones de producción ya establecidas (Lozano, 2010, p. 126). Por esta razón, se decidió no trabajar la performatividad de las fiestas de sexo diverso como un objeto estético. La Estética como disciplina académica habla de una visualidad de la norma, mientras que las prácticas que se analizan contestan a otro orden.

Entender el concepto de Estética que contesta al pensamiento en Hume y Kant como el “normal”, nos sirve para concebir la existencia de una estética a-normal desde donde pensar las fiestas de sexo diverso (Lozano, 2010, p. 124). Pero en lugar de nombrar la estética disidente de nuestro tema de estudio como a-normal, nos referiremos a ella como una experiencia sensible (Lozano, 2010, p. 161), en tanto que sale de la corriente discursiva de los filósofos mencionados pero contesta a una estilización en un espacio compartido.

La performatividad heterogénea a la que nos enfrentamos en las fiestas de sexo diverso no puede responder a la pregunta de investigación —cómo es que logran una transgresión a las normas— si se piensan desde las disciplinas normativas. Es por esto que Lozano no toma a las prácticas a-normales como un objeto de estudio, sino que le interesa concebirlas, a partir de la experiencia sensible, como prácticas generadoras de conocimientos alternativos.

Las fiestas de sexo diverso son el conjunto heterogéneo de actividades que abren el campo de actuación a un tipo de práctica colectiva disidente: “develan y cuestionan mediante su propia práctica, la normatividad de los discursos estéticos disciplinados” (Lozano, 2010, p. 128). Una colectividad donde el papel de los sujetos implicados no es dar cuenta ni hacer de espectador de las transgresiones, sino intervenir activamente: ser actores en el espacio en un modo de ser-juntos (Lozano, 2010, p. 195).

Los asistentes tienen algo en común, y es esta pluralidad el punto de partida que lleva a la creación de las fiestas. La búsqueda de un espacio cómodo es más sencilla desde el juego, donde al ser o no ser, no se genera un temor a caer en la culpa, la contradicción o el miedo (Montes, 2015, p. 63). Bajo esta lógica de no temer a las contradicciones o los modos “incorrectos” de actuar, es donde lo cuir encuentra su mayor poder crítico, promoviendo “una nueva realidad múltiple, híbrida y nómada” (Lozano, 2010, p. 144).

El juego no puede desvincularse de la emocionalidad en tanto que es el sentimiento de lo lúdico el que activa nuevas formas de acción. Es a partir del placer y el medio de expresión, experimentación y creatividad que otorga el juego, desde donde se vincula a lo social (Montes, 2015, p. 71). Disfrutar el cuerpo y el espacio que se habita permite imaginar nuevas formas de habitar el género.

La política cuir es anti-asimilacionista, puesto que busca la desestabilización de las performatividades esencialistas que incomodan a los cuerpos otros (Sabsay, 2014, p. 54). La desestabilización de la heteronorma no se podría lograr sin el gozo del juego del género y sus intersecciones. No se podría promover el juego experimental del género sin el disfrute de la performatividad alterna. El contacto con otros sujetos desde el goce sensibiliza los cuerpos permitiendo que la emoción circule y se expanda. Es un hecho social que contagia el sentimiento de comodidad en los participantes del espacio. Es por esto que, aunque existen muchas estrategias desde las

⁶ Así como tomar en cuenta que no todos los grupos de disidencia sexual desestabilizan la heterosexualidad obligatoria. La homonormatividad reafirma las dinámicas de la heterosexualidad, naturalizando los binarismos, las jerarquías del género y las estructuras de dominación.

que los cuerpos no heteronormados reivindican los espacios⁶, las fiestas confieren un lugar seguro gracias a la intimidad que produce el placer.

El cuerpo cuir que se abre al mundo y se acerca a los otros en las fiestas de sexo diverso reitera una performatividad disidente. Gracias a la circulación de emociones, dejará impre-

siones en el espacio que posibilitan nuevas formas sociales críticas a la heterosexualidad obligatoria. Ahmed señala que

El placer no sólo implica la capacidad de entrar en el espacio social o habitarlo con comodidad, sino que también funciona como una forma de derecho y pertenencia. Los espacios se reclaman a través del goce, el cual da rendimientos al ser atestiguado por otras personas. (Ahmed, 1969, p. 253)

El placer cuir es una forma de activismo al recuperar espacios en los que fueron marginados: clubes, bares, parques y hogares (Ahmed, 1969, p. 254). El juego en las fiestas de sexo diverso es parte de la política anti-asimilacionista cuir, que reconstruye e interpreta la realidad social desde el goce negado.

La resignificación de la normatividad del tiempo ordinario es una función social de gran importancia que cumplen las fiestas de sexo diverso de la Ciudad de México. En tanto que juego y placer, establece relaciones de convivencia que se vuelven parte y complemento de la vida misma (Montes, 2015, p. 42). La a-normalidad que suponen estas prácticas habría de tomarse como una estrategia de análisis crítico de las normas sociales: un espacio que configura una nueva forma de conocimiento.

Al comprender las fiestas no sólo como confrontativas a las normas del género, sino como originarias de nuevas

epistemologías, podemos dejar atrás al objeto de estudio y tener un espacio de in-disciplina que nos permita el acceso a nuevos conocimientos. Ahmed afirma que tenemos que evitar pensar que las emociones están en los materiales que reunimos, sino pensar lo que hacen los materiales y cómo trabajan para generar afectos (Ahmed, 1969, p. 41).

Pensar la cultura en términos de acción, visibiliza que la transgresión de las fiestas de sexo diverso no consiste en romper con un orden cultural, estético y social. Sino que la transgresión consiste en exponer una crisis a partir de las acciones de los cuerpos que participan, proponiendo posibilidades que los comportamientos-otros ofrecen.

Intentar comprender estas prácticas a partir de un escrito, y en específico en un texto académico, conlleva una responsabilidad en la forma que se enuncia. Si se escribe para “rescatar” lo acontecido y acumularlo como conocimiento, se menosprecian las experiencias que proponen estas nuevas dinámicas.

“Ser bonita es disfrutar de la noche”. Para Paco, ser bonita no está relacionado con la percepción de la belleza física, siempre tan alienada por las normatividades que la hegemonía dicta. No eres bonita por ser delgadax, blancx, o atractivx según los estándares sociales. Sino que reivindica la palabra a una forma de sentir, de cómo vive tu cuerpo el lugar en que se encuentra. Las emociones sobre el placer definen *ser bonita* no como un concepto sobre el conocimiento de cómo es

nuestro cuerpo. Al contrario, alude a otra forma de conocerlo: gozarlo en relación al espacio.

Estar cómoda es estar tan a gusto con el ambiente propio, que es difícil distinguir dónde termina nuestro cuerpo y dónde empieza el mundo.

Sara Ahmed

Bibliografía

- AHMED, S. (1969). *La política cultural de las emociones*. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BUTLER, J. (1990). *El género en disputa; el feminismo y la subversión de identidad*. Barcelona: Paidós.
- ENTWISTLE, J. (2002). *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós Contextos.
- HUIZINGA, J. (1950). *Homo Ludens*. Boston: The bacon Press.
- KAMINSKY, A. (2008). Hacia un verbo queer. *Revista Iberoamericana*, LXXIV(225).
- LOZANO, R. (2010). *Prácticas culturales a-normales: un ensayo alter-mundializador*. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MONTES, C. (2015). *La imaginación estética, el juego y la fiesta como generadoras de un orden no represivo*. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RICH, A. (1980). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista d'Estudis Feministes*, (10). Barcelona: DUODA.

- SABSAY, L. (2013). Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización. En D. Falconi, S. Castellanos y M. Viteri. *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: EGALES Editorial.
- SCOTT, J. (1996). El género, una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.