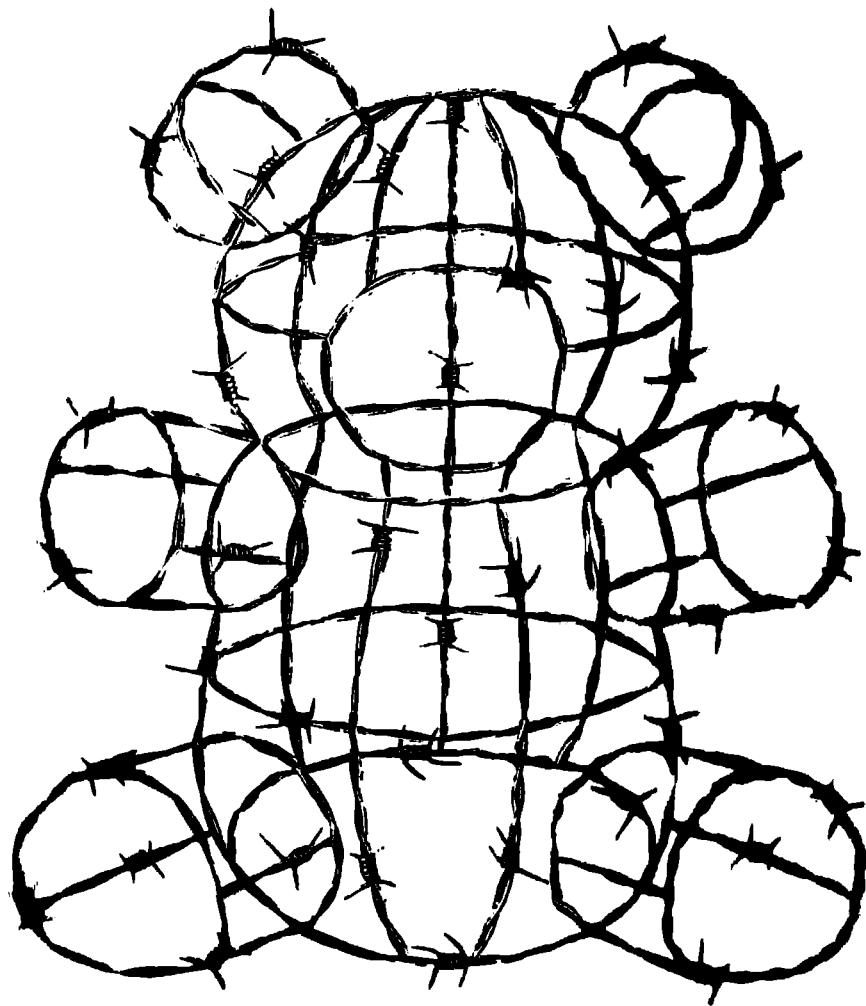


TEORIA QUEER

POLITICAS BOLLERAS, MARICAS, TRANS, MESTIZAS



2ª edición

Colección G

últimos títulos

El libro de los hermosos
Edición de Luis Antonio de Villena

En clave gay
Varios autores

**Lo que la Biblia realmente dice
sobre la homosexualidad**
Daniel H. Helminiak

hombres de mármol
José Miguel G. Cortés

Hasta en las mejores familias
Jesús Generelo

De Sodoma a Chueca
Alberto Mira

**La marginación homosexual en
la España de la Transición**
Manuel Ángel Soriano Gil

Sin derramamiento de sangre
Javier Ugarte Pérez

**Homosexualidad:
Secreto de familia**
Begoña Pérez Sancho

**10 consejos básicos para
el hombre gay**
Joe Kort

**El pensamiento heterosexual
y otros ensayos**
Monique Wittig

Teoría Queer
David Córdoba, Javier Sáez
y Paco Vidarte

Teoría Queer

Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas

David Córdoba, Javier Sáez
y Paco Vidarte

Primera edición: Diciembre, 2005

Segunda edición: Febrero, 2007

© David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte. 2005

© Editorial EGALES, S.L. Diciembre, 2005

Cervantes, 2. 08002 Barcelona. Tel.: 93 412 52 61

Hortaleza, 64. 28004 Madrid. Tel.: 91 522 55 99

www.editorialecales.com

ISBN: 84-95346-99-0

Depósito legal: M-5584-2007

©Fotografías de portada: Ángel Pantoja

Diseño gráfico y maquetación: Cristihan González

Diseño de cubierta: Nieves Guerra

Imprime: Infoprint, S.L. c/ Dos de Mayo, 28004 Madrid.

Queda rigurosamente prohibida sin la autorización escrita de los titulares del Copyright bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

ÍNDICE

L@s autor@s	-
Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad.	
David Córdoba García	21
El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault.	
Javier Sáez	67
El banquete unikeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer.	
Paco Vidarte	77
Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de <i>El pensamiento heterosexual</i> .	
Beatriz Preciado	111
Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: Políticas de lo abyecto.	
Pablo Pérez Navarro	133
Poscolonialismo y teoría queer.	
Carmen Romero Bachiller	149
Teoría rara.	
Alfonso Ceballos Muñoz	165
Qué es Queer?	
Sejo Carrascosa	179
La fuga de las bestias.	
Fefa Vila Núñez	181
<i>Ciborgqueers</i> , o de cómo deshacer al <i>homo sapiens</i> .	
Desiré Rodrigo y Helena Torres	187
La construcción de una subjetividad perversa: el SM como metáfora política y sexual.	
José Manuel Martínez Pulet	213
La hora de los malditos. Hacia una genealogía imposible de algo llamado <i>new queer cinema</i> .	
Eduardo Nabal	229
Literaturas queer.	
Marcelo Soto	239

L@S AUTOR@S

David Córdoba (Barcelona, 1976). Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona, es especialista en filosofía postestructuralista, marxismo y teoría queer.

Actualmente compagina el trabajo de teleoperador con la preparación de su tesis doctoral.

Ha publicado en la revista *Atenea Digital* (nº 4, otoño 2003) el artículo «Identidad sexual y performatividad», una aproximación a la cuestión de la identidad sexual tal y como ha sido definida desde la teoría queer y especialmente en la obra de Judith Butler (<http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>). Además, es autor del capítulo dedicado a Slavoj Žižec en el libro *Filosofías del siglo XX* (Ed. Síntesis, 2005. Editor: Paco Vidarte).

Javier Sáez (Burgos, 1965). Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, es traductor y especialista en historia de las ciencias, teoría queer y psicoanálisis.

Es autor del libro *Teoría queer y psicoanálisis* (Ed. Síntesis, 2004; publicado en Francia en Ed. EPEL, París, 2005), y de uno de los capítulos de la obra colectiva *El eje del mal es heterosexual* (Madrid, Traficantes de sueños, 2005). Ha prologado y traducido con Beatriz Preciado la obra de Judith Butler *Lenguaje, poder e identidad* (Ed. Síntesis, 2004), y es responsable también (junto a Paco Vidarte) de la versión en castellano de *El pensamiento heterosexual* (Ed. Egales, 2005).

Desde 1995 dirige la revista electrónica queer www.hartza.com. Es miembro del grupo de activistas queer GTQ y del Colectiu Gai de Barcelona. Colabora habitualmente en revistas del movimiento de liberación de gays y lesbianas: *ZERO*, *De un plumazo*, *Infogai*, etc. Desde 2003 trabaja con Paco Vidarte en la organización del Curso de Enseñanza Abierta de la UNED «Introducción a la teoría queer».

Ha publicado artículos sobre teoría de la ciencia y sobre psicoanálisis en varios libros colectivos: *Terminología científico-social* (Ed. Anthropos, 1991); *Crítica del lenguaje ordinario* (Ed. Libertarias, 1993); *Filosofías del siglo XX* (Ed. Síntesis, 2005); y en revistas especializadas (*Archipiélago*, *Boletín de Psicoanálisis*, etc.).

Paco Vidarte (Sevilla, 1970). Doctor en Filosofía por la Universidad de Comillas (Premio Extraordinario de Licenciatura) y Máster en Teoría Psicoanalítica, actualmente es profesor Titular de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Es especialista en filosofía contemporánea, y en particular, en la obra del filósofo Jacques Derrida, sobre el que ha publicado numerosos libros, artículos, conferencias y traducciones. Es autor, entre otros libros, de *Derritages. Une thèse en déconstruction* (Ed. L'Harmattan, 2002), *Filosofías del siglo XX* (Ed. Síntesis, 2005), y *Guerra y filosofía* (con J. García-Caneiro, Ed. Tirant lo Blanc, 2002).

Desde 2003 es director del Curso de enseñanza abierta de la UNED «Introducción a la Teoría Queer». En el ámbito de la teoría queer ha publicado los libros *Homografías* y *Extravíos* (ambos con Ricardo Llamas, Espasa Calpe, 1991 y 2001). Fue el promotor de uno de los primeros encuentros queer del estado español, el Curso de Verano de la UNED en A Coruña «Género y diferencia: estrategias para una crítica cultural» (2001), y ha impartido diversas conferencias donde aplica lecturas queer a las manifestaciones culturales (cine, internet, psicoanálisis, etc.).

Beatriz Preciado (Burgos, 1970). Filósofa y activista queer. Tras licenciarse *cum laude* en Filosofía en la Universidad de Comillas, obtuvo un Máster de Filosofía Contemporánea y Teoría de Género en la New School for Social Research de New York, donde realizó estudios con Agnes Seller y Jacques Derrida. Profesora de Historia del Cuerpo en París (Universidad de Saint-Denis, París VIII), actualmente finaliza su tesis doctoral en Filosofía y Arquitectura en la Universidad de Princeton. Es autora del libro *Manifiesto contra-sexual* (Ed. Opera Prima, 2002).

Desde 2003 dirige en el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA) el Taller «Tecnologías del género». Ha impartido numerosas conferencias y ha publicado diversos artículos sobre teoría queer y políticas del cuerpo (revistas *Multitudes* n° 12, *Brumaria* n° 3, *Rue Descartes* n° 40, etc.). Asimismo, ha dirigido varios seminarios queer, talleres *drag king* y performances de género en Francia y en España (*Maratón posporno* en el MACBA, Curso «Retóricas del Género» en la UNIA, etc.).

Pablo Pérez Navarro (Barcelona, 1977). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada. Actualmente realiza el doctorado en la Universidad de La Laguna, donde forma parte del grupo de investigación Identidad, alteridad y neorracismo.

Ha publicado varios artículos acerca de la obra de Judith Butler y la teoría de la performatividad: «Gender Trouble», *Revista Isegoría*, nº 29 (Servicio de publicaciones del Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, diciembre, 2003), y «El potencial crítico del análisis de la performatividad», *Revista Laguna. Revista de Filosofía*, nº 13 (Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 2003).

Carmen Romero Bachiller (Madrid, 1975). Profesora ayudante en el Departamento de Teoría Sociológica de la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Sociología por la UCM y diplomada en Antropología Social por la Universidad de Kent (Canterbury, Reino Unido). Actualmente concluye su tesis, que aborda las diferentes formas en que se actualiza el entramado semiótico-material «mujer inmigrante» en distintos contextos y prácticas cotidianas, como espacio de interpelación y reconocimientos, de identificaciones y desidentificaciones.

Sus intereses de investigación son el feminismo, la teoría queer, los estudios poscoloniales y étnicos, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia. Es miembro activo del GTQ-MAD y ha formado parte de La Eskalera Karakola. Ha realizado diferentes estancias de investigación en las universidades de California, Santa Cruz (EEUU), Lancaster (Reino Unido) y Utrecht (Holanda), y ha publicado diversos artículos.

Alfonso Ceballos Muñoz (Jerez, Cádiz, 1964). Doctor en Filología Inglesa por la Universidad de Cádiz, en la actualidad imparte Literatura Norteamericana Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de dicho centro docente. Su tesis doctoral, *Representación de la identidad gay en la obra dramática de Terrence McNally*, ha sido publicada recientemente (Ed. Universidad de Valencia, 2004).

Ha participado en diferentes congresos y jornadas de Teatro Norteamericano, Teatro Gay, Estudios Culturales, Estudios de Género y Teoría Queer. Algunas de las publicaciones fruto de dichos encuentros son sus capítulos de libros y artículos tales como: «Pero... ¿En realidad existe un teatro gay?», «Gay Men Only, Please! The Performance of Gay Identity in *Love! Valour! Compassion!* by Terrence McNally», o «Divinas de la muerte: imagen de la mujer en el teatro gay norteamericano».

Sejo Carrascosa. Ve la luz a finales de la década de los 50, se cría en el madrileño barrio de San Blas. Pronto se le despierta la vocación de ser enfermera y pasa su infancia «jugando a los médicos», afición que mantiene en la actualidad. Adquiere habilidades para solucionar con más o menos éxito una niñez y adolescencia marikitas. En su juventud coinciden la Transición con una gran actividad sexual, lo que le lleva a conocer varias ETS y comisarias. Desencantado por el clasismo y la endogamia sexual de la Movida Madrileña, viaja por Europa, pasando temporadas en Frisia. Su actividad política se ha desarrollado en grupos anarquistas y autónomos, y otros de clara índole marica como el FLOHC, La Radical Gai, Gaytasuna y Oker Taldea. De este activismo le viene la inclinación a dar charlas y polemizar. La conciencia de su sexualidad como performatividad le ha dispensado del desasosiego que le producía tamaña dispersión, situándose gracias a la teoría queer en un discreto campo del deseo: la lesbofilia gregaria. Ha trabajado como librero, distribuidor, documentalista, articulista, diagramador y montador en artes gráficas, editor, canguro, camello, camarero, *sherpa* y cocinero. En la actualidad sobrevive como puede en Gastéiz, y obsesionado por la gastronomía y el erotismo, sigue sin renunciar a intervenir desde lo social en las políticas del cuerpo.

Fefa Vila Núñez (Laza-Ourense, 1968). Es socióloga, especialista en Estudios Feministas y Estudios Culturales. Ha realizado cursos de posgrado en las Universidades de Utrecht (Holanda), Manchester (Inglaterra) y Santa Cruz (California). Aunque en sus trabajos convergen diferentes aportaciones, sus principales áreas de interés son las teorías del Género, y más en concreto las teorías y prácticas políticas queer y el ciberfeminismo, y en general las relaciones que operan entre mujeres y máquinas. Es autora de varios artículos sobre diferentes aspectos de la tecnología, el género y también sobre el análisis de los discursos que informan o regulan a las minorías sexuales a través de los llamados discursos dominantes, así como de la articulación de historiografías y contradiscursos desde posiciones feministas críticas.

Fue activista y promotora del grupo madrileño LSD, que aparece en 1993 y que hasta 1998 es el principal grupo de referencia política y de intervención pública artística-cultural queer en España (www.hartza.com/lsd/), y co-editora de la revista *NON GRATIA*. Actualmente forma parte del grupo de trabajo queer de Madrid, GTQ.

En los últimos siete años compatibiliza su actividad como Gestora, Investigadora Social y Coordinadora del Departamento de proyectos e investigación de la Fundación Forem (CSCCOO) con la investigación, la escritura, y la colaboración en diferentes proyectos del ámbito de la cultura y la crítica política («Desacuerdos: ARCHIVO 1969/ la irrupción de los 90: el(los) feminismo(s) como factor en la crítica de la representación y en las prácticas políticas contemporáneas del estado español». MACBA/Arteleku/UNLA).

Desiré Rodrigo García (Cheste, Valencia, 1976). Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona (1998). Adquirió la suficiencia investigadora con la tesina *Construyendo cyborgs: conocimiento, subjetividad y política* en el Doctorado de Sociología, *Género, Familia y Políticas Sociales*. Ha realizado talleres y seminarios sobre género y sexualidad para diversas instituciones en Barcelona, Bilbao y Valencia. Actualmente trabaja en la Fundación Akwaba coordinando el departamento de sensibilización.

Helena Torres Sbarbati (Colonia, Uruguay, 1967). Licenciada en Ciencia Política (Universidad Nacional de Rosario, Argentina) y Máster en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Trabaja en el campo de los procesos identitarios desde una perspectiva que conecta la teoría queer, la perspectiva nómada y el punto de vista cyborg. Pertenece al colectivo Des/identitats, que tiene como objetivo explorar la cultura visual como vía estratégica para la aceptación de la diferencia y el conflicto, desde el cual ha colaborado en diversos proyectos coordinados por el MACBA.

Ha sido técnica de investigación en el proyecto europeo «Indicadores de Exclusión Social de Mujer y Discapacidad». Ha traducido el libro de Donna Haraway, *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra*_conoce_OncoRatón** (Ed. UOC, Barcelona, 2004).

Es miembro del Consejo Asesor de la I Convenció Catalana sobre Masculinitats, Diversitat i Diferència, organizada bajo el amparo de la Regiduria de Drets Civils del Ayuntamiento de Barcelona (marzo de 2003), actualmente en fase de coordinación de la Segunda Convención (2005).

José Manuel Martínez-Pulet (Madrid, 1970). Es licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Continuó estudios en Italia y Alemania. Ha trabajado el pensamiento de autores como Platón, Goethe, Nietzsche, Foucault y Eugenio Trías, y ha publicado artículos en diversas revistas de ámbito nacional. Es autor del libro *Variaciones de límite: la filosofía de Eugenio Trías* (Ed. Nóesis, 2003).

Su interés por la teoría queer se inició hace unos años tras la lectura de *El último Foucault*. Ha participado en varios foros de teoría queer y pornografía. Actualmente está terminando un libro que aborda la historia, las prácticas, la teoría y el activismo político de la subcultura *leather*/SM. Algunos contenidos de este libro puede verse en su página web dedicada al colectivo *leather*: www.terra.es/personal8/leatherweb.

Eduardo Nabal Aragón (Burgos, 1970). Ha estudiado Biblioteconomía y Documentación en la Universidad de Salamanca y actualmente cursa Humanidades en la Universidad de Burgos, donde ha sido miembro del aula de cine y audiovisuales durante tres años en labores de organizador y programador. Ha cursado los tres grados del curso de Historia y Estética de la Cinematografía de la Universidad de Valladolid.

Ha colaborado en diferentes publicaciones sobre literatura, cine, homosexualidad y teoría queer como *Mensual*, *Infogai*, *ZERO*, *Asturias Gai*, *Versión Original*, *Monográfico...*, y colabora habitualmente en la revista electrónica queer www.hartza.com. Durante la década de los 90 fue activista del grupo La Radical Gai y editor del *fanzine* queer *La Kampeadora*. Actualmente prepara una recopilación de ensayos sobre cultura y disidencia sexual.

Marcelo Soto (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz, 1965). Licenciado en Filología Hispánica, es profesor de literatura y escritor. Fue finalista del Premio Adriano de Novela Histórica con su novela *Las bodas tristes* (Ed. Apóstrofe, 1999). Es el crítico literario de la revista *ZERO* desde el año 2000. Ha colaborado con diversas revistas de activismo queer como *Planeta Marica*, *La Kampeadora*, *Infogai*, etc., y en varios libros colectivos de relatos (*Tu piel en mi boca*, Ed. Egales, 2004).

Ha impartido numerosas conferencias sobre literatura, cine y culturas queer. Durante cinco años ha dirigido un taller de escritura creativa. Actualmente trabaja en Madrid como profesor de literatura.

**TEORÍA QUEER:
REFLEXIONES SOBRE SEXO, SEXUALIDAD E IDENTIDAD.
HACIA UNA POLITIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD**
Por David Córdoba García

INTRODUCCIÓN

Queer. 1. extraño, raro, excéntrico; de carácter cuestionable, dudoso, sospechoso; sin suerte, atolondrado, sentirse al borde del desmayo (feel queer); borracho; homosexual (especialmente en un hombre); in Q. Street (en dificultad, en deuda, de mala reputación). // 2. homosexual. // 3. echar a perder, roto.

(*Concise Oxford English Dictionary*, citado por Aliaga, 2000: 40).

El título de este trabajo exige una aclaración previa de tipo terminológico. La elección de la palabra inglesa *queer* y la opción de no traducirla tiene ventajas e inconvenientes que deben ser aclarados para evitar, dentro de lo posible, malos entendidos, aun teniendo en cuenta que cualquier traducción y/o exportación terminológica conlleva una serie de desplazamientos y contaminaciones culturales que no se pueden controlar completamente y que exceden las intenciones de quien los usa¹. El término *queer* ha sido elegido frente a su posible traducción por varios motivos. El primero, por ser ya un término de uso común en los ámbitos del activismo (o de un cierto activismo) y de la poca (o de una parte de la muy poca) teoría gay y lesbiana española, y por lo tanto por haber sido ya importado e injertado en nuestra (sub)cultura, perteneciendo ya a ella aunque sea como un extranjero. Esta cuestión de la extranjería nos lleva al segundo motivo: utilizar el término *queer* en inglés nos sitúa en una posición de reconocimiento con una comunidad que, pese a carecer de un suelo o un lugar dentro de las fronteras geopolíticas actuales, ha tenido y tiene una fuerza específica en el ámbito anglosajón; y a la vez nos sitúa en una posición de extrañamiento, de una cierta exterioridad respecto de nuestra cultura nacional, en la cual somos/estamos exiliados. Priorizar las conexiones con las comunidades gays y lesbianas allí donde se han desarrollado con más fuerza, por encima de las especificidades nacionales, ha sido y es una práctica necesaria para gays y lesbianas. El tercer motivo tiene que ver con la cuestión del género de la palabra. *Queer* es una palabra que en el uso de la lengua inglé-

1. Para una reflexión sobre la teoría *queer* como traducción, así como de los efectos de la exportación de la misma a Francia y a España en términos de contrabando, ver Preciado y Bourcier (2001). También pueden encontrarse reflexiones en torno a la traducción del término en Libanus (1998) y en Aliaga (1998, 2000).

sa puede referirse tanto a sujetos masculinos como a sujetos femeninos, y por extensión a todas y cada una de las combinaciones de la dicotomía de género que pudiéramos imaginar o que podamos articular en la práctica cotidiana de comunidades marginales respecto de la heterosexualidad. En este sentido, queer es más que la suma de gays y lesbianas, incluye a éstos y a muchas otras figuras identitarias construidas en ese espacio marginal (transexuales, transgénero, bisexuales, etc.) a la vez que se abre a la inclusión de todas aquellas que puedan proliferar en su seno. Finalmente, el cuarto motivo para mantener el término en inglés es conservar su significado de «raro», «extraño», «excéntrico», ya que queer pretende hacer referencia a todo aquello que se aparta de la norma sexual, esté o no articulado en figuras identitarias².

Los inconvenientes del uso del término en inglés nos remiten directamente a la fuerza performativa que el término contiene (no el término en sí, sino los contextos de autoridad que cita y trasporta en su enunciación). Queer es un insulto. Sus equivalentes en español más comunes son marica, bollera, tortillera³. La pronunciación del término traslada en su enunciación la carga de la violencia y la discriminación ejercidas por la sociedad heterosexual contra gays y lesbianas, y es precisamente esa fuerza la que se subvierte al utilizar el término en primera persona. Esta estrategia de subversión performativa es el elemento central de las políticas queer, y es hacia ese desplazamiento y resignificación producidos por la reapropiación del performativo hacia lo que apunta su uso en el marco de la teoría queer. Todo eso se pierde al usar la palabra sin traducción. Perdemos su incorrección política, su malsonancia, su contenido obsceno e insultante, y podemos acabar quedándonos con un significante neutro políticamente, que simplemente señala una corriente de moda dentro de la posmodernidad cultural y teórica. Para intentar remediar este efecto (completamente indeseado pero posible) proponemos algunas otras formulaciones del título de este trabajo, que podrán ser intercambiadas con el propuesto: «Teoría maricon», «Teoría bollera», «Teoría maribollo», etc. Recójase de estas expresiones su carácter inapropiado en un contexto académico, y véase en ello un índice: el de la exclusión de los estudios sobre la sexualidad, y, sobre todo, la exclusión de las aproximaciones gays, lesbianas y queers en el marco de la academia y de sus disciplinas.

Hablar de teoría queer, hacer teoría queer en el ámbito de la sociología en nuestro país, es cuando menos extraño, poco habitual⁴. Hacerlo supone un cierto acto de provocación y de reivindicación política. Hacerlo supone identificarse como queer, como marica (o como bollera, según el caso) y esta identificación se hace necesaria sobre el fondo de una exigencia: posicionarse como sujeto en el conocimiento, hacer explícito el lugar desde el que se habla.

2. «La preferencia por "queer" representa, entre otras cosas, un impulso agresivo de generalización; (...) "queer" adquiere un constante filo crítico al definirse a sí mismo en contra de lo normal, más que de lo heterosexual» (Warner, 1994: xxvi). La propuesta de Ricardo Llamas de traducir «queer» por «torcido», a pesar de su pertinencia etimológica, y de conservar el carácter generalizante respecto de los regímenes normativos, tiene el mismo problema que el uso del término inglés respecto a la pérdida de la fuerza performativa que transmite el insulto (Llamas, 1998).

3. Pueden encontrarse multitud de sinónimos utilizados en nuestra lengua y recogidos en el Diccionario de la Real Academia, como un análisis de la connotación claramente negativa de todos ellos en el artículo «Nefandanos en Llamas y Vidarte (1999)», escrito en colaboración con Manuel Andreu Cuevas.

4. Puede encontrarse un tratamiento de la relación entre la sociología de la sexualidad y la teoría queer en Sedman (1994b), Epstein (1994), Stein y Plummer (1994).

No para controlar los efectos indeseados de esa posición particular y depurar así al conocimiento, considerado como objetivo y universal, de los particularismos que lo traicionan en su esencia. Tampoco para reconocer en el discurso al sujeto que habla, como si éste fuera la causa o el origen de aquél, sino más bien para reconocer el campo discursivo en el que uno puede emerger como sujeto y que constituye al mismo tiempo los objetos que van a poderse observar. No se trata de que el sujeto del conocimiento determine o produzca el campo de la objetividad, sino de un campo discursivo que produce a la vez a los sujetos en el conocimiento y a los objetos que es posible conocer. Construir un discurso queer implica por lo tanto situarse en un espacio extraño que nos constituye como sujetos extraños de un conocimiento extraño, inapropiado, malsonante. Hacer y hablar de teoría queer es, en este contexto, asumir un cierto acto político de intervención enunciativa por la cual, en un cierto sentido, se suspende la autoridad de la disciplina académica y se la increpa desde uno de sus márgenes, con el objetivo de movilizar y desplazar ese margen.

Mis objetivos aquí, por supuesto, son muy poco ambiciosos, puesto que no trata tanto de producir conocimiento, como de establecer el marco de partida para una investigación futura. Básicamente se va a tratar de dibujar los puntos principales desarrollados por la teoría queer en relación con la sexualidad y la identidad. En un primer momento haré un breve recorrido por los dos procesos teóricos que sientan las bases de la teoría queer: los procesos de desnaturalización y politización de la sexualidad por un lado, y del sexo y el género por el otro. Seguiré con la evolución de las políticas del movimiento gay y lésbico que condujeron a principios de los noventa a la aparición de un nuevo modelo de política de resistencia: las políticas queer, para terminar desarrollando propiamente los aspectos fundamentales de la teoría queer: la crítica del régimen normativo de la heterosexualidad y la crítica de la identidad.

1. LA DESNATURALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD

Los discursos y prácticas sobre los cuales y desde los cuales voy a hablar parten de una afirmación: la sexualidad no es un hecho natural, sino que está construida socialmente.

Esta afirmación, que aquí se toma como punto de partida, es sin embargo la conclusión de un trabajo de ruptura teórica/epistemológica⁵ respecto a lo que todavía hoy es la opinión dominante o el sentido común a ese respecto, opinión dominante que se ha ido constituyendo durante más de dos siglos de discursos médicos, psiquiátricos, morales y jurídicos. Y es desde este punto de partida desde el que será posible a su vez reconstruir el objeto de conocimiento del que aquí se trata (la sexualidad, el sexo) de manera que pueda darse luz a ese proceso de formación del sentido común, tomando sus postulados no como aprioris que marcan los límites y la forma de lo que se dice, sino como

5. Utilizo este concepto en continuidad con su uso en autores como Bachelard, Althusser o Bourdieu.

parte del mismo objeto sobre el que se pretende producir conocimiento, y que se construye como objeto en ese mismo proceso de producción.

El discurso legítimo sobre el sexo que se estableció desde las instancias médicas y psiquiátricas en el marco de la aparición de la sexualidad como régimen normativo (como tecnología de poder), reclamó su legitimidad sobre la base de su carácter científico, efectuando una ruptura respecto al discurso religioso y moral anterior y desplazando el sexo y la sexualidad hacia el interior de las ciencias naturales. Sin duda, este proceso de ruptura y redefinición de la sexualidad modificó su objeto de forma substancial, forma que en gran medida es la que aún presenta hoy en la mayoría de discursos que se ocupan de este objeto. Pero, a pesar de su pretendida científicidad, este nuevo marco discursivo se mantuvo dentro de unos límites claramente marcados y regidos por el dispositivo socio-normativo de la sexualidad al que de hecho ayudó a emerger y a consolidarse⁶. Por ese motivo, nunca pudo tomarlo como parte del objeto que estaba analizando. Podemos entonces decir que con esta segunda ruptura también se introduce un factor de reflexividad fundamental en tanto que desde este nuevo marco, no sólo los discursos de las instancias legítimas quedan incluidos en el objeto de conocimiento, sino que el propio discurso desde el que se habla se entiende a sí mismo como parte del proceso mismo de construcción-negociación de ese objeto.

En primera instancia exploraré los tiempos y movimientos fundamentales que han efectuado la ruptura a que me refería al inicio, y que han llevado a la tesis que sirve de arranque a las nuevas conceptualizaciones de la sexualidad, de las identidades sexuales, de las políticas sexuales, etc.: la sexualidad es un hecho construido socialmente.

La sexualidad ha sido ubicada desde los discursos modernos dentro del ámbito de la naturaleza⁷. Más aún, la sexualidad se ha visto generalmente como el último reducto de la naturaleza en el ser humano, como lo más indiscutiblemente presocial que hay en él. Concebido como energía, impulso, verdad íntima, sentimiento, etc., lo sexual es a la vez límite o frontera y substrato o fundamento último de la identidad social de los seres humanos. Este emplazamiento ha articulado todos los discursos sobre la sexualidad sobre el espacio discursivo más amplio de la dicotomía sociedad-naturaleza, y en tanto que posicionada en el segundo de sus términos, adoptará de él toda la ambigüedad con el que éste opera dentro de la articulación de tal dicotomía.

Por un lado, la naturaleza se constituye como lo otro de la sociedad, como su exterior absoluto sobre y contra el cual ésta se edifica. El orden social implica para la modernidad una ruptura fundamental y fundacional con la naturaleza⁸.

6. Ricardo Llamas ha señalado que el grado de ruptura del nuevo discurso científico sobre la sexualidad respecto a los anteriores discursos morales y religiosos es sólo relativo, y que de hecho son más frecuentes y señalables las continuidades que las discontinuidades del uno respecto del otro (Llamas, 1998).

7. «Uno de tales axiomas es el esencialismo sexual: la idea de que el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a las instituciones. El esencialismo sexual está profundamente arraigado en el saber popular de las sociedades occidentales, que consideran el sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico. Dominado durante más de un siglo por la medicina, la psiquiatría y la psicología, el estudio académico del sexo ha reproducido el esencialismo. Todas estas disciplinas clasifican al sexo como una propiedad de los individuos, algo que reside en sus hormonas o en sus psiques. El sexo puede, indudablemente, analizarse en términos psicológicos o fisiológicos, pero dentro de estas categorías emociocientíficas, la sexualidad no tiene historia ni determinantes sociales significativos» (Rubin, 1984: 130).

8. Sistemáticamente, entonces, las eras y sociedades no occidentales serán posicionadas en los discursos modernos como más cercanas a la naturaleza, y por tanto como no suficientemente civilizadas, racionalizadas, tecnificadas. El género femenino será de la misma manera emplazado del lado de lo natural, de lo irracional, etc. Huelga decir que esta posición del lado de la naturaleza implica una desvalorización, una emidad inferior de estos colectivos.

Por otro lado, la naturaleza también desempeña un papel de base legitimadora del orden social en tanto que, siguiendo un paradigma más o menos explícitamente evolucionista, la sociedad se define como actualización de la naturaleza humana. La naturalización de las diferencias/desigualdades sociales, y por tanto su legitimación sobre la base de su origen natural e innato, ha sido uno de los dispositivos discursivos más ampliamente utilizados en los discursos modernos (Stolcke, 1992).

Tal como ha apuntado Donna Haraway:

En el legendario país llamado Occidente, la naturaleza ha sido el operador clave en los discursos fundacionales y fundantes durante largo tiempo, más allá de cuán proteicas y contradictorias sean sus manifestaciones. La naturaleza, contraste de la cultura, es zona de coacciones, de lo dado y de la materia como recurso. La naturaleza es la materia prima necesaria para la acción humana, el campo de la imposición de la voluntad y el corolario de la mente. También ha servido como modelo para la acción humana, como poderosa base del discurso moral. Ser innatural, o actuar de manera no natural, no se ha considerado como saludable, moral, legal o, en general, como una buena idea.

(Haraway, 1997: 102)

Veremos reproducida esta ambigüedad discursiva en relación a la sexualidad: de un lado, es lo más animal y cercano al orden natural que hay en el ser humano (y, por lo tanto, debe ser controlada para mantener el orden social, que de otra forma se vería en peligro); pero, por otro lado, la naturaleza se introducirá como elemento en la argumentación con la función de ligar la sexualidad a la reproducción como su única forma legítima⁹.

Una vez constituido este marco epistemológico para lo social y lo sexual, básicamente dos posiciones, dos estratégicas políticas han entrado en conflicto en su seno. En un extremo se sitúa la posición conservadora, según la cual el orden social exige del control y disciplinamiento de la sexualidad y que, consecuentemente, ha desarrollado todo un discurso y una tecnología de contención por medio de su localización, control y observación. El exceso sexual es el enemigo principal, o uno de los enemigos principales, del orden social y por tanto, el deseo y el placer sexuales han de ser localizados en y gestionados por determinadas instituciones (principalmente la familia, pero también la educación, la medicina, la psicología, etc.)¹⁰. Lo cual no impide que este mismo discurso haya fundamentado estas instituciones precisamente en su carácter natural y haya considerado la familia (entiéndase la familia heterosexual monógama) como la realización de la naturaleza reproductiva de la sexualidad. En el otro polo encontramos los discursos de la liberación sexual que se

9. Jeffrey Weeks ha señalado, en relación a la sexualidad normativa, la existencia de este discurso contradictorio, de esta paradoja según la cual «la heterosexualidad es natural pero debemos alcanzarla; es inevitable, pero está sometida a un peligro constante, es espontánea, pero de hecho debemos aprenderla» (Weeks, 1985: 145-146). De la misma forma, encontraremos argumentos contradictorios respecto a las diversas perversiones sexuales: serán consideradas o bien el resultado de una naturaleza descontrolada, no suficientemente disciplinada y socializada, o bien como formas de degeneración cultural o social.

10. Más tarde veremos cómo estas tecnologías han supuesto en realidad una intensificación de los placeres y su difusión hacia múltiples espacios sociales (Foucault, 1976).

fundan en la suposición de que la sexualidad está reprimida por el orden social y por sus instituciones. Dicha represión supone un impedimento para el desarrollo de los seres humanos y, es lógico, para la realización de su auténtica naturaleza. Esta postura tampoco ha supuesto una negación de la necesidad de control de lo sexual, sino una crítica a las formas históricas alienantes de la sexualidad que deben ser superadas en un horizonte de liberación y realización de la esencia humana en el que el control de la sexualidad se efectúe de otra forma (ésta es la postura propiamente freudomarxista, ampliamente difundida entre los sectores de la izquierda política en los años sesenta y setenta¹¹, y contra la que Foucault va en gran parte a construir su discurso).

Ambas posiciones tienen un claro anclaje en las dos posturas «antagónicas» que se desarrollaron en la modernidad respecto a la sociedad, y pueden encontrarse con más o menos variantes en todos los ámbitos del conflicto social y sus formas de análisis (el trabajo, el género, la etnicidad, etc.). En la primera, una posición propiamente funcionalista-evolucionista según la cual lo social se explica finalmente por la naturaleza humana y/o por alguna de sus características fundamentales (el trabajo, la razón, el sexo, etc.), la sociedad en cada una de sus formas históricas remite en última instancia a esta esencia ahistórica e inmutable que está en su origen¹². La segunda, que en principio es su opuesta (pero que es en realidad otra posición en el mismo campo de saber-poder) y que podríamos llamar «funcionalismo diferido», afirma el conflicto en el orden social pero lo resuelve en un futuro de plena realización de la esencia o naturaleza humanas, reduciendo en definitiva ese conflicto a las formas históricamente concretas de alienación social. La esencia del sujeto que fundamenta lo social no está, en este caso, encarnada de forma transparente en la práctica social, existe de hecho en estado de alienación-objetivación. Entonces, se considerará la historia como el proceso por el cual se desarrolla una realización progresiva de la esencia del sujeto: el fin de la historia coincide con un retorno a su origen-esencia.

La ruptura o cambio de problemática respecto a este marco discursivo efectuado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y todo el siglo XX, y que tiene su radicalización máxima en el postestructuralismo, será el ámbito que va a contextualizar la historización de la sexualidad y de los sujetos con relación a sus deseos y placeres. El sujeto humano será ahora considerado en su historicidad, en sus formas de emergencia e inscripción en procesos más amplios de poder, saber, producción, deseo, etc. Tal y como apunta Foucault, se trata, a nivel metodológico de «elidir, tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos, [de] dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar cuenta de los que puede ser todo objeto de conocimiento [y] volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento» (Foucault, 1984).

11. «La mayor parte del pensamiento radical sobre el sexo se ha movido dentro de un modelo cuyos ejes eran los instintos y las limitaciones impuestas a ellos. Los conceptos sobre opresión sexual han sido encajados en esa visión más biológica de la sexualidad: a menudo es más fácil volver a la idea de una libido natural sujeta a la represión inhumana que reformular conceptos de injusticia sexual en un marco más constructivista, pero esto último es absolutamente necesario» (Rubin, 1984: 134).

12. Tal y como ha señalado Donna Haraway, el Proyecto del Genoma Humano es la última de las formas que esta teoría ha adoptado en la actualidad (Haraway, 1997).

El psicoanálisis efectuó el primer gesto de ruptura respecto a este marco naturalista de la sexualidad. No hay duda de que, sobre todo en la obra de Freud, esta ruptura tuvo un carácter oscilante, ambivalente. No siempre se exploraron todas las consecuencias de algunas de las tesis que el psicoanálisis fue aventurando en este terreno, y en muchas ocasiones, frente a la apertura de vías a una conceptualización de la sexualidad radicalmente distinta a la dominante en su época (y hoy), Freud se retrajo de nuevo a posiciones que contradecían sus propias tesis. Después de Freud, el psicoanálisis ha tomado diferentes caminos por los cuales, en algunos casos se han reforzado los aspectos naturalizadores y biologicistas de la teoría freudiana, reintegrando el psicoanálisis en el esquema discursivo de los dispositivos de normalización de la sexualidad. En otros casos la ambivalencia se ha mantenido; en otros, se ha tensado a Freud hacia sus aportaciones más rupturistas.

Quizá el Freud más citado en relación con la sexualidad, y el que nos da la clave de la tensión entre una aproximación biologicista a la sexualidad y una nueva concepción de la misma, sea el autor de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). La posición naturalizadora se refuerza a partir de este texto y en otros de la misma época con el giro que en ellos se efectúa en relación con la sexualidad infantil. Tal y como han mostrado Laplanche y Pontalis (1964), el descubrimiento de una sexualidad infantil activa hace abandonar a Freud la teoría de la seducción que suponía un estado de «inocencia» presexual infantil en la cual irrumpiría la sexualidad adulta para generar, en un segundo tiempo, una elaboración, ya en la adolescencia, que inauguraría el momento de la sexualidad propiamente humana marcada por la represión. Ante la evidencia de actividad sexual infantil, Freud se decanta hacia una posición naturalizadora de la sexualidad. Ésta se desarrollaría de forma endógena siguiendo unos estadios evolutivos hacia su propio fin: «la vida sexual normal del adulto, en la cual la consecución de placer entra al servicio de la función reproductora, habiendo formado los instintos parciales bajo la primacía de una única zona erógena [los genitales]; una firme organización para la consecución del fin sexual en un objeto sexual exterior» (Freud, 1905: 62)¹³ En definitiva, una naturaleza sexual anterior a la represión social que tendría en sí misma el código de su propio desarrollo normal hacia un modelo heterosexual, genital y reproductivo.

Parece cierto que el recién nacido trae consigo al mundo impulsos sexuales en germen, que, después de un período de desarrollo, van sucumbiendo a una represión progresiva, la cual puede ser interrumpida a su vez por avances regulares del desarrollo sexual o detenida por particularidades individuales.

(Freud, 1905: 43)

13. Ver también Freud (1916-1917: 375): «El punto máximo de este desarrollo se halla constituido por la subordinación de todas las tendencias sexuales parciales bajo la primacía de los órganos genitales; esto es, por la sumisión de la sexualidad a la función procreadora».

Pero, en esta misma obra, y con relación a las perversiones sexuales, va a poder derivarse otra forma de aproximarse a la sexualidad. A partir del análisis de aquéllas, la normalidad sexual va a definirse con relación a sus «desviaciones» perversas, y va a perder su carácter natural, debiendo entonces ser explicados no sólo los procesos psíquicos que conducen a ellas, sino los que finalizan en una organización sexual «normal». La evolución hacia una sexualidad organizada en torno a la genitalidad, en la que el objeto sexual es una persona del sexo contrario y que tiene como fin la reproducción, no está asegurada de antemano, supone una serie de rodeos y desplazamientos de las pulsiones sexuales, y debe ser asegurada por la intervención social sobre el individuo (en este sentido, tal y como apunta De Lauretis [1994], se produce un deslizamiento constante en la teoría freudiana de la sexualidad, entre normal y normativo).

Laplanche y Pontalis (1968) afirman que es posible todavía dar un paso más y aseverar que la sexualidad para Freud es esencialmente perversa, en tanto que las pulsiones se transforman en sexuales desde el momento en que se separan de las funciones o necesidades biológicas que en principio las sustentaban (por ejemplo, sólo cuando el niño separa el placer que disfruta al mamar el pecho de la función alimenticia que éste cumple, y considera y busca ese placer en sí mismo, más allá de la necesidad provocada por el hambre, puede hablarse de sexualidad o de pulsión sexual)¹⁴. En el mismo sentido, sólo cuando se separa de la función reproductiva, o sólo en tanto que va más allá de esa función, estamos ante elementos que pueden definirse como sexuales¹⁵. Por tanto, si la perversión es definida por Freud como la sexualidad no orientada hacia la reproducción, puede concluirse que toda sexualidad es de hecho perversa.

La distinción que hace Freud entre instinto y pulsión es el índice que marca este distanciamiento radical respecto a las posiciones naturalistas y biologicistas de la sexualidad, a pesar de que, en ocasiones y como apuntaba más arriba, regresa a estas posiciones. La pulsión sexual del ser humano está marcada por esa indeterminación en el fin y el objeto, a diferencia de los instintos, propios de los animales, en los que subyace un código preciso de desarrollo. La pulsión sexual es el producto de ese distanciamiento de la sexualidad humana respecto a toda función biológica, es la marca de un hecho: la sexualidad es un desplazamiento respecto de esas funciones. La pulsión es la perversión del instinto (Laplanche y Pontalis, 1968).

14. Freud analiza el fenómeno del «chupeteo» como desplazamiento de la pulsión sexual hacia un órgano (tal que el dedo) o un objeto (el chupete); una vez dicha pulsión se ha desligado del pecho materno y de su función alimenticia. En este sentido, se puede concluir que la sexualidad tiene su origen en ese desplazamiento, o en todo caso en su posibilidad, una vez la pulsión ha conseguido una autonomía propia. Si esto es así para una organización sexual infantil de dispersión de las pulsiones y las zonas erógenas, en relación a la sexualidad organizada en torno a los genitales podríamos, tensando las tesis freudianas, considerar que sólo en tanto la pulsión puede desplazarse de los genitales a otros elementos, sólo en tanto hay un exceso en los genitales en relación a su función reproductora, podemos hablar de sexualidad. El pene como órgano es central en esta fase de la organización sexual (en su desarrollo normal-normativo) únicamente en la medida en que, de forma contingente y merced a determinados procesos (de los cuales habrá que dar cuenta), asume la forma de significante fálico, de significante estructurador del intercambio sexual. Pero, también en tanto que significante, será posible que se efectúen desplazamientos de esa función a otros órganos. Podríamos afirmar entonces que en estas tesis freudianas está el germen de la deconstrucción de la genitalidad y del falocentrismo que desarrollará la teoría queer, y nos acerca sorprendentemente a las nociones de «falo lesbico» (Butler, 1993a) y al análisis tecnológico de la sexualidad a través de la figura del dildo (Preciado, 2000).

15. «El instinto sexual del hombre no nace originariamente como fin la reproducción, sino determinadas formas de la consecución del placer» (Freud, 1908: 26).

Esta conclusión es retomada y radicalizada por Lacan, para quien el que la sexualidad esté necesariamente desligada de su origen natural conduce a considerarla en relación al orden al que finalmente pertenece: el orden simbólico o el orden del significante.

La energía de la sexualidad humana no es, por lo tanto, una pura energía biológica, una «*physis* de libido» gobernada por leyes naturales —químicas o biológicas o mecánicas— sino más bien una energía regulada por las leyes del lenguaje, las leyes de la representación.
(Shepherdson, 1994: 167)

La pulsión para Lacan es una formación, un montaje que se produce como resto en el momento en que el instinto y la necesidad que genera se ven apresados en la red simbólica. En un primer movimiento, la necesidad instintual se ve apresada en la red de la demanda en tanto que el objeto que la satisface pasa a funcionar como signo del amor del otro (inicialmente la madre). En un segundo tiempo, con la entrada del sujeto en el orden simbólico, por medio de la Ley paterna, la separación de la madre lo introduce en el circuito del deseo, caracterizado por una pérdida original y por la imposibilidad de la reincorporación del objeto (definiéndose así el deseo por la imposibilidad de su satisfacción). La pulsión aparece entonces como la posibilidad y la necesidad de un goce en esa propia imposibilidad de satisfacción, en ese movimiento circular de repetición por la cual la satisfacción del deseo es constitutivamente imposible.

1.2. FOUCAULT: LA SEXUALIDAD COMO DISPOSITIVO NORMATIVO

Por fin, el gesto foucaultiano. En *La voluntad de saber* expone Foucault el recorrido de ese gesto y sus efectos en el campo del saber. Básicamente, es el punto de máxima tensión que abre el espacio para interrogar la sexualidad en su historicidad, en su contingencia como dispositivo histórico propio de la modernidad occidental. Y, de alguna forma, en una mirada retroactiva, podemos decir que es el momento inaugural anticipado de la teoría queer actual la que trataré luego más pormenorizadamente.

El elemento central de la argumentación foucaultiana es la tesis con la que iniciaba este capítulo: la sexualidad es una construcción social. Y si el psicoanálisis se había ya aproximado a esta afirmación al reconocer que la sexualidad se constituye en la medida en que las pulsiones sexuales deben realizar rodeos, deben atravesar el campo de lo simbólico, deben inscribirse y sublimarse en las instituciones para tener existencia y por tanto, al reconocer que no hay sexualidad natural previa a este proceso de represión y desplazamiento que está necesariamente inscrito en las formas históricamente concretas de cada sociedad, la tesis foucaultiana radicaliza el principio constructorista al unirlo a una nueva concepción del poder. No se va a tratar del poder en términos negativos de prohibición-represión, sino en términos positivos de productividad.

La intervención de Foucault se inscribe en un campo discursivo-teórico marcado por el marxismo y el psicoanálisis, y es con relación a este marco y

en diálogo con él como cabe entender su reconceptualización del poder. Foucault argumenta en contra de las concepciones dominantes dentro de estas dos corrientes teóricas, pero a la vez desarrolla en una determinada dirección cuestiones presentes en esas mismas corrientes. La teoría del poder como producción de cuerpos y sujetos que Foucault empieza a desarrollar en *Vigilar y castigar* y luego profundiza en *La voluntad de saber*, tiene su origen, en gran medida, en el libro segundo de *El capital* del Marx, tal como él mismo señala. De igual modo, también puede encontrarse un antecedente claro a esta noción de sujeto-efecto del poder en Althusser y en Lacan. Lo que Foucault introduce y refuerza respecto de estas posiciones es una concepción dialógica por la cual los espacios de resistencia toman una importancia mayor, y en la que las instancias únicas del poder se disuelven en una red mucho más compleja de relaciones.

El poder para Foucault no es una propiedad que se detente desde una instancia única (estado, padre, sujeto) y se imponga en un sentido único de arriba hacia abajo, de dominadores a dominados. Se ejerce desde distintos puntos repartidos en una red o matriz de relaciones múltiples. De ahí que deban entenderse «las grandes dominaciones» como «dos efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos estos enfrentamientos» (Foucault, 1976: 115). Tampoco puede concebirse como una superestructura, exterior a una serie de relaciones (económicas, sexuales, etc.) sobre las que establecerá principios de organización, selección, etc. Las relaciones de poder son inmanentes a todas esas relaciones, las estructuran y definen desde dentro. Son intencionales y no subjetivas: están orientadas por un cálculo que no proviene de ningún sujeto (ni individual ni colectivo) sino de su propia lógica interna por la cual distintas técnicas se relacionan entre sí, se influyen creando efectos de conjunto (Foucault, 1976: 114-116).

Lo que se pone en cuestión de forma radical en esta aproximación a la noción de poder es la concepción de éste como relación explicable en términos subjetivos. Tradicionalmente, se había entendido el poder como una relación entre dos sujetos que existen con anterioridad a ella, relación caracterizada por la capacidad de la parte dominante de imponer y/o prohibir a la otra parte una serie de acciones/prácticas. La constitución de las partes que entran en la relación se refería a términos exteriores a la relación en sí, y ésta debía ser explicada en función de dichas partes (los sujetos). El giro de Foucault consiste en considerar a los sujetos de la relación de poder como efectos de esa relación. Es ella la que produce sus propios sujetos, y por lo tanto no hay un antes al que se pueda regresar al eliminar la relación. En este punto, por tanto, se vincula el aspecto asubjetivo del poder con su aspecto positivo-productivo, puesto que, para que una instancia de poder pueda prohibir o reprimir debe existir como tal antes de ese ejercicio y, a la vez, debe haber algo preexistente sobre lo cual o a lo cual se prohíbe o reprime. En cambio, en una concepción en la que es la propia red de relaciones de poder la que produce a los sujetos —que cabe situar en los puntos de cruce de tales relaciones—, es necesario remitirnos a la dinámica y a la estructuración de esa red y no a la interioridad de los sujetos o a una exterioridad independiente de la relación de poder.

De este marco se sigue la tesis que Foucault sitúa en último lugar en la enumeración de los principios de su «método» de aproximación teórica al poder,

la que ha generado más comentarios, puesto que es la que tiene un contenido y unas consecuencias más directamente políticas: «donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder» (Foucault, 1976: 116). En tanto que, como se ha visto, no hay un espacio subjetivo previo, constituido con anterioridad a las relaciones de poder, no puede remitirse a un lugar tal para resistir al poder o para desmantelarlo. Poder y resistencia se anudan en un doble sentido: los espacios de resistencia son producidos por la misma red de relaciones del poder, por lo tanto esos espacios de resistencia dependen de esa red para constituirse como tales, a la vez que el poder se apoya en ellos para reproducirse y mantenerse.

Esta tesis de la inseparabilidad de la resistencia respecto del poder se ha leído a menudo en términos negativos como la conclusión de un modelo teórico que niega la posibilidad de la agencia, del cambio, y que condena a toda forma de resistencia al poder como un simple refuerzo o reafirmación del mismo. Desde mi punto de vista, se trata precisamente de todo lo contrario, y es necesario leer esta tesis como la afirmación de que no hay poder que pueda totalizar un campo social, que cualquier norma está necesariamente puesta en cuestión en el mismo momento y en el mismo nivel en que se afirma, y que por lo tanto las vías para el cambio social están abiertas. No se puede evidentemente volver a una noción de agencia por la cual ésta sería considerada como anterior al poder, ya que para Foucault, toda posibilidad de actuar como sujeto está facilitada, a la vez que limitada, por las relaciones de poder. Es decir, que no es posible ser sujeto en tanto que agente sin estar sujeto en cuanto sujetado a unas determinadas relaciones de poder¹⁶. Pero esto no es negar en absoluto la capacidad para la acción y la transformación, sino interrogar sus condiciones históricas de posibilidad.

Es el mismo Foucault el que incide en esta lectura de su teoría del poder que subraya la apertura de todo campo de relaciones:

[L]o que quiero decir cuando hablo de relaciones de poder es que estamos, unos en relación a otros, en una situación estratégica. (...) Eso quiere decir que siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación, que tal posibilidad existe siempre. No podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación.

La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica.

(Foucault, 1982: 422)

El abandono de la noción de liberación, la imposibilidad de situarse fuera y/o antes de las relaciones de poder, no conduce en absoluto a una parálisis,

16. En este punto, Foucault coincide plenamente con la teoría althusseriana de la subjetivación como interpelación.

a un círculo vicioso de retroalimentación del poder como norma¹⁷, sino a una situación en que ésta siempre es un efecto precario de una red de relaciones que la exceden y que, por medio de redistribuciones y reconfiguraciones, pueden transformarlo (en ese sentido se desarrollará, en continuidad con Foucault, la teoría queer, por ejemplo, en la obra de Butler).

Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta.

(Foucault, 1976: 123)

A partir de estas premisas, lo que Foucault intenta en la *Historia de la sexualidad* es situar históricamente la emergencia del dispositivo de la sexualidad como efecto de conjunto de una serie de tecnologías y estrategias de constitución de los cuerpos y de los sujetos. Y, consecuentemente, no va a hacer recaer el peso explicativo de ese dispositivo en elementos externos a dichas tecnologías sino en su propia evolución, sin desatender sus encuentros, sus afinidades, etc., con otro tipo de dispositivos y de tecnologías. Foucault inicia su análisis de la sexualidad poniendo en cuestión las explicaciones dominantes entre la izquierda en ese momento, que se construían a partir de las obras de los autores freudo-marxistas (Reich y Marcuse, fundamentalmente). Cuestionará la «hipótesis represiva» que estaba en la base de todos los análisis críticos de la sexualidad. El argumento central de esta hipótesis se desarrolla de la forma siguiente: la sociedad burguesa habría establecido una creciente represión de la sexualidad, entendida como expresión más o menos natural del ser humano, para desviar sus energías hacia el trabajo y la familia, las dos instituciones fundamentales para mantener y reproducir el modelo de acumulación capitalista. En las sociedades occidentales precapitalistas habría habido una cierta libertad sexual que termina con el inicio del proceso de industrialización. En conclusión, según esta hipótesis, con el advenimiento del capitalismo y la sociedad burguesa se habría establecido una regulación fundamentalmente represiva de la sexualidad: ésta se vería sometida a una estricta contención, se impondría sobre ella el silencio y el desconocimiento, y solamente se permitiría en su forma socialmente útil para la reproducción, dentro del matrimonio monogámico. Es abiertamente localizable el modelo del poder y de la sexualidad en el que se sitúa esta hipótesis explicativa: un poder en su forma negativa de prohibición y una sexualidad más o menos natural previa e independiente a ese poder, sobre la cual éste ejerce su represión y contención. Contra esta expli-

¹⁷ «Todos los objetos y los seres humanos existen en el interior de relaciones de poder. Incluso aquellos que resisten, quienes se enfrentan a lo que se presenta como la norma (los homosexuales, por poner un ejemplo), participan en la producción de la norma por medio del mismo acto de oponerse a ella, al permitirle a estas últimas la posibilidad de articularse contra su opuesto anormal» (Haug, citada en Evans, 1993: 13). En esta cita puede verse perfectamente el deslizamiento conceptual que se opera entre las nociones de «relaciones de poder» y «norma» en la crítica a Foucault. Que la norma sea un efecto sostenido en el tiempo, una configuración o un efecto de conjunto relativamente constante en una época, de las relaciones de poder, no implica que sea equiparable a ellas, puesto que, en esa misma red de relaciones, como su efecto y sosten, y al mismo nivel que la norma, están los espacios de resistencia, que no es que refuerzan la norma sin más, también la debilitan. Es decir, impiden que esa norma totalice el campo de las relaciones de poder. Tomando el ejemplo de Haug, y aunque posteriormente desarrollare más este punto, el campo de relaciones de poder que instauro el dispositivo de la sexualidad no es equivalente a la norma heterosexual. La norma heterosexual es el efecto de ese campo, pero también lo son los contra-discursos que se le oponen. Es el campo de relaciones de poder que se desarrolla con ese dispositivo el que produce a la vez la norma y las instituciones que la reproducen, y los sujetos y los espacios capaces de subvertirla.

cación, la historia de la sexualidad de Foucault explora las formas y los mecanismos que producen a los sujetos sexuales, que definen el campo de la sexualidad, que lo delimitan frente a otras instancias de realidad. Unos mecanismos de producción de realidad allí donde la hipótesis represiva veía unos mecanismos de control y represión de una realidad exterior y anterior a ellos. Una realidad que no es captada, aprehendida, controlada, reprimida por esos mecanismos, sino que debe entenderse como un efecto o producto del funcionamiento de éstos.

1.3 CONSTRUCCIONISMO VS. ESENCIALISMO

Acabo de apuntar algunos de los pasos que han llevado a analizar la sexualidad como un espacio socialmente construido. Esta tesis y sus implicaciones han sido uno de los espacios de debate más importantes en los estudios gays y lésbicos durante los años ochenta. Señalaré ahora algunos de los argumentos en este debate, que se ha articulado alrededor de la cuestión de si la homosexualidad y la heterosexualidad son categorías propias de la sexualidad humana entendida ésta como una realidad transhistórica, y por lo tanto pueden encontrarse en cualquier contexto cultural presente o pasado, o bien si tales categorías tienen una historicidad específica y sólo pueden aplicarse a las sociedades que las han producido (concretamente las sociedades modernas occidentales).

La tesis básica de la mayoría de trabajos que se han posicionado en el construccionismo social es que la homosexualidad como categoría es un invento del siglo XIX, un producto del establecimiento del régimen de la sexualidad en la modernidad occidental. Según Halperin, son dos los procesos que constituyen la emergencia de la sexualidad. El primero es la separación de un determinado dominio de la vida social de los individuos respecto de otros campos en los cuales se insertaba anteriormente, y la definición de este dominio en términos de su correspondencia con un aspecto específico de la naturaleza psicofísica del ser humano. El segundo proceso consiste en la construcción de la idea de una identidad sexual de los individuos, la definición de los cuales está ligada a la existencia de una esencia interior que responde a la lógica de ese campo sexual anteriormente delimitado. Delimitación de un nuevo campo social definido por la acción de una esencia natural inscrita en los individuos y que opera con un funcionamiento autónomo (Halperin, 1990).

La posición esencialista asume un marco epistemológico de tipo realista según el cual la homosexualidad es un dato, un hecho exterior a su delimitación discursiva y por lo tanto exterior al contexto histórico en el cual emerge y es definida. La aparición del término homosexualidad en el siglo XIX no es desde este punto de vista sino la nominación de un conjunto de elementos de la realidad que existían ya en esa forma antes de ser nombrados. Puede rastrearse entonces la presencia de esos elementos en otros contextos y aplicárseles ese nombre: reconocerlos como realidad y nombrarlos con el significante que delimita esa realidad¹⁸. La posición construccionista en el debate supuesta-

18. Beauwell (1983) ha sido una de las figuras más importantes en la defensa de esta postura. Una versión especialmente explícita respecto a la consideración de la homosexualidad como rasgo inmutable en el tiempo puede encontrarse en Herrero Brasas (2000 y 2001). Para una respuesta a sus formulaciones desde una postura construccionista, ver Llamas y Vidarte (2001): 237 y siguientes.

mente asume un marco contrario desde el cual la homosexualidad es una construcción discursiva y delimitada históricamente, es un producto contingente de unas determinadas condiciones contextuales. Por lo tanto, si la sexualidad como régimen que constituye a sujetos definidos por una esencia sexual interior, por una verdad inscrita en el cuerpo, no se concreta hasta el siglo XIX, con anterioridad a ese momento no es posible hablar de sujetos homosexuales. Puede hablarse de prácticas homosexuales, pero al estar interrelacionadas con otros procesos y estructuras sociales, al no definir una realidad específica por la cual, además, los individuos puedan ser definidos y especificados en tipos diferentes, esas prácticas no se articulan en nociones como identidad o subjetividad. Suponer entonces la existencia de homosexuales o de gays y lesbianas en épocas anteriores a la modernidad es un anacronismo.

Pero, en muchas ocasiones, el construccionismo ha acabado adoptando posiciones esencialistas, no de tipo biologicista o psicologista, sí de tipo estructuralista o sociologista. Se ha pretendido que el significado de la categoría se agotaba en el contexto de su aparición, no considerando la posibilidad de su apertura a un posible funcionamiento en otros contextos. Y sobre todo, se ha asumido en ocasiones un modelo realista, no en la relación entre el discurso del régimen de la sexualidad con su referente, sino del discurso teórico respecto a ese fenómeno considerado en este caso como histórico y discursivo. Negar la posibilidad de hablar de homosexualidad en la Antigua Grecia es creer que esa sociedad es un todo que se explica por sí mismo y es pretender que el conocimiento de ella se limita a encontrarla como realidad exterior con un funcionamiento autónomo. Pretender que no puede hablarse de sexualidad ni de homosexualidad en otros contextos que la modernidad occidental supone aceptar que estos conceptos están definidos de manera definitiva, que su significado se agota en las condiciones en las que aparece (implica renunciar a la posibilidad de resignificación y desplazamiento de los mismos). Supone, en segundo lugar, renunciar a la exigencia de definir por parte del/la teórico/a los límites de tal concepto para su uso analítico. Supone por lo tanto no reconocer en la repetición que desde la teoría se hace de ese concepto, no un referente real (aunque su realidad sea histórica y discursiva) sino un acto performativo por el cual se está reproduciendo o desplazando el significado de ese concepto. **Supone no asumir, en definitiva, el carácter contingente de la nominación** (no de la nominación del régimen de la sexualidad con respecto a determinadas categorías, sino el acto de nominación de la teoría respecto a esas mismas categorías) por la cual una palabra puede funcionar en contextos distintos de aquél en el que se ha producido.

2. LA DESNATURALIZACIÓN DEL SEXO

He intentado trazar el movimiento de ruptura epistemológica (en dos de sus gestos más importantes) que arrancó a la sexualidad del campo de la naturaleza, para seguir aquí la trayectoria de otra ruptura epistemológica que comparte con aquélla un lugar fundamental en la genealogía de la teoría queer: la **desnaturalización del sexo y el género**. Se tratará de indagar por tanto una deter-

minada tradición en la teoría feminista, que podríamos denominar «materia- lista-construccionista» y que se sitúa en la base de las reformulaciones queer del género como performatividad.

Simone de Beauvoir resumió el punto de partida de esta trayectoria en la famosa frase «No se nace mujer, se llega a serlo». A partir de aquí, dos corrientes paralelas condujeron a un cuestionamiento radical de la naturalización que el discurso patriarcal hace de las categorías sexuales de «hombre» y «mujer»: por un lado, el feminismo materialista francés ligado al grupo fundado por de Beauvoir *Questions féministes* en el que estaban Christine Delphy, Monique Wittig, Monique Plaza, Colette Guillaumin; por otro, la línea anglosajona que arranca de la formulación del sistema sexo/género de Gayle Rubin. En ambas aproximaciones el objetivo perseguido es la construcción de una teoría de la desigualdad de género que dé cuenta de los procesos y estructuras que la constituyen, superando las explicaciones naturalizadoras y desarrollando argumentos explicativos de esa desigualdad, constituida ahora en objeto de interrogación. Ambas aproximaciones van a partir del utillaje teórico del marxismo y del estructuralismo, y ambas van a acabar concluyendo en un esencialismo de la estructura. La crítica a ese esencialismo será el punto de arranque del feminismo postestructuralista y también de la teoría del género propuesta desde la teoría queer.

2.1 EL SISTEMA SEXO/GÉNERO

El concepto del sistema sexo/género introducido por Rubin (1975) ha sido una de las herramientas conceptuales más importantes en este proceso de desnaturalización utilizadas por el feminismo. El argumento desarrollado a partir de este concepto se basa en una dicotomía entre naturaleza y cultura, considerando al sexo como un elemento que forma parte de la primera pero que sólo adquiere relevancia social mediante su significación cultural, a la cual se denomina género. El género es por lo tanto la investidura de significados que en cada sociedad concreta asume el sexo biológico, el cual se toma en principio como dado. El sistema sexo/género es el proceso o mecanismo por el cual se transforma a machos y hembras de la especie humana en hombres y mujeres sociales adaptados a la división de papeles que la sociedad establece entre ellos y que varía entre las diferentes sociedades en su contenido específico y en sus formas de relación.

[U]n «sistema de sexo/género» es un conjunto de disposiciones por medio del cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual las necesidades sexuales así transformadas son satisfechas.

(Rubin, 1975: 159)

El sistema sexo/género es una tecnología social que asegura la subordinación de las mujeres a los hombres, su constitución como elementos pasivos en el intercambio entre grupos sociales, así como la explotación de su trabajo. Engels había considerado la importancia en una sociedad de clases de la

subordinación y opresión de las mujeres para mantener la transmisión del estatus entre los hombres y asegurar la herencia de padres a hijos. Situaba así el origen de la opresión de las mujeres en el nacimiento de la propiedad privada y la sociedad de clases. Kollontai desplazó esta cuestión atendiendo a otro elemento que consideraba prioritario en la desigualdad entre hombres y mujeres y que pasaría a ser el eje central en las explicaciones de la desigualdad sexual que se desarrollaron en el feminismo socialista y el feminismo materialista durante los años setenta y ochenta: la división sexual del trabajo. En cualquiera de los casos, tanto si se considera el género como sistema de explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres (Delphy), como si se considera a las mujeres como objetos en un sistema de comunicación-intercambio social —y por tanto como objetos-signo en un sistema de relaciones de poder— (Rubin), el centro explicativo se ha desplazado del sexo como dato natural al género como relación social.

El sistema sexo/género como tecnología también asegura la producción de sujetos adaptados a las posiciones de dominación (hombres) y subordinación (mujeres). En la definición de Rubin, el sistema sexo/género es un dispositivo o tecnología de producción de sujetos humanos diferenciados en hombres y mujeres para la reproducción de un sistema de poder desigual y/o explotación. Adoptando el marco de análisis althusseriano de la ideología, según el cual ésta convierte a los individuos en sujetos y por tanto en soportes de relaciones sociales y agentes en las mismas, el género es tratado como el mecanismo por el cual los individuos como materia prima entran en el proceso productivo del sistema sexo/género para salir como sujetos hombres o mujeres, y por tanto como soporte de las relaciones sociales de la división sexual del trabajo y el poder (De Lauretis, 1987)¹⁹.

Los límites de esta formulación están en su mantenimiento de la dicotomía naturaleza-cultura que sirve de fundamento a la distinción sexo-género. La distancia irreductible que se establece entre el primer término y el segundo plantea una serie de cuestiones a las que no es posible responder desde ese marco teórico. En primer lugar, si no existe relación entre el sexo biológico y el género social, no puede explicarse el hecho de que a ambos lados de la dicotomía nos encontremos ante un sistema binario estricto en que cada individuo debe necesariamente pertenecer a uno de los dos sexos o géneros, pero a la vez puede pertenecer exclusivamente a uno y sólo a uno de ellos. Tampoco es posible explicar desde esta distancia el hecho de que exista una correspondencia directa entre sexo masculino y género masculino y sexo femenino y género femenino en la mayoría de los casos. El modelo introduce la posibilidad de combinar los elementos de forma mucho más plural de lo que se da en la rea-

19. Siguiendo la teoría de la ideología de Althusser, hemos de considerar que todo individuo es ya desde siempre sujeto (que de hecho no existe un antes o un origen previo a la subjetivación); por lo tanto, si el género funciona como mecanismo ideológico de producción subjetiva, todo individuo o sujeto será ya desde siempre hombre o mujer, estará ya desde siempre marcado por el género. Y esto en dos sentidos: de un lado, si no existe un antes al sistema de género, no se puede habitar fuera de él, incluso los actos de resistencia y subversión están posibilitados por ese sistema y se producen en relación con él; por otra parte, este ya desde siempre señala también hacia la producción ideológica de ese antes, la producción discursiva de una naturaleza o esencia previa al proceso de su producción, que siempre estuvo ahí, antes del proceso de construcción subjetiva, es decir, se produce como efecto la idea de que el género no es más que un reflejo, actualización, expresión de una esencia previa en lugar de ser una construcción social contingente y susceptible de cambiar. Ambas cuestiones serán tratadas más adelante, puesto que son el nudo central de las teorías performativas del género.

lidad, y por lo tanto permite entender la existencia de un tercer género en algunas sociedades, así como los casos de individuos en que sexo y género no se corresponden. El problema está en el momento en que debemos dar cuenta del hecho de que esos casos son excepciones y de que en general existe una correspondencia entre sexo y género. No obstante, el paso de desnaturalización que este modelo teórico realiza nos sitúa en un lugar distinto, en un terreno teórico diferente desde el cual plantear e intentar responder a estas cuestiones distinto de aquél en que se establece una correspondencia causal desde el sexo al género, y se consideraba al género como una simple actualización en lo social de la naturaleza sexuada del individuo. Si ya no es posible esta dirección causal del sexo al género, y si estamos situados en un contexto discursivo materialista-construccionista que considera al género como un espacio político, la consecuencia teórica será ver en el sexo una construcción discursiva naturalizante de la diferencia de géneros establecida socialmente. Este giro, desarrollado por Butler a principios de los años noventa, es la base de la conceptualización queer del género. Sus premisas están contenidas no obstante en la propuesta de Rubin, de Wittig y de Delphy. Esta última concluía de la siguiente forma en un texto de principios de los años ochenta:

Para la mayoría de personas, las feministas incluidas, el sexo anatómico (y sus implicaciones físicas) crea, o por lo menos permite, el género (...); pensamos por el contrario que es la opresión la que crea el género; que la jerarquía de la división del trabajo es anterior, desde un punto de vista lógico, a la división técnica del trabajo y crea esta última, esto es, crea los roles sexuales, lo que llamamos géneros, y que el género a su vez crea el sexo anatómico, en el sentido en que esta parición jerárquica de la humanidad en dos transforma en distinción pertinente para la práctica social una diferencia anatómica en sí misma desprovista de implicaciones sociales; que la práctica social, y sólo ésta, transforma en categoría de pensamiento un hecho físico en sí mismo desprovisto de sentido. (Delphy, 1985: 118)

Por lo tanto, en la consideración del género como sistema de relaciones sociales de dominación y/o explotación estaba ya más o menos explícita la crítica a la categoría de sexo como naturaleza. En los casos en que se seguía considerando el sexo como dato, el espacio abierto entre éste y el género le había privado de todo poder explicativo y, por lo tanto, lo convertía en un elemento prescindible. A partir de ahí, el paso hacia una crítica de la dicotomía sexual y hacia un análisis del proceso de su construcción discursiva resultaba una consecuencia contenida en ese mismo marco teórico, y fue ese paso, apuntado por Delphy y Wittig, el que retomó y desarrolló posteriormente Butler.

2.2 WITTIG: LA HETEROSEXUALIDAD COMO RÉGIMEN POLÍTICO

El feminismo materialista francés, como ya he apuntado, construyó un marco teórico en el que la cuestión de la diferencia sexual era radicalmente desnatu-

ralizada y analizada en términos de efecto ideológico de una estructura de explotación y dominación de las mujeres en la estructura del patriarcado. La consideración de Delphy de la mujer como clase social, convertía la diferencia sexual en una cuestión de explotación de la fuerza de trabajo y lucha de clases. Mediante los instrumentos conceptuales del marxismo, Delphy consideraba la existencia de un modo de producción específico en la estructura familiar, dentro del que se daban unas relaciones de producción específicas por las cuales los hombres se apropiaban del producto del trabajo de las mujeres.

La heterosexualidad es el régimen político que asegura, para Monique Wittig, la reproducción de esta estructura de explotación y dominación de las mujeres. La marca del género y el mito de la mujer son los efectos ideológico-discursivos de ese régimen. La categoría «mujer» y diferenciación del sexo es un producto de los mecanismos de la estructura de subordinación, y un individuo sólo se convierte en mujer al entrar en ese marco de relaciones.

Lo que hace a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que habíamos denominado previamente servidumbre, una relación que implica tanto una obligación personal y física como una obligación económica.

(Wittig, 1981: 20)

«Hombre» y «mujer» son conceptos políticos de oposición. Y la cópula que los reúne dialécticamente es al mismo tiempo la que precoriza su abolición. Es la lucha de clase entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres. Y el concepto de diferencia no tiene nada de ontológico, es sólo la forma en la que el amo interpreta una situación histórica de dominación.

(Wittig, 1980: 29)

La heterosexualidad es tenida por una estructura totalizante y cerrada en la cual los significados de las posiciones en su interior son fijados de forma absoluta por el mismo mecanismo de reproducción de la estructura. El modelo de Wittig no presupone ninguna fisura en el sistema, y por lo tanto toda identidad que no responda a sus mecanismos será considerada en términos de exterioridad absoluta respecto de aquél. La propuesta separatista de Wittig, expresada mediante su afirmación de que las lesbianas no son mujeres, resume la única salida posible de un modelo cerrado como el que plantea. Si toda identidad constituida en el interior de la heterosexualidad responde a la lógica de su reproducción, sólo desde el rechazo a esas categorías puede ponerse en cuestión tal régimen.

[S]ería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque la «mujer» no tiene sentido más que en los sistemas de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres.

(Wittig, 1980: 32)

Monique Wittig llega al mismo punto que será desarrollado por Butler, puesto que niega cualquier carácter natural a la diferencia de sexo más allá de los efectos ideológicos de un régimen político heterosexual. Pero el marco estructuralista y totalizador que le sirve de soporte en su aproximación teórica será desplazado por Butler y la teoría queer: ni las identidades gay y lesbiana son exteriores completamente al régimen heterosexual, ni toda repetición en el marco de este régimen conlleva necesariamente su reproducción y refuerzo. Su carácter contingente, su estabilidad precaria, producto de una posición hegemónica en un marco de relaciones de poder, convierten la heterosexualidad en un sistema amenazado por la posibilidad de ser subvertido.

3 POLÍTICAS Y DISCURSOS GAYS Y LESBIANOS

Los años noventa fueron el escenario de la aparición, primero en los países anglosajones y después en otros lugares, de las políticas queer, protagonizadas por grupos que, desde el movimiento gay y lésbico, pretendían dar un giro y articular una crítica a las tendencias que éste había desarrollado en la década anterior. El ámbito de estas políticas de nuevo corte es el espacio donde debemos plantear la teoría queer y su desarrollo, pero es necesario previamente hacer un breve recorrido por las diversas tendencias políticas y discursos teóricos que determinaron el movimiento gay y lésbico en su segunda «generación» u «ola», desde su renacimiento en los años sesenta, cuando se produce el punto de inflexión entre un movimiento político defensivo y marcado por los discursos normativos de la medicina, la psiquiatría, etc., y un movimiento de afirmación y la producción de un discurso en primera persona, que ya no toma como referencia la definición de la identidad homosexual impuesta desde las instancias legítimas de poder, sino que articula un discurso propio que se legitima al margen de, o más bien por oposición a dichas instancias. En este nuevo período de discursos en primera persona podemos diferenciar básicamente tres posiciones que se han sucedido en el tiempo (Seidman, 1994). La primera fue el discurso y la política de la liberación gay que fue hegemónico durante los primeros años posteriores a Stonewall. Posteriormente, se configuró y ocupó la hegemonía de este espacio un discurso identitario basado en un modelo de diferencia étnica. En cierto modo, ése es el marco hegemónico contra el que, de forma más bien minoritaria, se han desarrollado los discursos de crítica a la identidad y sus efectos de exclusión que marcan el punto de aparición de la política queer. Cada uno de estos discursos y políticas no ha substituido al anterior en un proceso de progresión o evolución lineal del movimiento gay y lésbico, más bien nos encontramos con la coexistencia en la actualidad de todos ellos y la articulación más o menos conflictiva de los dos primeros antes de la aparición de lo queer.

3.1 LA LIBERACIÓN GAY

La rebelión que estalló en la noche del 27 al 28 de junio de 1969 en Nueva York a raíz de una redada policial en el bar gay Stonewall es el acontecimiento

to que marca este punto de inflexión o giro del que nace el movimiento político gay y lésbico que, a pesar de haber sufrido importantes cambios de estrategia, tal y como se verá en este capítulo, es el que todavía conocemos hoy en día.

El discurso de la liberación se fundamenta en una concepción de la sexualidad de tipo humanista (y por lo tanto, esencialista y universalista), aunque parte de postulados construccionistas para conceptualizar la construcción de la homosexualidad como categoría. Influenciado por el psicoanálisis y sobre todo por su relectura desde la izquierda freudiana (Reich) y el freudo-marxismo de Marcuse y otros autores, el discurso de la liberación gay postulaba una sexualidad polimorfa y/o bisexual natural, previa a las restricciones sociales, en todos los seres humanos. La heterosexualización del deseo es considerada como un proceso normativo de represión de su parte homosexual inherente. Por lo tanto, el objetivo político que se defiende es la recuperación del deseo homosexual en todas las personas, es decir, la recuperación del polimorfismo sexual natural previo a la represión. Si bien la homosexualidad y la heterosexualidad como categorías son producto de un proceso histórico contingente (que se relaciona con las estructuras patriarcales y con el modelo de acumulación capitalista), en el origen y el horizonte de liberación se concibe una sexualidad universal, natural, plena para todos los individuos de la especie humana.

Como escribe Mario Mieli, militante del FUORI! italiano, en una de las obras que recogen el espíritu liberacionista en los años setenta:

Una aproximación directa a la cuestión homosexual revela la importancia fundamental del impulso homoerótico en *todo* ser humano, y contribuye a delinear las problemáticas inherentes a su rechazo y a su enmascaramiento.

(Mieli, 1977: 145)

Los homosexuales debemos liberarnos del sentimiento de culpabilidad (...) a fin de que el homoerotismo se difunda, «contagie». Se trata de hacer brotar el agua de la roca: de inducir a los heterosexuales «absolutos» a descubrir su homosexualidad; de contribuir, a través de la confrontación y el choque dialéctico entre la tendencia sexual de la minoría y la de la mayoría, a la conquista de una transexualidad²⁰, a la que remite la profunda «naturaleza» polisexual del deseo. Si la forma imperante de la monosexualidad es la heterosexualidad, una liberación del homoerotismo, la Cenicienta del deseo, constituye una etapa imprescindible en el camino de la liberación del Eros. El objetivo (...) no es en absoluto el de obtener una aceptación del homoerotismo por parte del *statu quo* hetero-capitalista, sino el de transformar la monosexualidad en Eros realmente polimorfo y múltiple; de llevar a la prácti-

20. Mieli entiende la transexualidad en términos distintos y más amplios que como es definida generalmente: «denominare transexualità la disposizione eretica polimorfa e "indifferenziata" infantile, que la società reprime e que, en la vida adulta, todo ser humano lleva consigo en el estado de latencia o bien mantiene confinada en los abismos del inconsciente bajo el yugo del rechazo. El término "transexualidad" me parece el más idóneo para expresar, a un tiempo, la pluralidad de las tendencias del Eros y el hermafroditismo original y profundo de cada individuo» (Mieli, 1977: 25).

ca y convertir en goce el polimorfismo transexual que existe potencialmente en cada uno de nosotros y que está reprimido.

(Mieli, 1977: 147-148)

Esta noción universalista de la sexualidad se completa con una concepción política que ve en el movimiento homosexual la vanguardia de la liberación sexual de la sociedad en general, en tanto que siendo el grupo excluido o en posición de opresión por parte de las estructuras de la heterosexualidad obligatoria, puede adoptar la posición universal de oposición a esas estructuras que son opresivas para el conjunto de los individuos. En tanto que «clase» de individuos que soporta el peso de unas contradicciones «objetivas» en el modelo social de represión sexual, la minoría gay y lesbica es portadora de una universalidad en su lucha, la de la liberación sexual de la sociedad en general.

[E]l punto de vista gay representa la principal antítesis subversiva opuesta a la Norma sexual establecida e hipostalizada por aquel «poder», que, como hemos visto, es en todo y por todo funcional a la perpetuación del capitalismo. Si el código masculino-heterosexual es lo que impide la realización del salto cualitativo que lleva a la liberación de la transexualidad a que aspira profundamente el deseo, no podemos dejar de admitir la potencial y ahora actual fuerza de la homosexualidad en el contexto de la dialéctica entre «tendencias» sexuales.

(Mieli, 1977: 327)

Pero, no obstante, y a la vez, en tanto que las estructuras de la opresión sexual están al servicio de otras estructuras de explotación social como el patriarcado y el capitalismo, la lucha de esta vanguardia de la liberación sexual está necesariamente ligada (objetivamente unida) a la lucha obrera y a la lucha feminista, así como a otras luchas de liberación. En tanto que el objetivo o el fin de la lucha es un horizonte de reencuentro del ser humano con su esencia, su naturaleza, alienada en el estado actual de las cosas, la lucha gay y lesbica tiene un incuestionado y —por lo menos en un nivel objetivo— no problemático objetivo compartido con todas esas otras luchas, que se definen igualmente como dirigidas a la liberación de la verdadera esencia humana. Los conflictos existentes en la práctica política entre estos grupos, que ponen en cuestión de forma evidente esta unidad de intereses, son referidos a cuestiones de alienación ideológica o falsa conciencia²¹.

Por un lado la represión del deseo y de su componente homosexual se sitúa históricamente junto al origen de la represión de la sexualidad femenina y a su subordinación en la estructura familiar. En ese sentido, heterosexualidad obligatoria y patriarcado son dos mecanismos que aparecen de forma simultánea en las sociedades humanas. Este planteamiento se acerca al análisis propuesto por el feminismo radical lesbiano de Wittig y será recogido aun-

21. Por ejemplo, Jean Nicolas, miembro del FHAR, reconoce las dificultades de comprometer a la clase obrera y al movimiento obrero en la lucha por la liberación sexual. El conflicto que para el trabajador supone el planteamiento de la liberación gay es provocado por su «sumergimiento a la ideología dominante» (Nicolas, 1976: 69).

que modificado por la teoría queer. El problema en estas primeras formulaciones de la articulación histórica entre heterosexismo (represión del deseo homosexual) y patriarcado es su concentración en el problema de los orígenes en busca del elemento esencial del problema. Una vez localizado este elemento originario y determinante, todo lo demás concerniente a la estructura de opresión se hace depender de él y se abandona cualquier intento de análisis de la autonomía con que las diferentes instancias discursivas de poder y saber actúan, las formas cómo se articulan entre ellas, y los espacios dispersos de resistencia que en cada una de ellas se producen. Este enfoque, que debe mucho a las propuestas teóricas de Foucault con relación al poder, es el que desarrollará la teoría queer, aun manteniendo algunas tesis del liberacionismo sobre la relación entre sistema de género y heterosexualidad.

Por otro lado, una aproximación historicista y construccionista a la cuestión de la identidad homosexual, es decir, a la homosexualidad y la heterosexualidad como categorías exclusivas y definitorias de los seres humanos, hace coincidir su origen con el nacimiento del capitalismo y la sociedad burguesa.

Como ya se ha visto, la política y el discurso de la liberación gay adoptan un marco teórico de tipo construccionista e histórico para analizar la homosexualidad. En este sentido podemos ver una desesencialización importante de las categorías y las identidades sexuales. No obstante, el discurso de la liberación concluye en un rechazo radical a la identidad y a las políticas de construcción comunitaria, por entender que la identidad, al estar construida sobre la base de la opresión, no puede ser el lugar de una práctica verdaderamente radical y revolucionaria respecto a la norma heterosexual. Pero en esta negación, y para poder llegar a esta conclusión, el liberacionismo habrá introducido un elemento esencialista-humanista que va a marcar todo su discurso y su política: el polimorfismo sexual o bisexualidad originaria como elemento de la esencia del ser humano, como origen presocial y como fin revolucionario al que debe dirigirse la política²². Sólo desde el supuesto de este espacio anterior a la represión, a la construcción social de las identidades y categorías sexuales, puede adoptarse una política y un discurso radicalmente antiidentitario de tipo liberacionista. Así que donde el discurso de la liberación había dado un enorme paso hacia la desnaturalización y desesencialización de la identidad sexual, regresa a una noción esencialista y universalista de la sexualidad para poder establecer un lugar de apoyo, un espacio de anclaje teórico para la práctica revolucionaria.

22. Habría otra posibilidad que el discurso de la liberación no asumirá por razones obvias. Podría adoptarse una posición construccionista y afirmar que toda identidad sexual es y sólo puede ser efecto o producto de los discursos y prácticas sociales dominantes de un determinado momento histórico, y que por lo tanto, cualquier posicionamiento en el espacio de esa identidad sólo reproduce y refuerza esos discursos y estructuras. Un enfoque de este tipo convertiría al espacio social en un todo cerrado y coherente, sin fisuras, donde cada elemento del mismo estaría determinado por completo por la estructura total. No es difícil ver que en un enfoque de este tipo no queda espacio para la acción política dirigida al cambio social y por lo tanto se ve por qué el liberacionismo gay no podía adoptar esta posición. Habría entonces dos alternativas: o bien reintroducir un elemento ajeno al campo social y previo a él desde donde fundamentar la política liberadora (opción que adoptó el discurso de la liberación con las nociones de polimorfismo y bisexualidad originarias), o bien considerar al campo social como atravesado y estructurado alrededor de contradicciones y conflictos, sin posibilidad última de sutura y cierre (postura que estará en la base, como se verá, del discurso y la teoría queer). En esta última opción, no podría entonces considerarse a la identidad como definida en su significado de una vez por todas sino más bien como un espacio de contestación abierto a la resignificación. Por lo cual no podría rechazarse la política de la identidad, puesto que es el único espacio donde hacer política y cuestionar los significados de esa misma identidad. Volveré sobre estas cuestiones más adelante.

A partir de los años setenta, el discurso de la liberación sexual dio paso en los movimientos gays y lesbianos a un modelo basado en la afirmación de la diferencia, de una identidad específica, considerada en algunos casos en términos de diferencia natural e innata, en otros como diferencia política y/o cultural. Este nuevo énfasis en la identidad y la diferencia, en la construcción de una comunidad, tuvo dos tendencias. Una versión separatista que abogaba por la construcción de espacios específicos, de comunidades al margen de la sociedad heterosexual. Esta estrategia fue muy marcada en el movimiento lesbiano, que buscó sus alianzas del lado del movimiento feminista, sobre todo de la parte de este movimiento que reivindicaba políticas basadas en la diferencia sexual y en la construcción de una cultura y una comunidad de mujeres. Una consecuencia directa de este proceso fue la separación entre el movimiento de lesbianas y el movimiento gay. Si el primero tendía a un modelo de separatismo de género, el movimiento gay estuvo marcado por la segunda versión del modelo identitario: la afirmación de la diferencia y la especificidad tienen como trasfondo una propuesta multiculturalista de la sociedad en la cual ésta debe asimilar e integrar a todos los colectivos y grupos definidos por sus respectivas diferencias. En la práctica política, este modelo se concreta en la reivindicación de derechos en base al reconocimiento de la especificidad como colectivo.

Una de las cuestiones que el modelo étnico plantea a los discursos universalistas sobre la sexualidad es que detrás de esa supuesta universalidad se esconde la supresión de determinadas particularidades. En un sentido más amplio, el discurso identitario cuestiona la universalidad del modelo liberal de ciudadanía y las narrativas histórico-políticas occidentales que se basan en un silenciamiento de determinadas experiencias, prácticas y subjetividades particulares. El establecimiento de modelos propios y autónomos, y la construcción de genealogías en una reconstrucción de las narrativas históricas han sido los elementos más importantes de esta estrategia. En lugar del esencialismo universalista de los discursos normativos y liberacionistas, el modelo étnico-identitario-comunitario se basa en un esencialismo de la particularidad.

Dos procesos abrieron una brecha en la concepción étnica y comunitaria de gays y lesbianas. Del lado de estas últimas, los debates alrededor de la pornografía, el sexo, el sadomasoquismo, etc. enfrentaron a muchas lesbianas con la tendencia dominante en el movimiento feminista. Esta polémica, unida a las críticas de muchas feministas negras y chicanas al modelo de identidad femenina construido por el movimiento por reflejar únicamente la realidad de las mujeres blancas y de clase media, puso en el centro del debate la noción de identidad y se hizo imperativa la reflexión alrededor de los efectos excluyentes de la construcción de la categoría «mujer» como fundamento de la política feminista. Paralelamente, en el interior de la comunidad gay aparecieron este mismo tipo de críticas a una identidad gay que acababa siendo equivalente de hombre-blanco-de clase media. Estos reproches, junto con las consecuencias de la aparición del sida, fueron los elementos que desembocaron en un nuevo modelo de política de la identidad: la política queer.

Las políticas queer aparecieron en los años noventa como culminación de los procesos de autocrítica producidos en el seno de las comunidades gays y lesbianas. Supusieron un cuestionamiento de las tendencias integracionistas de una parte importante del movimiento gay y lesbiano, señalando los límites de esa integración y promoviendo posiciones de enfrentamiento directo contra los regímenes normativos. Supusieron también el cuestionamiento de la identidad sobre la que se habían asentado las políticas gays y lesbianas, considerando los efectos excluyentes de esa identidad. Las características fundamentales de este nuevo modelo político son la construcción de una base identitaria abierta y mucho más flexible, y la utilización de estrategias e instrumentos de lucha provenientes de las propias estructuras culturales y políticas de la heterosexualidad. Trataré de hacer un breve repaso a las características más importantes de estas nuevas políticas, muchas de las cuales serán retomadas en la teoría queer como nuevas formas de conceptualizar la política, el sujeto, la identidad, etc.

La política queer es básicamente antiasimilacionista, renuncia a la lógica de la integración en la sociedad heterosexual y se emplaza en un lugar decididamente marginal. El activismo queer utiliza a menudo una estrategia de confrontación directa y de provocación respecto de las estructuras normativas del régimen heterosexual. Se pretende poner contra las cuerdas al integracionismo liberal adoptando una actitud de descarada incorrección política, de voluntaria inadecuación a los marcos del «consenso» político.

El uso para la acción política de los espacios públicos y de los medios producidos por las estructuras sociales dominantes, así como la reapropiación de sus instrumentos y formas de representación, es otra de las características fundamentales de lo queer: la imitación y resignificación *camp* de los discursos dominantes de los *mass media*, de las figuras de la identidad nacional, de las prácticas de consumo y los discursos publicitarios, etc. (Berlant y Freeman, 1994).

Elemento esencial en la política queer ha sido también el establecimiento y la construcción de una base para la movilización más amplia y flexible que la anterior identidad gay y lesbiana. Lo queer se identifica a menudo con la figura de un paraguas bajo el que caben las más variadas formas de disidencia a la norma sexual, sean en la forma de articulaciones identitarias o no. Lo queer, por una parte, habilita un espacio que no sólo incluye a gays y lesbianas, sino también a bisexuales, transexuales, etc. Pero, por otra, el modelo de política queer pretende establecerse sobre una noción estratégica de la identidad. La identidad no es considerada más que como posición y como práctica (Bourcier, 2000). En este sentido, los límites de la identidad se hacen más imprecisos, y por eso mismo más flexibles, permitiendo su redefinición en función de los cambiantes contextos de la lucha política.

4 LA CRÍTICA DE LA HETEROSEXUALIDAD

La crítica de la heterosexualidad como régimen normativo que desarrolla la teoría queer recupera algunos aspectos de la radicalidad de los discursos libe-

racionistas y de los del lesbianismo radical, pero efectúa un cambio de terreno teórico fundamental respecto de aquellos: el abandono de las narrativas humanistas y totalizantes. Ni se vislumbra en el horizonte de la crítica y la acción políticas una sexualidad libre de restricciones, una sexualidad natural y plena: definitivamente no hay sexualidad sin relaciones de poder. Ni tampoco se considera la heterosexualidad como régimen cerrado y coherente. Al contrario, es en las propias incoherencias y fisuras abiertas en ese régimen donde va a localizarse la posibilidad de articular prácticas de resistencia, afirmación y producción de identidades sexuales alternativas.

En las explicaciones de la liberación se pone el énfasis en el origen de la opresión sexual, lugar privilegiado para la resistencia y la lucha. En la aproximación queer, la búsqueda de un origen o de un lugar privilegiado pierde sentido puesto que la opresión se distribuye por todo el tejido social, pudiendo establecer focos de especial condensación y fuerza, aunque éstos no son localizables a priori en base a un principio único. La heterogeneidad de los espacios y de las formas de la heterosexualidad los hace a menudo contradictorios entre sí, y las fisuras en sus pretensiones de coherencia y homogenización del espacio sexual son múltiples. No hay lugar exterior a las relaciones de poder que distribuyen las posiciones en el espacio socio-sexual, pero este espacio está atravesado por contradicciones y antagonismos, y por lo tanto no se cierra sobre sí mismo, tiene una estabilidad temporal y precaria, constantemente sometida a tensiones que la ponen en peligro.

Considerar el régimen de la (hetero)sexualidad como un campo abierto de relaciones de poder, como una totalidad no suturada o como un efecto de conjunto de una multiplicidad de prácticas, de una dispersión de puntos de dominación y resistencia, tiene una consecuencia política y teórica directa. La resistencia deberá buscarse no sólo en los espacios explícitamente articulados como políticos. No se tratará ya sólo de localizar los contrapoderes de las minorías sexuales o de los oprimidos sexuales en un movimiento político definido. No estamos ya en la dicotomía liberacionista entre alienación (falsa conciencia) y liberación (concienciación política). La resistencia se dará en lugares múltiples y de forma no siempre intencional y consciente. Los puntos de subversión del sistema del régimen (hetero)sexual estarán dispersos por todo el espacio delimitado por ese régimen. Entiéndase que no se trata de negar la importancia de la movilización y la intencionalidad de un sujeto político, al contrario: la articulación de un movimiento identitario seguirá considerándose imprescindible y efectiva (al menos en un espacio político delimitado y definido en términos de minorías, sujetos colectivos, representación, etc.). Lo que se intentará es más bien no reducir la posibilidad de resistencia y resignificación a esa forma de política.

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la «vigilancia», resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también «minúsculos» y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué «maneras de hacer» forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolí-

tico (...) Estas «maneras de hacer» constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural.

(De Certeau, 1990: xdiv)

Dijimos al principio que el análisis de Foucault de la sexualidad como régimen normativo que se establece en las sociedades occidentales con la modernidad es el punto de partida de los análisis construccionistas de la homosexualidad y después de la teoría queer. Al otro lado en el árbol genealógico habíamos localizado al feminismo lesbiano radical de Monique Wittig o Adrienne Rich y sus tesis de la heterosexualidad obligatoria, el pensamiento heterosexual, el contrato heterosexual, etc. La teoría queer se sitúa en sus análisis de la sexualidad entre ambas propuestas, oscilando de uno al otro lado, asumiendo las tensiones e incluso algunas contradicciones de una posición semejante. De un lado, asume el marco foucaultiano de la analítica del poder contra las propuestas totalizantes de las feministas que pretenden localizar un foco único de exclusión-opresión capaz de saturar y determinar el régimen de la sexualidad. Del feminismo radical lesbiano, la teoría queer no dudará en asumir la caracterización del régimen de la sexualidad moderno como heterosexual. No renunciará a localizar efectos de conjunto, líneas de división constantes en las redes del poder que marcarán los espacios y sujetos legítimos: estas constantes se estructuran en uno de sus ejes fundamentales alrededor de la dicotomía heterosexualidad-homosexualidad. En ese sentido, aunque esta dicotomía no agota las divisiones y exclusiones del campo de la sexualidad tal y como se define en la modernidad, aunque no todas las relaciones de poder que lo componen sean reducibles a ella (de la misma manera que, contra las pretensiones de cierto feminismo, tampoco la diferencia sexual o la división de género pueden agotar los ejes de desigualdad de la sexualidad²³), es uno de sus ejes principales y condensa en muchos casos otras desigualdades, exclusiones, divisiones, que se producen en su seno. Veamos entonces qué elementos permiten localizar estas constantes que van a definir el régimen sexual moderno como heterosexual²⁴, sin abandonar por otra parte el marco teórico foucaultiano definido por una analítica del poder que exige una comprensión abierta de ese régimen, rechazando la posibilidad de que algún principio subyacente pueda totalizarlo.

23. Gayle Rubin estableció la necesidad de considerar la lógica específica de la sexualidad más allá del género: «Quiero cuestionar la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado asiento de una teoría sobre la sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico (...). El género afecta al funcionamiento del sistema sexual, y éste ha poseído siempre manifestaciones de género específicas. Pero aunque el sexo y el género están relacionados, no son la misma cosa, y constituyen la base de dos áreas distintas de la práctica social» (Rubin, 1984: 183-184). En la misma línea, Sedgwick argumenta: «siempre existe al menos la posibilidad de una distancia analítica entre género y sexualidad, aun cuando algunas manifestaciones o rasgos de algunas sexualidades se hallen entre las causas que inevitablemente asumen las mujeres y los hombres en las redes discursivas, institucionales y corporales de la definición de género, las relaciones de género y la desigualdad de género» (Sedgwick, 1990: 44).

24. «[H]ay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de exclusión que recorren el conjunto del cuerpo social. Estos forman entonces una línea de fuerza social que atraviesa los enfrentamientos locales y los vínculos de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquellos e redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los afectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos» (Foucault, 1976: 115).

La modernidad supuso la emergencia de la sexualidad como campo social específico y relativamente autónomo del resto de lo social. La aplicación de determinadas tecnologías de poder aplicadas a los cuerpos y los placeres definieron un nuevo espacio de relaciones que constituyen lo que Foucault denominó el dispositivo de la sexualidad. Ya vimos en el primer capítulo cómo, lejos de ser un aspecto natural de la humanidad, la sexualidad y el sexo son los efectos de estas tecnologías, que delimitaron un nuevo dominio en lo social separando elementos unidos anteriormente a otros ámbitos o prácticas, y articulándolos en una nueva entidad relativamente autónoma respecto del resto de la realidad social.

El análisis de Foucault respecto a la emergencia de este nuevo ámbito parte de una constatación histórica: la modernidad, contra las explicaciones que pretenden ver en ella el lugar de un crecimiento de la represión sexual, es el escenario de una inflación discursiva alrededor del sexo. En la misma época en que se supone que se condena a la sexualidad al silencio y el desconocimiento, se desarrollan técnicas generalizadas de inducción a hablar del sexo. En definitiva, la sociedad burguesa, lejos de reprimir la sexualidad, instaura un dispositivo destinado a producir la verdad sobre el sexo a través de un crecimiento constante de los discursos que a ella se refieren.

El nuevo régimen o dispositivo de la sexualidad se constituyó a través de la generalización de técnicas de inflación discursiva, técnicas de incitación a hablar sobre el sexo (Foucault, 1976). Se establecieron lugares y mecanismos de observación y registro de las prácticas y deseos sexuales como forma específica de control sobre los cuerpos. No se trató, no obstante, de una reglamentación nueva sobre un campo anteriormente libre de restricciones que se expresara en su naturalidad²⁵. Se trató más bien de una mutación en las formas de poder aplicadas a los placeres corporales, a los intercambios y relaciones sexuales. Donde antes había la ley de la alianza con sus prohibiciones (el tabú del incesto) y obligaciones (la prescripción de la exogamia), ahora una nueva técnica basada en la diseminación e intensificación de los puntos de intervención del poder a través de la proliferación de los placeres, viene a ocupar su lugar. Esta nueva tecnología estableció o produjo al sexo como un secreto que hay que desvelar, y produjo a la vez las técnicas y los mecanismos para efectuar su descubrimiento, interrogación y descodificación. Mecanismo doble que engendra simultáneamente una técnica de descubrimiento de la verdad del sexo al tiempo que constituye al sexo en tanto que cuestión de verdad a descubrir. Procedimiento por el cual en un primer momento se inscribe un secreto en los cuerpos para después, en un segundo tiempo, desvelarlo. O más bien operación simultánea por la cual la propia búsqueda del sexo como secreto inscrito en los cuerpos lo produce como su efecto. Y mediante este

25. Foucault se desliza en muchas ocasiones hacia esta otra posición que vería en la época premoderna una especie de situación de libertad de los placeres anterior al establecimiento de la norma reguladora. De la misma manera, en su aproximación a los diarios de Herculine Barbin, tal y como ha señalado Butler, «Foucault apela a un tropo de multiplicidad libilinal pre-discursiva que efectivamente presupone una sexualidad "antes de la ley"» (Butler, 1990: 129).

mecanismo se establece una nueva instancia de conocimiento que construye, como todo dispositivo de conocimiento, el mismo objeto que posteriormente pretende encontrar en estado bruto, al margen de su intervención.

Es esta misma lógica la que, según el análisis foucaultiano, determina el hecho de la multiplicación de las perversiones sexuales a partir del siglo XIX. En lugar de encontrar en esta época, tal y como defendían las tesis represivas, un confinamiento de la sexualidad a su forma heterosexual dentro del matrimonio, puede verse como se desarrollan y se multiplican sus formas «perversas». Mediante esta multiplicación, el poder aumenta sus puntos de apoyo. Y a la inversa, la expansión de los espacios de aplicación del poder es también causa de esta proliferación de los placeres perversos. El tipo de poder que se desarrolla opera por proximidades que erotizan (sensualizan) las técnicas de observación, registro, control que las constituyen. Así que, por un lado, el poder intensifica y multiplica los placeres en su mismo lugar de aplicación; y, a la vez, el carácter de secreto del sexo y las técnicas de interrogación generan un poder específico en las estrategias de ocultación y desvelamiento de ese secreto.

¿Dónde está la homosexualidad en este discurso? Para Foucault, la homosexualidad forma parte del complejo de perversiones que aparecen como efecto de la aplicación de esta nueva tecnología del poder que es el dispositivo de la sexualidad. Estas perversiones, además de multiplicarse, son incorporadas a los individuos como una interioridad esencial o naturaleza que los define en tanto que sujetos. Antes de la modernidad, las desviaciones de la ley reguladora de la reproducción y el sexo eran consideradas como prácticas; a partir de ahora, las perversiones son índices de una personalidad específica, de un tipo de persona. En el movimiento de constitución del sexo como verdad y secreto, las perversiones en general y la homosexualidad en particular se convierten en marcas de un secreto sexual escondido en lo más profundo del ser. Foucault localiza en el interior del régimen de la sexualidad el proceso de «incorporación de las perversiones» y «especificación de los individuos» que producen al/la homosexual como tipo de persona con unas características determinadas y diferenciable del resto de los individuos.

Dos cuestiones del análisis de Foucault serán, si no radicalmente cuestionadas, sí al menos matizadas considerablemente por la teoría queer, a pesar de asumir el marco teórico del poder como productor de identidades, como regulador más que como prohibitivo, como incitador a los discursos más que como imposición de silencio.

En primer lugar, la especificación del homosexual como tipo de persona y como una entre otras perversiones. La teoría queer, contrariamente, afirma la relevancia de la dicotomía homo-heterosexualidad en casi todos los aspectos de la vida social desde al menos finales del siglo XIX. La homosexualidad desde entonces es tanto una cuestión que afecta a una determinada categoría de individuos a los que se les asigna una identidad inmutable, una esencia que determina todo su ser, como una cuestión que se extiende por todo el cuerpo social y que puede afectar a cualquier individuo (Sedgwick, 1990).

En segundo lugar, en tanto que sobre la homosexualidad ha operado como una de las principales formas de opresión la imposición del silencio, la tesis foucaultiniana de la incitación al discurso sobre el sexo va a explorarse por el

lado del efecto de determinados silencios en el interior de esta economía discursiva general²⁶.

4.2 LA DICOTOMÍA HOMO-HETERO

Sedgwick ha mostrado cómo el establecimiento de los lazos homosociales que constituyeron las bases de la dominación masculina a partir del siglo XIX se basaron en la represión de la homosexualidad, entendida como relación erótica entre hombres. Esta negación utilizó como una de sus estrategias fundamentales la proyección de esas relaciones, a la vez posibilitadas y prohibidas por los lazos homosociales en la figura de un nuevo tipo de individuo situado en los márgenes de lo social. Semejante dispositivo de poder se caracteriza por una fuerte carga de ambigüedad en la que reside su fuerza de vinculación. Porque a la vez que establece en la figura del homosexual el afuera, el espacio de abyección inhabitable, al que todo individuo debe renunciar, establece la posibilidad de que cualquier individuo pueda deslizarse hacia él, establece una frontera muy poco precisa que expone a todo hombre a una fuerte ansiedad de afirmación y negación identitaria que debe repetirse constantemente: los lazos prescritos de homosocialidad pueden y deben estar constantemente expuestos a interrogación y escrutinio, dada la posibilidad de su desplazamiento hacia el vínculo homosexual proscrito.

Este mecanismo de poder ha constituido al homosexual en tipo específico de individuo con una esencia interior, tal y como analiza Foucault (visión minorizadora, en la terminología propuesta por Sedgwick). Pero también ha constituido la homosexualidad en un riesgo o peligro que atañe a todos los individuos, puesto que todos ellos están sometidos a la posibilidad de ser definidos por esa categoría (visión universalizadora). Los distintos discursos que se han desarrollado sobre la homosexualidad, tanto los normativos y homofóbicos como los de resistencia y liberación, han tendido a acentuar uno de los polos de esta dicotomía o ambigüedad discursiva. Respecto de los primeros: desde los discursos que localizan la homosexualidad en una naturaleza enferma del individuo (y que suelen ir unidos a fantasías políticas más o menos realizadas en la práctica de exterminio y eugenesia) hasta los discursos que establecen la posibilidad de corrupción y desviación en cualquier individuo (que se basan en un modelo de contagio, y por lo tanto establecen toda una serie de tecnologías sociales para evitar su desarrollo y proliferación mediante la localización, control y separación). Del lado de los discursos de resistencia (o contra-discursos): desde los discursos y prácticas separatistas de afirmación de una identidad (natural o social, innata o políticamente construida) hasta el discurso de afirmación y reivindicación de la perversidad poli-

26. Se explora por esta vía la tesis foucaultiana de que, en el régimen de la sexualidad estructurado en torno al imperativo de hablar del sexo, determinados silencios se construyen contra ese fondo de inflación discursiva y circulan en el interior de su economía. Tal y como apunta Sedgwick: «En la medida en que la ignorancia es la ignorancia de un conocimiento que ni que decir tiene que puede considerarse tanto verdadero como falso bajo cualquier otro régimen de verdad, estas ignorancias, lejos de formar parte de una oscuridad ancestral, están producidas por conocimientos específicos y circulan como parte de regímenes de verdad específicos» (Sedgwick, 1991, p. 18).

morfa universal (que supone la represión de una homosexualidad innata y latente que es necesario liberar en todo el cuerpo social).

La norma heterosexual está así marcada por su otro homosexual de dos formas distintas: a la vez como el afuera que debe establecer para constituirse como norma, aquello que debe prohibir para delimitar el espacio de lo posible, de lo permitido. Pero al definir y delimitar ese afuera, la heterosexualidad le da carta de existencia, lo constituye como posibilidad, y por lo tanto como riesgo y amenaza, debiendo por lo tanto establecer mecanismos de defensa para evitarlo.

El lenguaje y la ley que regulan el establecimiento de la heterosexualidad, ya como una identidad, ya como una institución, ya como una práctica, ya como un sistema, son el lenguaje y la ley de la defensa y la protección: la heterosexualidad asegura su identidad y apunta sus límites ontológicos protegiéndose a sí misma de lo que percibe como las continuas intrusiones depredadoras de su otro contaminado: la homosexualidad.

(Fuss, 1991: 115).

Una aproximación como ésta a la heterosexualidad retoma así la tesis foucaultiana de la inseparabilidad entre poder y resistencia, entre norma y subversión: precisamente en el establecimiento de un otro que permite y asegura la constitución de lo legítimo mediante la creación de un punto de apoyo para sus prácticas, el poder produce el lugar desde el cual su propia acción puede fracasar. Todo ejercicio del poder, toda constitución de una norma produce un exceso, un resto que impide su totalización, su determinación completa del objeto que produce y sobre el que se ejerce. Al establecer y prohibir un afuera, al delimitarlo y darle existencia, la heterosexualidad subvierte en este mismo mecanismo sus propias pretensiones de ser natural y necesaria, ya que lo que está prohibido no es imposible y precisamente por eso es necesario prohibirlo²⁷. La homosexualidad por lo tanto no es un afuera absoluto de la heterosexualidad, sino un afuera interno a su propio funcionamiento y definición, aquello que señala el límite de la clausura de la heterosexualidad como régimen y como identidad. La homosexualidad es el indicador de una falta, de un vacío en la estructura de la heterosexualidad. Y la operación de su externalización es el intento de recuperar la plenitud de esa estructura mediante la expulsión de su propia imposibilidad inherente en la figura de otro. O en otras palabras, la producción de la homosexualidad como elemento externo e independiente del régimen (hetero)sexual es el mecanismo por el que éste pretende ocultar su contingencia estableciendo la ilusión de su necesidad.

27. Esta paradoja o contradicción del discurso de la (hetero)sexualidad, que consiste en la prohibición de aquello que se ha delimitado como imposible, es el reverso de la paradoja que comenta Weeks respecto a la prescripción de aquello que se considera necesario. Ver nota 5.

4.3 LA GESTIÓN DEL SILENCIO

Mediante el mecanismo apuntado por el cual la homosexualidad se convierte en el otro abyecto, en esencia inscrita en los cuerpos de los individuos, a la vez que es un riesgo o peligro al que están sometidos todos los sujetos, también se constituye un tipo muy específico de poder en el cual el juego entre silencio y desvelamiento, entre las instancias legítimas para el descubrimiento y la imposición del secreto son los elementos fundamentales. Debemos añadir a esto el hecho de que, a diferencia de otros rasgos construidos como fundamento de estructuras de diferencia y desigualdad como el sexo-género y la raza, la orientación u opción sexual no es visible externamente y a primera vista en el individuo. Sedgwick ha denominado «epistemología del armario» al tipo de juego de poder que se ha estructurado alrededor de las cuestiones de la visibilidad y la invisibilidad, del silencio y la toma de palabra, del secreto y el *outing*²⁸ (o salida del armario), de la lucha en definitiva por la legitimidad de la instancia que designa y muestra la diferencia.

Los conceptos de «armario» o «estar en el armario», utilizados por la comunidad gay y lesbica, hacen referencia a un silencio impuesto por la norma heterosexual a una realidades que deben por imperativo reservarse, en el mejor de los casos, al ámbito de lo privado. Mientras la heterosexualidad se expresa de forma pública en múltiples espacios, rituales, instituciones, las relaciones homosexuales carecen de esos espacios y prácticas²⁹. Pero este mecanismo de ocultación y silenciamiento es mucho más complejo de lo que pueda parecer a simple vista³⁰. Por dos motivos: en primer lugar, porque la estrategia de silenciar estas realidades ha consistido, como ya he apuntado, en la producción de la figura estigmatizada del/la «homosexual», dándole por ello un tipo de visibilidad que, aunque impuesta y gestionada por las instancias normativas (lo cual implica su construcción en términos negativos), ha supuesto la posibilidad de la reapropiación y rearticulación de sus significados por parte de los sujetos marcados por esas imágenes³¹. En segundo lugar, porque el silencio impuesto se convierte en imperativo de confesión en múltiples ocasiones, en las cuales o bien la homosexualidad es hecha pública desde el poder enmarcada en un contexto de escándalo³², o bien se culpabiliza al sujeto que ha mantenido el secreto frente a las instancias normativas (Sedgwick, 1990).

De lo que se trata, en definitiva, en las cuestiones de la estructura del secreto y el desvelamiento, es de una política de la enunciación: quién y en qué situación tiene la legitimidad de tomar la palabra para definir y señalar una realidad (en este caso la homosexualidad). Estamos ante un modelo de poder en

28. El término *outing* hace referencia a la estrategia de hacer pública, de manifestar la homosexualidad de una persona. En español la expresión que se utiliza habitualmente es «salir del armario», aunque también es habitual el uso de la expresión inglesa *outing*. Ver al respecto Mira (1999: 543).

29. Análisis de las implicaciones de la dicotomía entre público y privado en la visibilidad de la homosexualidad, así como de las consecuencias de la visibilidad (y de las renuncias que la comunidad gay y lesbiana ha hecho para acceder a ella), pueden encontrarse en Berlant y Warner (1998), Warner (1999), Clarke (2000) y Phelan (2001).

30. Un análisis de las diferentes estrategias discursivas adoptadas para marcar, ocultar, distanciar, etc., la homosexualidad puede encontrarse en Llamas (1998).

31. Este proceso responde al carácter performativo de esas figuras e imágenes. Del carácter performativo y, por lo tanto, abierto a la resignificación de todo signo, fundamentalmente de todo signifiante identitario, se trata en el capítulo siguiente.

32. Un caso emblemático fue el tratamiento de los medios de comunicación en el «caso Army» en España. Para éste y otros casos similares, ver Llamas (1997).

el cual estos espacios de nominación, enunciación y definición de realidad están abiertos a una lucha hegemónica entre instancias que reivindican la legitimidad de sus posiciones. Ante una cadena de citas y repeticiones, imposiciones y reapropiaciones, en que se negocia, se discute, se otorga o se sustrae la autoridad de definir un nombre, de dar significado a una identidad. Hemos entrado de pleno en la cuestión de la identidad como performativo, y es sobre el desarrollo de esta cuestión sobre lo que voy a tratar en el siguiente capítulo.

V. LA CRÍTICA DE LA IDENTIDAD

La aproximación de la teoría queer a la cuestión de la identidad recoge todos los aspectos que ya se han ido apuntando a lo largo del trabajo: una posición antiesencialista que niega tanto el carácter natural de la identidad como su carácter fijo y estable. Desde esta posición, la identidad es una construcción social que debe entenderse como proceso abierto a constantes transformaciones y redefiniciones. De la misma forma que el régimen o dispositivo de la (hetero)sexualidad es considerado como un espacio abierto a la transformación, marcado por la contingencia y la articulación hegemónica, toda identidad constituida en su seno (es decir, toda posición producida como elemento relacional en el interior de este campo discursivo que es la sexualidad) estará marcada por iguales características (Laclau y Mouffe, 1985). Voy a recorrer estas cuestiones a partir de la que desde mi punto de vista es la más potente propuesta teórica en este sentido: la producción performativa de la identidad sexual tal y como ha sido elaborada por Judith Butler.

5.1 LA IDENTIDAD COMO PERFORMANCE

En primer lugar, Butler va a aproximarse a las identidades de género desde un rechazo a un modelo expresivo de las mismas según el cual cualquier manifestación del género responde a una interioridad o esencia que se expresa a través de esa manifestación. Este modelo expresivo pone en relación el sexo, el género y la sexualidad estableciendo una cadena causal entre ellos: el sexo es el núcleo natural que se actualiza en las prácticas de género, entre las que se incluye un deseo y una práctica sexual orientados hacia un objeto del sexo «opuesto». Esta matriz de inteligibilidad que Butler define como matriz heterosexual es el marco normativo dentro del cual se producen las identidades sexuales, en lugar de ser, como pretende, un modelo descriptivo del funcionamiento de las mismas. El modelo como marco cultural prescribe una determinada relación (naturalizándola) entre esos elementos y no una descripción de sus relaciones naturales. El giro de Butler respecto a este marco de comprensión de las identidades sexuales consiste en un doble movimiento: un cambio en la direccionalidad causal en la relación entre sexo y género. El género no es ya una expresión de una esencia natural que sería el sexo, sino que el sexo será un efecto de la división social entre los géneros (lo cual coincide plenamente con las

propuestas del feminismo materialista francés, tal y como hemos visto en el segundo capítulo). Pero, en segundo lugar, se efectúa un giro en la relación entre sexualidad y género, puesto que esta naturalización de las identidades de género a través de su anclaje en el sexo será efecto de un dispositivo político de reproducción de la heterosexualidad. El sexo como núcleo natural y el género como su expresión socio-cultural externa son efectos de la sexualidad como régimen normativo. En ese sentido, el mismo discurso que establece esta causalidad entre sexo, género y orientación sexual, pasa a ser considerado como parte de esta tecnología política de prescripción de la heterosexualidad.

El género puede denotar una unidad de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna manera necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se diferencia mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea. Así, la coherencia o unidad interna de cualquier género, hombre o mujer, requiere una heterosexualidad estable y de oposición. (...) La institución de la heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en que el término masculino se diferencia del femenino, y esa diferenciación se logra por medio de las prácticas del deseo heterosexual.

(Butler, 1990: 55-56)

La identidad sexual por lo tanto no es la expresión o manifestación externa de un interior natural o esencial sino que la idea de la existencia de esa esencia interior es un efecto de una identidad que no es otra cosa que su propia manifestación externa. El género es esa puesta en escena detrás de la cual no hay un núcleo que le dé consistencia. Lo cual no implica la existencia de una intención o voluntad del sujeto que actúa un determinado género en su *performance*, ni la posibilidad de su subversión en términos voluntaristas. El sujeto es constituido en este proceso, no es anterior a él, con lo cual no puede situarse fuera del género para utilizarlo de forma intencional. Haría falta la existencia de un sujeto anterior al género que asumiera su capacidad de agencia antes de la sexuación. Pero la capacidad de acción es un efecto de la subjetivación, y ésta ha sido estructurada, entre otros elementos, por la diferencia sexual o de género. Tampoco supone negar la eficacia de esa ficción política que es la identidad sexual. Simplemente, se trata de considerarla como espacio político en el cual puede intervenir (y de hecho se interviene) para modificar sus términos, para redibujar sus límites, para incluir posiciones antes excluidas, para resignificar las posiciones existentes.

La actuación o *performance* de la *drag queen* es el lugar que Butler utiliza como ejemplo de espacio donde se registra una exposición de los mecanismos de producción de la identidad de género en tanto que unidad ficticia entre los elementos de sexo y género a través de su subversión potencial. La *performance* de la *drag queen* construye un espacio en el que se rompe la cadena causal establecida por la matriz de inteligibilidad heterosexual entre sexo y género, tal y

como ya analizó Esther Newton. La relación entre una esencia interior y una apariencia exterior se problematiza en dos sentidos: la *drag queen* expone un enunciado doble y contradictorio en el que de un lado construye una dicotomía exterior/interior entre el disfraz-rol y la corporeidad oculta tras él (se presenta con una apariencia femenina siendo en realidad su interior físico masculino), a la vez que construye una segunda oposición interior/exterior entre el cuerpo y la personalidad profunda de su psiquismo (pretende que su masculinidad corporal externa oculta un interior más verdadero de feminidad). La presentación femenina de la actuación *drag* esconde (a la vez que muestra) un cuerpo masculino («un hombre disfrazado de mujer») que a la vez encierra (y expresa a través de su actuación o disfraz exterior) una psique femenina («una mujer encerrada en el cuerpo de un hombre»). Lo que está en juego en esta dicotomía entre interior y exterior es una cuestión de verdad y falsedad generalmente arropada en un marco discursivo que se articula en torno a lo natural y lo artificial. En definitiva, este tipo de cuestiones que operan en nuestra cultura y que la *performance drag* pone en funcionamiento, consisten en la búsqueda del lugar que encierra la verdad (entendida como lo natural e indiscutible-inmodificable-etc.) del sexo y el género del sujeto. La interioridad en la que se supone que se localiza la esencia o verdad del género es así diferida, potencialmente de forma ilimitada, puesto que finalmente no puede fijarse en ningún lugar.

Lo que se pone en juego en la *performance drag* es un mecanismo de imitación que finalmente destruye toda idea de un original, a la vez que «ímplicitamente revela la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia» (Butler, 1990: 169)³³. La *drag* imita al género, repite sus fórmulas pero lo hace efectuando un desplazamiento, lo cita en un contexto no convencional produciendo un efecto de desnaturalización del mismo. Pero a la vez, la *performance drag* apunta hacia la estructura misma del género como imitación de un ideal normativo inalcanzable en todas las *performances* de género. En este sentido, sólo la legitimidad dada por el marco normativo heterosexual distingue una imitación naturalizada de una imitación paródica.

La pregunta que cabe plantearse en este marco de análisis es si la desnaturalización y desestabilización del género efectuados por la *performance drag* o por otro tipo de prácticas paródicas son efectivamente subversivas de la estructura del género y el sexo. Si no es posible que la parodia sea fácilmente asimilable al marco (hetero)sexual y sirva en definitiva para reforzarlo. Judith Butler niega el hecho de que cualquier acto paródico de género sea subversivo por sí mismo, y en consecuencia requerirá un análisis de las condiciones que hacen «que ciertos tipos de repetición paródica realmente sean perturbada

33. «La segunda manifestación simbólica del *drag* cuestiona la "naturalidad" del sistema de roles sexuales en su conjunto; si la conducta propia de un rol sexual puede ser realizada por el "sexo erróneo", se sigue lógicamente que en realidad es asimismo realizada, y no heredada, por el "sexo correcto"» (Newton, 1972: 21).

34. No sólo la *queen* de la *drag* cuestiona en el seno de la comunidad *gay* y *lesbiana* se ha desarrollado toda una serie de formas de imitación paródica que tiene este efecto de desnaturalizar la heterosexualidad y las identidades que constituye en su reproducción: «Si la heterosexualidad es una imitación imposible de sí misma, una imitación que performáticamente se construye a sí misma como original, entonces la parodia imitativa de la "heterosexualidad" —cuando y donde esta se da en las culturas *gay*— es siempre y solamente una imitación de una imitación, una copia de una copia, de la cual no hay original. Dicho de otro modo, el efecto paródico o imitativo de las identidades *gay* no funciona ni como copia ni como imitación de la heterosexualidad, sino que, más bien, expone a la propia heterosexualidad como una incesante y atemorizada imitación de su propia idealización naturalizada» (Butler, 1991: 22-23).

dores, verdaderamente inquietantes, mientras que otras repeticiones pueden domesticarse y volver a circular como instrumentos de hegemonía cultural» (Butler, 1990: 170). Cualquier repetición o cita de la identidad de género abre ante sí un espacio en el que no es posible determinar de antemano si va a funcionar en el sentido de una reproducción de las normas de género o en el sentido de su desplazamiento, o dicho de otra forma: que toda repetición paródica de la norma está abierta a producir efectos en un determinado contexto que no es predecible, y por lo tanto tampoco puede anticiparse si esos efectos van a subvertir la norma o van a consistir en la reapropiación de la parodia por parte del dispositivo normativo, lo cual supondría un reforzamiento de éste, al ampliar el margen de variabilidad que puede tolerar sin ser cuestionado.

No hay ninguna promesa de que la reiteración de las normas constitutivas vaya a propiciar la subversión; no hay garantía de que la exposición del carácter naturalizado de la heterosexualidad propiciará la subversión. La heterosexualidad puede aumentar su hegemonía mediante su desnaturalización.

(Butler, 1993: 65)

5.2 IDENTIDAD Y PERFORMATIVIDAD

La teoría de la interpelación ideológica de Althusser sirve a Butler de marco donde considerar la formación del sujeto sexuado. La ideología en la teoría althusseriana es el mecanismo de producción de los sujetos en una determinada formación social o modo de producción. La ideología produce a esos sujetos mediante una interpelación o llamamiento a que se reconozcan y por lo tanto se sitúen en el lugar necesario para la reproducción de las relaciones de producción. La interpelación de la ley produce al sujeto, a la vez que genera la ilusión de que este sujeto ya estaba allí constituido antes de su operación; produce un sujeto que ya desde siempre había estado allí. La operación ideológica de la interpelación y constitución subjetiva es, pues, un mecanismo doble: acto de reconocimiento por el cual el sujeto recibe la interpelación y se identifica con aquello a lo que es llamado a identificarse pero, a la vez, acto de desconocimiento del propio mecanismo ideológico que lo constituye en tanto que sujeto: es el acto de reconocimiento el que hace del sujeto aquello en lo que se ha reconocido como lo que era ya desde siempre (Althusser, 1970)³⁵

35. Queda abierta la pregunta formulada por algunos autores a la teoría de la interpelación y subjetivación althusseriana. ¿No es posible que la eficacia de la ideología en este acto de interpelación consista, no en la identificación final del sujeto con lo que se le llama a identificarse, sino en una cierta desidentificación respecto a esa identidad? Según Pfaller, es la distancia que el sujeto mantiene respecto a su identidad social en nombre de una subjetividad más profunda que no es reducible a aquella y que responde a su verdadero ser, es el mecanismo por el cual la ideología puede resultar operativa (Pfaller, citado por Žižek en Butler, Laclau y Žižek, 2000). En este sentido, algunas de las lecturas que se han realizado de la cuestión de la queer de género, caen de lleno del lado de este efecto ideológico. Considerar la posibilidad de actuar el género en términos de elección individual supone reclamar la existencia de un sujeto anterior al proceso de subjetivación-identificación sexual que es capaz de establecer una distancia suficiente respecto a ese proceso como para utilizarlo voluntariamente o, simplemente, mantenerse al margen de su mecanismo compulsivo. Este tipo de aproximaciones comparten el modelo de esquema discursivo que hemos visto en la teoría de la liberación sexual, en la cual existe un sujeto (perverso polimorfo) previo a la norma y/o posterior a la misma (en un horizonte postrevolucionario). En esta lectura postalthusseriana, el núcleo de subjetividad que se escapa en estas lecturas a la subiección sexual es el mayor efecto y la mayor garantía de funcionamiento del mecanismo ideológico de la interpelación que constituye tal subjetivación.

Es por lo tanto la propia operación ideológica de constitución de los sujetos la que genera la «ilusión» de un sujeto esencial anterior a lo social y constituyente del mismo. Uno se convierte en lo que es en la medida en que reconoce en ese ser lo que ya desde siempre ha sido, situándolo de esta forma en un lugar anterior al acto de interpelación/socialización. Es en este preciso sentido en el que Butler va a proponer una lectura del sexo como efecto del proceso de naturalización de la estructura social del género y la matriz heterosexual. El sujeto es llamado a identificarse con una determinada identidad sexual y de género sobre la base de una ilusión de que esa identidad responde a una interioridad que estuvo allí antes del acto de interpelación. Lo cual es precisamente uno de los aspectos fundamentales de la concepción performativa del género. No hay una esencia detrás de las *performances* o actuaciones del género del que éstas sean expresiones o externalizaciones. Al contrario, son las propias actuaciones (*performances*) en su repetición compulsiva las que producen el efecto-ilusión de una esencia natural.

[N]o hay una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se constituye performativamente por las mismas «expresiones que, según se dice, son resultado de éstas».

(Butler, 1990: 58)

El uso del concepto «performativo» coincide con el análisis althusseriano del acto de interpelación por el cual el sujeto se constituye. El acto de habla performativo (o realizativo) es aquél en el que decir algo equivale a hacer algo. Austin (1962) los distingue de los actos de habla constatativos, en los que simplemente el enunciado hace referencia a un hecho externo por la vía de la descripción y, por lo tanto, pueden ser juzgados en términos de verdaderos o falsos en función de que se ajusten en tanto que enunciados descriptivos a los hechos a los que se refieren. El acto performativo al contrario habrá de ser considerado en términos de su eficacia, de su éxito o fracaso y de los efectos que produzca. Vemos cómo la interpelación ideológica althusseriana es un acto enunciativo estrictamente performativo en tanto que constituye al sujeto. La interpelación no se dirige, como pretende, a un sujeto que ya existe con anterioridad a este acto, sino que lo produce en su misma operación³⁶. Austin desarrolla un análisis de esos actos y de las condiciones que los posibilitan y determinan su eficacia. El interés de Butler en este punto reside precisamente (y contrariamente a Austin) en las condiciones que hacen posible el fracaso del performativo, y por lo tanto el fracaso de la interpelación del género; y, más allá de las condiciones de posibilidad/imposibilidad del éxito del perfor-

36. Considerar la interpelación y la constitución subjetiva en términos de performatividad implica rechazar una aproximación descriptivista a toda identidad. Lo que acaba uniendo a un nombre (gay, lesbiana, mujer, clase, etc.) con un conjunto de sujetos no son una serie de rasgos esenciales que comparten todos ellos y que son invariables en el tiempo sino el acto mismo de su nominación o identificación con ese nombre. La identidad de cualquier objeto es el efecto retroactivo de la nominación: es el nombre, el significante, el que es el soporte de la identidad del objeto» (Žižek, 1989: 134-135). A partir de una aproximación como esta, toda política de la identidad se define no como representación de intereses de un conjunto de sujetos dado de antemano, sino como la construcción y reconstrucción de su propio referente. En otras palabras: «si el proceso de nominación de los objetos equivale al acto mismo de la construcción de éstos, entonces sus rasgos descriptivos serán fundamentalmente inestables y estarán abiertos a toda clase de rearticulaciones hegemónicas. El carácter esencialmente performativo de la nominación es la precondition para toda hegemonía y toda política» (Laclau, 1989: 17).

mativo, qué procesos y qué actos de hecho sacan a la luz estas condiciones y efectúan una subversión de su sentido (Butler, 1997). El análisis de este punto parte de la lectura realizada por Derrida del texto de Austin (Derrida, 1967), contraponiéndolo a la lectura del performativo que propone Bourdieu (1982). Para el primero, la fuerza del performativo se desprende de la ruptura que, como todo signo o marca, efectúa con respecto al contexto en el cual es producido. Para Bourdieu, al contrario, el performativo y su fuerza, entendida ésta como su posibilidad de éxito, dependen por completo de la autoridad que representan y que les es dada por el marco o contexto de relaciones de poder del cual emergen.

La crítica de Bourdieu a las pretensiones de Austin de realizar un análisis lingüístico de los performativos se fundamenta en una concepción del lenguaje como instrumento o como medio a través del cual se representan o se transmiten relaciones de poder que son externas al mismo. Lo que Austin considera como convencionalidades que deben producirse en un acto de habla performativo para que este tenga los efectos esperados, es decir, el carácter ritual de todo performativo hace referencia al hecho de que ese acto en sí es inseparable del marco social que le da su lugar y que, en tanto rito, su función en ese marco es la reproducción de las relaciones de poder que operan en su interior. Por otro lado, todas las condiciones de corrección en la realización y en las intenciones del acto a las que Austin hace referencia son aspectos que pueden y deben comprenderse en relación al poder/autoridad del sujeto dentro del marco de relaciones que da lugar a la escena ritual de la cual la enunciación performativa forma parte.

[E]l poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no le hace a título personal, ya que es sólo su «portador»: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre los otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato *y de cuyo poder está investido*.

(Bourdieu, 1982: 69)

Toda enunciación performativa es la invocación y la puesta en práctica de una determinada autoridad o poder, y los efectos que pueden esperarse de esa invocación o puesta en escena, son los que ese contexto institucional de autoridad o poder ya contiene³⁷. La enunciación, por lo tanto, no es más que un momento de una totalidad estructural o de una cadena de relaciones de poder, es determinada por el lugar que ocupa en esta totalidad y sus efectos van a depender de ese lugar. Nos enfrentamos así a un contexto cerrado o a una totalidad suturada en la que el elemento de desajuste o dislocación propio de una concepción temporal y abierta del contexto es anulado en un modelo

³⁷ El concepto de *habitus* es la clave que permite a Bourdieu establecer la correspondencia entre el sistema de relaciones de poder y las actuaciones de los sujetos en su seno. El *habitus* hace referencia a las disposiciones o esquemas práctico-cognitivos que son incorporadas por el sujeto en el contexto de un determinado campo social de relaciones de poder mediante las cuales el mismo actúa de forma que responde a las exigencias de las estructuras que definen a ese campo, posibilitando su reproducción. Toda enunciación performativa se reduciría entonces a la puesta en práctica de un *habitus* definido por el marco estructural en que se produce, siendo plenamente reducible a ese marco como uno de sus momentos. Puede detectarse el marcado tinte funcionalista de este modelo. Para un análisis de las desigualdades de género en estos términos puede verse Bourdieu (1998).

espacial de totalidad cerrada". Es decir, que en tanto que el éxito o fracaso de todo performativo está ya decidido de antemano en función de las relaciones de poder en las que emerge y que lo engloban, en tanto que la autoridad del sujeto de la enunciación performativa está determinada por el contexto en el que dicho sujeto emerge, y tal autoridad es el elemento determinante del éxito del performativo, las relaciones entre el antes y el después del acto de habla son determinables, las relaciones entre el contexto relacional en que el sujeto está situado y su enunciado son de necesidad y la existencia de efectos inesperados no es concebible (no hay lugar para la contingencia). Esta operación discursiva efectuada por Bourdieu ha sido posible a partir de una forma determinada de concebir las relaciones de poder que, aunque algunos asocian a Foucault, contradice una de las tesis fundamentales de su teoría sobre el poder: la inseparabilidad de poder y resistencia, tal y como ya he apuntado al inicio de este texto. Porque si todo poder está ligado a las resistencias en las que se apoya, toda forma de autoridad estará expuesta a su subversión por esas mismas resistencias, siendo los efectos de su aplicación relativamente indeterminados.

Sin negar Butler la carga de autoridad que se transmite en la enunciación performativa, asumiendo el carácter ritual de toda escena en la que esa enunciación tiene lugar y, consecuentemente, sin negar el contexto de poder que es citado y actualizado en su realización, lo que ella interroga es la posibilidad de fracaso, la posibilidad de reapropiación de la fuerza performativa, de la autoridad que transmite y por tanto la subversión de sus efectos. Para esto recurrirá a las herramientas conceptuales propuestas por Derrida en su análisis.

Si la condición de posibilidad de éxito de un performativo reside para Austin, así como para Bourdieu, en las condiciones de contexto en las que se efectúa, ese contexto ha de ser determinable. Y esa determinación del contexto será posible a través del postulado de un sujeto soberano al que remite finalmente todo el proceso. Como apunta Derrida, «a través de los valores de "convencionalidad", de "corrección" y de "integralidad" que intervienen en esta definición, encontramos necesariamente las de contexto exhaustivamente definible, de conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de querer-decir absolutamente pleno y señor de sí mismo» (Derrida, 1967: 364). En el caso de Bourdieu, para quien el sujeto es portador de una determinada autoridad que le viene dada por su posición en las relaciones de poder, esa subjetividad que cierra el contexto del performativo se desplaza del individuo que realiza la enunciación a la estructura de relaciones de poder. Sin un sujeto o una totalidad estructural que sirvan de principio subyacente al campo en el cual la enunciación performativa tiene lugar, los efectos que van a producirse resultarán no predecibles.

Lo que Derrida interroga con respecto a los performativos es su posibilidad de fracaso, no como el efecto de elementos externos a su propia estructura sino como condición inherente a su misma forma de enunciado, signo o marca. Lo que para Austin son fallos del marco contextual en que el perfor-

38. Para una reflexión sobre la diferencia entre tiempo y espacio en términos de apertura o cierre estructural, ver Laclau (1990, pp. 41 y siguientes).

mativo tiene lugar, es considerado por Derrida como sus propias condiciones de posibilidad. Austin excluye de sus análisis del performativo aquellas situaciones que pueden resumirse bajo la categoría de «cita» del performativo, entendiendo como tal su repetición (la repetición de la enunciación ritual performativa) en contextos distintos del «ordinario», de aquél en que se cumplen las condiciones de convencionalidad que le aseguran su efectividad. Pero precisamente el carácter ritual de todo performativo se basa en el hecho de su carácter repetible, de responder a un código reconocible, no reducible por lo tanto a ningún contexto determinado, aunque deba darse siempre en algún contexto determinado. Hay un exceso en el performativo respecto a la situación concreta en la que se enuncia. Por lo tanto el performativo no es nunca un acontecimiento que responde a una lógica que se agota en su misma enunciación (venga ésta dada por la intención del sujeto, etc.) sino que está excedida por la cadena de repeticiones en las que dicho acto se inscribe y que posibilita su efectividad.

El carácter iterable del performativo es compartido, según Derrida, con todo signo o marca, y consiste en la posibilidad de efectuar una ruptura con su contexto original de producción y de funcionar en contextos distintos, siendo de esta manera su significado no determinable a priori, pudiendo modificarse este último en cada uno de esos contextos.

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado «norma».

(Derrida, 1967: 361-362)

La constitución, definición y delimitación de la identidad homosexual por parte del dispositivo (o régimen) de la sexualidad, según este marco de análisis, no determina en absoluto los significados que dicha identidad ha ido adoptando en el transcurso del tiempo a través de su repetición, de su afirmación por parte de los sujetos que han sido interpelados por dicha identidad. Y en el extremo de ese proceso de resignificación, el ejemplo de la reapropiación de la injuria y de su transformación en palabra de autonominación. Lo que se pone en marcha con la reapropiación y el uso en primera persona de las palabras que funcionan o han funcionado como insultos (queer en inglés, marica, bollera, etc. en español) es la subversión del significado mediante esta operación de descontextualización y recontextualización de tales nombres y de su carácter performativo de producción de identidad.

El uso del insulto, la injuria como acto de interpelación es un proceso por el cual el sujeto homosexual es constituido como excluido, abyecto, como sujeto no legítimo en un orden o régimen (hetero)sexual. La enunciación injuriosa «acumula el poder de la autoridad a través de la repetición o cita de un

conjunto de prácticas autoritarias precedentes» (Butler, 1993: 58). Y a la vez, la injuria, en tanto que marca repetible, puede ser utilizada en un contexto intencional distinto que rompa o subvierta esa cadena de transferencia autoritaria mediante la cual el sujeto al que interpela es excluido, y produzca efectos de construcción y afirmación identitaria que modifiquen su significado de forma radical: de ser la marca que define un espacio no habitable, pasa a ser un signo de identificación colectiva, de afirmación comunitaria y de construcción de prácticas relativamente autónomas. La fuerza de la autoridad es desplazada y la legitimidad de la nominación transferida desde la instancia normativa del régimen sexual a los sujetos excluidos del mismo.

5.3 LA IDENTIDAD COMO EXCLUSIÓN

Si, por lo tanto, el espacio discursivo en el que toda identidad emerge no la determina de antemano, si la afirmación de toda identidad está marcada por la posibilidad de su resignificación en el espacio abierto, por su iterabilidad, cada una de las determinaciones de su significado o contenido será posible al precio de la represión o exclusión de las otras posibles alternativas. Su posibilidad depende, pues, de la constitución de ese espacio exterior, de ese otro que marca sus límites y su interioridad. Pero ese exterior necesario, ese otro, es a la vez parte de su propio mecanismo de producción y reproducción, con lo cual será parte de dicha identidad, a la vez que supondrá una constante amenaza a su estabilidad. Esta necesidad de referencia a un exterior marca el carácter incompleto (por tanto, fracasado) de toda identidad plena, pero a la vez muestra el carácter normativo y los efectos de exclusión que toda constitución de sujeto genera.

Toda identidad es un efecto de una relación de poder por la cual determinadas posibilidades son reprimidas o excluidas para afirmar y estabilizar otras. En términos lacanianos, toda emergencia de una identidad se produce sobre una represión fundamental y fundacional (forclusión). El efecto de constitución de tal identidad incluye la borradura de su propia operación de poder y la ficción de un origen o esencia que ya-desde siempre existió y que da una continuidad en el tiempo y una consistencia a la identidad, que es el producto de una operación contingente e histórica. El proceso de negación es, pues, doble: de un lado, la exclusión de un afuera, de un(os) otro(s) frente a al(los) que toda identidad se constituye; y de otro, la represión de las huellas de esa operación de exclusión. La pregunta que debe formularse aquí es si la segunda negación es una condición necesaria para que se produzca la primera, es decir, si es necesaria la ocultación de los mecanismos históricos de producción de identidad para que ésta sea efectiva en sus efectos. En ocasiones se ha considerado suficiente la crítica y el desvelamiento de las condiciones de emergencia de la identidad para un desarme de su eficacia, se ha creído que era suficiente con mostrar las relaciones de poder que estructuran el proceso de estabilización de una identidad para que esa identidad se disolviera, y con ella sus efectos excluyentes con relación a sus otros, a su exterior constitutivo. Hemos comentado anteriormente que las performances paródicas de la identidad heterosexual y de sus identidades de género no conducen inevita-

blemente a la subversión de esas identidades, a pesar de hacer manifiesto el mecanismo imitativo de su formación. La separación relativa entre ambos procesos y la constatación de un posible funcionamiento cínico de la ideología, que resulta efectiva pese a mostrar su funcionamiento, llevan a considerar la eficacia de determinadas estrategias identitarias de tipo esencialista que, a pesar de fundarse en el ocultamiento de su contingencia y, por lo tanto, de la contingencia del sistema binario de oposición en el que actúan como lado subordinado, pueden atacar a la primera exclusión por la cual son emplazadas en un terreno exterior frente a la identidad dominante.

En conclusión, la teoría queer nos sitúa en una posición en que la identidad es interrogada y criticada por sus efectos excluyentes (toda identidad se afirma a costa de un otro exterior que la delimita y constituye como interioridad), y al mismo tiempo es considerada como efecto de sutura precario en un proceso que la excede y que imposibilita su cierre y su estabilidad completa (toda identidad es constantemente amenazada por el exterior que ella misma constituye, y está inevitablemente abierta a procesos de rearticulación y redefinición de sus límites). Lo que sigue de aquí no es un rechazo a la política de la identidad. Tal y como dice Gallop:

No creo en alguna «nueva identidad» que sería adecuada y auténtica. Pero no busco tampoco algún tipo de liberación de la identidad. Esto sólo conduciría a otra forma de parálisis: la oceánica pasividad de la indiferenciación. La identidad debe ser continuamente asumida e inmediatamente puesta en cuestión.

(Gallop, 1982: xii)

Al enfrentarnos a la identidad, estamos más bien ante lo que el psicoanálisis define como un objeto simultáneamente imposible y necesario (Laclau en Butler, Laclau y Žižek, 2000). Y la crítica que la teoría queer articula al respecto asume el carácter que Butler reivindica mediante una cita de Spivak:

En la deconstrucción, la crítica más seria es la crítica de algo extremadamente útil, algo sin lo cual no podríamos hacer nada.

(Spivak, citada en Butler, 1993: 53)³⁹

Algo sin lo cual no podríamos hacer nada, sin lo cual no podríamos decir nada puesto que nuestra posibilidad de agencia, nuestra capacidad de articular un discurso, nuestra misma existencia como sujetos, dependen de ello.

³⁹ Una reflexión en una línea disjunta, escéptica, sobre la efectividad de aplicar la crítica deconstructiva a la política de la identidad, que se sitúa en una especie de esesión entre ambas, puede encontrarse en el artículo de Vidarte «Derrida *ora pro nobis*: los baluartes metafísicos de una minoría» (en Llamas y Vidarte, 2001). Una crítica no sólo escéptica sino radicalmente contraria a la deconstrucción de la identidad puede encontrarse en Bersani: «En el proceso de desnaturalizar los regímenes epistémicos y políticos que nos constituyen, nos borramos. Las demostraciones del carácter "meramente" histórico de esos sistemas sólo impugnan: mínimamente no poder. Para que gobiernen no es necesario que sean naturales; desmitificarlos no los hace inoperantes» (Bersani, 1993: 17). O bien: «El rechazo a las identidades esencializadoras derivadas de la preferencia sexual, montan una resistencia contra la homofobia en la cual el agente de esa resistencia se ha borrado: ya no hay ningún sujeto homosexual para oponerse al sujeto homofóbico» (Bersani, 1993: 69).

CONCLUSIONES

Al llegar al final de este breve recorrido por las propuestas de la teoría queer, es momento de resumir las conclusiones que se han ido extrayendo a lo largo del trabajo. Estas conclusiones deberían ser los puntos de partida o principios teóricos para una futura investigación en el campo de la sexualidad y la identidad sexual, puesto que el objetivo de este trabajo era precisamente dibujar, o cuando menos esbozar, el marco teórico inicial para esa investigación.

La sexualidad es un ámbito de lo social y como tal está constituida por relaciones de poder. La sexualidad es, por lo tanto, un espacio político. La delimitación y especificación de este campo es el efecto del despliegue de un dispositivo normativo determinado sobre los cuerpos y los placeres. El espacio social así delimitado como sexualidad está hegemonizado por una norma heterosexual que pretende cerrarlo en un todo coherente pero que se ve obligada a producir y definir a sus otros en sus márgenes. La operación hegemónica de estabilización de la sexualidad dentro de los límites de la identidad heterosexual produce por exclusión un espacio de abyección, condensado en la figura de la homosexualidad, que pese a ser exteriorizada por esa operación como el otro absoluto de la identidad heterosexual, no es sino la marca de su límite interno. Homosexualidad y heterosexualidad no son, por lo tanto, entidades separadas y autónomas, sino que responden a un mismo mecanismo de poder, a una relación que las produce a ambas.

En este espacio de relaciones de poder, toda identidad es producida relacionamente pero, de la misma forma que ninguna de ellas puede totalizar el campo de la sexualidad, tampoco ninguna de ellas puede constituirse plenamente.

En la medida en que la identidad sexual no es la actualización o expresión de una esencia, su carácter es performativo. Toda identidad se constituye en el contexto de las relaciones de poder mediante una fijación o estabilización parcial y precaria de algunos de sus elementos a través de su repetición, y también de la represión o exclusión de otros elementos posibles: mediante este proceso de repetición, toda identidad intenta borrar las marcas de su producción, generando la idea de una esencia anterior a ese mismo proceso, de la cual la identidad parece ser la expresión. Respecto de las identidades sexuales, no estamos ante la expresión de una esencia interior a los sujetos (sexo) merced a varias manifestaciones (género, orientación sexual, etc.), sino ante el producto de la hegemonía heterosexual en el ámbito de las relaciones de poder que constituyen el campo de la sexualidad. La ilusión de la existencia de esa esencia sexual interior es un efecto de la repetición performativa de las prácticas y rituales que constituyen a esas identidades.

El carácter performativo de toda identidad apunta también hacia su posibilidad de subversión, reapropiación y resignificación. La iterabilidad de todo enunciado (y, por ello, de toda acción o práctica identitaria, puesto que la identidad no se produce sino por un acto de enunciación) abre la posibilidad de su funcionamiento impropio en un contexto diferente; tan es así que los significados que ese enunciado va a adoptar en dicho contexto no predecible no pueden ser fijados por completo de antemano. Si es cierto que toda enunciación es repetición o cita de una norma o de un código y lleva consigo un con-

texto de autoridad determinado, también lo es que su significado puede ser subvertido y utilizado en otros contextos que impugnen aquella autoridad.

En definitiva, una aproximación queer a la sexualidad y la identidad afirma de forma radical su carácter político, es decir, conflictivo, abierto, contingente. Carácter que convierte a esas identidades en necesarias a la vez que imposibles.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIAGA, J.V.: «Pujanza (y miserias) de un nombre. Sobre la teoría queer y su plasmación en el activismo y el arte contemporáneo» en *Transgenérica@s. Representaciones y experiencias sobre la sociedad, la sexualidad y los géneros en el arte español contemporáneo*, catálogo de la exposición, Donostia, Gipuzkoako Foru Aldundia, 1998.
- ALIAGA, J.V.: «¡Boom! Implosión y explosión de las identidades en la política y el arte contemporáneos», *Reverso 2* (verano 2000), pp. 35-49.
- ALTHUSSER, L. (1970): «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)» en *Posiciones*. Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 69-125.
- AUSTIN, J.W. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1988.
- BERLANT, L. y FREEMAN, E. (1994): «*Queer Nationality*» en WARNER, M. (ed. 1994): pp. 193-229.
- BERLANT, L. y WARNER, M. (1998): «Sexo en público» en MÉRIDA JIMÉNEZ, R.M. (ed. 2002): pp. 229-257.
- BERSANI, L. (1995): *Homos*. Buenos Aires, Manantial, 1998.
- BOSWELL, J. (1983): «Revolutions, Universals, and Sexual Categories» en DUBERMAN, M.B., VICINIUS, M. y CHAUNCEY, G.Jr. (eds): *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. Harmondsworth, Penguin Books, 1991.
- BOURCIER, M.-H.: «Foucault, ¿y después? Teorías y políticas queer: entre contra-prácticas discursivas y políticas de la performatividad», *Reverso 2* (verano 2000): pp. 9-18.
- BOURDIEU, P. (1982): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 2001.
- BOURDIEU, P. (1998): *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- BUTLER, J. (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós, 2001.
- BUTLER, J. (1991): «Imitation and Gender Insubordination» en FUSS (ed. 1991): pp. 13-31. En castellano: «Imitación e insubordinación de género», *Revista de Occidente*, nº 235, diciembre 2000, Madrid.
- BUTLER, J. (1993a): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- BUTLER, J. (1993b): «Críticamente subversiva» en MÉRIDA JIMÉNEZ, R.M. (ed. 2002): pp. 55-79.
- BUTLER, J. (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York, Routledge. En castellano: *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- BUTLER, J., LACLAU, E. y ŽIŽEK, S. (2000): *Contingencia, hegemonía, univer-*

- salida. *Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CLARKE, E.O. (2000): *Virtuous Vice. Homoeroticism and the Public Sphere*. Durham, Duke University Press.
- COHEN, E. (1991): «Who Are “We”? Gay “Identity” as Political (E)motion» en FUSS, D. (ed. 1991): pp. 71-92.
- DE CERTEAU, M. (1990): *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DE LAURETIS, T. (1987): «La tecnología del género» en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y horas, 2000, pp. 33-70.
- DE LAURETIS, T. (1994): *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington, Indiana University Press.
- DELPHY, C. (1985): *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona, laSal.
- DERRIDA, J. (1967): «Firma, acontecimiento, contexto» en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.
- EPSTEIN, S. (1994): «A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality», *Sociological Theory* 12:2 (July), pp. 188-202.
- EVANS, D.T. (1993): *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*. London, Routledge.
- FOUCAULT, M. (1976): *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- FOUCAULT, M. (1982): «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad» en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 417-429.
- FOUCAULT, M. (1984): «Michel Foucault» en *ibidem*, pp. 363-368.
- FREUD, S. (1905): *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madrid, Alianza, 1981.
- FREUD, S. (1908): «La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna» en *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Madrid, Alianza, 1968, p. 26.
- FREUD, S. (1916-1917): *Introducción al psicoanálisis*. Madrid, Alianza, 2001.
- FUSS, D. (1989): *Essentially Speaking. Feminism, Nature, and Difference*. New York, Routledge.
- FUSS, D. (1991): «Dentro/fuera» en CARBONELL, N. y TORRAS M. (comps. 1999): *Feminismos literarios*. Madrid, Arco/Libros, pp. 113-124.
- FUSS, D. (ed. 1991): *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*. New York, Routledge.
- GALLOP, J. (1982): *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, Cornell University Press.
- GAMSON, J. (1995): «¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema» en MÉRIDA JIMENEZ, R.M. (ed. 2002): pp. 141-172.
- HALPERIN, D.M. (1990): *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York, Routledge.
- HARAWAY, D.J. (1992): «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles» en *Política y Sociedad* 30 (enero-abril 1999), pp. 121-163.
- HARAWAY, D.J. (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan[©]_Meets_OncoMouseTM. Feminism and Technoscience*. New York and London, Routledge. En castellano: *Testigo Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra[©]_co-noce_OncoRatón[©]*. Barcelona, Ed. UOC, 2004.

- HERRERO BRASAS, J.A. (2000): «Teoría “queer” Activismo, “outing” y cuartos oscuros» en *Claves de la razón práctica* 106 (octubre), pp. 15-25.
- HERRERO BRASAS, J.A. (2001): *La sociedad gay. Una invisible minoría*. Madrid, Foca.
- LACLAU, E. (1989): «Prefacio» en ŽIŽEK, S. (1989): pp. 11-19.
- LACLAU, E. (1990): *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1985): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1964): «Fantasía originaria, fantasías de los orígenes, origen de la fantasía» en GREEN, A. et al.: *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1969, pp. 105-143.
- LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B. (1968): *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Labor, 1971.
- LLAMAS, R. (1997): *Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- LLAMAS, R. (1998): *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid, Siglo XXI.
- LLAMAS, R. y VIDARTE, F.J. (1999): *Homografías*. Madrid, Espasa.
- LLAMAS, R. y VIDARTE, F.J. (2001): *Extravíos*. Madrid, Espasa.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, R.M. (ed. 2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria.
- MIELI, M. (1977): *Elementos de crítica homosexual*. Barcelona, Anagrama, 1979.
- MIRA, A. (1999): *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad.
- NEWTON, E. (1972): «Role Models» en *Margaret Mead Made Me Gay. Personal Essays, Public Ideas*. Durham, Duke University Press, 2000.
- NICOLAS, J. (1977): *La cuestión homosexual*. Barcelona, Fontamara, 1982.
- PHELAN, S. (2001): *Sexual Strangers. Gays, Lesbians, and Dilemmas of Citizenship*. Philadelphia, Temple University Press.
- PRECIADO, B. (2000): *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima, 2002.
- PRECIADO, B. y BOURCIER, M.-H. (2001): «Contrabandos queer» en ALLAGA, J.V. et al. (eds.): *Miradas sobre la sexualidad en el arte y la literatura del siglo XX en Francia y España*. Valencia, Universitat de València.
- RUBIN, G. (1975): «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex» en REITER, R.R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, pp. 157-210. En castellano: «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo», en LLAMAS, R.: *El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Porrúa, 1996.
- RUBIN, G. (1984): «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad» en VANCE, C.S. (ed.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid, Revolución, 1989, pp. 113-190.
- SEDGWICK, E.K. (1990): *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.
- SEIDMAN, S. (1994): «Identity and Politics in a “Postmodern” Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes» en WARNER, M. (ed. 1994): pp. 105-142.

- SEIDMAN, S. (1994): «Symposium: *Queer Theory/Sociology: A Dialogue*», *Sociological Theory* 12:2 (July), pp. 166-177.
- SHEPHERDSON, C. (1994): «The Role of Gender and the *Imperative of Sex*» en COPJEC, J. (ed.): *Supposing the Subject*. London, Verso, pp. 158-184.
- STEIN, A. y PLUMMER, K. (1994): «“I Can’t Even Think Straight”». “Queer” Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology», *Sociological Theory* 12:2 (July), pp. 178-187.
- STOLCKE, V. (1992): «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», *Mientras tanto* 48 (ene-feb), pp. 87-111.
- WARNER, M. (ed. 1994): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WARNER, M. (1999): *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- WEEKS, J. (1985): *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid, Talasa, 1993.
- WITTIG, M. (1980): «The Straight Mind» en *The Straight Mind and Other Essays*. Boston, Beacon Press, 1992, pp. 21-32. En castellano: «El pensamiento heterosexual» en *El pensamiento heterosexual*. Barcelona, Egales, 2005.
- WITTIG, M. (1981): «One is Not Born a Woman» en *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992, pp. 9-20. En castellano: «No se nace mujer» en *El pensamiento heterosexual*, *Ibidem*.
- ŽIŽEK, S. (1989): *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 1992.

EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE SURGIMIENTO DE LA TEORÍA QUEER. DE LA CRISIS DEL SIDA A FOUCAULT

Por Javier Sáez

A la memoria de Monique Wittig y de Gloria Anzaldúa

La rebelión más importante que puede hacer una lesbiana de color contra su cultura nativa es la de su conducta sexual. Desafía dos prohibiciones morales: sexualidad y homosexualidad. Siendo lesbiana, educada como católica, adoctrinada como hetero, elegí ser queer.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands, la Frontera*.

Para comprender el origen de eso que se ha dado en llamar «teoría queer» es imprescindible conocer las raíces sociopolíticas que están detrás de este marco teórico. Los movimientos queer surgen de luchas políticas y sociales concretas, que se dan en la década de los 80 principalmente en los Estados Unidos y en algunos países europeos. En esta época confluyen diversas crisis que van a dar un giro radical a las políticas feministas y de los grupos de gays y lesbianas: la crisis del sida, la crisis del feminismo heterocentrado, blanco y colonial, y la crisis cultural derivada de la asimilación por el sistema capitalista de la incipiente cultura gay.

LA CRISIS DEL SIDA

A comienzos de los años 80 se detecta la aparición de una nueva enfermedad, el síndrome de inmunodeficiencia adquirida o sida, que afecta de forma fulminante al sistema inmunitario de las personas infectadas, produciendo en ellas un conjunto de enfermedades asociadas con resultado mortal en la mayoría de los casos de la época. En 1986 se acuerda la denominación VIH, virus de inmunodeficiencia humana; se le reconoce como el responsable de este síndrome, y se descubre que la transmisión por contacto sexual es una de las vías principales de contagio.

Pero el sida no va a ser sólo una enfermedad. El hecho de que los primeros casos y su rápida propagación se localice (de forma interesada y parcial) entre miembros de la comunidad gay va a suponer una rápida identificación entre la enfermedad y esta comunidad, en una de las estrategias de propaganda homofóbica más llamativas de la historia contemporánea. A su vez, el componente «sexual» de la transmisión de la enfermedad va a recrudecer los discursos moralistas reaccionarios y las campañas de demonización de las prácticas y de los cuerpos homosexuales. Como señala Ricardo Llamas:

«La pandemia del sida, efectivamente, no ha hecho sino confirmar la corporeidad como única dimensión reconocida del “homosexual”. Es éste un efecto paradójico, toda vez que el VIH no respeta categorías, ni clases sociales, ni fronteras, ni diferencias étnicas. No obstante, el desarrollo de políticas y discursos ha ido en la línea de la confirmación y solidificación de las diferencias. La visibilidad del sida, desde sus inicios, se homosexualizó. Todo cuerpo con sida pasó a ser un cuerpo homosexual, o, en todo caso, un cuerpo desalmado (cuerpo de mujer, de drogadicto, cuerpo pobre, negro o de inmigrante)»¹.

Pero esta crisis va a suponer además la puesta en evidencia de los prejuicios e intereses que subyacen a las políticas sanitarias de los diferentes gobiernos. Precisamente por considerarse una enfermedad que afectaba sólo a homosexuales (y a otras poblaciones marginales como los haitianos, los heroinómanos y los hemofílicos, las absurdas «4 haches» con que se define a los «grupos de riesgo» inicialmente), la reacción del gobierno estadounidense hacia la crisis fue prácticamente nula. El ultrarreaccionario mandato de Reagan, ocupado en extender el terrorismo a América Latina, Oriente Medio y Asia y en desmantelar el débil sistema social, no tomó ninguna iniciativa para paliar la enfermedad, y apoyó los intereses de los grandes grupos farmacéuticos en los primeros avances del tratamiento, que eran muy caros y sólo accesibles para una minoría con alto poder adquisitivo.

En este contexto surge el grupo ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), compuesto por personas seropositivas, gays, lesbianas, drogodependientes, trabajador@s sexuales, hombres y mujeres negr@s y chican@s, otros colectivos minoritarios, todos ellos enfurecidos por este abandono estatal en la crisis del sida. Su primera manifestación en público fue en mayo de 1987 en Wall Street, el centro financiero del mundo, para protestar por la avaricia de las compañías farmacéuticas productoras de AZT (en aquel momento, el principal fármaco para paliar los efectos de infección por VIH) y por los recortes en gastos sanitarios. En los años siguientes, ACT UP continuó sus campañas de protesta logrando significativas reducciones en los precios de los medicamentos.

La importancia de ACT UP es enorme por dos razones principales:

- Fue un grupo capaz de aglutinar diversos colectivos que hasta el momento no habían trabajado juntos políticamente (gays, lesbianas, transexuales, negr@s, latín@s, chaperos, putas, mujeres en situación de pobreza, drogadict@s...); poco a poco se puso de manifiesto que muchos de los problemas de mala gestión del gobierno afectaban transversalmente a numerosos grupos en riesgo de exclusión, y que luchar en coalición podía ser más útil que hacerlo desde colectivos separadamente.
- Su contenido ideológico y sus manifestaciones de acción directa en la calle rompían con la línea respetuosa y asimilacionista de muchos grupos de derechos civiles tradicionales, que abogaban por una integración en el orden social normalizado negociando cuotas de poder; por el contrario

1. «La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida», en *Construyendo identidades* (Ricardo Llamas, compilador), pp. 179. Este libro es uno de los más importantes ensayos sobre el sida publicados en nuestro país hasta la fecha.

ACT UP introduce la rabia, la denuncia directa y explícita, las acciones ilegales (robos en supermercados para financiar medicamentos o conseguir comida para los enfermos, por ejemplo), boicots en actos públicos, intervenciones en iglesias y ministerios, es decir, desafía al orden social y político con un discurso radical.

Era evidente que en ACT UP había un gran número de militantes transexuales, gays y lesbianas. Inspirado en gran parte por este tipo de activismo, surge en el verano de 1990 el grupo Queer Nation, durante una manifestación del Orgullo Gay de Nueva York reparten entre los manifestantes un panfleto impreso a dos caras con un manifiesto titulado «¡Odio a los heteros!» («I hate straights!») y «¡Maricas, bollos, trans, leed esto!» («Queers, read this!»). En pocos días sus manifiestos radicales y agresivos se difunden a San Francisco y a otras grandes ciudades de EEUU:

Odio tener que convencer a los heteros de que los gays y las lesbianas vivimos en una zona de guerra, que estamos rodeados de bombardeos que sólo nosotros parecemos oír, que nuestros cuerpos y almas se amontonan asesinados por el miedo o apaleados o violados, muertos por el dolor o la enfermedad, vaciados de nuestra propia personalidad. [...] Nos han enseñado que los buenos maricas y bollos no se enfadan. Nos han enseñado tan bien que no sólo les ocultamos nuestra ira, sino que nos la ocultamos unos a otros. Incluso a nosotros mismos. La ocultamos con adicciones a drogas, y suicidios, y trabajando más que nadie en la esperanza de demostrarles nuestro valor. [...] Cabréate. Cabréate porque el precio de la visibilidad es una constante amenaza de violencia, violencia homófoba a la que contribuyen prácticamente todos los estamentos de esta sociedad. [...] Mándales a la mierda hasta que hayan pasado un mes paseando de la mano en público con alguien de su mismo sexo. Cuando hayan pasado por eso, podrás escuchar lo que tengan que decir sobre la rabia trans, marica y bollera. Mientras tanto, díles que se callen v que escuchen?

(Extracto de «Odio a los heteros», *Queer Nation*, 1990)

La crisis del sida puso de manifiesto que la construcción social de los cuerpos, su represión, el ejercicio del poder, la homofobia, la exclusión social, el colonialismo, la lucha de clases, el racismo, el sistema de sexo y género, el heterocentrismo, etc., son fenómenos que se comunican entre sí, que se producen por medio de un conjunto de tecnologías complejas, y que la reacción o la resistencia a esos poderes exige asimismo estrategias articuladas que tengan en cuenta numerosos criterios: raza, clase social, género, inmigración, enfermedad... criterios fundamentales de lucha que ponen sobre la mesa las multitudes queer.

² Este y otros manifiestos de Queer Nation están disponibles en la web <http://unboundlks.org/harmfullmatter/queernation.html>.

LA CRISIS DEL FEMINISMO

En esta misma época de la pandemia del sida se produjo una crisis importante en el seno de los movimientos feministas. Tras varias décadas de feminismo, algunas voces se alzan en la década de los 80 denunciando la segregación a que se ven sometidos determinados grupos de mujeres, como las lesbianas, las chicanas, las negras o las transexuales. Se denuncia no sólo la falta de visibilidad y representación de estas minorías en los discursos feministas mayoritarios, sino la pobreza de un análisis que se centra sólo en el género (y en una visión naturalizada del sexo y de «la mujer») y que deja de lado otros factores transversales que también influyen en las situaciones de exclusión, como la raza, la clase social o la orientación sexual. Además, se denuncia que el movimiento feminista esté casi siempre liderado por personas de clase media, poco sensibles a las situaciones de pobreza y a las luchas de clase que se dan en las comunidades.

En el seno del movimiento de liberación negro es llamativa la voz de mujeres como Audrie Lorde o Barbara Smith, que ponen de relieve la importancia de estas variables cruzadas: la misoginia y la homofobia existentes en el movimiento Black, el racismo que se da en el movimiento feminista, o las propias contradicciones del movimiento de lesbianas que en ocasiones excluyen a las transexuales («falsas mujeres, no naturales»), o a las lesbianas pertenecientes a minorías étnicas o raciales, al considerarlas aliadas de «los hombres» por el hecho de luchar con ellos en políticas antirracistas. La escritora Audrie Lorde expresa alguna de estas contradicciones del siguiente modo:

[S]i la teoría feminista estadounidense no necesita explicar las diferencias que hay entre nosotras, ni las resultantes diferencias en nuestra opresión, entonces ¿cómo explicais el hecho de que las mujeres que os limpian la casa y cuidan a vuestros hijos mientras vosotras asistís a congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de color? ¿Qué teoría respalda el feminismo racista?³

El movimiento feminista, a pesar de estar apoyado por muchas lesbianas, acusaba a éstas de dar una «mala imagen» de las mujeres, lo que se dio en llamar la «amenaza lavanda». De hecho, muchas de las lesbianas que habían apoyado e incluso liderado el movimiento feminista lo habían hecho desde el armario, participando en el silenciamiento e invisibilización de las realidades lesbianas. Esta situación va a cambiar también cuando, en los años 80, el activismo de los colectivos de lesbianas inicie un proceso de visibilización y una denuncia de esa lesbofobia de gran parte del movimiento feminista. Desde grupos hiperidentitarios como Lesbian Avenger y Radical Fairies se lanza un desafío al afán universalizador del feminismo tradicional, utilizando la posi-

3. «The Master's Tool Will Never Dismantle The Master's Houses», en *This bridge called my back* (Moraga, Anzaldúa editoras, p. 100). Este libro fue una obra pionera en las críticas queer, y refleja toda la complejidad de la rebelión que se estaba gestando en esa época de los 80 en EEUU. Hay una versión del artículo en castellano en Lorde, A., *La hermana, la extranjera*, p. 18.

ción de sujetos «abyectos» como forma de resistencia. Escritoras como Adrienne Rich, Monique Wittig, Audrie Lorde, Gloria Anzaldúa o Cherríe Moraga van a denunciar el heterocentrismo que impregna los discursos y prácticas feministas, recogiendo el malestar que se daba en los grupos minoritarios de lesbianas.

Es importante señalar que también es esta época aparecen los primeros movimientos de intersexuales, que defienden el derecho a gestionar conscientemente su intersexualidad sin la intervención prematura de los médicos, que llevaban décadas practicando la ablación del clítoris y otras mutilaciones a los bebés intersexuales con el fin (nunca explicado) de asignarles un solo sexo y de eliminar la posibilidad de la intersexualidad⁴. La crítica de las asociaciones de intersexuales a estas mutilaciones está además atravesada por una reflexión poscolonial: mientras se denuncia en los medios de comunicación la ablación del clítoris que se realiza en las comunidades del Tercer Mundo, esos mismos medios silencian el hecho de que desde la década de los 40, en los EEUU y en muchos otros países occidentales y «civilizados», esa misma práctica se realiza bajo el cínico nombre de «proceso de reasignación de sexo».

Esa situación fue denunciada en 1988 por Cheryl Chase, una de las pioneras del movimiento intersexual en su impresionante artículo «Hermafroditas desafiantes: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual»:

Al examinar cómo las feministas del Primer Mundo y los medios de comunicación dominantes tratan las prácticas africanas tradicionales, y al comparar este tratamiento con sus respuestas a la mutilación genital intersexual en Norteamérica se evidencian algunas de las complejas interacciones entre ideología, raza, género, colonialismo y ciencia que de forma efectiva silencian y vuelven invisible la experiencia intersexual en los contextos del Primer Mundo. La mutilación de los genitales intersexuales se convierte así en otro mecanismo oculto de imposición de la normalidad sobre la carne insumisa, una forma de contener la anarquía potencial de los deseos e identificaciones dentro de estructuras opresivas heteronormativas⁵.

Como vemos en estos textos, la rabia contra las políticas heterocentradas y contra los límites de diversos movimientos de liberación se había extendido en los años 80 a partir de nuevos grupos sociales que van a organizar sus luchas con un nuevo lenguaje y un nuevo activismo. Este agotamiento llegó también a otro de los colectivos que más visibilidad había adquirido en la época: la comunidad gay.

⁴ Estas prácticas brutales contra las personas intersexuales continúan dándose en la actualidad en todos los países occidentales, con la complicidad de la clase médica y ante el silencio de los medios de comunicación. Ver más información y activismo en: www.isna.org.

⁵ «Hermaproditas with attitude: Mapping the emergence of Intersex political activism», *A Journal of Lesbian and Gay Studies: The Transgender Issue*, Vol. 4, Num. 2, 1998, pp. 189-211. Traducción de Silvia García Dauder y Carmen Romero.

LA CRISIS DEL MOVIMIENTO GAY

Tradicionalmente, se data el comienzo del movimiento de liberación de gays, lesbianas y transexuales en la famosa revuelta de Stonewall, el 28 de junio de 1969. Aunque por supuesto había habido grupos de defensa de los homosexuales a lo largo del siglo XX, esta revuelta supuso una visibilidad mucho mayor de las minorías sexuales, y una toma de conciencia política y orgullosa, más allá de la tímida solicitud de «respeto al diferente» que habían iniciado grupos anteriores. Las políticas de liberación gay de los años 70 consiguieron el reconocimiento de ciertos derechos civiles, y sobre todo la proliferación en muchos países occidentales de organizaciones de gays, lesbianas y transexuales. Con el paso de los años el capital comprendió que había en estas comunidades un nuevo nicho de mercado, y comenzaron a extenderse en los grandes centros urbanos espacios de ocio y de consumo dirigidos a este nuevo público. En la vertiente política, muchos de estos grupos van a conseguir ciertas cuotas de supervivencia basadas en subvenciones estatales, y van a moderar su discurso basándolo en una estrategia de integración en la «normalidad» y en el acceso a privilegios heterocentros y capitalistas (derecho al matrimonio).

Esta política de integración va a tener como corolario la aparición de un discurso conservador cada vez más centrado en la «respectabilidad gay», a costa de criticar aquellas conductas sexuales y políticas que se alejan del criterio de normalidad. Es decir, prácticas como el sadomasoquismo, el travestismo, la pluma, el sexo en público, la pornografía, el fetichismo, el sexo con adolescentes, la promiscuidad, etc., se van a ver criticadas incluso por el propio discurso oficial de los grupos gays más integrados en el sistema, produciéndose una especie de exclusión de «los anormales» a partir de este nuevo orden homosexual de gays varones, blancos, respetables, fielmente emparejados, de clase media, fascinados por la moda y ansiosos por entrar en el paraíso de la institución heterosexual por antonomasia: el matrimonio.

Este proceso de mercantilización de la cultura gay desembocó en una progresiva homogeneización de los discursos y las prácticas de las comunidades gays, y en una progresiva demonización o invisibilización de otras subculturas marginales o minoritarias. Precisamente contra este proceso de imperialismo cultural surgen movimientos sociales que se apropian del insulto «queer» (maricón, bollera, rarito, todo aquello que es inquietante o anda por el mal camino) para autodenominarse de otra manera y marcar una diferencia respecto a ese imperante estatus «gay» normalizado y conservador.

Mark Simpson expresa este hastío de la homogénea cultura gay dominante en su ácido artículo «Los Creyentes del sueño gay: en el interior del culto gay al calzoncillo»:

El sentido de diferencia ha sido reemplazado por un protector y cómodo sentido de «semejanza» cuando sales del armario. En el mundo gay todo es confortablemente igual, vayas donde vayas. Los gays son mejores abriendo franquicias que McDonalds. Por si acaso echas de menos tu hogar cuando viajas o vas por la ciudad, los bares y clubs gays de todo el mundo ponen la misma música y los dueños visten los mis-

mos vaqueros, llevan el mismo corte de pelo e incluso tienen la misma expresión facial. En el cuarto oscuro se pasan las mismas películas porno americanas, y hay hombres de rodillas haciendo los mismos actos que ven en la pantalla⁶.

Sólo años después de que se iniciaran estas revueltas sociales queer, algunas intelectuales norteamericanas lesbianas, que habían estado comprometidas en movimientos feministas y de lucha contra la homofobia (Teresa de Lauretis, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, entre otras), iniciarán una reflexión más teórica sobre el alcance de los cuestionamientos que se habían estado produciendo socialmente sobre las políticas identitarias de «la mujer» o «lo gay», reflexión que se conocerá como «teoría queer».

FOUCAULT Y LAS POLÍTICAS QUEER

El filósofo francés Michel Foucault va a ser uno de los principales inspiradores de la llamada «teoría queer». A pesar de su desconfianza por las políticas de afirmación gays y lesbianas, sus originales análisis sobre el poder, los márgenes de la razón, los procesos de fabricación de los anormales y los perversos, la capacidad de producir cuerpos y sujetos que tienen instituciones como la clínica, la prisión o las disciplinas científicas, van a suponer una de las fuentes teóricas fundamentales de las militancias y los textos queer.

Para Foucault el poder no es una entidad fija y vertical que se aplica sobre los ciudadanos desde lugares aislados y jerárquicos, sino una red de relaciones de discursos, prácticas, instituciones, que atraviesan todo el espacio social y a todos los sujetos de forma horizontal y permeable. En su obra *Historia de la sexualidad*⁷ va a concebir el sexo no como una realidad que se reprime, sino como el producto de complejas tecnologías y saberes, y como un objeto de conocimiento que se extrae de los sujetos por medio de diferentes incitaciones al discurso: medios de comunicación, psicología, psicoanálisis, confesión cristiana, medicina, pedagogía... Hay que hablar de sexo, narrar, contar, confesar, exhibir... localizar la «verdad del sexo» en el entramado social. Parte de este proceso productivo supone la consolidación de determinados sujetos, como si tuvieran una esencia o sustancia intrínseca que los definiera de forma estable: los locos, los perversos, los onanistas, las histéricas, los homosexuales... van a formar parte de ese catálogo que las nuevas ciencias humanas elaboran a partir del siglo XVIII, por medio de lo que Foucault denomina «dispositivo de sexualidad»:

Este dispositivo de sexualidad tuvo efectos trascendentales en la redefinición de las prácticas homosexuales. Hasta el siglo XIX la sodomía era una categoría del antiguo derecho civil y canónico, describía un tipo de actos prohibidos; el autor era sólo su sujeto jurídico. En cambio, el «homosexual», cate-

6. SIMPSON, M.: «Gay Dream Believers», *AntiGen*, pp. 6-7 en Simpson M. (editor): *Anti-Gen*. London, Cassell, 1996.

7. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1978.

goría que aparece en la segunda mitad del XIX, es algo muy distinto: ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyace en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Westphal sobre las «sensaciones sexuales contrarias» (1870) puede valer como fecha de nacimiento— no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie⁸.

Como es lógico, este análisis fue de gran utilidad para las políticas queer de los años 90. En una sociedad homófoba que está estigmatizando a una comunidad entera a partir de la crisis del sida, y en un momento en el que se está cuestionando la necesidad o el alcance de una identidad esencialista «gay» u «homosexual», los recursos teóricos de Foucault supusieron una verdadera revolución intelectual y política. De hecho, como menciona Halperin en su brillante ensayo sobre Foucault y la cultura queer *San Foucault*, el libro de cabecera de muchos militantes de ACT UP era precisamente la *Historia de la Sexualidad*.

Foucault va a señalar también una difícil paradoja para los movimientos de liberación gay. Si, como apunta en esta obra, el dispositivo de sexualidad no reprime sino que persigue la producción de significaciones y discursos, los movimientos de liberación sexual han abrazado sin darse cuenta el propio dispositivo de sexualidad, creyendo que ahí estaba su liberación, respondiendo a esa exigencia de generar una verdad sobre sus cuerpos y sus prácticas. En este sentido, el desplazamiento nómada que propone la teoría queer estará muy influido por esta advertencia de Foucault, y en ello radica en parte la dificultad de analizar los propios movimientos queer: ¿para qué analizarlos?, ¿para quién?, ¿qué verdad se espera que produzcan?, ¿quién va a reapropiarse de sus discursos y prácticas?

Otro concepto fundamental de la obra de Foucault que va a influir notablemente en los estudios queer es el de *biopolítica o biopoder*, por su relación con el racismo y los procesos de exclusión. Fue la emergencia del biopoder lo que permitió que el racismo se insertara radicalmente en el Estado. Para comprender este hecho, Foucault destaca que en el siglo XIX «el poder se hizo cargo de la vida»⁹, la antigua soberanía sobre el individuo se transformó en una

8. *Ibidem*, p. 56.

9. FOUCAULT, M.: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid, La Piqueta, p. 247.

soberanía sobre la especie humana, sobre «la población», concepto nuevo que será fundamental para la biopolítica.

La biopolítica es la administración de la vida por el poder. Parte del siguiente principio: antes el soberano tenía el derecho de «hacer morir o de dejar vivir»; ahora el nuevo derecho consiste en «hacer vivir o dejar morir», por medio de una nueva *tecnología* de poder que se aplica sobre el hombre viviente como masa; aparecen entonces la demografía, el control de nacimientos, la preocupación por el índice de mortalidad, la higiene pública, la seguridad social..., todo lo que abarca a los seres humanos como especie es objeto de un nuevo saber, *de una regulación, de un control científico destinado a hacer vivir.* Fuera de los márgenes de este nuevo poder queda la muerte individual; dentro de ellos, la mortalidad (lo global). La medicina tiene un papel fundamental en el proceso:

La medicina es un poder-saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y los procesos biológicos. En consecuencia la medicina tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación¹⁰.

Pero a pesar de la enorme influencia de Foucault sobre los estudios queer, este filósofo mantuvo una ambigua relación con las comunidades y las políticas de gays, lesbianas y transexuales. Su desconfianza hacia cualquier tipo de política identitaria le llevó a un distanciamiento del movimiento de liberación gay en Francia, en lo que él consideraba una tendencia a la «guetización», aunque, lo indica Beatriz Preciado agudamente, «al Foucault americano parecían gustarle mucho las nuevas formas de cuerpos y de placeres que las políticas de la identidad gay, lesbiana y SM habían producido en el barrio de Castro, el “gueto” de San Francisco»¹¹.

Este cruce entre prácticas, subculturas y biopoderes colapsó precisamente en el cuerpo del propio Foucault, que murió de sida en 1984. El sida es uno de esos fenómenos donde las estrategias del biopoder se despliegan con mayor visibilidad. Alrededor del sida circulan prácticas y discursos médicos, morales, institucionales, políticos, discursos de verdad sobre el cuerpo, y a su vez circula un contrapoder de saberes populares: ante la pasividad de las autoridades frente a la crisis del sida¹², rápidamente las asociaciones de gays, lesbianas y transexuales se organizaron y difundieron medios e información sobre sexo seguro en los barrios gays. Lo subraya Halperin:

Foucault ya había comprendido que el cuerpo es un espacio de lucha política. ACT UP, que ha promovido una especie de revuelta de los enfermos contra sus doctores, sus seguros, los bancos de sangre, las administraciones públicas, los funcionarios de prisiones, los inves-

¹⁰ Ibidem, p. 261.

¹¹ «Multitud queer. Notas para una política de los “anormales”», *Revista Brumaria*, n.º 3, p. 236.

¹² Esta pasividad continúa en la actualidad, por ejemplo en el caso del estado español. A pesar de tener una de las tasas de infección por VIH más altas de Europa, y un crecimiento alarmante entre la población con prácticas heterosexuales, las irresponsables autoridades sanitarias españolas (tanto del PP como del PSOE) no programan campañas de prevención duraderas y eficaces, ya que siguen sin atreverse a abordar la alarmante realidad del VIH en las cárceles, la propagación entre las prostitutas y sus clientes, y siguen sin aportar información clara y explícita en los centros escolares de primaria y secundaria.

tigadores médicos, la industria farmacéutica, los expertos de los medios de comunicación, por no hablar de sus trabajadores y dueños, ofrece un ejemplo perfecto de giro estratégico del poder, una forma de resistencia política que ha sido posible por el dispositivo mismo de saber/poder contra el cual surgió¹³.

Si algo han aprendido de Foucault las políticas queer es que el poder no es solamente algo negativo, que niega, suprime o limita, sino que es algo productivo: produce posibilidades de acción, de elección y de resistencia. Y siempre hay algo que escapa a las relaciones de poder, siempre hay fisuras, lugares inesperados, líneas de fuga, nuevos territorios, espacios raros. Por ello, y dado que no hay un «afuera del poder», las políticas queer no se basan en un discurso de liberación, sino de resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G.: *Borderlands, La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, G. y MORAGA, C. (eds.): *This bridge called my back. Writings by radical women of color*. New York, Kitchen Table, 1981.
- CHASE, C.: «Hermaphrodites with attitude: Mapping the emergence of Intersex political activism», *A Journal of Lesbian and Gay Studies. The transgender Issue*, Vol. 4, Núm. 2, 1998. En castellano: «Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual», en VV.AA.: *El eje del mal es heterosexual*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.
- HALPERIN, D.: *San Foucault*. Litoral, Buenos Aires, 2004.
- LORDE, A.: *La hermana, la extranjera*. Madrid, Horas y horas, 2003.
- LLAMAS, R. (comp.): *Construyendo sidentidades*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- PRECIADO, B.: «Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”», *Revista Brumaria*, nº 3, Madrid, 2004.
- QUEER NATION, Manifiestos: <http://unboundbooks.org/harmfullmatter/queernation.html>
- SIMPSON, M. (ed.): *Anti-Gay*. Londres, Casell, 1996.

13. HALPERIN, D.: *San Foucault*. Buenos Aires, Litoral, 2004, p. 44.

EL BANQUETE UNIQUEERSITARIO:
DISQUISICIONES SOBRE EL S(AB)ER QUEER
Por Paco Vidarte

De ahí, la manera cautelosa, renqueante, de este texto: a cada momento, toma perspectiva, establece sus medidas de una parte y de otra, se adelanta a tientas hacia sus límites, se da un golpe contra lo que no quiere decir, abre fosos para definir su propio camino. A cada momento denuncia la confusión posible. Declina su identidad, no sin decir previamente: no soy ni esto ni aquello [...] «No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo» [...] Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.

(Michel Foucault, *La arqueología del saber*)

FUEGOS DE ARTIFICIO: OTRA VEZ HACIENDO DE PEPITO GRILLO

Ni lo queer nació en la universidad, ni nunca entrará en sus aulas de forma pacífica (tal vez no entrará de ninguna otra forma: lo queer es la antítesis de la universidad, lo no universalizable, lo que el universal deja caer como desecho, la caída del sistema omniabarcador, su resto inasimilable, ineducable, no escolarizable, *indecente, indocente e indiscente es lo queer*, por decirlo de modo lapidario); ni siquiera el término «queer» es un invento académico, si bien ha sido a través de la universidad y de la generalización y proliferación del monstruo bicéfalo de eso que se dio en llamar *queer theory* como lo queer ha llegado a consolidarse y a transmitirse a otros países no anglófonos más allá de su contexto de surgimiento en EEUU. La palabra, en su sentido eminentemente político y reivindicativo, pues la historia puramente lingüística del término es más larga, la encontramos ya abanderando las siglas del manifiesto de Queer Nation, nacido en 1990 en el seno de ACT UP en New York. Lo queer deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una mani, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica, el acta fundacional de lo queer, o su ingreso en la Historia con mayúsculas.

Estas cosas ocurren cuando ya se ha dado el salto a la Universidad, mejor dicho, cuando ya se ha producido el asalto de la Universidad (algunos lo data-

ron en verano de 1991, cuando Teresa de Lauretis habla de lo queer en la revista *differences*), y ésta se ha apropiado de un trozo de realidad, intentando como siempre devorarlo y neutralizarlo como conocimiento objetivable, archivable, consignable y, por lo tanto, olvidable y sometido a modas, abusos políticos, estrategias departamentales y demás lacras del esnobismo que pulula por los pasillos universitarios: a ver quién está más a la última, quién se ocupa de cosas más marginales, quién pilla más cacho de lo real, quién dice hacer cosas más útiles para la sociedad, quién se inventa un arma arrojadiza mejor y más efectiva, quién acapara más subvenciones y fondos, quién amplía más las fronteras de lo universal, quién consigue por fin hacer política de(s)e la filosofía.

Lo queer en la universidad —también— sirve para esto: genera ingresos, abre puertas, imparte cursos, da nombre, dietas, títulos, créditos, prestigio y satisface a enteraillos, diletantes y conferenciantes a sueldo. Forma parte del capital a poco que se descuide uno y se olvide de que el paso de lo queer por las aulas es sólo un fenómeno tangencial, oportunista, contingente, puede que nacido de la mejor voluntad, pero que siempre estará en contradicción con la Institución, con cualquier institución, porque no hay instituciones queer, ni cercanas a lo queer, ni muy queer ni poco queer, ni tampoco hay funcionarios queer, ni lo queer es algo con o a lo que se juega. Cuando ello ocurre, cuando alguien juega a ser queer, sin duda le habrá clavado ya sus colmillos la «teoría» que dice cómo es lo queer, definiéndolo, convirtiéndolo en una receta y elaborando sus pautas de fabricación, producción, escenificación, tiempo de cocción y repetición: lo queer es un juego, una forma de s(ab)er, una afición, una rama de investigación, una especialidad sólo para los que pueden “dedicarse” a ello, desde una situación socioeconómica y cultural que permite acceder a lo queer a partir de un núcleo privilegiado, un núcleo, un centro que justamente constituye lo queer como su otro absoluto, la periferia, lo excluido, a lo que jugamos nosotros, las personas serias, los que tenemos tiempo y la distancia suficiente para jugar, para experimentar lúdicamente por unos instantes un sucedáneo mejor o peor de lo que los otros no tienen más remedio que ser, fuera de bromas, ahí en la calle. Sí, la calle, un sitio donde lo queer no es teoría. Y la Universidad rara vez pisa la calle, todo lo más el campus, que no es calle, mucho menos campo, y casi conserva la antigua inviolabilidad del santuario, como gritaba Quasimodo desde lo alto de Nôtre Dame para que no se le colara la calle dentro de la iglesia. Puede que la policía no entre en el campus, pero lo queer mucho menos.

La teoría y las instituciones se llevan mal con lo queer. Es más, casi diría que todo castellanoparlante que pronuncie esta palabra: «queer», así en inglés, o que se tropiece con ella en cualquier situación, probablemente no será nada queer, ya que para que el encuentro con este término ocurra se tiene que haber accedido ya, aunque sea mínimamente, a un contexto no marginal. El colmo de todo es cuando a estas alturas algún recién aterrizado de los EEUU pretende darnos lecciones sobre lo queer y lo poscolonial a los colonos de aquí, como quien trae chicles Trident de canela, de esos que los locales desconocemos, o reparte espejitos a las tribus indígenas. Y quisiera también enseñarnos cómo se masca un chicle o cómo se ve lo queer en un espejo. Regalándonos generosamente un instrumento teórico que nos afianza como

país importador de pensamiento y cultura de los países donde éstos se generan. Lo queer, además de muchas otras cosas, cuando se convierte en teoría, dígame *chewing gum*/goma de mascar, se hace tan hegemónico y colonial como cualquier otra forma de pensamiento, creando sus castas, jerarquías, especialistas, popes, conflictos de coronas, disputas intelectual-afectivas, yo estaba primero, yo mucho antes que tú, ése es un recién llegado, sabrás tú de nada, aquélla no es nuestra amiga, he roto contigo, círculos esotéricos, bandas de iniciados, peña emocionada, sonrisas autosatisfechas, hordas de prosélitos y no pocas dosis de buena conciencia, espíritu salvífico y evangelizador.

Todo esto son riesgos en los que se puede caer más o menos, porque caerse en ellos siempre se cae, y conviene reconocerlos y señalarlos uno mismo antes de que cualquier gilipollas vaya de conservador listo y nos haga la «auto-crítica» a lo Pepito Grillo por ser nosotros igual de bobos y estar transidos de las mismas pasiones que el resto de los mortales. Vaya una cosa. Como si ser queer significara ser puro y limpio: eso siempre lo fue la Inmaculada Concepción y es cosa que nos creemos muy pocos. Que nadie se asuste de que entre la gente (que se dedica a lo) queer haya mucho cabrón y mucha malnacida, mucho inútil y mucha tonta perdida, mucho desubicado y mucha paranoica. Todos bienaventurados. Lo queer no es una élite ni de las más listas, ni de las más simpáticas, ni de las más enrolladas. Ni tampoco lo contrario. Parias entre los parias, en el principio era el lumpen y el lumpen se hizo teoría. Y habitó entre nosotros. Esto debe sonarnos. Sea. Por pronunciarme de este modo en público y lanzar una especie de «¡A la mieceerdaaa!» generalizado en el más puro estilo de cabreo fernandofernangómez, alguna que otra vez casi me echa a los leones un auditorio perplejo porque alguien intentara romperles su queer-juguete en un colérico arrebato de ira santa expulsando a los mercaderes del templo. Desde dentro, supuestamente. Uno de los suyos rompía la baraja e ironizaba con sus mejores sentimientos, sus convicciones y su más arraigada vocación política y de lucha. Algunos pensamos que, en parte, esto se debe a cierta confusión que se da en movimientos en fase naciente entre la teoría y la actitud vital y los afectos de cada uno de sus integrantes. En la teoría queer, me decía una amiga, aún no sabemos los de aquí distinguir una crítica a nivel teórico de la ofensa personal. Es como escandalizarse de que Rousseau dejara a todos sus hijos en el hospicio conforme los iba teniendo sin nunca más saber de ellos y luego escribiera el *Emilio*. O fruncir el ceño por enterarse de que Locke escribía su *Carta sobre la tolerancia* mientras saneaba su economía doméstica con los pingües beneficios que le reportaba tener acciones en el comercio de esclavos. Ésto de tener que predicar con el ejemplo es fatal para la teoría queer, aunque no tenga nada que ver con las analogías propuestas, porque ser queer no necesariamente implica ser un puto desalmado. La insólita exigencia de autenticidad (¡menudo valor más poco queer!) que se detecta a veces entre nosotros con acusaciones explícitas de cinismo o fraude lleva a demasiada gente a la destrucción personal, a caballo entre el deja todo, coge tu cruz y sígueme y el iluminado chispazo de un cruce de cables burgués sucedáneo posmoderno de la antigua revelación: *si eres queer por decisión propia*, asumes una cierta condición desgraciada, no recurras a la ley ni a ningún tipo de autoridad, colectivizas el trabajo personal, renuncias al nombre propio, a tener un empleo, tiendes a sobrevivir miserablemente, a hacer cosas raras, a

vivir en una cierta indefensión, te aficionas a la provocación, a ocupar voluntariamente esferas de marginalidad, a vestir extrañamente, a coquetear con actitudes pelín autodestructivas a veces, a caer en fantasías de desclasamiento, a mostrarte indulgente con sinvergüenzas y canallas sólo porque también ellos/ellas son queer y a asumir un *páthos* que algunos calificarían sin dudarlo de egodistónico. Yo disuado a todo el mundo de tomar este camino de bautismo queer por inmersión.

La universidad está vacunada contra estas cosas, tal vez desde la inyección del 68. El hiato que se da en lo queer, entre la teoría y lo real, entre quien es y quien habla de, no tiene por qué ser solventado, ni siquiera cuestionado, y la uniqueness ya es un sofisticado invento imparabile. Lo que hay que conseguir, si nos dedicamos a la teoría y nos olvidamos de una puta vez de querer ser queer con la boca pequeña, es de los argumentos *ad hominem*, y de que cada cuestionamiento de alguna estupidez a nivel exclusivamente teórico se torne en una refutación del propio modo de vida por la vinculación que aún se establece entre lo que se (dice que se) piensa y lo que se es. Esto ha llevado a la ruina personal a demasiada gente cercana. Ser lo que uno piensa y va preguntando por ahí es un lujo para genios, para gente elegida o para peña, en cualquier caso, muy desgraciada. Al resto nos conduce al colapso. Quedémonos pues en la teoría acerca de la virtud queer como cosa enseñable en la universidad o en algún que otro taller o foro determinado, asomándonos a la calle por las rejas del campus que impiden que los queers salten dentro y no nos dejen dar nuestra clase de teoría queer. ¿Para ser marxista hay que ser proletario? Seguimos en el mismo callejón que hace cincuenta años. Y esto lo escribo un burgués autobiográficamente y sin ánimo ejemplarizante. Por supuesto. No se me despisten. Lo que no pasa de ser algo tan académico como una *captatio benevolentiae* para proceder a continuación a ir en contra de todas las precauciones anunciadas y saltarme todas las restricciones metódicas del comienzo. Sea también. Yo no quiero, ni tal vez pueda, hacer otra cosa que discurso universitario, pero al menos que tenga una calidad mínima, que sea más o menos incendiario y lo menos ingenuo posible, con su fecha de caducidad bien a la vista. Que explicité su maldad y su colaboracionismo inevitable, sus puntos de partida y sus complicidades. Su dosis de profundización en la marginación de lo ya marginado así como su paradójico y nada inútil intento de denunciar esta situación desde las mismas estructuras de poder que generan sistémicamente, en el proferirse mismo de la enunciación liberadora, la exclusión de lo(s) queer.

En última instancia, en el fondo, desde donde vengo y donde me encuentro, me acucia una preocupación eminentemente socrática, muy rancia: ¿Es enseñable la virtud política? ¿Es enseñable lo queer? Sin entrar demasiado a fondo en la cuestión de si lo queer es o no una virtud y equiparable a ella. Los que aún lean a los clásicos recordarán que el meollo del asunto estribaba en si la virtud es o no un conocimiento, en cuyo caso, como tal conocimiento, sería susceptible de enseñanza. De no ser así, de ser la virtud otra cosa que conocimiento, no sería transmisible del modo como lo son las diferentes ciencias o técnicas: la escultura, la arquitectura, la medicina, etc. Que cada uno se interrogue y decida si lo queer es un conocimiento o una forma de vida, o las dos cosas a la vez, ya que yo no lo sé con certeza, y que reflexione y decida también hasta

qué punto esta distinción entre conocimiento y estilo de vida, entre saber y ser, entre teoría y praxis, no es ya de entrada un error monumental o tal vez la condición misma de posibilidad de la teoría queer como saber enseñable en la universidad o en cualquier otra institución de enseñanza, lejos de lo que pueda querer decir queer en un sentido práctico, como virtud en ejercicio. Del resultado de tales disquisiciones, para nada vanas, obtendremos los que alguna vez hemos dado algún curso, alguna conferencia o escrito algo sobre teoría queer, el estatuto de sofistas falsarios, de hechizadores de oyentes o de maestros de virtud y educadores políticos. Yo no sé si lo queer es enseñable y aprendible como se aprende a tocar la flauta o a curar animales. Sí sé que la teoría queer es enseñable y que la gente la aprende. En el curso de «Introducción a la teoría queer» que dirigí en la UNED junto con Javier Sáez el año 2004, la universidad entregaba un diploma a los alumnos acreditando haber adquirido éstos ciertos conocimientos de teoría queer. Pero, acuciados ya por esta duda, Javier y yo resolvimos entregar además otro diploma que certificaba que el poseedor del mismo era además queer. Se certificaba así un saber y un ser, un s(ab)er queer mediante dos documentos diferentes. Esto no pasaba de ser un gesto irónico que dejaba traslucir, sin embargo, esta preocupación que para mí sigue tan en la estacada como la conclusión del *Protágoras*. En el fondo, el diplomilla casero, sin ninguna validez oficial, que rezaba si acierto a recordar: «La Universidad Nacional de Educación a Distancia por medio de este *dipluma* certifica que fulanito o menganita de tal es absolutamente queer», era más un pasaje al acto del escepticismo docente de los directores del curso, al menos del mío, incapaces de resolver este atolladero teórico-práctico de otro modo, que una constatación de lo mucho o lo poco queer que fueran o hubieran llegado a ser, a nuestro juicio, los alumnos del curso, antes o después de las enseñanzas recibidas sobre teoría queer. Justamente acerca del ser y del saber, del saber que hace ser, del saber sin ser y del ser sin saber trata lo queer cuando se pone a hablar de performatividad. Si lo queer es enseñable o no y si enseñando teoría queer puede llegar a ser queer tanto quien aprende como quien enseña, me parece ser un caso más del problema de la transmisibilidad de lo que parece o quiere ser algo más que solo conocimiento (el psicoanálisis y cierta filosofía encallan también aquí). La teoría del performativo y la citacionalidad como generadoras de identidad a través de la repetición tienen mucho que decir al respecto. Si lográramos algún esclarecimiento acerca de todos estos interrogantes tal vez los debates a propósito de lo queer fueran más enriquecedores y se lograría disipar malentendidos sobre lo que cada cual es y lo que enseña, de por qué lo enseña y qué lo capacita para ello, qué logra transmitir con su enseñanza, si es que se puede llegar a ser queer mediante algún tipo de aprendizaje repetitivo, si ser queer se reduce también a ser un caso más de citacionalidad performativa, como lo pueda ser el género, si además de *drag queens* y *drag kings* hay *drag queers*. Y si ello es descable y produce alguna suerte de cuestionamiento a lo queer, a los queers y a la teoría queer. Me asaltan tantas dudas y dispongo de tan pocas respuestas y menos aún de instrumentos para llegar a ningún lugar apacible donde se aplaquen mis inquietudes, que quizás debería asistir a algún curso de teoría queer, a algún taller o leer más sobre el tema antes de escribir esto o de seguir hablando de un asunto que me mantiene en la más absoluta perplejidad, mientras

percibo que no a todo el mundo empeñado en lo queer le mortifica esta comezón mía.

TEORÍA QUEER Y FILOSOFÍA: UN ENFOQUE ACADÉMICO

Lo queer, decíamos, es objeto de una apropiación y traducción desde la realidad cotidiana al ámbito universitario. Esta esquizia, que a veces separa en la misma ciudad unas realidades de otras tan sólo unos pocos metros —Universidad/calle, Berkeley-Princeton-Duke-UNED/Harlem-La frontera-Borderlands-Parque del Oeste, intelectuales/ lumpen, teoría / (super)vivencia— siempre afectará ya a lo queer. En esta medida, siguiendo pautas de acercamiento a algo que le resulta del todo extraño y por completo ajeno, la academia va a intentar dar cuenta teóricamente, a partir de los discursos y el pensamiento de que dispone, de en qué consiste el «fenómeno» queer, su singularidad y su capacidad de intervención política. No sólo descubrirá en la política y estrategias urbanas queer elementos que podían encontrar un aire de familia con otros que se habían desarrollado dentro del ámbito universitario y filosófico, sólo que hábilmente combinados de modo original y llevados a la práctica efectiva sin tanta alharaca conceptual, sino que ampliará a partir de entonces la teoría queer dentro de estas coordenadas intraacadémicas, proponiendo modos de intervención y conceptualización distintos a los observados, modificándolos, mejorándolos y recreándolos, esta vez ya «exclusivamente» desde dentro del laboratorio de despachos y aulas. Otra cosa es que la teoría queer pretenda, a veces lo hace erradamente a mi modo de ver, movilizar a los sujetos queer «desde arriba», desde las ideas, en un arrebato de autobombo libertario muy propio de los intelectuales académicos que han hecho de ella y de la insurrección planificada de terceros su profesión (de fe), queriendo convertirla en una ideología emancipadora agitadora de masas supuestamente iletradas y precarias ideológicamente, desorientadas en su rebelión, olvidando que lo queer nació de la calle, de la comunidad queer real, que ya se estaba revolucionando sola intuitivamente sin necesidad de un especial aparataje especulativo, ni de que nadie viniera a contarles nada, a enseñarles la revolución *comme il faut*, ni les propusiera como urgente deber político hacer talleres de *drag kings* pasados por la academia.

En los 90, la matriz filosófica donde va a insertarse lo queer y desde la que cobrará impulso será, simplificando mucho, lo que se ha venido a llamar el postestructuralismo francés de Deleuze y Derrida. (Esto es lo que se suele decir siempre desde la filosofía, que no considera al feminismo como algo filosófico, secuestrando a la teoría queer de su verdadera matriz teórica que es el pensamiento feminista; quede así constancia de que lo que haré a continuación puede ser visto como la crónica, la consagración o la denuncia de un secuestro del que a lo mejor soy cómplice porque mi filiación está claramente del lado de los secuestradores —todos filósofos varones, por cierto—, de la historia de la filosofía, ya que ni un ejercicio de cinismo exacerbado podría inscribir mi discurso en la estela del feminismo; al menos mi ignorancia no llega tan lejos como para decir sin más que «la matriz filosófica donde va a

insertarse lo queer [...] será, simplificando mucho, lo que se ha venido a llamar el postestructuralismo francés de Deleuze y Derrida», sin añadir este paréntesis vergonzante). Habrá también tintes posmodernos de Lyotard y persistencias del psicoanálisis de la mano de Lacan, todo ello sobre el trasfondo de un Foucault¹ omnipresente, con algunas gotas de Negrismo: esto es lo que dicen se respiraba en determinados departamentos de algunos campus norteamericanos. Si lo queer se considera en origen un fenómeno estadounidense, ha de hacerse siempre la salvedad de que su matriz filosófica y académica es genuinamente continental, europea, puramente francesa. De modo que cuando se hable de la retraducción problemática de lo queer a espacios geopolíticos distintos del estadounidense ha de tenerse en cuenta que lo queer en buena medida es fruto a su vez de la retraducción del postestructuralismo al contexto norteamericano y que la filosofía francesa, en un fenómeno de reflujo y amplificación cual cante de ida y vuelta, regresa a Europa ya queerizada. Lo mismo que la deconstrucción de Derrida no volverá igual que se fue. Ni él tampoco. De todos modos, debo hacer otra salvedad más para no llevar a confusión. Nunca se insistirá lo bastante en lo engañoso que puede llegar a ser un artículo que pretenda rastrear y elucidar la matriz filosófica de la teoría queer, pues de nuevo reproduce el gesto ancestral del pensamiento de reconducirlo todo a sí mismo, devorando sus propios bordes, arrasando con los márgenes para que hasta los desechos de la combustión intelectual se reciclen y vuelvan a servir de carburante del pensar occidental. Lo queer ni es un invento de la filosofía, ni siquiera del feminismo, ni mucho menos de cuatro autoras más o menos conocidas; la cuestión de la autoría y la genealogía poco tiene que ver con lo queer: plantear las cosas de este modo es repetir el esquema tradicional de jerarquías y la forma en que se hace constantemente la historia, del lado de los vencedores, en la que lo queer siempre queda fuera, en el anonimato ahistórico de lo irracional, en la energética masa amorfa y descabezada que corre suelta por las calles. Como un pollo decapitado. Y entonces llegó la universidad y puso nombres, definió conceptos, trazó objetivos, determinó fines, medios y prioridades haciendo de los exabruptos de cuatro *drags* negras exaltadas y gritonas, y de las acciones callejeras de un puñado de bollos y maricones con VIH, una política coherente y un cuerpo doctrinal sistemático. Y empezó a cobrar matrícula para enseñarlo y transmitirlo al alumnado blanco, creando especialistas con una sólida formación académica que dispersaron la teoría queer por el resto del mundo civilizado entre la gente de bien, lejos de los lugares y la muchedumbre de donde surgió. Sin embargo, y debiendo caer en la cuenta de que ninguna lesbiana chicana va a enseñarnos teoría queer, ni ninguna gitana transexual, ni tampoco una *drag* de Harlem, sino que lo más probable es que en nuestro país lo queer esté siendo explicado y transmitido, salvo insignes excepciones, por profesores burgueses varones blancos (añádase, quítese o modifíquese alguno de estos adjetivos para no restringir tanto el plantel de especialistas, valga yo como ejemplo), que lo más queer que hemos

1. Sobre Foucault y la teoría queer ver el artículo de Javier Sáez en este mismo libro, en cierto modo la primera parte de lo que hemos querido que fuera una aproximación a los orígenes socio-políticos y filosóficos de la teoría queer, cuya segunda parte sería este escrito mío.

hecho es ser maricones a tiempo completo; habida cuenta de esta reapropiación de lo queer por las maricas universitarias, del significativo borramiento en lo queer una vez más de lo transexual y de lo lesbiano, cuando no de su ascendiente feminista, vamos a dejar de lamentarnos y llorar por la leche derramada para alabar y ensalzar la poca que aún nos quede sin verter en la jarrita. Porque, sin lugar a dudas, a juicio de algunos entre los que me cuento, la teoría queer ha supuesto en el campo de la filosofía y del feminismo uno de los revulsivos que más han afectado a las zonas oscuras e intocables del pensamiento y que por fin se ponían sobre la mesa con una competencia y una altura conceptual inusitada, suficientes para que la academia no pudiera ya hacer la vista gorda durante más tiempo sobre las cuestiones de género, raza y sexo en el ámbito de la razón no sólo patriarcal, como denunció en su día el feminismo, sino heterocentrada.

1 LOS MALOS PENSAMIENTOS: PANFLETO CONTRA EL ESTRUCTURALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Al leer muchos de los textos de las teóricas queer vemos constantes diatribas contra lo que podemos considerar las bestias negras de una gran parte de la tradición del pensamiento feminista, enemigos que, naturalmente, estas pensadoras van a heredar: el estructuralismo de Lévi-Strauss en su vertiente antropológica y el psicoanálisis, que se dio en llamar estructural, de Lacan estarán constantemente en el punto de mira de la teoría queer, al representar estos dos discursos lo más florido de la tradición falocéntrica y patriarcal del pensamiento occidental, revestido de nuevos ropajes de cientificidad, lingüística, investigaciones de campo y todas las modernidades imaginables, unido además todo ello a proclamas en algunos casos provocadoras y en franca confrontación con el feminismo del jaez del «la mujer no existe» lacaniano, en otros casos conciliadoras y queriendo dar a entender que todos y todas estaban en el mismo barco. Puede ser. Sólo que habría que ver quién estaba al timón y quién en la cocina del temido navío o fregando la cubierta. A lo más, la única bella mujer de larga cabellera dorada y pechos descubiertos de este bajel de filósofos piratas heteros sería de madera e iría clavada en la proa. Desde luego, más propio de piratas que de un historiador de la filosofía responsable será la escabechina que haré, so capa de resumen divulgativo en un par de páginas aptas para todos los públicos, con los últimos cincuenta años del más granado pensamiento francés.

A veces no nos damos cuenta del grado en que nuestro lenguaje más cotidiano está impregnado de lo que fuera el sesudo núcleo de pensamiento filosófico de esta o aquella corriente, que por lo demás nos puede resultar completamente ajena a nuestros intereses y absolutamente desconocida. Basta un mínimo análisis para descubrir en nuestro discurso reminiscencias platónico-aristotélico-tomistas, kantianas, marxistas, existencialistas, psicoanalíticas, positivistas que han pasado al acervo cultural común y que manejamos como si tal cosa, a nivel de usuario, como el mando a distancia, el móvil o el ordenador, sin tener la más remota idea de física, electrónica, matemáticas, informática, ingeniería o, en este caso, filosofía. Algunas consignas estructu-

ralistas forman parte de esta constelación de cosas que usamos corrientemente sin saber de dónde vienen ni cómo funcionan. A nadie le extraña oír hablar de un análisis estructural, de un tratamiento o de un enfoque estructural de un problema determinado. A los políticos esto les gusta mucho: la droga, los accidentes de tráfico, la pobreza, los malos tratos, el terrorismo son cuestiones necesitadas de un abordaje estructural, esto es, que precisen ser solucionadas atendiendo al conjunto de sus implicaciones y concomitancias en todos los sectores de la sociedad y a todos los niveles, económico, de clase, educativo, legislativo, informativo, policial, etc. Esto, que a pocos extraña, es herencia directa y muy nueva del estructuralismo, de la imbricación de saber, poder y verdad en un mismo régimen disciplinario de discurso. Algo tan sencillo y tan de sentido común como darse cuenta de que todo está conectado entre sí y que el hilo causal no es lineal, sino reticular y que estamos insertos en medio de las estructuras con una muy relativa capacidad de intervención individual es la intuición clave que esta corriente nos ha dejado en herencia. Las consecuencias políticas de esto son evidentes: no hay nada más desastroso que habitar las estructuras de modo inconsciente, ingenuo, sin apercibirnos de que están ahí, de que son previas a nosotros y de que a golpe de voluntarismo no vamos a liberarnos de su influjo, ya que en ellas hemos crecido, nos han conformado y han generado nuestro espacios de libertad y de exclusión.

La matriz que dio lugar a esta forma de ver la realidad fue la adopción por parte de la filosofía del análisis del lenguaje que había determinado que éste era una estructura conformada por las relaciones que mantenían entre sí las unidades lingüísticas fonemáticas y morfemáticas. Dichas relaciones se derivaban únicamente de la posición que cada uno de los elementos ocupaba en el sistema lingüístico. El sentido se generaba así topológicamente, espacialmente, diferencialmente, por el mero hecho de ocupar posiciones distintas en una misma estructura, de poseer un rasgo distintivo y no otro: el fonema «p» es tal por ser «no-b», «no-m», etc. De esta forma, ningún elemento resultaba independiente ni se podía considerar de modo aislado, sino que su ser mismo estaba constituido relacionamente, era una pura red de relaciones arbitrarias con los demás elementos del sistema, relaciones que, por otra parte, estaban sometidas a leyes inconscientes universales, intemporales, constantes en el espacio y en el tiempo, no captables a simple vista, que podían ser descubiertas y enunciadas lógica y científicamente: «Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis»². Esto tenía, por supuesto, consecuencias beneficiosas política y socialmente, ya que permitía elaborar estrategias más eficaces para la resolución de los problemas, conflictos y situaciones

² LEVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 68

de opresión «estructural»; desideologizaba, desmitologizaba y dejaba a un lado consideraciones de tipo moral, metafísico u oscurantista al reducirlo todo a relaciones sistémicas estudiables desde una ciencia estricta; ponía en su lugar adecuado al sujeto cartesiano ilustrado, héroe de la emancipación y del conocimiento, que todo lo conseguía a golpe de buena voluntad, tesón e ingenio, inscribiéndolo en un marco significativo que diluía su presunta identidad inalienable así como su potencial autoemancipador; a partir de entonces, las cosas iban a tener que hacerse de otro modo, el mito liberal del individuo que se forja a sí mismo con independencia del contexto en que se encuentre ya resultaba increíble. Las políticas identitarias que arrancan de lejos desde esta crítica estructural del sujeto igual a sí mismo, dotándose de este modo de una base firme para proponer lo que conocemos como identificaciones contextuales estratégicas, las desidentificaciones que señala De Lauretis, identificaciones negativas, producción de nuevas identidades, etc.

Pero lo que libera también es susceptible de volver a encadenar. El «descubrimiento» de las estructuras simbólicas inconscientes que mandan en última instancia sobre lo real y lo imaginario, sobre fantasías y creencias, sobre lo que parece imponerse de suyo sin necesitar de otra explicación, iba a mostrar con claridad su cariz más represivo. Monique Wittig, en su artículo «El pensamiento heterocentrado»³ arremeterá contra los peligros del estructuralismo y sus nefastas consecuencias, en especial para lesbianas y gays. En primer lugar, este enfoque convierte a los sujetos y a las estructuras en entidades invariables, asepticamente instaladas en un más allá de la historia, de las relaciones de clase, dando una visión engañosa y tal vez inmovilista de lo que se quiere hacer pasar por un *statu quo* no modificable. El fijismo de lo estructural, refugiado encima en lo simbólico, en la idealidad de una entidad suprarreal y ultrarracional, impide una emancipación, digámoslo así, desde abajo, desde la masa social oprimida. Dicho estado de cosas estructural, al ser además inconsciente y necesitar de una elucidación y de un diseño de intervención posterior hecho por quienes son capaces de ver lo que otros no ven, por una casta de especialistas, roba el potencial emancipatorio a quienes más les interesa liberarse, pudiendo únicamente venir la libertad desde arriba, otorgada, regalada por la ciencia estructural. El propio discurso estructuralista acaba añadiéndose a la estructura represiva como superestructura ideológica intangible en manos de gurús supuestamente bienintencionados. Sólo que la tendencia al universalismo, a la intemporalidad y a la ubicuidad de las estructuras convierten el pensamiento heterocentrado (en el que se incluye el estructuralismo) en algo inexpugnable, fuera del nivel de la lucha consciente e histórica. Por último, debido a su proveniencia lingüística, introduce categorías y conceptualizaciones basadas exclusivamente en relaciones de oposición, en binarismos, en pares de contrarios excluyentes, verbigracia: homo/hetero, hombre/mujer, naturaleza/cultura, genético/adquirido, manejando una noción de diferencia ontológica estática y normativizadora, lo cual resulta desastroso y devastador en el terreno de las cuestiones de género.

3. WITTIG, M.: «La Pensée straight» (1978), en *La Pensée straight*. Paris, Balland, 2001, pp. 63-76.

La condena que desde la teoría queer se va a hacer del psicoanálisis será aún más tajante. Es éste un tema que de por sí merece tratamiento aparte y como, afortunadamente, ya ha sido estudiado con exhaustividad en un escrito reciente que soslaya con inteligencia los tópicos, la pereza, los prejuicios y malentendidos que contaminan esta cuestión⁴, no me extenderé en demasía al respecto. Hablando mal y pronto, el psicoanálisis lacaniano (que es el que está en boga en la época al ser el único heredero digno de la tradición psicoanalítica que no ha perdido el rumbo ni el rigor intelectual y con el que van a discurrir las teorías queer) unirá a sus propias deficiencias atingentes a los problemas de género, a su enfoque falocéntrico y a la primacía de un punto de vista decididamente viril en todo su desarrollo, todos los males señalados del estructuralismo, ya que Lacan importará también para el paradigma psicoanalítico el enfoque lingüístico: «Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abierta tiene un sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante»⁵. Será difícil que el psicoanalista, dado su lugar simbólico tan peculiar en la cura, pueda quitarse el secular baldón que los practicantes de esta disciplina, heredera de un pasado de prácticas terroríficas, parecen tener asignado por derecho: el psicoanalista nunca dejará de aparecer a los ojos de la teoría queer como el varón blanco heterosexual curioso para con nuestras cosas y animado de cierto *furor sanandi* y normalizador, camuflado de aséptico interés científico. Esto, evidentemente, desde un punto de vista psicoanalítico que hiciera justicia con sus planteamientos no es así, pero ya he comentado que a veces cierta pereza lectora y cierto dejarse llevar por el estereotipo y una historia sin lugar a dudas siniestra han enturbiado un debate serio con el psicoanálisis.

No será Lacan desde luego quien quiera hacerse simpático a las feministas ni a los movimientos queer y su discurso siempre resultará provocador, cuando no ofensivo y vergonzante: era el tipo, según todas las fuentes, un intratable mal bicho, un hombre de carácter despreciable, un tipo autosatisfecho con una imagen deleznable que él mismo fomentaba y nadie está en la obligación de salvar de la quema a gente de semejante calaña, ni siquiera leer lo que dicen. Aun así, pese a que no sea fácil, desde el psicoanálisis lacaniano se desemboca en planteamientos muy cercanos a la teoría queer: yo siempre que leo eso de que «la mujer no existe» me acuerdo de Monique Wittig diciendo que «las lesbianas no son mujeres», no son lo mismo ambas preferencias, el cambio en el sujeto del enunciado es aquí crucial, como resulta evidente; el lacanismo logra desnaturalizar y desmitificar por completo las múltiples y fantásticas etiologías acerca de la homosexualidad que propusiera Freud con la reconducción de la sexualidad al orden simbólico; al establecer la perversión, odioso nombre pero sin matices peyorativos en Lacan, como estructura autónoma en pie de igualdad con la normalizada neurosis y las psicosis, se terminaba con

⁴ Cfr. SÁEZ, J.: *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid, Síntesis, 2004.

⁵ LACAN, J.: *Escritos*, vol. I. México, Siglo XXI, 1990, p. 24.

las especulaciones genealógicas, las detenciones, trastornos o fijaciones en el desarrollo normal evolutivo de la cría humana y el perverso homosexual ocupaba un lugar idéntico en jerarquía al resto de estructuras psíquicas; ello sin contar con que dentro de la tradición psicoanalítica ya se consideraba la perversión algo generalizado que impregnaba y contaminaba el resto de estructuras (el beso, la caricia, cualquier práctica sexual que demorara o no estuviera destinada a la reproducción eran desde siempre por definición actos perversos), así como la cierta ventaja que suponía el hecho de la perversidad por ser un comportamiento que se las bandeaba muy bien con el sufrimiento psíquico y resultaba ser una estrategia vital bastante bien adaptada en términos generales y en comparación con las demás, de tal forma que rara vez los homosexuales demandaban consulta por el hecho de serlo. Si creemos a Elisabeth Roudinesco acerca de su nula homofobia, a Lacan la consulta pronto se le llenó de maricones⁶. Sea como fuere, desde la teoría queer el rechazo del psicoanálisis fue y sigue siendo visceral aunque bien es verdad que autoras como Teresa de Lauretis o Judith Butler encuentran en Freud y en Lacan interlocutores válidos para su discurso y el psicoanálisis es una constante referencia en sus escritos. A nadie se le debe escapar que esta disciplina fue pionera en romper con la naturalización del sexo, con su desesencialización, sentando las bases para el desmoronamiento de las jerarquías binarias hombre/mujer, homosexual/heterosexual, la ampliación del ámbito de la sexualidad a todos los espacios de la vida humana y a todas las edades, la porosidad de las prácticas, orientaciones e inclinaciones que dejaban de ser compartimentos estancos, identidades fijas e inamovibles, etc. Evidentemente todo esto sucedía a nivel teórico, y si algo hay en el psicoanálisis de rescatable y si es posible un diálogo con él deberá realizarse en el contexto de la lectura y la escritura. Sus practicantes están echados a perder para nuestra causa desde hace tiempo: su formación teórica y clínica no garantiza que acaben siendo gente excepcionalmente lista, ni especialmente perspicaz, ni demasiado culta, ni más a salvo que el resto de intereses terrenales y mezquinos, ni supone un blindaje privilegiado contra la religión o la moral establecidas (ninguna formación consigue esto, por otra parte). Tal vez sí garantice una cierta soberbia y una *aurea mediocritas* extremadamente peligrosa al creerse el iniciado en posesión de un espléndido saber esotérico sobre lo humano. El psicoanálisis es una buena profesión para la gente corriente, poco o medianamente dotada, enemiga de la excelencia, con ciertas pretensiones incalificables, demasiadas ínfulas, espíritu normalizador, alguna inclinación al poder y una pizca de dilettantismo. En otro orden de cosas, la pedagogía como profesión ocupa idéntico lugar, requiere semejantes virtudes y ofrece una tabla de salvación social e intelectual a corto plazo con un mínimo esfuerzo para un mismo público a cambio de ocupar cotas de poder en la esfera educativa que cada vez invade con mayor desparpajo: de ahí la proliferación de este tipo de estudios en nuestro país. El cóctel es mortífero a poco que el individuo se lo acabe creyendo y no es necesario decir que si algo no es esta gente, ni psicoanalistas ni pedagogos, es escéptica respecto de su propio saber. Como en todo lugar hay

6. ROUDINESCO, E.: *Jacques Lacan*. Paris, Fayard, 1993, p. 297

maravillosas excepciones. Yo sigo haciendo amigos. Políticamente, la institución psicoanalítica, en todos sus colores y orientaciones, ha sido de lo más perjudicial y desastroso que ha podido existir para nuestros intereses, estando los escritos teóricos a años luz tanto de las prácticas persecutorias de la API, como de la homofobia de los psicoanalistas en general, tanto en la soledad de su consulta como en la nefasta compañía de sus colegas, corrillos donde el odio hacia los bollos y maricas alcanzaba un efecto multiplicador y donde el interés por dejar bien clara su condena «moral y científica» de la homosexualidad parecía ser una condición indispensable para alcanzar respetabilidad social, credibilidad y no poner en riesgo sus ingresos dejando la sospecha de que la homosexualidad no sería un impedimento para el ejercicio del psicoanálisis.

2 LA REVUELTA POSTESTRUCTURALISTA Y SU AFINIDAD CON LA TEORÍA QUEER

Desde dentro de la filosofía, la reacción al estructuralismo no se hará esperar, incluso algunos de los buques insignia de este movimiento como Althusser o Barthes⁷ flexibilizarán sus planteamientos hasta llegar a una suerte de desmentida de sus inicios estructurales en pro de las refrescantes enseñanzas que los por entonces jovencitos Derrida y Deleuze andaban difundiendo a finales de los sesenta, principios de los setenta. Foucault llevaba su propia trayectoria, participando no obstante de una misma estela de pensamiento que nadie había inventado y que todos compartían, como una suerte de acontecimiento del que hubiera que dar cuenta. Así ve las cosas Foucault en la introducción a *La arqueología del saber* de 1969, dándonos una clara idea de lo que estaba sucediendo: «La atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como “épocas” o “siglos”, hacia fenómenos de ruptura. Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento [...] se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones [...] La historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos [...] Uno de los rasgos más esenciales de la historia nueva es sin duda ese desplazamiento de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; su integración en el discurso del historiador, en el que no desempeña ya el papel de una fatalidad exterior que hay que reducir, sino de un concepto operatorio que se utiliza [...] Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro

7. Lacan también sufrirá una «conversión» intelectual y empezará por esta época a pensar también bajo el estatuto de «lo real», el «agente» y el «objeto a» la figura de lo excluido, lo irreconciliable por el sistema, lo irrepresentable, inimaginable, no simbolizable, no codificable, lo monstruoso, la alteridad absoluta más allá de la uranía del significante y la estructura. Otros hablarán de flujos, resto, acontecimiento, esquizia, diferencia, ceniza, etc. La propuesta althusseriana del «materialismo aleatorio» (ALTHUSSER, L.: *Para una materialidad del encuentro*, Madrid, Arena, 2002) o la singular ligereza con la que juega *Le plaisir del texto* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2004) de Barthes quiero verlas en esta misma estela de pensamiento en la que un grupo de pensadores, de distintas generaciones, desde producciones y enfoques de lo más diversos, parece darle vueltas al acontecer de una intuición que presenta ciertas similitudes de fondo y concomitancias evidentes en todos ellos, sin que esta cercanía implique una formidable dispersión en sus filosofías y los lleve en ocasiones a la más absoluta discontinuidad y lejanía: en última instancia, frente a la monstruosidad irrepresentable de lo absolutamente otro, del concepto de diferencia que se está gestando, no cabe más que una distancia siempre infinita, ninguna aproximación es posible, ninguna verdad cabe en el hacerse cargo, en la imposibilidad de decir de este acontecimiento.

único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión»⁸. Antes de detener más pormenorizadamente nuestro huracanado repaso en los planteamientos de estos dos autores, quizás sea de agradecer configurar uno de esos de listados de características generales del postestructuralismo que tan socorridos resultan para ver en trazos muy gruesos, en blanco y negro, el contraste del nuevo pensamiento que se estaba fraguando en contraposición, pero también en continuidad, con sus orígenes estructurales, como se advierte claramente en la cita de Foucault.

Leer al Foucault, al Barthes, al Derrida o al Deleuze de estos primeros años de la década de los setenta me transmite siempre una idéntica sensación de asfixia, de ahogo, de encorsetamiento, de parálisis que todos ellos denuncian como algo heredado, en lo que se habían formado y de lo que intentan desembarazarse: «cada fase es reactiva: el autor reacciona ya sea contra el discurso que lo rodea, ya contra su propio discurso, si tanto el uno como el otro empiezan a ser demasiado consistentes»⁹. Y lo que le estaba ocurriendo al estructuralismo es que, si bien él mismo había sido un revulsivo contra el pensamiento moderno y el anquilosamiento del sujeto trascendental ilustrado¹⁰, poco a poco, por la inercia del pensamiento, estaba llegando a ser «demasiado consistente», demasiado verdadero, demasiado ineludible y volvía a constituirse en una nueva barrera infranqueable para el flujo de las ideas, un constreñimiento que lo reducía todo insensiblemente a la unidad de sentido, a la muerte en la totalidad no fisurada de la estructura como canon último de la verdad más allá del cual era imposible ir: «El saber es un metalenguaje, siempre amenazado por consiguiente de convertirse en un lenguaje-objeto bajo la palabra de otro metalenguaje por venir. Esta amenaza es sana; el saber difiere de la “ciencia” en que aquél puede “fetichizarse” rápidamente. En la actualidad, el Estructuralismo ayuda a “desfetichizar” los antiguos saberes. O los que aún le hacen la competencia; por ejemplo, permite mandar a paseo al estorbo del superyó de la totalidad. Pero él mismo se fetichizará ineluctablemente un día (si “cuaja”). Lo importante es negarse a heredar: lo que Husserl llamaba el dogmatismo»¹¹. De lo que se tratará es de mostrar el desangramiento de la estructura, la hemofilia estructural que impide que ésta se coagule, se cierre sobre sí misma, que se haga sistema, que se totalice. Frente a ello se plantea la inagotabilidad de las múltiples lecturas, los desplazamientos y las remiten- cias infinitas de sentido, un desbordamiento permanente del que no se puede hacer ya ciencia: «la lectura sería en suma la *hemorragia* permanente por donde la estructura —pacientemente y útilmente descrita por el Análisis estructural—

8. FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 5, 8, 14 y 16.

9. BARTHES, R.: «Roland Barthes par Roland Barthes» (1975), en *Œuvres complètes*, París, Seuil, 1994, Tomo III, p. 206.

10. «El punto de ruptura se sitúa cuando Levi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos muestran que el “sentido” no era probablemente más que un efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sustentaba en el tiempo y el espacio era el sistema [...] La importancia de Lacan estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, como son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —no el sujeto—, quienes hablan... Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existía ya un saber, un sistema, que relesucubrimos [...] ¿En qué consiste ese sistema anónimo sin sujeto? ¿Quién piensa? El “yo” ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del “has”. Hay un *se*. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: no se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo técnico sin identidad» (FOUCAULT, M.: «A propósito de *Las palabras y las cosas*», en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 32-33).

11. BARTHES, R.: «Entretien sur le structuralisme» (1966). *Ibidem*, tomo II, p. 120.

se derrumbaría, se abriría, se perdería [...] la lectura estaría allí donde la estructura enloquece»¹². Una de las estrategias de la teoría queer será precisamente este abrirse a una infinidad de lecturas posibles de algo que se presenta como canónico, por ejemplo, la «feminidad» o la «masculinidad» y las relecturas que llevan a cabo de la misma las *drag queens* y *drag kings*. Las diversas performances de género no suponen más que el estallido de unas categorías encorsetadas, de unas lecturas que se habían propuesto como las únicas posibles y admitidas por la tradición como verdaderas. Teniendo en cuenta que el éxito teórico y político de esta operación dependerá de la voluntad y el reconocimiento de habitar aquello mismo que se quiere subvertir, sin cambiar violentamente de terreno, algo que la teoría queer hereda directamente de la deconstrucción y del gesto barthesiano: «Toda lectura ocurre en el interior de una estructura (aunque ésta sea múltiple, abierta) y no en el espacio pretendidamente libre de una supuesta espontaneidad: no hay una lectura “natural”, “silvestre”: la lectura no *desborda* la estructura; está sometida a ella: la necesita, la respeta; pero la pervierte. La lectura sería el gesto del cuerpo (ya que, por supuesto, se lee con el cuerpo) que, con un mismo movimiento, establece y pervierte su orden: un suplemento interior de perversión»¹³. Habrá dentro de las múltiples estrategias queer, que no buscan en absoluto una coherencia nacida de corpus doctrinal alguno, apuestas decididas por la confrontación directa, alejadas de la sutileza de estos planteamientos. No serán ni más ni menos eficaces. Todo dependerá del contexto en que surjan como necesarias, de lo que no cabe duda es de que se puede establecer una filiación más o menos interesante, más o menos sugerente, con el reto que le supuso a estos pensadores abandonar el arnés estructuralista.

A través de la teoría de la lectura y de la nueva textualidad abierta a interpretaciones que diseminan la pretensión de un sentido único, se va a abrir todo un campo de práctica política y de estrategias de intervención basadas justamente en la posibilidad de estas relecturas proliferantes. La repetición performativa, la citacionalidad de la que habla Butler encuentra un eco lejano en la insistencia machacona de la noción de «repetición» con que nos asedian continuamente Deleuze y Derrida, que heredan directamente de Nietzsche y Freud. La repetición como generadora de diferencias, repetición creadora, repetición no reproductiva sino germen de productividad. Los roles de género y el ataque subversivo que suponen para ellos las estrategias de socavamiento performativo propuestas por Butler, se enraizan en el más antiguo concepto filosófico de repetición creadora, o si queremos también, en el *clinamen*, la desviación mínima que genera azarosamente la diversidad de los encuentros en el materialismo atomista de Epicuro que retoma Althusser para liberar al materialismo de la necesidad y la teleología. Barthes vuelve a ser clarividente al respecto al poner en primer término una característica fundamental en el pensamiento de estos años: «La infinitud resulta de la repetición: la repetición es con toda exactitud aquello que no hay razón alguna para detener»¹⁴.

12. BARTHES, R.: «La mort de l'auteur». *Ibidem*, tomo II, p. 384.

13. BARTHES, R.: «Sur la lecture» (1975). *Ibidem*, tomo III, p. 379.

14. BARTHES, R.: «S/Z» (1970). *Ibidem*, tomo II, p. 674.

Las estructuras, las categorías van a verse de este modo descentradas, solidadas, conmovidas, al hacerseles perder todo punto de referencia, todo centro, habiéndose vuelto sus bordes, sus límites porosos, e incapaces de diferenciar claramente un adentro y un afuera, no siendo ya susceptibles de trazar distinciones conceptuales precisas de contornos estables: «Se trata de desplegar una dispersión que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro»¹⁵. La unicidad de la verdad quedará arruinada así como cualquier intento clasificatorio o jerarquizador. La separación estricta de los roles, de los géneros, de los sexos, caerá poco después a poco que se extrapole esta intervención a dicho campo. Pero el centro que ha caído de su pedestal y que permitía, por su inmovilidad en la estructura, trazar todo un sistema de coordenadas que daban lugar a una ubicación espacial o axiológica siempre certera al existir un lugar al que remitirse en todo momento como criterio de verificación o como incontrovertible verdad moral, verdad genérica o verdad sexual¹⁶, en modo alguno habrá de retornar, ni siquiera habrá de echarse de menos su ausencia. Es fácil, una vez se ha derrocado la norma, el centro, reinstaurarlo de uno u otro modo. Esto es algo que pasa también en lo que se llama la cultura gay y que incluso afecta a la teoría queer: la tendencia a la reinstauración de la norma, aunque sea lo abyecto como norma, la norma de lo marginal, lo queer por norma. Pero la operación de afirmación de la multiplicidad y del juego infinito de posibilidades de lectura, de reinterpretación, no puede conducir a un resultado tan exiguo ni a nostalgias por puntos de referencia perdidos: «Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro. Y juega sin seguridad. Pues hay un juego seguro: el que se limita a la sustitución de piezas dadas y existentes, presentes. En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación genética, a la aventura seminal de la huella»¹⁷. Políticamente esta exigencia se hace muy complicada de sostener y de mantener en la práctica: por ello, se requiere una extremada vigilancia ante cualquier síntoma de inercia que quiera volver a instalarnos en una cierta seguridad o autosatisfacción.

Justamente en el postestructuralismo asistimos a una llamada continua a la responsabilidad de no instalarse, de no hallar reposo, de no encontrar agarradero ni justificación última en la que excusar una toma de postura, un compromiso, una decisión. La fragilidad y la fuerza de lo queer radicaría tal vez en su capacidad de no desfallecer, de afirmarse sin recurrir a una nueva jerarquía de valores establecidos. Sería en cierto modo la incómoda experiencia de habitar la aporía de la indecidibilidad y la contaminación allí donde el pensamiento tradicional había impuesto un canon normalizador, unas tranquilizadoras categorías distribuidas en binarismos opuestos que permitían en todo momento hallar un punto de referencia, donde era posible no perder en nin-

15. FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Op. cit., p. 345.

16. Problema éste de la «verdad», de la «normalidad», del «talocentrismo», al que el psicoanálisis difícilmente le encuentra salida por carencias teóricas muy graves y que sólo resolverá recurriendo a formas de pensamiento menos ancladas en la modernidad ilustrada que lo vio nacer, en esto la teoría queer le lleva muchísima ventaja.

17. DERRIDA, J.: «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 400.

gún caso la orientación, mucho menos la orientación sexual. La proliferación de diferencias, la dispersión y la discontinuidad, van a dar el contrapunto a la herencia recibida. Y ello traducido inmediatamente a la práctica, a formas de vida: en la política queer, o en lo queer como modo de ser, lo que tal vez pudiera caer en la tentación de quedarse relegado a mera filosofía del lenguaje o estrategia de lectura académica, es llevado inmediatamente a la práctica, es pura praxis no quisiera decir prediscursiva, pero sí ciertamente pre o extrauniversitaria, antes por supuesto de su formalización conceptual como «teoría» queer. La diferencia, concepto clave que articula el pensamiento de Deleuze, Derrida, Lyotard, no será ya la diferencia diacrítica saussureana o estructuralista, una diferencia que podríamos calificar como estática, compartimentalizadora, preocupada por fijar, dividir, trazar límites, barreras hasta hacer de toda realidad algo lo más parecido a un sistema lingüístico donde cada elemento adquiere valor por oposición. Frente a ello, la diferencia del postestructuralismo será una diferencia dinámica, proliferante, activa, más un diferir creador que un diferenciar taxonómico. Diferir no entendido como distinción sino como creación, invención de nuevas identidades inestables, contingentes, azarosas, inclasificables, en continua generación y transformación, incapaces de entrar a formar parte de un sistema de oposiciones pues su carácter proteico no da tiempo ni lugar para la fijación mínima espacio-temporal que requiere una estructura. En este sentido, el paradigma que veremos florecer en estos autores no será ya tanto el de la lingüística estructural como el de la literatura, la textualidad frente a la fonética y la sintaxis, el juego frente a la ciencia. Pero también el texto y la literatura se hallaban en el centro del estructuralismo, sólo que ahora va a darse una vuelta de tuerca más: «Texto de placer: el que contenta, colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica *confortable* de la lectura. Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento), hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje»¹⁸.

La atención se volcará hacia lo excepcional, lo marginal, lo excluido, el resto, lo desechado, lo anormal, lo inasimilable, lo intraducible. Aquello que el pensamiento dejaba como ganga, residuo último de su operación: el inservible y máximamente contaminante alpechín de la razón mediterránea. Lo queer, figura y ejemplo privilegiado de lo marginal y lo excluido socialmente, encuentra su lugar teórico en el seno de un pensamiento que se ocupa del resto de la razón, de lo Otro que la razón y que ésta es incapaz de reciclar, depurar, reutilizar y no tiene más remedio que esconder debajo de la alfombra o precintar en racionales contenedores de residuos no biodegradables. El resto, lo que persiste siempre y tan molesto resulta al espíritu. Lo que caga la razón, sus heces, sus pedos y eructos. Lo que ensucia y no se quiere ver ni reconocer su existencia: el postestructuralismo señalará estas líneas de fuga del pensamiento, su alteridad absoluta y lo tematizará y bautizará con distintos nombres. Me parece ver en todo ello una herencia lejana o muy cercana de lo que supuso la

¹⁸ BARTHÉS, R.: *El placer del texto*. Op. cit., p. 25.

introducción por parte de Freud de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*, que venía precisamente a desbaratar la completud de la teoría psicoanalítica que parecía haberse cerrado sistémicamente y ser capaz de todas las manifestaciones psíquicas, reconduciendo todos los trastornos a la normalidad neurótica sin mayor esfuerzo: la genialidad de Freud, que sus herederos no han hecho sino desmentir, neutralizar, olvidar y soterrar, consistió en poner de relieve el fracaso de la teoría y destapar la tapa del pozo negro, dejando escapar los vapores malolientes del «malestar en la cultura», de lo siniestro, lo ominoso y que, según su veredicto acaba triunfando siempre ante la impotencia de la cultura y la razón para domoñarlo, cercarlo, domesticarlo, reconvertirlo, rehabilitarlo, integrarlo o normalizarlo. Derrida hablará del resto, de la ceniza, de lo intraducible; Deleuze esbozará el personaje conceptual del esquizofrénico que no se somete a la operación edipizante de la razón psicoanalítica, el nómada irreductible a la sedentarización, el rizoma que desafía la estructura arborescente clásica; Lacan descubrirá el objeto a, lo real, el goce del síntoma que siempre escapa a las tentativas de interpretación, simbolización y racionalización, y que con él no se puede hacer otra cosa más que convivir, aprender a vivir con él: *Goza tu síntoma*, reza provocadoramente el título de un libro de Slavoj Žižek; Negri preconizará la multitud; Lyotard señalará la existencia del «diferendo» irresoluble entre discursos inconmensurables frente al mero litigio que se diluiría en el diálogo y el consenso; la teoría queer, mediante la figura de lo *drag*, por poner un solo ejemplo, introducirá este mismo desasosiego y turbación en las cuestiones de género como se evidencia en el célebre *Gender trouble* de Judith Butler.

Finalmente, por no hacer este repaso interminable, cabe señalar, amén de la atención prestada a lo excluido e irrecible sistémicamente, el lugar destacado que se concede a lo concreto y singular frente a lo universal y abstracto, a las determinaciones empíricas que arruinan la soberbia de lo genérico y globalizador cuando quiere poner los pies en la tierra y ponerse a prueba en lo cotidiano. Esto siempre se hizo a costa de la exclusión, la represión y el genocidio de lo que no se compadecía con esta norma o con aquel valor nacidos de la especulación y de la voluntad de dominio de quienes querían elevar al rango de lo universal, lo verdadero, lo bueno y establecerlo como deber, telos y plenitud de perfección sus propias características y determinaciones contingentes de raza, sexo, clase, cultura: la retahíla que aparece denunciada siempre por doquier en los discursos queer de «varón blanco heterosexual, occidental, etc.». Forzando tal vez un poco las cosas, se podría decir incluso que la abstracción y universalidad a la que aspiraban las estructuras y los análisis científicos en términos lingüísticos, la consigna de alcanzar a ver toda manifestación social y cultural estando desde siempre estructurada como un lenguaje y regida por leyes generales, se verá minada, desde dentro mismo de la lingüística, por la novedad que supuso el descubrimiento de la «pragmática», esto es, el acercamiento al lenguaje desde la enunciación oral, su inserción en contextos reales, en casos concretos, singulares y analizar desde esta perspectiva su funcionamiento y eficacia. O lo que es lo mismo, el paso de una concepción del lenguaje en términos de estructura comunicativa, formal y ontológica, ideal que condujo en la tradición analítica a la búsqueda del lenguaje perfecto, absolutamente preciso y desprovisto de ruidos, equívocos y ambigüedades, a

la observación del lenguaje cotidiano, al lenguaje natural, de todos los días, del único lenguaje «reab» y «eficaz» en definitiva, que es en el que verdaderamente habitamos y conforma el lecho lingüístico político-social.

3. A FEW GOOD MEN: JACQUES DERRIDA, GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

En el repaso general que acabo de hacer a los caracteres generales del postestructuralismo ya nos hemos tropezado en buena medida con las aportaciones singulares de Jacques Derrida y Gilles Deleuze, por lo que ahora me limitaré tan solo a ponerlas un poco en orden y trazar una somera cartografía de las contribuciones que estas dos filosofías han podido hacer a la teoría queer, por mor de no ser repetitivo. Retomando el hilo del giro pragmático en lingüística, uno de los ejes especulativos del discurso teórico queer, la política del performativo de Judith Butler nace justamente de la relectura que hiciera Jacques Derrida en su artículo de 1971 «Firma, acontecimiento, contexto» de la noción de performativo de John Langshaw Austin. Éste había establecido una distinción entre dos tipos de proferencias o enunciados: los que llamó «constatativos», caracterizados por proponer descripciones de la realidad, constataciones de estados de hecho del tipo: «Está lloviendo fuera» o «Sobre la mesa hay un dildo», valorables en términos de verdaderos o falsos; y otros actos de habla, llamados «performativos», que en cierto modo generaban la realidad que estaban enunciando, producían el mismo efecto de lo que estaban diciendo en el acto de habla, esto es, «hacían cosas con palabras», producían lo que describían, sin que la realidad en cuestión los preexistiera antes de proferirse dicho performativo. El ejemplo típico que suele aducirse es el de la apertura de una sesión, pongamos, en el Parlamento, cuando el presidente de la cámara declara abierta la sesión, o las palabras del funcionario municipal o de un sacerdote estableciendo un vínculo matrimonial, la consabida fórmula que emplean los sacerdotes para casar a contrayentes supuestamente heterosexuales y supuestamente de distinto sexo: «Yo os declaro marido marido y mujer». Este tipo de actos no se someten a la prueba de verdad y falsedad, como es evidente, pues no constatan que dos personas han contraído matrimonio o que una sesión está abierta, sino que ellos mismos han producido la realidad «matrimonio» o han abierto la sesión: «El performativo no tiene su referente (pero aquí esta palabra no viene bien sin duda, y es el interés del descubrimiento) fuera de él o en todo caso antes que él y frente a él. Produce o transforma una situación, opera»¹⁹. Este tipo de actos requieren, para ser eficaces, que se produzcan en un contexto institucional preciso y que sean enunciados por la persona autorizada, e incluso, señala Austin, dependen en última instancia de la intencionalidad de quien los emite. Con esto quedaban excluidas del análisis lingüístico «serio» las repeticiones de estos actos fuera de los contextos habilitados para tal fin, como es una boda en el teatro, un bautizo no realizado por un sacerdote, etc. Y justamente aquí es donde Derrida encuentra el problema, en el hecho de que estos actos de por sí son esencialmente

19. DERRIDA, J.: «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 362.

«repetibles», «citables» por cualquiera y en cualquier situación y, ya que estamos en el lenguaje corriente y en el día a día, estas situaciones nos las encontramos a cada paso. Es más, si los performativos no se pudieran repetir no serían eficaces, serían ininteligibles, no tendrían sentido. Para tener sentido deben ser reconocibles por su carácter repetitivo de una vez para otra, como lo es también la firma, cuyo valor estriba no en ser un acontecimiento único de una vez para siempre, sino que la firma es firma y vale como tal por repetirse indefinidamente, independientemente del contexto, de la superficie, del propósito... y del agente²⁰. Aquí empieza la falsificación y la ruina de los estrictos límites que había establecido Austin para la performatividad. Como señala Derrida: «un enunciado performativo ¿sería posible si un doble citacional no viniera a escindir, a dislocar en sí misma la singularidad pura del acontecimiento? [...] Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado “codificado” o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como “cita”?»²¹.

Con esto están ya sentadas las bases para todos los brillantes desarrollos posteriores que llevará a cabo Judith Butler. En efecto, haciendo una rápida traslación, si el performativo es, por estructura, repetible, y lo es por cualquiera y en cualquier contexto, como de hecho ocurre, esto abre la puerta para el desbordamiento del contexto, de la autoridad de quien los lleva a cabo, de la intención con que deberían hacerse y rompe el marco de «legalidad» y «seriedad» del performativo. Aplicado al género como roles basados en la repetición, resulta demoledor. Porque la grandeza del performativo es su enorme potencia creadora y generadora de sentido casi en cualquier circunstancia (eficacia tan trágica como en el caso paradigmático del médico que aparentemente profiere un acto de habla constatativo al decir: «Ha sido niño», cuando lo que está profiriendo es un performativo, está sentenciado a la criatura a ser niño heterosexual —y no niña— y hacer performances de género masculinas en el futuro; la violencia de estas palabras médicas aparece abrumadoramente en el quiebro irónico que parodia esa misma situación cuando se imagina esta otra preferencia: «Ha tenido usted una lesbiana») y la imposibilidad de determinar un contexto inviolable fuera del cual no puedan tener lugar. Lo mismo que se «falsifica» una firma, o se «teatraliza» una boda, se pueden «repetir» todos los actos que ejecutan los hombres como señas de su masculinidad y que justamente no mantienen con el varón un vínculo de naturaleza, los hombres heterosexuales no actúan «masculinamente» por ser hombres, sino que los actos que realizan son repetibles por cualquier sujeto en cualquier situación: lo que desvela el estatuto performativo de la «masculinidad». Hay la misma vinculación «esencial» entre nosotros y la firma, que entre nosotros y nuestra identidad sexual. Esta estrategia es la que llevan a cabo las *drag kings* en sus performances de género; o, en el caso de las *drag queens*, lo que se pone

20. «Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción» (Ibidem, p. 371).

21. Ibidem, p. 367-368.

de relieve es que la «feminidad» es un conjunto de actos repetibles, citables aquí y allá, como se cita un pasaje de una obra o las palabras de alguien, y en esa ruptura del vínculo ontológico, natural, esencial e intencional hombre-masculinidad/mujer-feminidad se abre todo un abanico de intervenciones de enorme alcance político y teórico. El género se convierte así en una tecnología al alcance de todos, a la que ya no se pueden aplicar los obsoletos calificativos de «falso» o «teatral», pues justamente las performances de la feminidad y la masculinidad lo que ponen en cuestión es que haya una masculinidad o una feminidad «auténticas» por el mero hecho de ser realizadas por determinados sujetos «autorizados» (lo que los autorizaría de la atribución de su sexo varón o mujer para realizar performances auténticas de masculinidad o feminidad). En este ámbito, podemos traer a colación también la consigna derridiana de que la copia es antes que el original, y comprender lo que quiere decir esta fórmula paradójica desde que hemos asistido a la disolución de una «masculinidad» original, auténtica, y hemos visto cómo estaba basada en la repetición, en la citación, en la susceptibilidad de ser «copiada», así como en la imposibilidad conceptual de una masculinidad original irreplicable, inimitable, irreplicable por ningún sujeto. Son las diversas e infinitas copias, repeticiones y citas las que generan la ilusión de que existe previamente a estas performances lo «masculino», cuando son las propias performances o copias las que generan retrospectivamente este efecto imaginario. Lo masculino, por seguir con el ejemplo, «no es lo que es, idéntico e idéntico a sí, único, más que *añadiéndose* la posibilidad de ser *repetido* como tal. Y su identidad se vacía por este añadido, se desvanece en el suplemento que la presenta»²². Esta misma estrategia de la repetición creadora de identidad, de las copias que generan el original, o del suplemento que viene a añadirse a un original perfecto en sí y no necesitado en teoría de ningún perfeccionamiento ulterior, es la que pondrá en marcha Beatriz Preciado en su *Manifiesto contra-sexual* cuando afirma provocadoramente que «el dildo precede al pene» y que «las pollas de Rocco Siffredi y de Jeff Stryker deben ser consideradas como dildos vivos»²³.

Otra de las contribuciones derridianas a la teoría queer, que vemos claramente en la *Epistemología del armario* de Eve Kosofsky Sedgwick, es su crítica de los binarismos, del pensamiento que sólo es capaz de abordar la realidad mediante pares de términos opuestos y contrarios que se excluyen entre sí, parejas asimétricas en las que uno de los términos siempre supera al otro en jerarquía, al estar minusvalorado: «La crisis moderna y hoy crónica de la definición de la homo/heterosexualidad ha afectado a nuestra cultura, especialmente a través de su imborrable determinación de categorías tales como secreto/revelación, conocimiento/ignorancia, privado/público, masculino/femenino, mayoría/minoría, inocencia/iniciación, natural/artificial, nuevo/viejo, disciplina/terrorismo, canónico/no canónico, plenitud/decadencia, urbano/provinciano, nacional/extranjero, salud/enfermedad, igual/diferente, activo/pasivo, dentro/fuera, cogni-

²² DERRIDA, J.: *La disseminación*. Madrid, Fundamentos, 1997, p. 256.

²³ PRECIADO, B.: *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima, 2002, pp. 66-67.

ción/paranoia, arte/kitsch, utopía/apocalipsis, sinceridad/sentimentalismo y voluntariedad/adicción»²⁴. Frente a ello, Derrida nos hablará de la indecidibilidad entre dichos términos, lo que acaba en la formulación de la teoría queer con la necesidad de encasillar el sexo y el género en binarismos reduccionistas que dejan amplios márgenes de exclusión fuera de lo que no sea varón heterosexual masculino o mujer heterosexual femenina, o el estatuto problemático de los intersexuales y los ridículos criterios médico-quirúrgicos para preservar la dicotomía metafísica varón/mujer mediante el establecimiento de unas medidas arbitrarias de la longitud mínima del pene para ser declarado varón, o pasar a la condición de mujer por amputación del no-pene del intersexual que no da la «talla». Las diferencias serán plurales, en ningún caso sólo binarias, estando afectados todos los términos, clasificaciones y delimitaciones por la contaminación de unos con otros, lo que debería evitar nuevas recaídas en esencialismos, reificaciones de los términos que se van creando y la consolidación de identidades de nuevo cuño.

Contra este modo de pensamiento clasificador, que funciona estableciendo disyunciones dicotómicas, dualismos antagónicos, compartimentos estancos y bifurcaciones irresolubles arremeterán también Gilles Deleuze y Félix Guattari. En «Rizoma», su célebre introducción a *Mil mesetas* hacen una perfecta descripción de este modo ancestral del proceder de la razón filosófica que se cristaliza en la forma del «libro-raíz» que sigue la implacable estructura de ramificación arborescente porfiriana: «Uno deviene dos [...] La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica. El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza. Incluso el libro como realidad natural es pivotante, con su eje y las hojas alrededor. Pero el libro como realidad espiritual, el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro... La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Incluso una disciplina tan «avanzada» como la lingüística conserva como imagen de base ese árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica (Chomsky y el árbol sintagmático que comienza en un punto S y procede luego por dicotomía). Ni que decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad»²⁵. Este concepto de multiplicidad va a ser una de las aportaciones fundamentales de Deleuze/Guattari que será retomada luego por la teoría queer y cuya reformulación y adaptación por parte de Antonio Negri en el campo de la política, con la introducción de su concepto de «multitud», harán todavía más apta para su inclusión dentro del aparato conceptual y teórico de las estrategias e identidades queer. El esquizoanálisis de nuestros autores fijará su atención en lo disperso y discontinuo, en las diferentes velocidades, en los movimientos incesantes de desterritorialización, en las intensidades variables, en la circulación de los flujos, en los fenómenos de ruptura, en los puntos de fuga, en todo aquello que no se reduce a lo uno, a un centro rector, a un organismo, a una Obra, a una estructura, a un sistema. La figura conceptual que proponen para pensar esto, esta otra forma de pensar y ser de lo real,

24. SEDGWICK, E.K.: *Epistemología del armario*. Barcelona, Ed. de la Tempestad, 1998, p. 22.

25. DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mil mesetas*. Valencia, Pre-textos, 1994, p. 11.

es, siguiendo con la inspiración botánica, el «rizoma», en lugar de la raíz arborescente o fasciculada. En muchos aspectos, la teoría queer pensará y se conducirá políticamente en forma rizomática, sus modos de intervención, de constituirse como sujeto, de crear una comunidad serán deudoras del rizoma y de la multiplicidad. Incluso podemos ver cómo Deleuze/Guattari proponen ya tan tempranamente la multiplicidad como tarea política, no como una constatación de hecho, de algo que se da, sino como algo que está por hacer y que hay que hacer. De nuevo, éste será el guante que recoja Negri y del que tanto provecho pueden sacar los movimientos queer: «Verdaderamente queer: basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple *hay que hacerlo*»²⁶.

Frente a la estructura tal y como venía siendo concebida vemos diseñarse así otro modelo para abordar la realidad socio-política. Es esencial caer en la cuenta de cómo puede articularse un grupo, un movimiento, una comunidad, lo queer en nuestro caso, obedeciendo a otro tipo de parámetros impensados que ya no jugarán en el mismo plano, al menos en su funcionamiento, que aquello contra lo que luchan o se articulan. La heterogeneidad de lo queer con respecto a la política institucional y las formas convencionales de organización social será también radical, y de ahí también su rechazo «rizomático» a la normalización y a la integración que sí preconizan otros colectivos homogéneos con el sistema de poder que intentan combatir, pero reproduciendo sus mismos procedimientos, exclusiones y mecanismos. Un rizoma tiene una estructuración y una ordenación interna, no es el simple caos, pero no pierde por ello su heterogeneidad: «cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden»²⁷. Un rizoma es imposible de cartografiar en un sistema de ordenadas y abscisas, no se deja codificar, no permite la medición, siempre está abierto y no se ancla a ningún punto de referencia. Por ello también permite la «ruptura asignificante: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que, aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse»²⁸. Al rizoma se accede por cualquier lado, se entra por cualquier sitio, no tiene principio ni fin, ni comienza ni termina, igual que se rompe por no se sabe dónde y puede reconstituirse *ipso facto*, tiene una multitud de entradas y salidas, desconoce la genealogía y la teleología, más que representar o describir, prolifera y crece. Incluso un rizoma puede albergar cabe sí estructuras arborescentes, lo mismo que las raíces empiezan a crecer de forma rizomática. No es posible, sería absurdo, pensar de nuevo dicotómicamente la distinción hecha entre rizoma y raíz sin que ésta no estuviera ya contaminada.

26. *Ibidem*, p. 12. Agradezco a Alberto Arnbas sus consejos, indicaciones y firme guía en lo referente a la proyección política del pensamiento de Deleuze/Guattari, en especial en la obra de Antonio Negri, autor al que me *forzó* a leer y donde aún intenta encontrar mis perdidos pasos.

27. *Ibidem*, p. 13.

28. *Ibidem*, p. 15.

Muchos son los ejemplos que ilustran el rizoma y otras figuras afines. Ya hemos visto el caso del hormiguero, también una manada de ratas corriendo en tropel atropellándose unas por encima de las otras, la grama, la mala hierba, un banco de peces, los líquenes, el micelio de los hongos, las hordas nómadas son otros ejemplos de esta forma peculiar de organización. Respecto del nomadismo, interesa señalar su exterioridad total en su funcionamiento y en su genealogía, con el aparato del Estado y el modo de habitar sedentario de la ciudad. Los nómadas serán como flujos que recorren el desierto incapaces de detenerse ni de represarse por sí mismos, ni siquiera describen trayectorias definibles, simplemente van de un sitio a otro sin hacer morada, sin medir el espacio que recorren; si llevan a cabo acciones violentas de saqueo de una ciudad, no obedecerán a la estrategia de conquista de un ejército perfectamente ordenado en sus filas, jerarquías y fines, sino como modo de ocupar el espacio y llevarse por delante lo que amenaza con obstaculizar su camino, arrasan con la ciudad y se marchan, no la conquistan ni se la apropian: «El estado tiene necesidad de subordinar la fuerza hidráulica a conductos, canales, diques que impiden la turbulencia, que obligan al movimiento a ir de un punto a otro, al espacio a ser estriado y medido, al fluido a depender del sólido, y al flujo a proceder por series laminares y paralelas. En cambio, el modelo hidráulico de la ciencia nómada y de la máquina de guerra consiste en expandirse por turbulencia en un espacio liso, en producir un movimiento que ocupa el espacio y afecta simultáneamente a todos los puntos, en lugar de estar ocupado por él como en el movimiento local que va de tal punto a tal otro»²⁹. Conviene tener esto en mente para dar el salto a la propuesta política de Negri en torno a lo que denomina «multitud» como forma de resistencia al aparato estatal.

4 UNA MALA LECTURA DE IMPERIO DE NEGRI Y UNA APOSTILLA LYOTARDIANA

Antonio Negri —tal vez nadie más alejado de la teoría queer que él y los negristas, no hay más que oírlos para saber que no son de «los nuestros»—, retoma la multiplicidad deleuziana dándole una dimensión política que merece cuando menos el calificativo de «espectacular». Venido del contexto marxista, de la izquierda radical y de la lucha obrera, es lícito suponer que lo de los bollos y los maricones le queda muy lejos (sólo me cabe esperar que tanta lejanía no acerque el negrismo a la homofobia, como solía suceder en este tipo de rancios ambientes viriles y heterosexistas de izquierda); sin embargo, me parece que su concepto de «multitud» puede en cierto modo interesarnos en parte y abrir aunque sea un debate en el seno de la teoría queer, porque no cabe duda de que algo aporta a la siempre difícil cuestión de la constitución de un sujeto político o de una comunidad queer, de su necesidad o inutilidad, de su eficacia o su carácter contraproducente. Evidentemente no se trata de adoptar sin más un concepto venido de otros ámbitos especulativos que nada tienen que ver con el nuestro, esto puede conducir a malos injertos que luego no agarran y dejen una herida abierta. Una rápida y fácil asimilación de la

29. *Ibidem*, p. 370.

«multitud» negrista a lo que han sido las comunidades y grupos queer o a lo que puedan llegar a ser es algo sencillo de plantear, pero tal vez no sirva para mucho. Además, la multitud de Negri debe ser desprovista antes del tufillo varonil de barricada que desprende, no en vano la multitud es la heredera directa de la «clase obrera», metamorfoseada por las nuevas relaciones materiales y de comunicación de la sociedad actual, la transformación del trabajo en producción inmaterial intelectual generalizada y la crisis del Estado-Nación. Incluso corremos el riesgo de importar un concepto heterosexista cual caballo de Troya y meterlo en casa tontamente. A mí me da miedo identificar sin más como multitud desde lo queer porque sé que, desde luego, en primer lugar multitud no nos designa a nosotros, ni se inventó el término para eso; en segundo lugar, si la multitud puede albergar también a lo queer, será quizás dentro de ese «también», como cajón de sastre, en la multitud están todos los raros, los parias, los desgraciados, y esto no deja de producirme algo de pánico y no le veo ventaja política alguna; y en tercer lugar, lo que no puedo hacer aquí, habría que realizar un enorme trabajo con el concepto de multitud en lo que se refiere a la variable género: leyendo a Negri nunca aparece trabajado en exceso el género de la multitud, y estas desexualizaciones y sublimaciones ya sabemos que nunca responden a una buena voluntad de inclusión, sino al afán dominador de la razón patriarcal heterosexual, a la que se le olvida que su sexualidad está marcada en el mismo silenciarse de su propio discurso agénérico.

No obstante, tomadas estas precauciones y hechas estas reservas a salto de mata, nacidas de mi propio prejuicio, sin duda, sigo pensando que si no se puede rescatar nada para la teoría queer del negrismo, al menos sí dará para un par de acaloradas discusiones en las que se formule de pasada alguna idea brillante y se adquiriera una destreza terminológica y un rigor conceptual que este pensador sí tiene. Además, tal y como están las cosas, con Negri como moda de la «izquierda intelectual» que asiste a conferencias y lee, con Negri como moda editorial en nuestro país, con la rapidez con la que se llama «multitud» a ya casi cualquier cosa, debemos tener pensadas al menos dos cuestiones: si vamos a dejar que (nos) llamen multitud a lo que ha sido y será lo queer y sus formas de juntarse y organizarse y luchar; y si queremos o nos van a dejar formar parte de las multitudes a lo Negri, o lo queer es una vez más lo excluido dentro de lo excluido y no hay sitio para ello en una multitud como el «quilombo» argentino, por ejemplo. Ya he dicho que la traslación, traducibilidad y aplicabilidad del concepto de multitud a lo queer no era evidente, ni siquiera puede que sea deseable. Pero tampoco Austin tenía en mente a una *drag* de Harlem cuando se inventó el performativo, o sí la tenía, pero de esto no tengo noticias. Hasta ahora ya se ha podido ver algún acercamiento entre la multitud y lo queer, justamente en la revista de corte negrista *Multitudes*, cuyo número 12 se titulaba: «Feminismos, queer, multitudes», pero sin llevarse a cabo a mi juicio un debate riguroso sino más bien una rápida trasposición y asimilación de un término que puede resultar cómodo y cuyo uso resulta sin duda tentador y urgente, dada la «precariedad ontológica» del sujeto político queer.

El paso de la multitud negrista a la multitud queer, que se ya se está produciendo en términos puramente nominales por el mero uso de la cómoda

expresión «multitud queer» sin que detrás de este constructo haya nada demasiado sólido, se encuentra con una dificultad teórica muy básica: el surgimiento de la multitud en Negri se produce en un contexto de articulación de la resistencia al capitalismo, la economía de mercado y a esa forma de dominación global característica de nuestros días que el autor bautiza como «imperio»³⁰, en el marco general de un pensamiento que sigue más o menos de lejos una filiación marxista de la filosofía de la historia, heredero de todas las revoluciones obreras comunistas, antifascistas y estudiantiles del S. XX (la genealogía «revolucionaria» de la multitud queer es muy distinta, lleva otros nombres y se hizo contra otros enemigos). En la contraportada de la edición castellana de *Imperio*, leemos un comentario de Slavoj Žižek acerca de la operación que se lleva a cabo en este libro que nos reafirma en nuestras sospechas acerca de lo lejos que puede quedar lo queer de la multitud que Negri opone al imperio global: «Este libro toca la campana de difuntos no sólo para los liberales que postulan el “fin de la historia”, sino también para los estudios culturales pseudorradicales que evitan la confrontación directa con el capitalismo actual». Yo no sé si Žižek considera a la teoría queer una parte de esos «estudios culturales pseudorradicales», ni si se puede considerar la teoría queer «estudios culturales» así sin más. Me da lo mismo. Tampoco sé si está pensando en ella al escribir ese comentario. Lo que está claro es que está generalizando y llamando pseudorradical a la poca o mucha gente, la primera, que le prestó atención en la universidad a eso del sexo, el género, la raza, etc. Apesta a que estas cuestiones vuelven a ser superficiales, supraestructurales como se diría en otra época, y que lo verdaderamente radical, lo que cambia el curso de la historia, es la «confrontación directa con el capitalismo actual». Como si las cuestiones de género no supusieran confrontación alguna con el capitalismo. Cosa de maricones y feministas. Las mariconadas para después, ahora lo que hay que hacer es derrocar el imperio —los trans, maricas, bollos y mestizas nunca supimos pensar a gran escala, ése es nuestro problema—: y nos vuelven a echar de las barricadas por blandas y cortas de vista. Y porque no hablamos de economía ni de capitalismo ni somos marxistas. ¿O sí? Todo esto se me ocurre así de pronto y tal vez sea más una reacción visceral a un olorillo extraño que me producen estos exabruptos izquierdosos, que una cosa debidamente pensada y meditada como debería yo hacer. En todo caso, valga la advertencia, que quizás Žižek no haya querido plantear de este modo, de que los pseudorradicales —y nuestras prioridades pseudorradicales— no somos bienvenidos en la multitud obrera sujeto de la historia.

Pero es hora ya de ponernos serios y echarle un vistazo a lo que se esconde bajo el concepto de multitud y, al hilo de lo expuesto, convendrá no perder de vista si los sujetos y la realidad de lo queer se parecen a ello mucho o poco. Condensado muy resumidamente, en una fórmula recogida de Hardt, compañero de escritura de Negri, multitud quiere decir «autonomía/singula-

30. «Cuando se habla de imperio, se habla de algo completamente diferente, se habla de un concepto político que va más allá de los Estados-nación. Se está pensando en la construcción de un espacio de comando, en la definición de un fenómeno o de un principio de soberanía que cubre todo el mercado mundial, el mercado global, la sociedad global. Cuando se habla de imperio se habla de una forma de gobierno que no admite algo afuera respecto de sí mismo. El imperio no tiene un afuera. Los imperialismos tenían cada uno un afuera, había algo con lo que se enfrentaban: otro imperialismo u otras fuerzas. El imperio, por el contrario, no tiene algo afuera» (NEGRI, A. y otros: *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 45).

ridad + cooperación». La multitud vendría a estar constituida por una comunidad plural de individuos, singularidades autónomas, inconmensurables, no intercambiables unos por otros ni homogéneos entre sí, que no aspiran a formar ningún tipo de «unidad política», ni un todo orgánico; es lo más alejado a la idea tradicional de «nación» o «pueblo» como identidad reconocible —incluso natural, originaria y con un trasfondo pseudohistórico justificador—, con una voluntad general y que últimamente está referida y gravita en torno a la institución del Estado³¹. La multitud, en su autonomía y radical libertad, se lleva mal con la idea de democracia representativa y con la delegación de dicha autonomía en ninguna instancia que no sea ella misma. Las subjetividades que conforman la multitud se caracterizan por su productividad y creatividad, continuamente están generando nuevas realidades sociales y se encuentran en perpetuo movimiento y transformación imprevisibles, lo que suele poner en jaque puntualmente al sistema que es incapaz de gestionar y controlar esta proliferación creciente de lo asistémico: «Quizás el aspecto más notable manifestado por las luchas actuales sea sus aceleraciones súbitas, con frecuencia acumulativas, que pueden llegar a producir explosiones virtualmente simultáneas que se revelan como una verdadera fuerza ontológica y un ataque imprevisible a los equilibrios más preciados del imperio [...] Ésta es otra de las características fundamentales de la existencia actual de la multitud, *dentro* del imperio y *contra* el imperio. Las nuevas figuras de resistencia y las nuevas subjetividades se producen en las coyunturas de los acontecimientos, en el nomadismo universal, en la mezcla general y el mestizaje de los individuos y las poblaciones, y en la metamorfosis tecnológica de la maquinaria biopolítica imperial [...] En una perspectiva, el imperio se eleva claramente por encima de la multitud y la somete al dominio de su maquinaria que todo lo abarca, como un nuevo Leviatán. No obstante, en otra perspectiva, la de la productividad y la creatividad sociales, en lo que hemos llamado la perspectiva ontológica, la jerarquía se invierte. La multitud es la auténtica fuerza productiva de nuestro mundo social, en tanto que el imperio es un mero aparato de captura que vive a costa de la vitalidad de los pueblos, como diría Marx, un régimen vampiro de trabajo muerto acumulado que sólo sobrevive chupando la sangre del vivo»³². La multitud se plantea como una forma de funcionar alternativa y por completo distinta a la del imperio; una multitud que está siempre ahí vigilante, con un potencial energético inaudito, capaz de surgir de un estado de aparente apacibilidad y rebelarse *espontáneamente* como un contrapoder efectivo, saboteador y desertor de los mecanismos de orden y control del sistema.

Negrí describe esto muy gráficamente cuando señala que lo más característico de la multitud sería «la voluntad de estar en contra». El problema con

31. «El pueblo, de algún modo, es uno; algo que tiene una voluntad y a quien puede atribuírsele una acción; nada de esto puede decirse apropiadamente de la multitud. El pueblo gobierna en todos los gobiernos. Porque hasta en las monarquías el pueblo manda: porque el pueblo dispone mediante la voluntad de un hombre [...] (por paradoja que parezca) el rey es el pueblo» (Thomas Hobbes, *Leviatán*). La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él. El pueblo, en cambio, tiende a la identidad y la homogeneidad interna, al tiempo que mantiene su diferencia respecto de todo aquello que queda fuera de él y lo excluye. Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía. El pueblo presenta una única voluntad y una sola acción, independientes de las diversas voluntades y acciones de la multitud y con frecuencia en conflicto con ellas» (HARDT, M. y NEGRI, A.: *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 104-105).

32. *Ibidem*, p. 70-71.

que se enfrenta es que la multitud actúa espontáneamente, se rebela cuando quiere, inopinadamente, inesperadamente, está en su esencia el ser imprevisible, como un flujo deleuziano, y Negri se las ve y se las desea para encontrar «un deseo inmanente que organice a la multitud»³³ y encauzar lo que de por sí se resiste a todo cauce, incluso el revolucionario. Frente a la opresión, el control y el dominio imperial generalizados, acéfalos e ilocalizables, la multitud reacciona aquí y allí, esporádicamente, episódicamente, rapsódicamente. Pero lo fundamental es este estar en contra, cuya descripción a mí tanto me recuerda a las estrategias queer y a la insurgencia de los primeros movimientos de liberación, a la espontaneidad ¿multitudinaria? del mítico Stonewall: «Aunque la multitud continúa experimentando concretamente en su carne la explotación y la dominación, éstas son sin embargo tan amorfas que se tiene la sensación de que no queda ningún lugar donde esconderse de ellas. Si ya no hay un lugar que pueda reconocerse como “lo exterior”, debemos estar “en contra” en todas partes. Este “estar en contra” llega a ser la clave de toda posición política activa que se adopte en el mundo [...] Mientras en la modernidad estar en contra frecuentemente significaba una oposición de fuerzas directa y/o dialéctica, en la posmodernidad la actitud de estar en contra bien podría adquirir su mayor efectividad adoptando una forma oblicua o diagonal»³⁴, ¿torcida?, ¿queer? Esto bien lo podría haber escrito una marica pensando en que ya no queda lugar en el mundo para refugiarse del heterosexismo y del sistema sexo/género imperante. Pero el asunto es más curioso: ¿cuál es una de las salidas de la multitud para resistir al imperio omniabarcador? La «deserción, el éxodo, el nomadismo», dice Negri. Nuestra salida por excelencia y nuestro recurso más ancestral es justamente la movilidad geográfica. Demasiadas cosas vamos teniendo en común. Lo mismo somos una multitud *avant la lettre*. Los que «están en contra» lo primero que hacen es moverse, Negri habla de las migraciones planetarias y de la movilidad de la fuerza laboral, hasta constituir «una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros»³⁵ cuya tarea más inmediata, ya que su marcha no es sólo una huida, sino que obedece a la voluntad de inventarse y crear una existencia nueva, es la de «procurar continuamente construirse un nuevo cuerpo y una nueva vida [...] Los nuevos bárbaros destruyen con violencia afirmativa y trazan nuevas sendas de vida a través de su propia existencia material. Estos despliegues bárbaros ocurren en las relaciones humanas en general, pero hoy podemos reconocerlos en primer lugar en las relaciones y configuraciones de género y sexualidad [las cursivas son mías]. Las normas convencionales de las relaciones corporales y sexuales entre los géneros y dentro de cada género están cada vez más abiertas al desafío y la transformación. Los cuerpos mismos se transforman y modifican para crear nuevos cuerpos posthumanos»³⁶. El modelo paradigmático del bárbaro nómada que hace multitud «en

33. *Ibidem*, p. 74.

34. *Ibidem*, pp. 200-201.

35. *Ibidem*, p. 202.

36. *Ibidem*, pp. 203-204.

primer lugar», dice Negri, resulta que tiene que ver con reconfigurar el cuerpo, el sexo y el género. Esto los queers lo llevan haciendo ya hace tiempo. Aquí Negri remite en nota a gente conocida que ya se había ocupado de esto mucho antes: Judith Halberstham, Donna Haraway, Rossi Braidotti. Pero lo que me resulta más conmovedor a la vez que patético, y muy lamentable amén de tristísimo, es que Negri no tiene en mente a Della Grace Volcano como paladín de multitudes cuando escribe esto, ni a cualquiera que haya experimentado que su cuerpo-sexo-género lo hace poco dócil a las estrategias de dominación y lo obliga a vivir de otros modos y tener que inventárselos, sino que claramente a quien se está dirigiendo es al obrero heterosexual de toda la vida que es quien ocupa sus pensamientos y el encargado en última instancia de forjar el contraimperio. Si no, atención: «La voluntad de estar en contra de la realidad necesita un cuerpo completamente incapaz de someterse al dominio. Necesita un cuerpo que sea incapaz de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina de la fábrica, a las regulaciones de la vida sexual tradicional, etcétera. (Si uno comprueba que rehúsa estos modos “normales” de vida, no debe desesperar, sino ¡hacer realidad su don!)»³⁷. ¿Quién es ese «uno» que se hace tales preguntas inauditas sobre su cuerpo? ¿El obrerete con un tanga rojo bajo el mono azul y un *plug* en el ano que le hacen más llevaderas las ocho horas de trabajo en la cadena de montaje? Pues bien, Negri le dice que no desespere, que puede llegar a ser multitud, que tiene un «don». O una «doña». Y lo mismo lo está esperando en casa. En fin, esto es quizás demasiada ironía. Pero el destinatario de *Imperio* está muy claro en esta cita. A mí este pasaje sobre el género y la construcción de un cuerpo contraimperial me parecen de lo más queer de todo el libro³⁸.

Lo que hace falta ya, yo no soy capaz, es hacer una lectura queer de *Imperio*. Y preguntarse por qué el modelo de multitud es el bárbaro nómada y no la trans que se marcha de casa a la capital a operarse, y por qué para hablar de sexo y género se hace en un epígrafe que se llama «Los nuevos bárbaros» y Halberstham y Braidotti sólo aparecen en nota o se califica, en el texto, de pasada, al trabajo de Haraway de «fábula» (¿acaso *Imperio* no es otra fábula, o desea Negri que su trabajo pertenezca a otro género?), ¿por qué ese descenso al género, al sexo y al cuerpo? Yo cuando leo a Negri, siempre me parece que está hablando de otra cosa de lo que él dice estar hablando. Su *Imperio* a mí se me antoja el *imperio heterosexista*. Propongo un experimento de lectura de resultados sorprendentes, donde Negri dice «Imperio», leer siempre «heterosexismo». Y donde dice «multitud», leer «queer». Esto no deja de ser una travesura, pero más de uno se sorprenderá al hacerlo en determinados pasajes. Por otra parte, las distan-

37. *Ibidem*, p. 204.

38. Aunque tampoco hay que echar las campanas al vuelo, Negri es más tradicional en el fondo de lo que parece y junto a estas «fábulas» autoras queer, en otros momentos desvela que este cuerpo nuevo del que tiene que dotarse la multitud va en la línea de la feminización de la carne merleau-pontyana: «la multitud aparece como concepto de una potencia: ella es la condición de la nueva potencia productiva basada en la producción de “más ser”. Esta potencia no quiere solamente expandirse, ella pretende sobre todo constituir un cuerpo: el elemento constitutivo de la multitud es la carne en el sentido de Merleau-Ponty: una cosa general, un tipo de principio encarnado que implica un estilo de ser en cada lugar donde se encuentra un terreno propio» (NEGRI, A. y otros: *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Op. cit., p. 64).

cias y reservas que expresé al principio respecto de la trasposición del concepto de multitud a la teoría queer parecen desvanecerse puesto que me da la impresión de que Negri adopta o propone estrategias de resistencia que atribuye a su multitud *in fieri* que el activismo queer ya conocía y practicaba desde siempre. La pregunta ahora es esta otra: ¿No será más bien la multitud de Negri la que está bebiendo de lo queer y queremos importar estúpidamente un concepto, un hacer, un resistir que nos es de lo más familiar? Y que nos estén explicando formas de intervención, de construcción de nuestros cuerpos, de creación de nuevos modos de vida que nosotras ya hemos empleado e ideado en la lucha contra el imperio heterosexista? Casi sin proponérmelo, como juego heurístico, he traducido imperio por heterosexismo. No es inocente, y sé que con ello me dejo muchas cosas en el tintero y no le hago justicia a la densidad de este concepto en Negri. Pero tal vez la multitud queer tenga su propio imperio al que resistir. Y no es un imperio más pequeño que el otro. Imperio dentro del imperio o imperio bicéfalo. Tanto monta. Puntualmente, a lo mejor, la multitud queer puede que forme parte o que la dejen formar parte de la multitud negrista contra el imperio del capital. El respeto de las singularidades autónomas que exige Negri desde luego hace muy apta a la multitud para no desdibujar lo queer en la lucha global. Pero la reñuencia de las singularidades a lo «común», que es de lo que me hago eco aquí, siempre estará presente, no por capricho, sino por un pasado inolvidable de exclusión, opresión, postergación y «subsunción real» de su diferencia y reivindicaciones. La multitud que comprende todos los matices, idiosincrasias y minorías excluidas de la tierra es una buena cosa como hipótesis, pero la realidad luego impone un orden de prioridades en la lucha y la lista de espera de todas las multitudes se hace interminable, e injustificable la demora. No sé, aquí ya me pierdo. Tal vez la multitud negrista funcione eventualmente como «pueblo» heterosexual frente a la multitud queer. O sea el heterosexismo el que funcione como pueblo imperial disfrazado en ocasiones de multitud. Yo no pienso que Negri ni los negristas pequen de heterosexismo como sí ha hecho siempre la tradición de pensamiento en la que se alinean. Sería terrible que la multitud reprodujera estos esquemas. El tímido apóstrofe al obrero para que no se asuste de sus deseos ni de su cuerpo inadaptado a la vida sexual tradicional parece ir en esta dirección. En el fondo, después de todo este pensar en voz alta que no creo estéril y que confío prosiga, he de confesar que lo que me pasa cuando leo a Negri, independientemente del debate con lo queer, es que no me lo creo, no me vale como «mitología de la razón», a la que apela en la apertura de su capítulo conclusivo «La multitud contra el Imperio», pero a muchos otros les vale. Y no será porque no sea mitología ni porque a mí no me gusten las historias proféticas bien contadas, o no me guste que me acaricien los oídos como a todo quisque. Me creo más la mitología, o la fábula, de Haraway y muchas otras. A mejor lo que pasa es que en España lo que dice Negri no sirve. Aquí no hay multitud, aquí hay pueblo y nación en estado puro, cuando no nacionalidad, y nos encanta la democracia representativa y la constitución española y todas las constituciones, nos fascina todo lo ya constituido para siempre e inmóvil y no lo constituyente, y los estatutos y los fueros y los

m matrimonios y las adopciones y las familias de todas clases. Estamos muy lejos por aquí de la «madurez de los tiempos» de la que habla Negri».

Más interesante estratégicamente y más acorde con las políticas queer me parece su noción de «dialéctica» como confrontación abierta e irresoluble, ruptura radical y no mediación ni transacción. Aboga Negri por olvidar de una vez la dialéctica entendida hegelianamente como superación de la contradicción existente entre dos fuerzas antagónicas hasta llegar a una síntesis reconciliadora, armónica. Éste fue el desastroso modo de proceder del socialismo real. Según dice, «el marxismo es el pensamiento de la crisis, no la superación de la contradicción. Es un pensamiento sobre la ruptura de los términos que son puestos en relación. Es un pensamiento de la diferencia respecto de todo pensamiento de la identidad. Yo reivindicó nada más que esto, reivindicó esta tradición distinta que está en toda la modernidad, contra la síntesis [...] Pero, por otra parte, me refiero también a las tendencias del nuevo pensamiento francés, particularmente después del estructuralismo, desde Foucault, que fue fundamental en fijar y puntualizar la diferencia como posibilidad de cualificación del pensamiento revolucionario»³⁹. La reconducción de la dialéctica marxista a la noción de diferencia que maneja el postestructuralismo nos lleva directamente al último autor que quisiera tratar y que precisamente es quien lleva a cabo una profunda y muy lúcida reflexión sobre el concepto de diferencia, de «diferendo», como desacuerdo inconciliable e irresoluble y que necesariamente ha de permanecer así, en la discrepancia y en la imposibilidad de una mediación, de un acuerdo, de una disminución de la tensión, porque ni siquiera el diálogo entre las partes es posible.

No voy a comentar la incredulidad que podría merecerle a Lyotard la optimista teleología de la historia de Negri, que caería dentro de lo que él calificaría como una versión actualizada del metarrelato ilustrado del desarrollo la libertad. Si algo caracteriza a la posmodernidad es no creerse ya estas grandes historias que narran la liberación del hombre, del sujeto histórico, el heroico caminar de la clase obrera hacia su emancipación final, etc. Evidentemente, la teoría queer carece de este tipo de trasfondo metafísico de una filosofía de la historia como metanarración legitimadora. Y también carece del optimismo ontológico de Negri. Pero no es esto sobre lo que me quiero centrar, sino en la aportación lyotardiana del «diferendo». Para Lyotard, el acuerdo, el consenso entre posturas absolutamente contrarias es imposible e impensable. Ni el diálogo hermenéutico a lo Gadamer ni el diálogo entre argumentos de Habermas le parecen dar cuenta de la tozuda realidad en la que lo que prevalece es el conflicto sin resolución, el diferendo. Esta forma de pensar, de crear

39. El último libro de Hardt y Negri: *Multitud* (Barcelona, Debate, 2004) deja entrever la recepción de las críticas venidas desde la teoría queer y la deconstrucción. Son más abundantes las referencias a la teoría y a las teorías queer, las cuestiones de sexo y género, grupos como ACT UP o Queer Nation (sin exaquerar tampoco, apenas citare referencias en casi quinientas páginas, lo que a veces da la sensación del consabido lavado de cara homófilo de los progresos izquierdosos). Yo no logro ver más que una reafirmación de la buena voluntad de poder de Hardt y Negri para con nosotros, y no veo gran ventaja en que al lado de la mitificada palestina, las luchas antipartheid en Sudafrica, el Ejército Zapatista y los movimientos antiglobalización; ¡haya quizás falta decir algo acerca de la posible homofobia —diversa en sus causas, articulación— que se sospecha en todos estos heroicos nombres que tanto fascinan a Negri); aparezcan en esta serie de resistencias sistémicas ejemplares, casi molicías, las «políticas identitarias». Reconozco el esfuerzo de «mano tendida» de los autores, pero nunca consigo saber si una mano tendida quiere y puede ser sólo eso, una «mano tendida» y no una «mano reapropiadora», cuando no una «mano agresora». Y que nadie me diga que practico la retórica de la desconfianza. O, al menos, que se me den motivos para confiar en esta gente.

40. *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Op. cit., pp. 41-42.

que por medio del diálogo y la discusión se va a llegar a algún lugar donde ya se hayan superado las diferencias, implica «en efecto, suponer dos cosas. La primera, que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje, mientras que es claro que éstos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado, al analizar la pragmática científica, que el consenso es más bien un estado de las discusiones y no su fin. Éste es más bien la paralogía»⁴¹.

La discrepancia prevalece siempre sobre el consenso no por una voluntad de cultivar el equívoco o un irritante, obstinado y pertinaz no querer ponerse de acuerdo o negarse a hablar, sino porque en el fondo se reconoce lo inconmensurable de ambas posiciones, porque, como se dice corrientemente, se hablan lenguajes distintos y desde posiciones de clase, raza, género, etc. que no permiten siquiera la comunicación, ya que las jerarquías resultan insuperables y el diálogo al que abocarían estaría siempre viciado: «En esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguajes que obedecen a reglas diferentes»⁴². Lyotard tiene en mente, por supuesto, los juegos de lenguaje wittgensteinianos y la imposibilidad de un juego de lenguaje que los abarcara a todos y diera cuanta de todos, un metalenguaje en el que fuera posible el diálogo universal y el entendimiento. Ésta es la raíz última del diferendo y, a mi modo de ver, la política queer bebe de aquí directamente, de la heterogeneidad de los regímenes de discurso, mientras que las negociaciones llevadas a cabo por los colectivos integracionistas estaría decididamente del lado de las filosofías del consenso. La aportación que hace Lyotard me parece decisiva en tanto en cuanto viene a señalar el núcleo de irreducibilidad que subyace siempre en cada postura o posicionamiento vital y la lógica negativa a sacrificarlo en aras del entendimiento con el otro que, de su parte, no sacrifica nada o más bien poco.

Pero Lyotard no considera que todo conflicto sea irresoluble. Distingue acertadamente entre «litigio» y «diferendo». El litigio sería una situación discursiva en la que se puede dialogar al estar las partes en uso de un mismo juego de lenguaje, situadas al mismo nivel y donde el entendimiento y la discusión conducente a él no suponen ningún perjuicio para ninguno de los intervinientes. Para Habermas y Gadamer todo parecerían ser litigios, y dispondríamos siempre de un vehículo y una situación comunicativa justas y equánimes que nos permitieran sentarnos a una misma mesa a limar diferencias. Pero el hecho es que incluso el gesto de sentarse en torno a una mesa puede ya significar para una de las partes una claudicación, una renuncia de antemano a su propia singularidad: entonces estamos ante un «diferendo»: «Distinto de un litigio, un diferendo es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por fal-

41. LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 2000, p.117

42. *Ibidem*, p. 77

tar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo, si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si ésta fuera un litigio, se infiere una sinrazón a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla. Resulta un daño de una transgresión hecha a las reglas de un género de discurso, el cual es remediable según esas reglas. Resulta una sinrazón del hecho de que las reglas del género de discurso según las cuales se juzga no son las del discurso juzgado»⁴³. Aduce Lyotard prototipos muy claros y tajantes de este tipo de situaciones. Una de ellas es el supuesto diálogo que se podría establecer entre un nazi y un judío. Evidentemente aquí lo que se da de entrada es la hegemonía de un régimen de frases con respecto del otro. Más impactante aún resulta el ejemplo del daño infligido a los animales, ya que en este caso ni siquiera es articulable un discurso por parte de lo que Lyotard considera el paradigma de la víctima por excelencia: «Cuando alguien ve inferir un daño a un animal experimenta más dolor que cuando lo ve inferir a un ser humano. Porque el animal está privado de la posibilidad de atestiguar según las reglas humanas para establecer un daño y en consecuencia todo daño es como una sinrazón y convierte al animal *ipso facto* en una víctima. Pero, si el animal no tiene en modo alguno los medios de testimoniar, ni siquiera hay daño o por lo menos uno no puede establecerlo. Esto define exactamente lo que yo entiendo por sinrazón. [...] Por eso el animal es un paradigma de la víctima»⁴⁴. No se trata de compararnos con los judíos o los animales torturados, sino de ver cómo se pone de relieve que el lenguaje no nos remite sin más a una situación de comunicación ideal, ni es un instrumento neutro de resolución de conflictos, sino que siempre, inevitablemente, por sus características mismas, genera un resto inasimilable e inasumible de diferencias que es lo que siempre se pierde ya de entrada al sentarse a negociar. Dialogar puede suponer el gran error de tomar por un simple «litigio» lo que es un «diferendo». Aquí las políticas queer se inclinan indudablemente por plantear su lucha en términos de diferendo y de proliferación de discursos incompatibles con el del poder, negando todo posible consenso, y su carácter, que los gays y lesbianas prestos a hacer de la sinrazón un litigio pueden encontrar como recalcitrante, no se debe sino a un reconocimiento esencial de la heterogeneidad e inconmensurabilidad del régimen de discurso heterosexista con el nuestro, no reconociendo de su parte más que una taimada, como dice Derrida, buena voluntad de poder: «Ya hablemos del consenso o del malentendido (Scheleirmacher), podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el *continuum* de una «relación» [...] no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación»⁴⁵.

43. LYOTARD, J.-F.: *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 9.

44. *Ibidem*, pp. 42-43.

45. DERRIDA, J.: «Las buenas voluntades de poder (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)», en GÓMEZ RAMOS, A. (ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Cuadernos Gm, nº 3, 1998, p. 44.

DEVENIR BOLLO-LOBO O CÓMO HACERSE UN CUERPO QUEER A PARTIR DE *EL PENSAMIENTO HETEROSEXUAL*¹

Por Beatriz Preciado

A lo largo de los veinte últimos años, las fundaciones ficticias de lo que «debería ser» la identidad lesbiana se han visto sacudidas por una serie de críticas procedentes de cuerpos y placeres de la periferia identitaria. Esta desfundación necesaria comenzó con las críticas que llegaban desde el feminismo negro y los estudios postcoloniales. Cherríe Moraga², Carla Trujillo³, Audre Lorde⁴, Barbara Smith⁵ o Gloria Anzaldúa⁶ en los años ochenta confrontaron a los discursos feministas y lesbianos con sus propios prejuicios raciales y coloniales. La misma expresión de teoría queer, que debemos a Teresa de Lauretis; y que hizo su primera aparición en la portada del ya mítico número de la revista *differences*, fue forjada para reaccionar a la exclusión de las diferencias que permitía la hipostasia de políticas o estudios «homosexuales» o «gays y lesbianos». Nos invitaba a un retorno reflexivo sobre la producción del discurso gay y lesbiano en relación con la raza, pero también la clase, la corporalidad, las diferencias generacionales, geográficas y socio-políticas. Además, para Teresa de Lauretis, este desplazamiento en la denominación era una respuesta frente a la comercialización del estilo de vida gay (blanco y masculino) en los Estados Unidos y debía dar lugar a un necesario trabajo crítico: «la deconstrucción de nuestros propios discursos y sus silencios constitutivos». Pronto, el mismo término queer se volverá objeto de reapropiación mercantil, de academicismo y estetización. Esta rápida *dolceganización* de queer nos ayudaba a reconocer que no era posible ganar la batalla de la resignificación. Estábamos abocados a la deriva performativa.

En 1991, la exclusión de una mujer M2F⁷, Nancy Jean Burkholder, del festival de música de mujeres de Michigan, abrió un debate en las comunidades lesbianas sobre la pertinencia del criterio biológico («reservado a mujeres») para trazar los límites del espacio político⁸. ¿Cuál era el concepto de género o

1. Este texto fue leído en el Coloquio Monique Wittig que tuvo lugar en París en junio de 2001.

2. MORAGA, C.: *Giving up the Ghost: Teatro in Two Acts*. Los Angeles, West End, 1986.

3. TRUJILLO, C. (dir.): *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley, Third Women, 1991.

4. LORDE, A.: *Zami: A new Spelling of my name*. Freedom, California, Crossing Press, 1982.

5. SMITH, B. (dir.): «Towards a Black Feminist Criticism», in *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of us... Have Women Studies*. New York, Feminist Press, 1982.

6. ANZALDÚA, G.: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters/Aunt Lutte, 1987.

7. LAURETIS, T.: «Introduction, Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», *differences, A Journal of Feminist C.* 1991, p. iv.

8. De hombre a mujer.

9. Ver: CALIFIA, P.: *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*. Cleis, San Francisco, 1997, Capítulo 7.

de identidad sexual que hacía que Burkholder, una mujer transexual *post-op* que se definía como lesbiana, no pudiera acceder al espacio lesbiano? Su caso, como el de las lesbianas transgénero o transexuales que acamparon frente al festival para protestar contra su política de admisión, sirvió para poner de manifiesto las contradicciones internas de los discursos feministas y lesbianos. Mientras que muchos de estos discursos se dicen constructivistas afirmando que el género es «social y culturalmente construido», siguen considerando el cuerpo biológico como un límite de la construcción cultural, dando por supuesto que una vagina-bio o una carta cromosómica definen el género femenino y por consiguiente la posibilidad misma de la identidad lesbiana. En los años 90, y paralelamente a la emergencia política de las comunidades translésbicas, se cristaliza una escena *drag king* en San Francisco, Nueva York y Londres. Se visibiliza así una cultura de la representación de la masculinidad lesbiana, con iconos como Dianne Torr, Murray Hill, Del La Grace, Mo B. Dick o Hans Scheirl¹⁰. Con o sin hormonas, con o sin silicona, para principios del nuevo siglo, una pequeña multitud de «lesbianas» habían comenzado un proceso de transformación discursiva y corporal que daba a la frase atribuida¹¹ a Monique Wittig, «yo no tengo vagina», un aire de premonición futurista. Nos hemos vuelto cuerpos lesbianos, trans... peludos, monstruosos y *sexys*. En lugar de estar condenadas a ser subproductos de la máquina biopolítica heterosexual, las «*daddies*», las *drag kings*, las trans-bollo, han decidido cortocircuitar el proceso de producción y normalización de los cuerpos «homosexuales» para constituirse en nuevos sujetos de un devenir político-sexual.

Hoy, en homenaje a la obra de Monique Wittig y en la intimidante compañía de Teresa de Lauretis, intentaré trazar a grandes rasgos los itinerarios discursivos de este devenir monstruo.

QUEERIZAR A WITTIG

Plantear la pregunta: cómo hacerse un cuerpo queer a partir de *The Straight Mind* (El pensamiento heterosexual), al mismo tiempo título del libro de escritos políticos de Monique Wittig, y también, simple y llanamente, pensamiento heterocentrado, obliga a volver sobre las relaciones existentes entre el trabajo de Wittig y la teoría queer contemporánea. Y cuando digo la teoría queer, hago referencia a los diversos representantes de un movimiento heterogéneo, desde Teresa de Lauretis, a la que me alegro de ver aquí entre nosotros, hasta las investigaciones de Judith Butler, Eve K. Sedgwick, Judith Halberstam o Del La Grace.

Para empezar, me gustaría volver sobre las diferencias fundamentales que existen entre la teoría queer y la lectura lesbiana radical de la obra de Wittig dominante en el contexto francés. Cómo podemos sacar partido de una lec-

10. VOLCANO, DL y HALBERSTAM, JJ.: *The Drag King Book*. London & New York, Serpent's Tail, 1999.

11. Volveré más adelante sobre la suerte de esta frase. Precisemos desde ahora que Monique Wittig niega haberla pronunciada.

tura queer de su trabajo. Dicho de otro modo, cómo leer a Wittig fuera de un marco feminista materialista. Se trata de dar un paso atrás, pero también un paso en otra dirección, para encontrar en los textos políticos de Wittig el sentido de una revolución que está teniendo lugar. Wittig contra el wittigianismo separatista. Wittig contra Wittig y con la teoría queer. Y por último, Wittig contra la teoría queer y con un materialismo radical queer.

Habrà por tanto que inventarse nuevos comienzos. En esta versión de la historia, Monique Wittig y Michel Foucault se encuentran: imposible procreación que sólo podrá ser llevada a cabo por la citación artificial. Sólo un tal encuentro, que curiosamente se dará a través del exilio o del viaje de la traducción, podría explicar por qué ambos autores se hallan en la base de la teoría queer. Este encuentro nos permitirá elaborar un lenguaje, una gramática. Pero nos falta aún descubrir un modo de acción. Inventar una práctica política. Propongo entonces trabajar en una lectura cruzada de los escritos de Wittig con el esquizoanálisis de Deleuze o Guattari. Se tratará de crear un espacio de conjunción y/o de disyunción entre Wittig y los análisis del biopoder de Foucault, Wittig y la producción deseante de Deleuze y Guattari, un intervalo a partir del cual sea posible, hoy, transformar las fuentes de la teoría queer. Seguidamente, como da a entender el título de mi intervención, intentaré utilizar varias figuras del cuerpo lesbiano presentes en la obra de ficción de Wittig como posibles enclaves de resistencia para la teoría queer y, por qué no, contra la teoría queer, de nuestros días.

Para proceder a la malinterpretación queer de Wittig que me interesa, sería necesario leer sus textos fuera del marco marxista materialista estricto, sin por ello reconducir Wittig a la teoría performativa de Judith Butler¹², puesto que, como veremos, ambos marcos de análisis, el feminista materialista y el performativo, eluden la sexualidad y la corporalidad lesbiana y transgénero. Me gustaría esbozar una posible genealogía del cuerpo lesbiano y, partiendo de la mítica frase atribuida a Wittig: «yo no tengo vagina», hacer aquí la apología pública del «devenir bollo-lobo» como estrategia de resistencia al no menos monstruoso destino femenino que Simone de Beauvoir llamó «devenir mujer». Dicho de otro modo, querría preguntarme hoy, con ustedes, entre otras cosas, por las condiciones de posibilidad del bigote lésbico.

WITTIG CON FOUCAULT

Los análisis que hace Wittig de la heterosexualidad (como régimen político que produce normativamente los posicionamientos masculino y femenino) y el análisis genealógico de la sexualidad moderna (como resultado de una inflación de los discursos disciplinarios sobre el sexo) que le debemos a Foucault,

¹² BUTLER, J.: «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault», en *Praxis International*, vol. 5, n.º 4, enero 1986, pp. 506-516 (incluido en el reciente SALIH, S.: *The Judith Butler Reader*, Cornwall, Blackwell, 2014); BUTLER, J.: *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York & London, 1990. Particularmente el capítulo 3, titulado «Subversive Bodily Acts» (*El género es disputa*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., Paidós, 2001).

en una palabra, *El pensamiento heterosexual* y los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, se han convertido en dos de los textos canónicos de los estudios queer. Su constructivismo radical y su crítica de la naturalización de la historia de la sexualidad justifican que Wittig y Foucault aparezcan como dos ejes de los diferentes desarrollos de la teoría queer americana de comienzos de los años 90. De hecho, esta sincronía en la crítica se explica si tenemos en cuenta que las primeras lecturas en francés de artículos de Wittig, «El pensamiento heterosexual» y «No se nace mujer» son contemporáneas de la aparición del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. Además, estos textos parecen responder a una práctica política puesto que surgen poco después de las acciones en París del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), del MF (Movimiento de Mujeres) y del efímero FLR (Frente Lesbiano Radical).

Sin embargo, si este encuentro Wittig-Foucault no ha tenido efectivamente lugar en francés hasta hoy es porque mientras que Foucault suscita enorme eco entre los intelectuales y activistas del *postsesentayoch* francés, los primeros textos políticos de Wittig serán duramente criticados por los propios grupos feministas y lesbianos del mismo periodo. Wittig debuta en el panorama discursivo francés en 1964 con una novela, *L'Opoponax*, en la que, en un estilo próximo al *Nouveau Roman* y a Nathalie Sarraute, describe la realidad desde la mirada prepsicológica y preindividual de un niño. La novela, elogiada públicamente por Marguerite Duras, será galardonada con el premio Médicis. A partir de 1968, Wittig forma parte de diversos movimientos feministas y lesbianos, participa en acciones como el homenaje a la mujer del soldado desconocido, la huelga de trabajo doméstico, el «Manifiesto de las 343 putas que han abortado», acciones en torno a las que se constituirá el primer movimiento político feminista francés, y publica varios artículos sobre la «lucha de mujeres» en revistas de izquierda como *L'Idiot International* o *Partisans*. Durante este tiempo, la pregunta sobre el sexo y la sexualidad se hace progresivamente presente en los textos literarios de Wittig. En 1969 aparece *Les Guérillères*, un texto en clave cifrada en el que Wittig reflexiona sobre las paradojas internas al propio movimiento feminista. Entre 1971 y 1973 surgen varios microgrupos lesbianos que Wittig frecuenta, algunos dentro del FHAR, otros independientes, como *Les gouines rouges* (las bolleras rojas), que comienzan a hablar de la especificidad de la opresión de las lesbianas apelando a una forma de «feminismo revolucionario». Pero el punto de inflexión llega en 1973 con la publicación de *Le corps lesbien*. El título políticamente incorrecto molesta tanto en la editorial Minuit como en los círculos feministas. Quién sabe si a causa del título o a causa de la crudeza, más anatómica que sexual, el libro, que pronto se convertirá en un clásico de la literatura lesbiana internacional, será ignorado por la crítica literaria francesa. Mientras tanto el movimiento feminista francés parece haberse escindido entre una élite académica de inspiración psicoanalítica, representada por el grupo Psych & Po (Psicoanálisis y política) y por la Editorial de Mujeres, y un movimiento activista de corte marxista. Wittig está por supuesto más cerca de este último. Sin embargo, su elaboración de la noción de «heterosexualidad» como categoría política en su artículo «El pensamiento heterosexual» va a desatar pronto una fractura dentro del propio feminismo materialista francés. Sin duda, esta teorización de

Wittig depende en gran medida de su viaje en 1976 a Estados Unidos y de su encuentro con los textos del feminismo radical americano y sobre todo con *Amazon Odyssey* de Ti-Grace Atkinson. A partir de ese momento, la obra de Wittig quedará dividida: dos lenguas, dos estilos. Mientras que los textos literarios de Wittig seguirán publicándose en francés, sin alcanzar nunca el éxito anterior a *El cuerpo lesbiano*, los textos políticos serán publicados en inglés y no serán re-traducidos al francés hasta 2000.

En 1979, sin hacer referencia a Foucault pero en un gesto inesperadamente foucaultiano, Wittig se embarca en un trabajo que podríamos calificar de «genealogía» crítica del cuerpo femenino. En «No se nace mujer», artículo escrito para el coloquio en Nueva York del 30 aniversario de *El segundo sexo*, define las actividades tradicionalmente asociadas a la feminidad, como la reproducción y el cuidado de los niños, como resultado de «un programa de producción social y demográfica de la vida», programa que va a identificar como el efecto de un régimen político heterosexual: «En lugar de considerar, por ejemplo, que el hecho de hacer un niño es el resultado de una producción forzosa, lo contemplamos como un proceso “natural”, “biológico”, olvidando que en nuestras sociedades los nacimientos están planificados (demografía), olvidando que nosotras mismas estamos programadas para producir niños»¹³. Puede decirse que, trabajando en una perspectiva ya abierta y nombrada por Audre Lorde¹⁴, Ti Grace Atkinson¹⁵ y el manifiesto «The-Woman-Identified-Woman»¹⁶ de Radicalesbians, Wittig parece describir la heterosexualidad como parte de la administración de los cuerpos y de la gestión calculada de la vida que Foucault denomina, casi en el mismo momento, «biopolítica»¹⁷.

Una lectura cruzada de Wittig y Foucault habría, por tanto, permitido desde el comienzo de los años ochenta dar una definición de la heterosexualidad como tecnología biopolítica destinada a la producción de cuerpos heteros. Sin embargo, a diferencia de Foucault (y ésta es una de las características que la distancian de la teoría queer), cuando Wittig habla de la heterosexualidad, no parece haber identificado un «dispositivo biopolítico» para la producción de la sexualidad moderna sino, más bien, una estructura de dominación que explica la opresión de las mujeres a lo largo de la historia.

Para Wittig, la heterosexualidad tiene la forma de un sistema cerrado y compulsivo que produce y reproduce las categorías de hombre y de mujer. Podría decirse que, en su descripción, la heterosexualidad alcanza un carácter arquitectónico masivo, unitario, rígido. En total sintonía con esta comprensión monumental de la heterosexualidad, Christine Delphy, que ha desarrollado el feminismo materialista en Francia, describirá el género como si fuera «hormigón» para insistir sobre el carácter no modificable, rígido, de lo que llamará la «jerarquía entre los sexos». Presa del análisis marxista del poder y de la dominación y, en este sentido, nada lejos del pesimismo social de Bourdieu,

¹³ WITTIG, M.: *La Penne traucht*. París, Bolland, 2001, p. 53.

¹⁴ LORDE, A.: *Sister Outsider*. California, Crossing Press, 1984. (*La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2003).

¹⁵ ATKINSON, T.G.: «Radical Feminism», *Notes from the Second Year*. New York, Radical Feminism, 1970, pp. 32-37; ATKINSON, T.G.: *Amazon Odyssey*. New York, Links, 1974.

¹⁶ KOFDT, A. (dir.): Radicalesbians, «The Women-Identified Woman», en *Notes from the Third Year*. New York, 1971.

¹⁷ FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad*, tomo I. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 17.

la lectura que hace Wittig de la heterosexualidad minimiza las opciones políticas que permiten escapar a su poder totalizante. «La lesbiana» para Wittig será aquella que, casi milagrosamente, ha «roto el contrato heterosexual» situándose en una radical exterioridad política, un espacio puro en relación con la monumentalidad monolítica de la heterosexualidad. La oposición espacial entre el «interior» y el «exterior» que encontramos a menudo en El pensamiento heterosexual, parece señalar la distancia abismal que separa la heterosexualidad (= la dominación) del lesbianismo (= la libertad). Pero, puesto que los sexos son definidos como productos de esta totalidad heterosexual, es difícil imaginar lo que queda de «la lesbiana» una vez que alcanza este «exterior».

EL GUETO HETERO

A costa de una modesta *queerización*, es posible comprender las cosas de otra manera. Después de todo, la definición de la heterosexualidad que hace Wittig como «una trampa, un régimen político forzoso»¹⁸, ¿no remitiría más bien por primera vez a concebir la heterosexualidad y no la homosexualidad como un espacio cerrado, una suerte de gueto mayoritario, en el sentido deleuziano del término, siendo el espacio doméstico históricamente uno de los guetos por excelencia de las mujeres, por ejemplo? A causa de este hermetismo de la heterosexualidad, no hay necesidad de apelar a la liberación sexual de las lesbianas o de los homosexuales. La cuestión sería, más bien: ¿cómo abrir un punto de fuga, cómo trazar un túnel, cómo encontrar una salida al gueto «heterosexual»? Como Deleuze y Guattari señalaron ya, a propósito de Kafka, «el problema no es el de la libertad, sino el de una salida»¹⁹, la abertura de un espacio.

Encontramos esta necesidad de salir del gueto hetero en todas las obras de Monique Wittig, con alusiones constantes al viaje y a la huida (incluso si sabemos ya que «no hay río que atravesar para encontrarse más allá»): la dialéctica infierno/limbo en *Virgilio, non*, la construcción de una isla atemporal en el corazón mismo de París en la película que realizará con su compañera Sande Zeig en 2001, *The Girl*, el cuerpo como tubería en *El cuerpo lesbiano*. Se manifiesta así la decisión política y simbólica de abrir una geografía lesbiana, pero esta delimitación espacial, desde el punto de vista queer, no debe comprenderse hoy como un gesto separatista, sino más bien como el descubrimiento de una salida en el interior del gueto heterosexual. Teniendo en cuenta la producción biopolítica de las identidades sexuales contemporáneas (ligada a la globalización del mercado y del consumo cultural), parece no solamente incoherente, sino también políticamente ingenuo, confinar la política lesbiana a la creación de una «exterioridad pura», más allá de los sexos y de los géneros, un

18. «El control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa sólo por la conciencia o por la ideología, sino, además, en el cuerpo y con el cuerpo». Para la sociedad capitalista, es la biopolítica lo que importa, por encima de todo, lo biológico, lo sumamos al corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica». FOUCAULT, M.: «La naissance de la médecine sociale», *Disc et Essais*, tomo II, 1976, 1978. Paris, Gallimard, p. 208.

19. DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Kafka, pour une littérature mineure*. Paris, Éditions Minuit, 1975.

paraíso negativo (en la medida en que se definiría mejor por el rechazo de los sexos y de los géneros que por la producción de nuevos códigos de significación), absolutamente independiente (lingüística, visual, técnicamente) de la cultura heterosexual dominante.

Numerosos estudios queer como los de Gayle Rubin²⁰, Esther Newton²¹, Pat Califia²² o Judith Halberstam²³, insisten de muchas maneras en la pertinencia política de un análisis de la homosexualidad como cultura, incitando a verla como un sistema abierto, constantemente sometido a procesos de citación, resignificación y subversión de la cultura heterosexual dominante. No podemos decir que las culturas queer y transgénero estén dentro de la heterosexualidad o fuera de ella. Se trata, más bien, de culturas de resistencia a la ley heterosexual normativa. En cierto modo, Wittig habría idealizado el poder totalizante de la heterosexualidad allí donde la teoría queer pone el acento, en primer lugar, en la fragilidad y falibilidad de la misma.

La mayoría de las lesbianas de los años setenta y ochenta, que se deshicieron progresivamente de las identificaciones heterosexuales, habrían tomado la heterosexualidad demasiado en serio olvidando que ésta depende constitutivamente de su otro «patológico» para presentarse como «normal». A diferencia de la generación lesbiana precedente, y gracias a las luchas de las políticas identitarias, muchos de entre nosotros hemos crecido en subculturas gays, lesbianas y trans donde hemos podido reapropiarnos y subvertir los dispositivos de representación (como la escritura, el cine, la teoría, la música, el teatro, etc.) controlados hasta hace muy poco por la cultura dominante, para producir visibilidad sexual y política minoritaria. Los festivales de cine y de música gays, lesbianos y transgéneros, los departamentos de estudios queer consagrados a los géneros, los coloquios, las editoriales gays y lesbianas, etc., se han revelado como mejores instrumentos de lucha política que el gesto revolucionario (pero estéril) de «abolición de las categorías de sexo y género», o los bienintencionados intentos de borrar las marcas de género «en el lenguaje». El arriesgado espacio de producción de una visibilidad/invisibilidad sexual y política, que no es ni un exterior puro, ni un interior colaboracionista de la cultura blanca heterosexual dominante, es el lugar específico de resistencia de las culturas queer contemporáneas.

En la compleja situación actual de «normalización» de la homosexualidad, parece incauto pensar la «lesbiana», como quería Wittig, como una «cimarrona» que escapa al régimen heterosexual. Parece más acertado hoy poner el acento en la formación complementaria y mutua de las identidades homosexuales y heterosexuales, y en sus procesos de a-normalización/in-visibilización a lo largo del siglo XX. En lugar de revalorizar la homosexualidad en relación a la heterosexualidad o de prefigurar una utopía del afuera en la que la lucha de los sexos o los géneros, como una nueva lucha de clase, llevaría a una sociedad igualitaria, parece políticamente más pertinente analizar la manera en que

20. RUBIN, G. (dir.): *The Traffic in Women, Towards an Anthropology of Women, Monthly Review Press*, New York, 1975 y
KOFFMAN, L. (dir.): *Rubin, G., «Thinking Sex, Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, American Feminist Thought, 1982-1992*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

21. NEWTON, E.: *Another Camp, Female Impersonation in America*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

22. CALIFIA, P.: *See Change: The Politics of Transgenderism*, San Francisco, Cleis Press, 1997.

23. HALBERSTAM, J.: *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.

la misma oposición hetero/homo produce jerarquías políticas y morales de saber y de poder, y cómo esta oposición eclipsa otras formas de dominación política como la clase, la raza, el género, la edad, etc. No podemos dejar de insistir en la necesidad de permanecer críticos frente a los efectos normalizadores y excluyentes de toda lógica de la identidad, ya sea heterosexual u homosexual.

La afirmación de Wittig de que «las lesbianas no son mujeres» puede ser releída hoy como un caso ejemplar de lo que Eve K. Sedgwick llamó el valor performativo de la salida del armario y que, por primera vez en Francia (precedida en los Estados Unidos por Anne Koedt, Audre Lorde y Ti Grace Atkinson), puso en evidencia los efectos totalizadores del feminismo. Desde este punto de vista, si Wittig ha sido reinvestida por las teorías queer, es precisamente porque su declaración según la cual «las lesbianas no son mujeres» ha puesto de manifiesto que la naturalización de la categoría mujer opera como una condición de posibilidad de la formación del sujeto político del feminismo moderno.

¿POLÍTICA BOLLERA O UNIVERSALISMO REPUBLICANO?

Al sacar al feminismo francés del armario, Wittig aparece hoy para el movimiento queer francés²⁴ como figura emblemática del movimiento posfeminista emergente. Pero lo que resulta paradójico (y aquí, de nuevo, las teorías queer difieren) es que este brillante análisis de la fractura del sujeto político «mujer» no haya conducido, en el caso de Wittig, a una crítica del sujeto moderno republicano y universal como modelo deseable para el combate político. Ser «desbiana», según Wittig, fuera de la heterosexualidad y más allá de las categorías del sexo, es situarse, en cierto sentido, más allá del sistema de opresión del poder y de la dominación: «“Lesbiana” —dice Wittig— es el único concepto que conozco que esté más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente»²⁵. En los escritos políticos de Wittig, el lesbianismo no es una identidad sexual y cultural sino una posición fuera del sistema de opresión que produce los sexos. Por ejemplo, en el texto «Le point de vue universel ou particulier», la demarcación política radical efectuada por Wittig es inmediatamente seguida por una «aspiración al punto de vista universal» en coherencia con la «tradicción» republicana francesa, que desconfía de la especificidad cultural de las identidades, fuente potencial de ataques «comunitaristas» contra la igualdad de los «seres humanos»²⁶. Situándose ella misma como una «exterioridad pura», Wittig parece más bien identificarse con el «escritor universal» que como «lesbiana».

24. Como testimonio el retorno a los textos políticos de Wittig en los seminarios de la asociación queer Le Zoo, especialmente en 1997.

25. WITTIG, M.: *La Pensée straight*, *Op.cit.*, p.53.

26. Ver TEVANIEN, P.: *Le racisme républicain, réflexions sur le modèle français de discrimination*. Paris, L'Esprit Frappeur, 2001.

El «escritor» aparece como el nivel más elevado de la conciencia, un punto de vista universal (descrito a veces de manera ambigua como «general») que llega súbitamente a superar las diferencias políticas generadas por la identidad sexual, hasta tal punto que Wittig no duda que sea posible librar al escritor minoritario del fardo político del pensamiento heterocentrado: «Debemos trabajar para alcanzar lo general, incluso tomando como punto de partida un punto de vista específico o individual. Esto es cierto para los escritores *straight*»²⁷. Pero es igualmente cierto para los escritores minoritarios»²⁸. Pero, ¿cuáles son los procesos culturales e históricos de producción de «el escritor» como fuente de transmisión de los códigos dominantes de significación (entendidos como valores universales)? ¿Cuál es esta «universalidad» a la que debe ajustarse *el escritor* lesbiano? ¿Acaso no es este escritor wittigiano, sujeto no marcado por excelencia, «el punto de vista universal tan deseado», el producto de lo que Wittig llamó «el pensamiento heterosexual» y, ya es tiempo de añadirlo, del pensamiento colonial?

Tras el impacto de la crítica poscolonial, contra el sesgo que genera «el punto de vista universal», las teorías queer de los años noventa han contado justamente con los enormes recursos políticos de la identificación «gueto», identificación que iba a tomar un nuevo valor político, dado que, por primera vez, los sujetos de enunciación eran las propias lesbianas, las maricas, los negros y las personas transexuales y transgénero.

Ya no tenemos necesidad de «escritores universales» o de «intelectuales» para el movimiento queer, sino de bolleras, y de trans que estén preparados para investir sus supuestas identidades abyectas escribiendo o produciendo teoría. El giro genetiano de la injuria se apoya precisamente en la eficacia política de la utilización de la fuerza performativa de identificaciones negativas como «bollera» o «marica», para transformarlas en posibles lugares de producción de identidades que resistan a la normalización, atentando así contra el poder totalizante de las llamadas a la «universalización».

Curiosamente, Foucault, Wittig y Deleuze comparten la misma desconfianza frente a la identidad como lugar para la acción política, y ello a pesar de sus diferentes modos de analizar el poder y la opresión. A comienzos de los años 70, el Foucault francés se separa del FHAR a causa de lo que califica como tendencia a la «guetización», mientras que el Foucault americano parecía apreciar las «nuevas formas de cuerpos y placeres» que las políticas de la identidad gays, lesbianas y SM hicieron posible emerger en el barrio de Castro, «el gueto» de San Francisco. Por su parte, Deleuze ha criticado lo que llamaba identidad homosexual molar puesto que pensaba que promovía el gueto gay, aunque esta crítica no le impidió servirse de numerosas figuras homosexuales, desde Proust hasta el «travesti afeminado», como ejemplos paradigmáticos del proceso de «devenir mujer» que ocupaba un lugar privilegiado en

27. Palabra inglesa que significa tanto «heterosexual» como «correctos», «derechos», etc. A lo largo del texto la hemos traducido, según los contextos, por «heterosexual», «heterocentrado» o, simplemente, «hetero», excepto en algunos casos en que mantenemos el original *straight* (también empleado en la versión francesa de *El pensamiento heterosexual*), N. del T.

28. WITTIG, M.: «The Point of View: universal or particular», en *The Straight Mind and other essays*. Boston, Beacon Press, 1992, p. 67. Este párrafo no fue recogido en el texto de la traducción francesa. La primera versión de este ensayo apareció en inglés en la revista *Feminist Issues* (n.º 1, éte 1980).

su agenda política²⁹. En el caso de Wittig, sin que ello constituya una estrategia para evitar su posición de lesbiana, su adhesión a la posición de «escritor universal», que debía permitir la superación de los «particularismos identitarios», no pudo evitar su supresión de la lista de clásicos de la Literatura (hetera) francesa tras la publicación de *El cuerpo lesbiano*, mientras se convertía en una fuente incondicional de inspiración para las futuras escritoras lesbianas y queer, y sus textos, desconocidos en la muy universal república francesa, llenaban las antologías de literatura lesbiana publicada en otras lenguas.

En relación con el miedo a la guetización, los movimientos y las teorías queer pueden ser calificados a la vez como hiperidentitarios y posidentitarios, puesto que hacen un uso extremo de los recursos políticos de la producción performativa de identidades perversas. La fuerza política de movimientos como ACT UP, *Lesbian Avengers* o *Radical Fairies* proviene de su capacidad para convertir las posiciones de sujetos «abyectos» (esos «malos sujetos» como los seropositivos, las bollos, los trans) en enclaves de resistencia al punto de vista «universal» en la historia blanca, colonial y heterocentrada de lo «humano».

Desde este punto de vista, la teoría queer, a diferencia de Wittig, no ve el lesbianismo como una «exterioridad pura», o un «más allá de las categorías de sexo y género» sino, más bien, como una formación identitaria que se construye a sí misma en relación con sus otros «normales» y «abyectos», y que, como señalaba ya Teresa de Lauretis en 1991, no puede comprenderse «como simplemente transgresora o desviada en relación a la sexualidad propia y natural, según el modelo patológico más antiguo, ni simplemente como otro estilo opcional de vida, según el modelo pluralista norteamericano contemporáneo»³⁰. De hecho, aunque descentrado con respecto a la heterosexualidad femenina, el lesbianismo construye sus límites identitarios también a través de la exclusión de la minoría transexual y translesbiana, así como de otras minorías raciales, de clase o de discapacidad. El lesbianismo no se sitúa más allá de los sexos ni de los sistemas de opresión. Es, más bien, el resultado paradójico de lo que podríamos llamar una «exclusión excluyente». En el discurso del lesbianismo radical francés, por ejemplo, la figura de la transexual cristaliza las ansiedades generadas por la necesidad de trazar los límites de la «verdadera» identidad lesbiana. Las contradicciones de esta lógica excluyente se manifiestan claramente en la demarcación espacial de la identidad practicada en un lugar como La Barbare³¹, donde las responsables han reafirmado en numerosas instancias que las transexuales no eran admitidas en su espacio «naturalmente reservado a mujeres». ¿Cómo explicar que un lugar político como La Barbare prefiera la presencia de bio-mujeres heterosexuales (entiéndase, construidas biopolíticamente como «naturales») a las transexuales lesbianas (construidas hormonalmente o quirúrgicamente)? ¿Por qué este recurso a un criterio biológico («las mujeres nacidas mujeres») en un grupo que reivindica

29. Para un análisis detallado de este uso de los tropos homosexuales, ver el capítulo titulado «Deluzo o el amor que no usa decir su nombre» en mi *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ojeda Pírua, 2002.

30. DE LAURETIS, T.: *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* (introduction), *difference*, op. cit., p.1.

31. La Barbare es un espacio «lesbiano y feminista», «autogestionado, no mixto y no comercial» situado en Bagnolet, a las afueras de París.

su afiliación política al materialismo radical, según el cual el sexo está construido socialmente y políticamente?

Las críticas queer y transgénero dirigidas a las políticas de la identidad gay y lesbiana han mostrado que la identidad homosexual no puede ser considerada como una «exterioridad pura», a partir de la cual sería posible construir un «paraíso universalmente deseable», sino que nos hallamos siempre en «culturas situadas», cuyos límites no podemos dejar de interrogar, culturas en proceso atravesadas transversalmente por múltiples relaciones de poder. Lejos de ser una utopía incontaminada, la homosexualidad se vuelve el nuevo rostro de la normalización identitaria.

EL CUERPO HETERO DESTERRITORIZADO

A su manera, Wittig y Foucault se han preguntado por las condiciones materiales de producción de la subjetividad humana, dicho de otro modo, por las condiciones materiales de producción del sujeto de la sexualidad moderna. Reconocemos aquí la inversión de la cuestión kantiana que iniciaron ya Nietzsche y Marx. La pregunta no es: ¿Cuáles son las condiciones trascendentales de posibilidad de la subjetividad humana?, sino, más bien: ¿Cuáles son las condiciones materiales de producción del cuerpo moderno? La respuesta «en el armario» de Foucault ha desembocado en la noción de «sexualidad». Wittig, situándose más allá de las intuiciones del feminismo constructivista francés, y reaccionando contra la lesbofobia del propio feminismo, dio a esta cuestión una respuesta que se convertiría en determinante para los estudios gays y lesbianos venideros: «heterosexualidad». En adelante, la cuestión política será: ¿Cómo cambiar estas condiciones materiales? O dicho de otro modo: ¿Cómo hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento *straight*?

En el caso de Foucault, esta cuestión lo conduciría a las «tecnologías de sí» y la especificidad de formas de sexualidad (SM) y de filiación (la amistad) características de la cultura gay contemporánea. Dejando de lado la búsqueda de la verdad del sexo y la psicología del deseo, Foucault propuso una contra-producción del cuerpo y sus placeres, una forma de contra-disciplina contra-sexual que reagrupa las prácticas y los discursos generados por la cultura SM-boltoniana¹²: «Se trata, no ya de redescubrir, sino más propiamente de fabricar otras formas de placeres, relaciones, coexistencias, vínculos, amores, intensidades. Tengo la impresión de oír actualmente un rugido “antisexo” (no soy un profeta, en todo caso un diagnosticador) como si se hiciera un esfuerzo en las profundidades para sacudir esta gran “sexografía” que nos hace descifrar el sexo como el secreto universal». No hago más que evocar rápidamente aquí toda una problemática (la del archivo de técnicas de las sexualidades minoritarias) que merecería ser desarrollada en otro lugar. En el caso de Wittig, la ortodoxia marxista la llevará a utilizar la noción de «clase» como base de la

¹² FOUCAULT, M.: «Sexual Choice, Sexual Act», *Interrogando*, n.º 58-59, 1982; FOUCAULT, M.: «L'amitié comme mode de vie», *Gay Polit. Paris*, abril, 1981.

lucha política en sus textos teóricos. En sus textos de ficción, una aproximación más barthesiana y postestructural, hará de la escritura una estrategia de transformación de la subjetividad.

En ambos casos, los cuerpos aparecen en el centro de lo que llamaré, retomando la expresión de Deleuze, un trabajo de «desterritorialización» de la heterosexualidad. Una desterritorialización que afecta tanto al espacio urbano (será necesario por tanto hablar de desterritorialización del espacio urbano, y no de separatismo) como al espacio corporal. En 1977, Foucault, a partir de la metáfora moderna anatómico-política que concebía al cuerpo como un Estado Nación, habla de la homosexualidad como una suerte de «descentralización del placer», de «regionalización de los placeres» y, por tanto, de fabricación de placeres e intensidades, lugares y filiaciones alternativas al modelo heterosexual.

Pero si, para Foucault, este proceso de «desterritorialización» del «cuerpo homosexual» no parece implicar cuestionamiento alguno de la masculinidad, para Wittig desterritorializar el cuerpo lesbiano obliga a resistir el proceso de devenir mujer tal como fuera escrito y canonizado por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Este proceso activo de «des-identificación», por retomar la formulación de De Lauretis, nos conduciría a dos de los gestos políticos wittiguanos más potentes y controvertidos, que me propongo reinterpretar hoy en términos de *desterritorialización del cuerpo femenino* (desde «las lesbianas no son mujeres» a «las lesbianas no tienen vagina»); y el *devenir «bollo-lobo»*, como transformación del cuerpo hetero. Un devenir cuerpo lesbiano, sin sustancia ni antecedente natural, que resulta del proceso de follar bollero tal y como se manifiesta en *El cuerpo lesbiano*.

BEAUVOIR O WITTIG: DEVENIR BOLLO-LOBO

Si *El pensamiento heterosexual* es una reacción contra el heterofeminismo, Beauvoir podría encarnar la forma más pura de lo que podríamos ahora renombrar, con Wittig, feminismo *straight*. En *No se nace mujer*, volviendo sobre la tesis central de Beauvoir, Wittig pone en cuestión el carácter unidireccional del proceso de devenir mujer descrito en *El segundo sexo*. «No se nace mujer: se llega a serlo», dice Beauvoir, «ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino»³³. Teniendo en cuenta la deformación grotesca del cuerpo que implica el proceso beauvoiriano de «devenir mujer», podemos comprender la manera en que Wittig concibe el lesbianismo como resistencia a un proceso opresivo de distorsión del cuerpo.

Volveremos en unos instantes sobre la metamorfosis de la mujer según Beauvoir. Pero detengámonos un momento en la curiosa descripción que Beauvoir nos da de la diferencia entre la masculinidad y la feminidad en la

33. BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo*, tomo II. Madrid, Cátedra, 1999, p.13.

infancia. *El segundo sexo* describe la infancia humana como un paraíso sin sexos, excepto por el hecho de que los niños pueden escapar al aburrimiento gracias a la presencia de lo que Beauvoir llama un «juguete natural» que le sirve al niño de *alter ego*: «Anatómicamente, el pene está perfectamente preparado para este papel [de *alter ego*]; separado del cuerpo, aparece como un pequeño juguete natural, una especie de muñeca»³⁴. «La niña —dice Beauvoir— no se puede encarnar en ninguna parte de ella misma. En compensación le ponen entre las manos, para que haga las veces de *alter ego*, un objeto extraño: una muñeca»³⁵. Ni el mismo Alfred Binet, introductor del término de fetichismo para caracterizar el vínculo sexual con un objeto físico, se atrevió a dar una descripción de la diferenciación sexual en la que el cuerpo entero se estructure en relación a un solo órgano que funcione como «un objeto separable». Según Beauvoir, es esta condición (la falta de un «juguete natural») lo que hace de la niña una castrada.

Pero poco después, con la llegada de las primeras reglas, el cuerpo de la niña se convierte en el objeto de un violento proceso de transformación que la autora de *El segundo sexo* no duda en calificar de «metamorfosis de la oruga», un proceso a través del cual el cuerpo neutro pero ya castrado de la niña «deviene mujer». En un estilo que no deja de recordar al de Kafka al describir las metamorfosis de Gregorio, el proceso de transformación corporal de la niña se describe como la experiencia de un devenir monstruo, «una alquimia física» a través de la cual «el cuerpo infantil se convierte en mujer y se hace carne»³⁶: «Algo está ocurriendo, algo que no es enfermedad, puesto que está inscrito en la ley misma de la existencia y que sin embargo es lucha, desgarradura. Del nacimiento a la pubertad, la niña ha crecido, pero nunca se sintió crecer: día tras día, su cuerpo se le presentaba como una cosa exacta, acabada; ahora se “forma”: la palabra misma horroriza, los fenómenos vitales sólo son reconfortantes cuando se encuentran en un equilibrio y el aspecto estático de una flor fresca, de un animal lustroso; sin embargo, en el crecimiento de su pecho, la niña experimenta la ambigüedad de la palabra “viva”. No es ni oro ni diamante, sino una materia extraña, movediza, incierta, en cuyo corazón se elaboran impuras alquimias»³⁷.

Poseída por las fuerzas de una grotesca «anatomía política»³⁸, en la que las hormonas operan al modo que Teresa de Lauretis y Donna Haraway³⁹ habrían identificado como el soporte de una tecnología de género compleja, la adolescente del relato de Beauvoir experimenta el crecimiento, la aparición de la pilosidad y de sus curvas como un proceso de devenir animal o incluso vegetal, una involución en relación a la supuesta neutralidad sexual del ser humano masculino. El devenir mujer de Beauvoir es un proceso de «degeneración», una deformación del cuerpo, por supuesto, operada por fuerzas políticas pero que continúan, sin embargo, describiéndose como naturales. El vello es el

34. *Ibidem*, p. 17.

35. *Ibidem*, p. 24.

36. *Ibidem*, p. 53.

37. *Ibidem*, p. 54.

38. FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 36.

39. Ver DE LAURETIS, T.: *Technologies of Gender*. Bloomington, Indiana University Press, 1987, y HARAWAY, D.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1991.

signo prematuro de un proceso irreversible de devenir mujer-bestia-alga-monstruo: «Está habituada a una cabellera que se despega con la tranquilidad de una madeja de seda, pero esta vegetación nueva bajo sus axilas, en su bajo vientre, la metamorfosea en animal o alga. Más o menos informada, presiente en estos cambios una finalidad que la arranca de ella misma; está proyectada en un ciclo vital que desborda el momento de su propia existencia, adivina una dependencia que la encadena al hombre, al hijo, a la tumba»⁴⁰.

En este «ciclo vital», la menstruación, la penetración vaginal, el embarazo y el parto están presentes, para Beauvoir, como acontecimientos naturales y sociales a través de los que se consuma la metamorfosis del cuerpo femenino, transmutación cuya fuerza proviene del hecho de que vienen a naturalizar una situación política. Cómo sorprenderse, pues, ante la crítica radical de la heterosexualidad que Wittig formularía algunos años más tarde, al ver que la supuesta fundadora del feminismo entendido en cuanto discurso filosófico pensaba ya respectivamente la regla, la penetración heterosexual, el embarazo y el parto como: «una hemorragia»⁴¹, «una maldición»⁴², «una violación»⁴³, «un parásito del cuerpo»⁴⁴ y «un desgarramiento»⁴⁵. Para Beauvoir, esta pequeña bestia peluda castrada que podríamos calificar como «mujer lobo» está lejos de sacar algún beneficio de su metamorfosis pilosa: la feminidad «no sólo se vive en medio de la vergüenza, sino también del remordimiento»⁴⁶.

Cuando Wittig revisita el devenir mujer en 1980, cuenta con la existencia de una «sociedad lesbiana»⁴⁷ para probar no solamente que la feminidad, como ha sugerido Beauvoir, es el efecto de una construcción política y social, y no simplemente un hecho natural, sino también que el proceso anatómico político del «devenir mujer» puede servir de objeto para una intervención política, de manera que el cuerpo mismo pueda resistirse a la producción de la feminidad: «Por su mera existencia, una sociedad lesbiana destruye el hecho artificial (social) que constituye a las mujeres como “grupo natural”; una sociedad lesbiana demuestra pragmáticamente que la división aparte de los hombres de que las mujeres han sido objeto es política, y que hemos sido reconstruidas ideológicamente como “grupo natural”. En el caso de las mujeres, la ideología llega muy lejos, puesto que nuestro cuerpo, tanto como nuestro pensamiento, es producto de esta manipulación. Hemos sido forzadas en nuestro cuerpo y en nuestro pensamiento para corresponder, trazo a trazo, con la idea natural que ha sido establecida para nosotras. Contrahechas hasta tal punto que es nuestro cuerpo deformado lo que llamamos “natural”, y lo que, suponemos, existe como tal antes de la opresión. Contrahechas hasta tal punto que al final la opresión parece una consecuencia de esta “naturaleza”

40. BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo, op. cit.*, p. 54.

41. *Ibidem*, p. 46.

42. *Ibidem*, p. 63.

43. «Lo que la joven rechaza es que se le inflan la henda y el dolor. “Es horrible la idea de ser perforada por un hombre” (... la idea de violación se convierte en muchos casos en una obsesión). *Ibidem*, p. 70.

44. «Sabe que los niños no aparecen casualmente en el cuerpo de la madre y que tampoco salen con un trozo de varita mágica. Se hace preguntas angustiada. Muchas veces, no le parece maravilloso, sino horrible que un cuerpo parásito prolifere en el interior de su cuerpo; la idea de esta hinchazón monstruosa la aterroriza». *Ibidem*, p. 46.

45. *Ibidem*, p. 46.

46. *Ibidem*, p. 71.

47. WITTIG, S.: *La pensée straight, op. cit.*, pp. 51-52.

en nosotras, una naturaleza que no es más que una idea. Lo que un análisis materialista alcanza por razonamiento, una sociedad lesbiana lo efectúa de hecho: no solamente no hay un grupo natural “mujeres” (las lesbianas somos una prueba viviente, física) sino que en tanto que individuos recuestionamos “la-mujer”, que es para nosotras un mito, del mismo modo que lo fue para Simone de Beauvoir⁴⁸. Encontramos, en Wittig, el mismo rechazo por la deformación política del cuerpo femenino pero, a la vergüenza y los remordimientos beauvoirianos, Wittig opone un proceso alternativo de «producción» del cuerpo «desbiano»⁴⁹.

¿Existe entonces una posibilidad de «devenir bollo» que desafíe el proceso de producción del cuerpo hetero? De hecho, los cuerpos lesbianos y los cuerpos heterosexuales pueden ser considerados como dos maneras diferentes de reaccionar al proceso biopolítico de «deformación» del cuerpo que tiene por objeto la producción de lo que Wittig llama, citando a Beauvoir, «la-mujer». Llevando al límite el razonamiento de Wittig, podría pensarse que allí donde las mujeres heterosexuales incorporan la feminidad como natural y como expresión de su auténtico ser, las lesbianas parecen resistir a este proceso de incorporación femenina/de la feminidad: «Tener una conciencia lesbiana es no olvidar jamás hasta qué punto ser “la-mujer” sería para nosotras “contra-natura”, constrictivo, totalmente opresivo y destructivo. En los buenos viejos tiempos anteriores al movimiento de liberación de las mujeres era una exigencia política, y las que la resistíamos fuimos acusadas de no ser «verdaderas» mujeres. Pero en ese tiempo éramos valientes porque en la acusación había ya como una sombra de victoria: la confesión del opresor de que ser “mujer” no es algo que va de suyo, porque, para serlo, hace falta ser una verdadera. [Y las otras por tanto] Nos acusaban en el mismo movimiento de querer ser hombres... Sin embargo, rechazar ser mujer no implica que sea para convertirse en hombre. Por otro lado, si tomamos por ejemplo la “camionera”, la más rechazada, el ejemplo clásico de lo que despierta el máximo de horror, ¿en qué se distingue su alienación de la que quiere convertirse en mujer? Tanto monta, monta tanto... Al menos para una mujer, querer convertirse en hombre prueba que ha escapado a su programación inicial... Una lesbiana debe ser, por tanto, cualquier otra cosa, no-mujer, no-hombre, un producto de la sociedad y no un producto de la “naturaleza”, pues no hay “naturaleza” en sociedad»⁵⁰.

En el siglo XX y en este principio del XXI ha tenido lugar una proliferación de culturas de resistencia a la identidad sexual normativa: las *garçonnes* en los años veinte, la cultura *butch/femme* en los cincuenta, la escena *drag king* de los años ochenta y noventa, el movimiento transgénero de los noventa, que constituyen formas de incorporación alternativas y resultan de una resistencia política al proceso de «devenir mujer». En el caso de la *butch*, del *drag king* y del

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁴⁹ Beauvoir y Wittig niegan el proceso de formación del cuerpo masculino como un proceso de construcción activa y por tanto de deformación paralela. En lugar de eso, ven el cuerpo masculino como neutro. La crítica de la heterosexualidad como régimen político desarrollado por Wittig no la condujo a analizar la masculinidad y el cuerpo masculino como social y políticamente «construidos». Tal análisis se harán mucho más tarde, notablemente, por Judith Halberstam en *Female Masculinities* (Durham, Duke, 1998).

⁵⁰ WITTIG, M.: *Le Pensée straight. Op. cit.*, pp. 56-57. Tiempo después, en su relectura de Wittig, Judith Butler reinterpretará la separación entre la «verdadera» y la «falsa» identidad femenina, entre «la-mujer» y «la-camionera», como una prueba de que los lazos entre el sexo y género son políticos más que naturales.

transgénero, el pelo es el signo por excelencia de una mutación elegida, de la transformación en «bollera lobo»: el bigote dibujado de los *drag kings* fotografiados por Cathi Opie, la barba de Jennifer Miller, las patillas de Jewels, la perilla de Del La Grace, y tantos otros pelos, deben comprenderse no como la naturalización de un destino político, sino como la distorsión performativa de la feminidad y de la masculinidad normativas.

En el caso de Wittig, el rechazo a incorporar la feminidad heterosexual termina por volver contra sí misma el proceso de metamorfosis del «devenir mujer»: en lugar de naturalizar los efectos de una opresión política, como hace Beauvoir, el «cuerpo lesbiano» hace resaltar el carácter construido, la artificialidad, la monstruosidad del «cuerpo femenino». A partir del momento en que la monstruosidad es reconocida como artificio, como ficción, se convertirá en la «cantera literaria» por excelencia para la autora de *El cuerpo lesbiano*. Volveré más tarde sobre los recursos políticos de la pilosidad de la bollera lobo, pero antes me gustaría dar otro ejemplo de resistencia lesbiana a la incorporación de la feminidad heterosexual.

POLÍLOGOS DE LA VÁGINA

Quizás hayan leído o escuchado decir, como yo, que al final de una conferencia que daba en Vassar College en los Estados Unidos, Monique Wittig respondió, a quien le pedía explicaciones sobre la formulación, en El pensamiento heterosexual según la cual «las lesbianas no son mujeres», que ella no tenía vagina. Momento «supremamente absurdo y punzante»⁵¹ para Leo Bersani, quien parece pensar que esta frase haría de Monique Wittig una mártir de su cuerpo lesbiano. La ontología psicoanalítica de la falta vuelve a la carga. Me gustaría, más bien, leer esta frase a partir de una ontología del exceso que no conoce la disyunción (ser/tener, pene/vagina, niña/niño), a pesar de que Monique Wittig me confirmó hace unos días sobre una *péniche* del Sena que ella nunca la pronunció. Lo que me interesa aquí es explorar el impacto de esta afirmación en busca de autor. Me gustaría jugar, por unos instantes, a ser ese autor. No es, por tanto, Wittig, sino yo quien dice hoy: «Yo no tengo vagina».

En una entrevista, Foucault hace referencia a la «patologización de la mujer» y a los procesos disciplinarios a través de los cuales el cuerpo de la mujer se convierte en «el asunto médico por excelencia». Y añade: «Intentaré más adelante hacer la historia de esta inmensa “ginecología”, en el sentido amplio del término»⁵². Podemos preguntarnos si el mismo Foucault habría también propuesto alegremente proceder a una genealogía del cuerpo masculino apelando a la «urología». Lo que Wittig pondría de manifiesto es que una historia política del cuerpo lesbiano está fuera de esta ginecología foucaultiana.

Pero, ¿qué quiere decir no tener vagina? Una afirmación tal no es posible más que en un marco hiperconstructivista y, sobre todo, posfeminista para

51. BERSANI, L.: *Homos*. Buenos Aires, Manantial, 2000.

52. FOUCAULT, M.: «Non au sexe roi», *Dits et écrits II*, 1976-1988. Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2001, p. 261.

pensar el cuerpo. La declaración de guerra a la «Naturaleza», sobreentendida en las frases «las lesbianas no son mujeres» y «yo no tengo vagina», anuncia la deconstrucción del cuerpo heterocentrado. Situándose fuera de los regímenes de la sexualidad heterosexual, es posible afirmar que no se tiene vagina y tampoco, por tanto, un cuerpo que pueda ser llamado «mujer». Siguiendo las intuiciones de Deleuze y de Guattari, podemos afirmar que el proceso de «devenir bollo» no puede llevarse a cabo sin que se produzca una transformación de la sensibilidad, en otros términos, cuando los órganos que constituyen el cuerpo sexual han sido reestructurados en el interior de un nuevo sistema de producción de afectos y de placeres. En efecto, la heterosexualidad como régimen político de Wittig puede ser reinterpretada como una tecnología del cuerpo que liga el placer sexual, la reproducción y la filiación. En esta tecnología tentacular, la vagina aparece como un órgano clave, pues permite el vínculo institucional entre el trabajo (hetero)sexual y el trabajo de la reproducción. Es por ello que para Wittig, la heterosexualidad no es simplemente una cuestión de orientación sexual, ni siquiera de prácticas sexuales, sino un régimen político que produce, entre otras cosas, la posibilidad del reconocimiento del cuerpo como unidad orgánica. La innombrada ley del régimen sexual, «serás heterosexual o no serás», garantiza la reproducción de la femineidad y de la masculinidad en cada uno y cada una de nosotros, arriesgándonos si no a no tener, o a no ser, un cuerpo humano.

Como muestra la violencia de la reasignación médica de los niños intersexuales⁵³, y prueba nuestra incuestionable normalidad, un cuerpo que no puede ser reconocido como masculino o femenino según el régimen epistemológico binario y visual de la concepción heterocentrada de lo humano, pasa a formar parte de la categoría de los fetos malformados, de lo monstruoso, lo animal, lo desviado e incluso abyecto. El cuerpo de sexo no identificado del «hermafrodita» es considerado como una regresión a un estadio «primitivo» y vegetal, donde los sexos no están aún compartimentados. Un cuerpo de sexo no identificado pone en marcha un movimiento de retorno al pasado en la evolución de las especies que la ciencia *straight* representa como lineal y progresivo. Decir que «las lesbianas no son mujeres» implica asumir el riesgo de convertirse en monstruo, de caer, derrapar sobre la pendiente ascendiente de la evolución y de la civilización, volverse hacia la animalidad, lo vegetal, hacia las sociedades «primitivas» del sur colonizado que, para el pensamiento heterocentrado, burgués y europeo del siglo XIX, se parecían a las sociedades malditas de Sodoma y Gomorra. Un cuerpo tal es no humano, sino infrahumano, incluso posthumano. Para la «mujer-lobo», no convertirse en mujer implica la posibilidad de «firmar» un contrato con las fuerzas de lo no humano, las mismas fuerzas que transforman a las protagonistas de *El cuerpo lesbiano* de Wittig en animal, en bollera peluda, en bollo lobo. Un contrato tal no puede ser firmado más que en y con el cuerpo. Lo que quiero decir, de hecho, es que puede ser necesario reflexionar sobre el pelo de loba para comprender el bigote lesbiano.

53. KESSLER, S.: *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1998 y PRECIADO, B.: *Manifiesto contra-sexual*. Op. cit., pp. 89-105.

El cuerpo hetero es producto de una división del trabajo de la carne según la cual cada órgano se define por su función. Una sexualidad cualquiera implica siempre una territorialización precisa de la boca, la vagina, el ano. Es así como el pensamiento heterocentrado asegura el vínculo estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos como órganos sexuales y reproductores. Si yo no tengo vagina es porque la vagina, en tanto que órgano sexual femenino, se define como el receptáculo apropiado para un pene natural (no un dildo, como el errante olisbos de *Virgilio, non*) y como cavidad natural para la fertilización. Una vagina que no se deja territorializar por el follar hetero es anatural, deficiente e incluso «malsana como un pulmón que no ha respirado jamás», por retomar la expresión de Antonin Artaud.

Si «las lesbianas no son mujeres» y si «yo no tengo vagina», es porque los enunciados de género y sexo no son constatativos, es decir, no describen una realidad. Son performativos, es decir, instancias del discurso que producen la realidad que pretenden describir⁵⁴. A partir del siglo XIX, los órganos «genitales» de las lesbianas han sido inspeccionados, llevándose a cabo un acoso de los signos de inversión: clítoris voluminoso, labios mayores o menores muy desarrollados, vagina demasiado estrecha para recibir un pene... En cierto modo, para la medicina, encargada de patologizar la homosexualidad, las lesbianas «no tenían vagina». Como el título del «cuerpo lesbiano», la afirmación «yo no tengo vagina» es una operación de reapropiación de la fuerza performativa del discurso del pensamiento heterocentrado en un contexto diferente, con un sujeto de enunciación diverso. Esta afirmación, como en el caso del giro de la injuria «queer», se sirve del recuerdo de las prácticas de autoridad que han instituido el cuerpo femenino para deshacerse de la vagina en tanto que órgano heterocentrado. Pero si hay una fuerza performativa en marcha en la *queerización* del cuerpo hetero, me gustaría decir, intentando explorar las intuiciones de Wittig, que ésta no es la única ni la más importante razón que hace que las lesbianas no sean mujeres y que no tengan vagina.

MAS ALLÁ DE LA PERFORMANCE: PORNO GORE

Como la mayor parte de entre ustedes saben, Judith Butler ha utilizado la figura de la *drag queen* para explicar la construcción del género como performance. Para Butler, la *drag queen* es una figura de subversión de la identidad porque hace explícita la construcción performativa del género. Al disociar el cuerpo sexual de la representación del género, la *drag queen* muestra que no existe un lugar natural o biológico que permita explicar el género como efecto o expresión de un sexo natural dado⁵⁵. A diferencia de la *drag queen* que, para

54. BUTLER, J.: *El género en disputa. Op.cit.*, y BUTLER, J.: *Excitable Speech, A Politics of the Performative*. New York, Routledge, 1997. Podemos leer el desarrollo de la teoría performática de la producción de la identidad sexual y de género de Judith Butler como una posible prolongación de las intuiciones constructivistas de Wittig fuera del marco de análisis marxista que impregna *La Pensée féministe*.

55. El riesgo de utilizar la noción de «performance» para definir el género es que esta noción podría conducir a reafirmar la distinción ontológica clásica entre la escena teatral y la escena anatómica, puesto que se apoya sobre una distinción que procede de la *meta* física clásica, como la diferencia entre tachada: superficie e interioridad, y hace del cuerpo biológico el límite de la construcción performativa.

Butler, expresa la contradicción entre una anatomía sexual masculina y una representación de género femenino, el cuerpo-lesbiano-sin-vagina y la bolle-ralo de Wittig producen una nueva forma de incorporación en la que la utilización «straight» de los órganos sexuales se ha visto abandonada y reapropiada en el interior de una forma de producción del placer y de la sensibilidad queer.

De hecho, *El cuerpo lesbiano* puede ser leído como un manual para hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento heterocentrado. Wittig da repetidas veces ejemplos programáticos de un modo de follar que transforma a la mujer beauvoirana en bollo-lobo: «Tus palmas están contra m/is palmas, se m/e produce un desfallecimiento, una gran debilidad en los huesos de m/is rodillas, tú estás cara a cara conmi/go y el revés suave de tus brazos se apoya contra los m/íos, un hormigüeo recorre m/i epidermis, y/o veo dilatarse m/is poros, y/o veo dilatarse los tuyos, abiertos segregan a millares unos cabellos finos con la consistencia y el color de los cráneos, cruzan con toda rapidez y los siento caer desde tus brazos a los m/íos, y/o no diferencio los tuyos m/íos hasta tal punto se entremezclan a medida que se expanden, los dos rostros permanecen desnudos, pero por debajo de la barbilla sobre los hombros sobre los pechos sobre las espaldas se desarrollan, los brazos y los antebrazos están completamente cubiertos de pelo, salen de los senos de los riñones de los vientres de los muslos de las piernas. Alcanzan nuestros pies, tan sólo las vulvas y los vellones pubianos siguen sin cambiar, son tan numerosos que dan la impresión de ser unas pieles de pelo muy largo de tenue consistencia, y/o te aprieto las manos perdidas entre tus cabellos, y/o m/e pongo a llorar porque y/o no puedo ya tocar tu piel desnuda. Tú al contrario te ríes, tú m/e inclinas en tus brazos, tú me enseñas cómo coger el viento, tú buscas una corriente, todo el pelo se extiende de una y otra parte, nos levanta, nos permite volar, y/o seco m/is lágrimas contra tú m/i cubierta de pieles, y/o floto con m/is brazos sobre tus brazos, el viento alisa nuestras cabelleras, las peina, las cepilla, les da brillo, adiós continente negro tú enfilas hacia la isla de las vivientes»⁵⁶.

En el follar bollo-lobo que describe Wittig, no hay performance al estilo Butler. No hay ni repetición ni imitación del follar heterosexual. De hecho, el proceso descrito por Wittig no es del orden de la imitación sino de lo que Deleuze y Guattari llamaron «devenir». El devenir bollo es «una captura, una posesión, un plus-valor, jamás una repetición o una imitación»⁵⁷. Devenir bollo es un proceso de transformación, una contra-metamorfosis que desmonta el sentido de la incorporación de la feminidad. Cuando opongo aquí la noción de «devenir» a la de «performance», no trato de negar la dimensión «performativa» en el proceso de formación identitaria. No trato de negar la fuerza del lenguaje para producir la realidad, pero esta fuerza performativa no pertenece al orden de una enunciación individual y voluntaria o incluso voluntarista, sino, más bien, al orden de la promesa, la maldición o el sortilegio, de un pacto siempre político en el que nos jugamos el cuerpo. No hay proceso

⁵⁶ WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-textos, 1977, p. 74.

⁵⁷ DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Kafka. pour une littérature mineure*. Paris, Editions Minuit, 1975.

de devenir queer que no implique una re-incorporación, una modificación de la distribución del trabajo sobre el cuerpo heterocentrado, es decir, que no implique firmar un pacto con las fuerzas del pelo, las fuerzas de lo abyecto: «Tu m/e vuelves del revés, y/o soy en tus manos un guante, dulcemente, firmemente, inexorablemente teniendo m/i garganta en tu mano, y/o tiemblo, y/o m/e enloquezco, y/o siento placer de miedo, tú enumeras las venas y las arterias, tú las separas, tú tocas los órganos esenciales, tú soplas en los pulmones a través de m/i boca, y/o m/e asfixio, tú agarras los largos haces de vísceras, tú los desdoblas, tú los despliegas, tú los haces deslizarse alrededor de tu cuello, tú los sueltas agitadas, tú gritas, tú dices agradable pestilencia, tú desvarías, tú buscas el líquido verde de la bilis, tú sumerges los dedos en el estómago, tú gritas, tú coges el corazón con tu boca, tú lames con largueza, tu lengua juega con las arterias coronarias, tú con las manos las coges, y/o no puedo hablar, tus dientes mordiendo m/is mejillas indemnes tus labios junto a m/is labios, tú con los soberanos cabellos sobre m/i rostro inclinada m/e miras, tú con los ojos sin abandonar m/is ojos cubierta de líquidos ácidos de alimentos masticados digeridos, tú llena de jugos sumergida en un olor de mierda y de orina trepas hasta m/i arteria carótida para cortarla. Gloria»⁵⁸.

Wittig nos sitúa ante una productiva paradoja: si las lesbianas no son mujeres y si las lesbianas no tienen vagina, entonces, cuando follan, ¿las lesbianas practican el sexo? ¿Podemos realmente hablar del follar lesbiano? ¿Qué es follar, sin vagina y sin pene?⁵⁹ ¿Cuál es la unidad del follar lesbiana? ¿Cómo responder a la pregunta «cuántas veces», cuya falta de respuesta parece poner en cuestión la ontología («lo que hacen las lesbianas no es verdadero sexo») y la lógica económica del coito heterosexual? ¿Qué es el follar de las lesbianas?

Al afirmar que «las lesbianas no son mujeres», Wittig da ya una primera respuesta a esta pregunta: la follada lesbiana no será jamás el encuentro sexual entre dos mujeres. Produce así una definición del «lesbianismo» que rompe con las definiciones médicas, psicológicas (como la de Havelock Ellis o Krafft-Ebing) y pornográficas que condujeron a la producción de la identidad lesbiana a finales del siglo XIX. El «sexo entre mujeres» es, más bien, una de las ficciones fundadoras de la heterosexualidad, y en este sentido depende todavía de las representaciones médicas y psicológicas de «la lesbiana».

El cuerpo lesbiano es una reapropiación y un desplazamiento del discurso de la medicina anatómica y de la pornografía que han construido el cuerpo hetero y el cuerpo perverso modernos. De hecho, la medicina y la pornografía dominantes funcionan como formas de pedagogía biopolítica que enseñan cómo hacerse un cuerpo hetero. Wittig muestra en *El cuerpo lesbiano* que la medicina y la pornografía comparten la misma epistemología de representación del cuerpo. La pornografía utiliza, ciertamente, el mismo recorte de los órganos sexuales, la misma puesta del desnudo en primer plano que la medicina para mostrar el siempre exitoso ensamblaje mecánico vagina-pene. Contra esta pornografía, como tecnología del cuerpo hetero, Wittig se embar-

58. WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiano*. Op.cit., pp. 78-79.

59. Retorno aquí la cuestión planteada por Jacob Hale en su intervención en Berkshire «Dyke Leatherboys and Their Daddies: How to have sex without men and woman?» (Berkshire Conference on the History of Women, 8 de junio, 1996).

ca en *El cuerpo lesbiano* en un proyecto que podríamos denominar «contra-pornografía gore». Si *El cuerpo lesbiano* hubiera sido filmado, le habría sucedido algo similar a lo que le sucedió a Violette Leduc en los años cincuenta con *La bastarda* o más recientemente a *Baise-moi* (Fóllame) la película de Virginie Despentes y Coralie Trinh-Thi. Habría sido considerado como excesivamente violento y pornográfico. El follarse lesbiano (cuando ya no es sexo entre mujeres) es un proceso de desnaturalización de las prácticas sexuales. No-medibles y no-genitales porque no puede decirse ni cuántas veces ni con qué órganos (si se trata de la boca, de la no-vagina, del ano o bien de un dildo como prolongación sintética del sexo). La follada lesbiana a la que se someten las protagonistas wittiguanas opera una desterritorialización del cuerpo heterocentrado y una des-ontologización del sexo. Les dejo con una pregunta: ¿a qué esperamos para producir una pospornografía bollo-lobo? Y con una DP (doble penetración) monstruosa sin pene y sin vagina de *El cuerpo Lesbiano* por si acaso les inspira: «Mis dedos crecen con una rapidez de locura cada uno de ellos alcanza longitudes quince veces mayor que la suya original. Y/o m/e abandono sobre tu cuerpo a un recorrido dulce al principio incierto, insidioso luego cada vez más insistente. Tú gritas, hablas con todas las palabras que expresan sorpresa dolor alegría circulando desde el pabellón de m/i oreja hasta las más profundas circunvoluciones de m/i cerebro recorriéndolas en todos los sentidos. El más seguro de m/is dedos el índice se insinúa a lo largo de tu recto, apenas presionando hasta el colon se abre paso a través de las heces, llega al codo del intestino, crece, se curva en dos ocasiones, desciende a lo largo del colon ascendente, vuelve otra vez a curvarse, toca el íleon del intestino delgado haciendo casi un círculo completo ciñendo al intestino delgado como si fuera un lazo. Al mismo tiempo el dedo gordo se ha introducido en el cuello de tu útero, atraviesa la matriz, perfora la pared intestinal introduciéndose en el intestino delgado. Trastornada así de una y otra parte has dejado de quejarte, estás completamente inmovilizada clavada, te desvaneces repetidas veces. Entonces y/o te hablo, y/o te pido que me digas que siga y t/ú lo haces, tu estómago se te revuelve sin embargo, los vómitos que llegan a tu vientre son absorbidos por m/i poco a poco mientras con la lengua con los labios y/o voy enjuagando tu piel. M/i anular y m/i meñique que han quedado fuera de ti al haber crecido igual que los otros dedos van acariciando tus riñones tus hombros tu nuca mientras que y/o prosigo m/i lenta inexorable invasión de ti. M/is dos dedos del interior se han juntado, intentan el paso desde el duodeno desde el estómago al esófago, y/o quiero alcanzar tu garganta, luego tu boca por dentro, y/o intento ser absorbida por ti en el transcurso de m/i reptación por tu interior y ser escupida rechazada completamente vomitada, y/o te lo ruego con mi voz dulce, vomita/m/e con todas tus fuerzas corderilla de leche embolazada reina gato escúpe/m/e, vomita/m/es⁶⁰.

(Traducción de Pablo Pérez Navarro)

60. WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiana*, Op.cit., pp. 80-81.

CUERPO Y DISCURSO EN LA OBRA DE JUDITH BUTLER: POLÍTICAS DE LO ABYECTO

Por Pablo Pérez Navarro

Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían la mirada ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.

Jacques Derrida

PERFORMATIVIDAD EN LOS MÁRGENES DEL GÉNERO

Cuando Judith Butler publica en 1990 *El género en disputa*¹, uno de sus objetivos clave era desarrollar una crítica del esencialismo clásico acerca de la cuestión del género, principalmente para revelar su carácter construido, histórico, sometido a procesos de transformación constante en los que tal vez pudiéramos intervenir activamente. Por sí sola, tal empresa no hubiera suscitado tan intensas controversias, especialmente teniendo en cuenta que ya 40 años atrás Simone de Beauvoir afirmara que «no se nace mujer, se llega a serlo».

¿Cómo pudo entonces despertar tanta polémica la publicación de *El género en disputa* en 1990?² Lo cierto es que Butler no se limita a reactualizar esta u otras perspectivas antiesencialistas. Su crítica parte de una reconsideración de ascendentes derridianos sobre la oposición entre naturaleza y cultura, y rechaza frontalmente su habitual transposición al sistema sexo/género. En lugar de tomar al sexo como una forma de *pasividad material* sobre la que se edificarían

1 BUTLER, J.: *Gender Trouble, Feminism and Subversion of Identity*. New York and London, Routledge, 1990 (*El género en disputa 1: feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós Mexicana, 2001).

2 En el contexto feminista más cercano, fueron especialmente intensos los debates con Seyla Benhabib (con quien se formata Butler), ya desde *The Greater Philadelphia Philosophical Consortium*, en 1990, donde participó además Nancy Fraser. Celia Amorós, quien desde posiciones afines a las de Benhabib opone a las ideas de Butler la necesidad de un proyecto de «mujeridad radicalizada», incluye en su *Historia de la teoría feminista* (Madrid, Instituto de investigaciones feministas, 1994), el artículo de Benhabib, con el siguiente título «feminismo y posmodernidad: una difícil alianza». En 1995 se publicó *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* en NICHOLSON, L. (ed.). New York, Routledge, 1995, un intercambio de críticas y réplicas entre Butler, Seyla Benhabib, Nancy Fraser y Drucilla Cornell, y en el que la afinidad de Butler con posturas «posmodernas» (más concretamente, postestructuralistas) ocupa el centro de la controversia. Por otro lado, como recoge Beatriz Preciado en su *Manifiesto contra-sexual* (Madrid, Opera Prima, 2002), el cuestionamiento de la cuestión del *drag* en *El género en disputa* (la instrumentalización de la performance de la *drag queen*) despertó las críticas de comunidades transgénero y transexuales norteamericanas, según constata Jay Prosser en *Second Skins. The Body Narratives of Transculturality* (New York, Columbia University Press, 1998). La creciente difusión de su obra, además de su compromiso con un registro feminista cada vez más amplio, ha dado lugar a la implicación de autoras y autores de diversos contextos. Sirvan de ejemplo el artículo «The Professor of Parody», de Marta Nussbaum (*The New Republic Online*, 22-2-1999) o las referencias de Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* (Barcelona, Anagrama, 2000), tit. orig. *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, comentadas en este mismo artículo.

—por necesidad biológica o cultural— los caracteres genéricos, reconsiderará al propio sexo como un lugar más al que cuestionar desde una perspectiva genealógica:

[E] género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la «naturaleza sexuada» o un «sexo natural» se produce y establece como «prediscursivo», previo a la cultura, una superficie sobre la cual actúa la cultura³.

Tal superficie se encontraría, por el contrario, siempre *situada* en un contexto cultural o de interpretación dado, por usar el término beauvoiritiano a partir del que Butler saca sus propias conclusiones sobre la relación entre sexo y género:

Si «el cuerpo es una situación», como ella [Simone de Beauvoir] dice, no se puede hacer referencia a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por lo tanto, el sexo podría no cumplir las condiciones de una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho se verá que el sexo, por definición, *siempre ha sido género*⁴.

En un marco conceptual clásico sería fácil identificar término a término las oposiciones sexo/género y cuerpo/discurso, como variaciones del dualismo cartesiano una vez sometido a la influencia del giro lingüístico. Pero el discurso de Butler, al problematizar la autonomía del «sexo» respecto al género, dificulta este tipo de reduccionismos. De suerte que a lo largo de toda su obra, cuerpo y discurso se presentan interrelacionados de formas diversas, jugando ambos un papel esencial en la construcción performativa de sexo y género.

En una primera aproximación, *El género en disputa* parece dar prioridad a la corporalidad frente al discurso en su relación con el género, ya que la «puesta en escena» de este último, mediante la reiterada actualización de las ficciones regulativas que conforman los ideales del género, tiene lugar principalmente como una «estilización del cuerpo»⁵, y puede ser leído sobre su *superficie*.

El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante⁶.

Sin embargo, tal superficie será un lugar de la interpretación e incorporación (el *embodiment* siempre imperfecto) de una norma cultural, dispuesta a ser repetida, citada y reinterpretada, en una dinámica que muestra precisamente su carácter *textual* y discursivo:

3. BUTLER, J.: *El género en disputa*. Op. cit., p. 40.

4. *Ibidem*, p. 41.

5. *Ibidem*, p. 97.

6. *Ibidem*, p. 17.

Tales actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden expresar son *inventos* fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y *otros medios discursivos*.

Estos aspectos específicamente discursivos se muestran como fundamentales en el proceso de construcción y fijación de las «disposiciones sexuales» a lo largo de la discusión con el psicoanálisis freudiano. Butler se refiere concretamente a la necesidad de establecer un «punto de partida narrativo» desde el que reelaborar el relato psicoanalítico de la adquisición del género, en lugar de mantener incuestionada la «postulación de las disposiciones» (sexuales). Lo que le interesa a Butler de esta función narrativa es su papel en el proceso de consolidación de la «prohibición», como «táctica autoamplificadora de la prohibición en sí», especialmente en el caso de los tabúes del incesto y la homosexualidad⁷.

Las influencias culturales específicamente lingüísticas y/o narrativas juegan así un papel central en la producción de identidades normalizadas⁸, no sólo gracias a su capacidad para transmitir y *fijar* los diversos tabúes culturales sino, además, en su capacidad para *silenciar* y *excluir* del campo de la inteligibilidad cultural las posibles construcciones subjetivas que entren en conflicto de una u otra manera con la norma dominante. Butler reinterpreta así la «ley represora», el sistema coercitivo conducente a la producción de la heterosexualidad normativa como una «*ley del discurso*, que distingue lo decible de lo indecible»⁹.

De este modo, la crítica de la construcción melancólica del ideal del yo freudiano se centra en el fundacionismo que hace pensar las «disposiciones sexuales» como originarias y desprovistas de una *historia* que permita interrogarlas para hacerlas *pensables*. El papel de delimitación de lo inteligible efectuado por la «ley del discurso» se convierte en un *enmascaramiento* del proceso de construcción de aquello que pretende ocupar el lugar de *lo dado* y desprovisto de historia:

Lejos de ser fundacionales, estas disposiciones son resultado de un proceso cuyo objetivo es disfrazar su propia genealogía. En otras palabras, las «disposiciones» son rastros de una historia de prohibiciones sexuales impuestas que no se ha contado y que dichas prohibiciones pretenden hacer *inenarrables*¹⁰.

7. *Ibidem*, p. 167. Cursivas mías.

8. *Ibidem*, p. 98.

9. El vínculo entre narratividad y construcción de la identidad no es, desde luego, una idea exclusiva del discurso psicoanalítico o del uso que hace Butler del postestructuralismo. Para otros enfoques sobre esta cuestión, ver especialmente RICOEUR, P.: *Si mismo como otro*, «El sí y la identidad narrativa», Madrid, Siglo XXI de España eds., 1996, pp. 136-166; o MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*, «Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición», Barcelona, Crítica, 1987, pp. 254-277. Richard Rorty traza también un vínculo profundo entre discursividad —narrativa— y (re)construcción de la identidad a través de su concepto de «redescubrimiento», en RORTY, R.: *Contingencia, ironía, solidaridad*, «Creación de sí mismo y afiliación: Proust, Nietzsche y Heidegger», Barcelona, Paidós Básica, 1991, pp. 115-139.

10. BUTLER, J.: *El género en disputa*. Op. cit., p. 99. Cursivas mías.

11. *Ibidem*, p. 98.

La redescrición de la «ley represora» del esquema psicoanalítico como «ley del discurso» es fundamental para el desarrollo de la teoría de la performatividad presentada en *El género en disputa* y desarrollada a lo largo de la obra de Butler. La retórica de la prohibición remitiría a una dinámica de liberación/represión que ocultaría el papel productivo de la norma cultural, impidiendo dar cuenta de su influencia al nivel de las estructuras más generales de la inteligibilidad, exactamente allí donde se establecen las condiciones de viabilidad de los sujetos. La «ley del discurso» no solamente reprime algunos tipos de disposiciones, prácticas o deseos, favoreciendo otros. Antes bien, ejerce su poder determinando qué tipo de disposiciones, prácticas o deseos podrán ser pensados, y el exterior de este poder ser pensado no tendrá el estatus de lo reprimido (y susceptible de ser «liberado»), sino el de lo ilegítimo, por indecible e ininteligible: el lugar de lo abyecto¹².

Este giro, específicamente foucaultiano¹³, supone el desarrollo de una teoría del sujeto y de su capacidad de acción, y en especial, de la intervención política, que prescinde de todo recurso a un yo prediscursivo o «arrojado» al mundo social desde cualquier concepción de un espacio presimbólico, prelingüístico o precultural¹⁴. La teoría de la performatividad se ocupa de los modos de producción de sujetos, de su construcción, siempre desde el origen en el interior de la cultura y de sus estructuras normativas.

Por ello, en *El género en disputa* se proponían diversos modos estratégicos de resignificación de la norma cultural, pues es precisamente de la necesidad que tiene esta de repetirse para ejercer su acción reguladora de donde proviene su intrínseca vulnerabilidad: todo efecto de poder se produce performativamente. Esto es, la norma es capaz de conformar la realidad según sus dictados sólo en tanto pueda ser reproducida, recitada y repetida, y sólo mientras lo haga manteniendo además la ilusión de su carácter originario, esencial y no derivado. Es precisamente esta frágil ontología de los ideales regulativos la que permite la introducción del error, la anomalía, en el momento mismo de la repetición.

De esta manera, la teoría de la performatividad reconvierte las siempre potenciales infelicités de la teoría de Austin¹⁵ en la explicación misma del carac-

12. Butler remite al trabajo de Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur: essai sur l'abjection* (Paris, Seuil, 1980), así como a *L'inhumain: naissance sur les temps* (Paris, Galilée, 1988), de François Lyotard, donde la noción de abyección se utiliza con un sentido bastante próximo al suyo.

13. Nos referimos a la adopción del modelo estratégico (y productivo) por parte de Michel Foucault a partir de *Discipline y castigo*, pero especialmente en la *Historia de la sexualidad*, en oposición a la concepción jurídica negativa del poder que él mismo suscribe en su *Historia de la locura*. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que para Butler no es posible concebir ambos modelos más que en mutua interdependencia: «La producción de un sujeto (*assujétissement*) es un medio para lograr su regulación». BUTLER, J.: *Cuerpos que importan*. Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 28.

14. Refiriéndonos nuevamente al esquema psicoanalítico, podríamos pensar en la «perversidad polimorfa» de la sexualidad infantil superada a través de los diferentes procesos de identificación e incorporación melancólica. Paradójicamente, argumenta Butler en *El género en disputa*, las disposiciones sexuales «maduras» consideradas como objetivo natural del proceso de maduración funcional, así como presupuestos necesarios para explicar los mismos procesos de identificación que habrían de originar todo el proceso. Butler dirige también diversas críticas a otros lugares de reificación de espacios preculturales en contextos específicamente feministas. Por ejemplo, el cuestionamiento de la perspectiva de la diferencia sexual desarrollada por Lucie Irigaray, en concreto de la posibilidad del retorno de un (des)orden semiótico —relativo al vínculo originario con el cuerpo materno— que irrumpiera en el espacio estrictamente masculino de lo simbólico. Esta crítica de Butler nos parece análoga a la oposición entre Derrida y Foucault que respecto a algunas posiciones centrales de la *Historia de la locura*, especialmente a la imposibilidad de hacer aparecer en el orden lineal un discurso absolutamente no estructurado por las leyes y estructuras del lenguaje «racionales». Oponiéndose a esta concepción de un «retorno» que trata de permanecer fiel a su extensión originaria, Derrida sentencia: «No hay Caliban de Trova del que se pueda razonar la Razón». DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*. «Cognito e historia de la locura». Barcelona, Anthropos, 1989, p. 54.

15. Sobre la evolución del concepto de performatividad desde la teoría de Actos de Habla de Austin, ver especialmente la crítica derridiana en «Firma, acontecimiento, contexto» en DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989. La siempre impensable posibilidad de fracaso del performático se convierte en dicho artículo en el punto de parada de una concepción del habla, la escritura y la fuerza performativa que mina los presupuestos del sistema austiniano.

ter no determinado, aunque sí construido¹⁶, del sujeto, dando así buena cuenta de su capacidad de acción e intervención política. *Infelicités* que, reinterpretadas como la posibilidad de resignificación de la norma, no quedan reducidas a la ausencia de efectos performativos, sino que posibilitan la aparición de lo inesperado en el medio social, la producción de efectos radicalmente nuevos e insospechados. Ésta es la base, en *El género en disputa*, de la apuesta por una proliferación de identidades que, a partir de resignificaciones subversivas de los ideales regulativos, desestabilizaran el sistema normativo heterocentrado.

PERFORMATIVIDAD Y MATERIALIDAD

El proceso crítico al que somete Butler las nociones de sexo y materia, especialmente en *Cuerpos que importan*¹⁷, ha de ser entendido, en primer lugar, en relación con la temática del estructuralismo y su «superación», esto es, con todo el proceso crítico al que fue sometida la concepción del sujeto autónomo y soberano de sí mismo en favor de las dimensiones estructurales que posibilitan su constitución, junto con la posterior necesidad de reconsiderar la noción misma de *estructura* para escapar de su aparente incontestabilidad, introduciendo el relato de su(s) historia(s) para tomar conciencia de su contingencia y su propio sometimiento a procesos de génesis y transformación.

Para entender *Cuerpos que importan* en el carácter específicamente *postestructuralista*, debemos notar que las estructuras aquí interrogadas no son sólo las típicamente «culturales», como lo fuera ya el género en las perspectivas feministas (y constructivistas) clásicas. Además, se analiza ahora la estructuralidad propia de los «centros fundadores»¹⁸ en que se anclaban tales estructuras: el *sexo* se ha considerado, especialmente *dentro* del discurso feminista, como el referente natural de las estructuras genéricas, fundamento necesario e insustituible en cualquier perspectiva (constructivista o no) del género. Interesarse por la historia y la estructuralidad específicas del referente que se pretendía *fuera* de los condicionamientos culturales (en todo caso, sosteniéndolos con el carácter de lo dado, en cuanto natural y necesario) es el gesto *postestructuralista* que Butler desarrolla especialmente en *Cuerpos que importan*, continuando la labor anunciada en *El género en disputa*, cuando abruptamente anunciaba que

16. Autoras como Nancy Fraser argumentaron acerca de la imposibilidad de conservar una *agency* no determinada sin abandonar el *estructuralismo* lingüístico defendido por Butler. Ver por ejemplo NICHOLSON, L. (ed.): *Feminist Contentions*. New York, Routledge, 1995, donde ambas intercambian opiniones sobre esta cuestión fundamental.

17. BUTLER, J.: *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of Sex*. New York, Routledge, 1993.

18. La expresión «centros fundadores» es propia de la crítica a esta «incontestabilidad» de lo estructural —en lingüística, antropología, etc.— desarrollada por Jacques Derrida. La influencia postestructuralista en Butler hay que cifrarla fundamentalmente en relación a la crítica del humanismo foucaultiano y al deconstruccionismo derridiano, desde las cuales desarrolla (ya en *El género en disputa*) su discusión con el psicoanálisis lacaniano y la antropología de Lévi-Strauss. Otras influencias fundamentales en el contexto postestructuralista, como la filosofía de la diferencia en Deleuze, permanecen prácticamente inatendidas en la obra de Butler. Podemos presumir que la «política identitaria» en Deleuze, que ha influido sin duda en determinados desarrollos posteriores de la *diferencia sexual*, presenta una tendencia a reificar la fijación de las diferencias sexuales, o a mantenerse al menos en posiciones extremas de inteligibilidad cultural como recurso para no dejarse determinar por los discursos psicoanalíticos o estructuralistas de cualquier índole (pensamos concretamente en el esquizoanálisis de *El Anti-Edipo*), en una oposición demasiado excluyente para una política del performativo más interesada en las formas de acción en las borrosas fronteras de lo abyecto-subordinado.

«el sexo siempre ha sido género», en el camino abierto por autoras como Monique Wittig¹⁹ o Eve Kosofsky Sedgwick²⁰.

Jacques Derrida se refiere así al carácter tabú de la estructuralidad específica del «centro» de la estructura:

[El centro] es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, *estructuras comprendidas en una estructura*) está prohibida. Por lo menos ha permanecido siempre *prohibida* (y empleo esta expresión a propósito)²¹.

Efectivamente, el impacto de la ruptura de esta prohibición, en lo que se refiere a la apertura del *sexo* como referente *material*, depositario de una normatividad tanto más hábilmente oculta cuanto que era necesaria para fundamentar la fijación del género y sus mandatos, está aún por determinar. Comienzan apenas a explorarse las consecuencias de esta reinterpretación del sexo como dispositivo cultural²², histórico y contingente. La lucha por la superación de las constricciones no sólo del género, entendido «como» sexo (por parte, sobre todo, pero no exclusivamente, de los feminismos de la *diferencia sexual*²³), sino además del sexo, entendido «como» género, en la línea que conduce desde el *cyborg* de Donna Haraway hasta las *prácticas contrasexuales* de Beatriz Preciado, pasando por las tecnologías del género de Teresa de Lauretis, transcurre ya en un espacio que es, siempre y simultáneamente, plenamente discursivo y material²⁴.

19. Quien radicalizara en cierto sentido el constructivismo beaunitario («no se nace mujer, se deviene») al defender que «las lesbianas no son mujeres», aproximadamente un año antes de la publicación de *Corpos que importan* (WITTIG, M.: *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992), desnaturalizando así la categoría «mujer» hasta convertirla en una categoría política indisoluble de toda la normatividad que regula las relaciones entre los géneros, especialmente la de «heterosexualidad obligatoria».

20. Responsable de una influyente problematización e historicación de las oposiciones homo/heterosexual y sus relaciones con series amplias de oposiciones binarias que «estructuran el significado en una cultura» (privado/público, masculino/femenino, natural/artificial, plenitud/decadencia, salud/enfermedad, cognición/paranoia, etc.), desarrollada en *Sex/Gender/Witch*, K.: *Epistemology of the Closet*. Berkeley, University of California Press, 1990 (*Epistemología del armario*. Barcelona, La Tempestad, 1998).

21. DERRIDA, J.: «La escritura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», conferencia pronunciada en el College internacional de la Universidad de Johns Hopkins (Baltimore) sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre», el 21 de octubre de 1966. (*La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989). Citada en BUTLER, J.: *Excitable Speech, A Politics of the Performative*. New York, Routledge, 1997 (*Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2004).

22. Evidentemente, esta concepción de la sexualidad como algo que se manifiesta no en el lugar de las prácticas o en un cuerpo sin historia, sino en el de los discursos producidos a su alrededor, que gobiernan además la producción del deseo, se debe principalmente a la obra de Michel Foucault. Sin embargo, mientras que éste vuelve la mirada hacia esa historia y hacia su reconstrucción genealógica, especialmente entre la Grecia clásica y la irrupción de la modernidad, las incorporaciones críticas de sus planteamientos por parte de autoras como Butler, Sedgwick o Gayle Rubin se encuentran por lo general implicadas en la comprensión de conflictos específicos de nuestro presente o pasado reciente, tanto como en el desarrollo de políticas con las que influir en nuestro futuro inmediato.

23. Acerca de la oposición entre los estudios europeos sobre la cuestión de la «diferencia sexual» y los estadounidenses «estudios de género», ver WEED, E., SCHOR, N. (eds.): *Feminist Men's Queer Theory*. Bloomington, Indiana University Press, 1998, donde Butler y Rossi Braidotti discuten sobre las implicaciones teóricas de ambas denominaciones. Los estudios de la diferencia sexual, más afines en general a la interpretación excluyente de los sexos en Irigaray, son, a juicio de Butler, más propicios a una reificación de la diferencia sexual en términos reaturalizados, que fijaría la matriz epistemológica que articula las oposiciones jerárquicas entre los géneros. En ese sentido, es más conciliada su adscripción a la específica problematización de la materialidad del sexo a la que nos referimos.

24. El caso de Beatriz Preciado es en realidad excepcional en este sentido, pues, aunque encontremos en su texto tanto el soporte de la visión performativa del género como sus propias apropiaciones del texto derridiano —su particular uso de la noción de suplemento en una deconstrucción del falo como referente privilegiado, en sintonía con ciertas críticas de Teresa de Lauretis—, su *Manifiesto contra-sexual* se ofrece como una alternativa a la sobredeterminación discursiva de la obra de Butler. Para ello, en un giro que califica de meta-constructivista o también como «materialismo o empirismo radical queer» (PRECIADO, B.: *Manifiesto contra-sexual*. Op. cit., p. 76), «retorna» a la cuestión del cuerpo, en una óptica que parece deber tanto a Foucault como al esquizoanálisis de Deleuze, y que atribuye, injustamente en nuestra opinión, a Butler un constructivismo limitado por la distinción entre naturaleza y cultura. Éste habría de ser superado en «una respuesta a la necesidad, tras un momento de concentración en la identidad y sus políticas, de volver sobre las prácticas, sobre lo que Foucault hubiera llamado el «conjunto de los modos de hacer sexo», modos por los que el cuerpo es construido y se construye como «identidad»». En nuestra opinión, la cuestión de las prácticas sexuales sería tan sólo uno entre tantos de esos «modos» por los que el cuerpo se interpreta, y es interpretado a su vez, en términos identitarios. Superar la «concentración en la identidad y sus políticas» en una dirección diferente no parece, sencillamente, deseable, especialmente teniendo en cuenta el escaso impacto que, en términos de «transformaciones políticas significativas», como señala Beatriz Preciado, ha tenido el «constructivismo de género» (p. 75). Preciado parece sumarse así a cierto uso despectivo de la expresión «políticas de la identidad» que tanto Butler como Nancy Fraser, desde posiciones diferentes, han detectado en Estados Unidos (como señala María Luisa Femenías en FEMENÍAS, M.L.: *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos, 2003, pp. 140-141).

Una amplia discusión acerca de las relaciones entre esta nueva discursividad y lo material puede encontrarse en el segundo capítulo de *Cuerpos que importan*, concretamente en su segundo epígrafe: «Los cuerpos, ¿son puramente discursivos?». Las relaciones entre lenguaje y materia se presentan allí en una interdependencia que los convierte en ininteligibles cuando son pensados por separado.

En primer lugar, Butler, siguiendo nuevamente a Derrida, considera que la pretensión de referirnos lingüísticamente a lo que habría de ser la radical exterioridad «material» con respecto al lenguaje es una tarea de antemano frustrada por sus propias contradicciones. Significar algo mediante el lenguaje, ya se trate del cuerpo, del sexo, de la materia, o de cualquier otro concepto con el que pretendamos dar cuenta de aquello que no pertenece al medio discursivo, y hacerlo sin embargo *en* el lenguaje, plantea una serie de aporías en absoluto triviales. Toda realidad *significada* está ya íntima e indisolublemente comprometida con las estructuras lingüísticas que nos permiten dar cuenta de ella, y remite necesariamente a todo el sistema que posibilita su posicionamiento *en* el lenguaje. Y, por supuesto, una vez presentado como *significante*, no hay concepto capaz de representar eficazmente ninguna forma de alteridad radical:

Contar con el concepto de materia es perder la exterioridad que supuestamente afirma el concepto. ¿Puede el lenguaje simplemente referirse a la materia? ¿O el lenguaje es la condición misma para que pueda decirse que la materialidad aparece?²⁵

Sin embargo, y esta distinción es crucial para comprender el marco teórico en el que Butler se desenvuelve, no estamos ante una forma de monismo lingüístico, ni de un idealismo cuyo objetivo fuera negar, por así decirlo, la materialidad de la materia:

Aquí, por supuesto, hay que declarar categóricamente que el hecho de *suponer* la materialidad, por un lado, y negarla, por el otro, no agota las posibilidades de la teoría. Mi propósito consiste precisamente en no hacer ninguna de estas dos cosas. Poner en tela de juicio un supuesto no equivale a desecharlo; antes bien, implica liberarlo de un encierro metafísico para poder comprender qué intereses se afirman en —y en virtud de— esa locación metafísica y permitir, en consecuencia, que el término ocupe otros espacios y sirva a objetivos políticos muy diferentes²⁶.

Pues se trata no sólo de explorar el proceso de construcción de esta idea de «materia» (o de *las* ideas de materia, pues obviamente no es éste un concepto provisto de una única historia), sino de comprender algunos de los problemas que se derivan de conjugar, por un lado, las limitaciones del discurso para dar cuenta de la materia como una exterioridad absoluta, trascendente al medio discursivo en que se presenta y, por otro, la materialidad propia de todo

25. BUTLER, J.: *Cuerpos que importan*. Op. cit., p. 58.

26. *Ibidem*, p. 56.

significante lingüístico, sin la cual no cabría pensar en ningún efecto de significación.

En *Cuerpos que importan*, además de esta materialidad que interviene como medio constituyente, en el cual se produce y se presenta todo significativo, el protagonismo recae sobre los procesos históricos que posibilitan y condicionan nuestra actual forma de comprender la materialidad y, a partir de ahí, nuestros cuerpos y nuestros sexos.

Será, pues, necesaria, no sólo la comprensión de las formas específicas en que la idea de «mujer» o de «feminidad» se ha visto, desde el origen, involucrada en tales procesos²⁷, sino además, en general, la constitución más o menos problemática de los cuerpos según sea su posición en relación con los imperativos culturales que rigen su producción.

Se reconsiderará el poder otorgado a lo discursivo-simbólico en Lacan, concretamente a su concepción del yo corporal como *producido* «en dirección a la ficción», en un espacio cuyas posiciones se fijan sólo bajo la acción del «orden simbólico» y, por tanto, del poder del lenguaje para estabilizar tales ficciones sexuadas. Produciendo, además, efectos desestructuradores sobre aquellos situados en las fronteras de inteligibilidad:

Si, como propone Lacan, el nombre afirma el yo corporal en el tiempo, lo hace idéntico a través del tiempo y este poder de «conferir» del nombre se hace derivar del poder de conferir de lo simbólico, de ello se desprende pues que una crisis en lo simbólico implicará una crisis en esta función de conferir identidad que cumple el nombre y en la estabilización de los contornos corporales correspondientes al sexo supuestamente determinado por lo simbólico. *La crisis en la esfera de lo simbólico, entendida como una crisis sufrida por aquello que constituye los límites de la inteligibilidad, se registrará como una crisis en el nombre y en la estabilidad morfológica que, según se dice, confiere el nombre*²⁸.

Se trata de explorar, pues, el papel jugado por el lenguaje en el modo en que materia y sexo se han constituido histórica y, podríamos decir, recíprocamente, junto con la serie de exclusiones —constitutivas de la normalidad de la norma— implicadas en tales procesos. Una corporalidad, en suma, constituida no como el lugar incuestionable de lo «dado», sino como efecto de ciertas formas de ejercicio del poder.

En el capítulo que cierra *Cuerpos que importan*, «Acercas del término queer»²⁹, Butler discute sobre las posibilidades de apropiación y resignificación de la

27. Por ejemplo, en el texto platónico, como muestra su lectura del *Timos*, en la que sigue además parte de la problemática de la construcción de la materialidad como «receptáculo» pasivo planteada por Ingaray, no sin insistir en los riesgos de reificar las diferencias materiales como fundamento del discurso feminista: «El *Timos* no nos atribuye cuerpos, sólo una suma y un desplazamiento de aquellas figuras de la posición corporal que respaldan una fantasía dada de relación carnal heterosexual y de autogénesis masculina. Por eso el receptáculo no es una mujer, sino que es la figura en que se transforman las mujeres en el mundo de ensueño de esta cosmogonía metafísica, una figura que permanece, en gran medida, incompleta en la constitución de la materia. Probablemente, como parece sugerir Ingaray, toda esta historia de la materia está ligada a la problemática de la receptividad. ¿Hay algún modo de disociar estas figuras implícitas y desfiguradas de la "materia" que contribuyen a componer? Y, en la medida en que apenas hemos comenzado a discernir la historia de la diferencia sexual codificada en la historia de la materia, aún no está nada claro si la noción de materia como materialidad de los cuerpos puede constituir una base sólida e indiscutible de la práctica feminista». *Ibidem*, p. 92.

28. *Ibidem*, p. 201. En *Existible. Speech* esta temática de la amenaza a la integridad corporal se verá concretada en las heridas de la identidad, en la capacidad del *body speech* para funcionar como una amenaza a la supervivencia —física o social— de los sujetos.

29. En el original, «Critical Queer», ya publicado con anterioridad —con ciertas modificaciones— como artículo independiente en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, n. 1, 1993, y en castellano en la compilación MERIDA, R.M. (ed.): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, 2002.

norma, en función de la debilidad intrínseca de todo ideal regulativo sostenido mediante la citación compulsiva de sus mandatos. Se reconsideran además las prácticas paródicas desnaturalizadoras (como el caso de la performatividad *drag* en *El género en disputa*, fuente de tantas malinterpretaciones) tanto como la idea de proliferación de identidades, al plantear la necesidad de interrogar la imbricación entre el discurso de poder al que se opone la resignificación y la propia naturaleza performativa (en cuanto tal, efecto y ejercicio, a su vez, del poder) de la rearticulación de la norma:

Antes de la desnaturalización o la proliferación, parecería que para reflexionar acerca del discurso y el poder atendiendo al futuro hay diversas sendas posibles: ¿hay un modo de concebir el poder como resignificación y a la vez como dominación y constitución? ¿Cómo saber cuál podría considerarse una resignificación afirmativa —con todo el peso y la dificultad que implica semejante tarea— y cómo correr el riesgo de reinstalar lo abyecto como el sitio de su oposición? Pero también, ¿cómo reconcebir los términos que establecen y sustentan los cuerpos que importan [*bodies that matter*]?³⁰

Esta consideración ambivalente de poder y performatividad está sin embargo al servicio de la tarea general del «retorno perturbador» de las figuras de lo abyecto-subordinado, desde la conciencia de que éste no es un proceso limitado a la resignificación positiva de determinadas construcciones identitarias, ni queer ni cualquier otra, pues toda «política identitaria» plantea sus propias e impredecibles formas de exclusión. Por eso, en *El género en disputa* se hacía tan necesaria la idea de «proliferación de identidades», capaces de contrarrestar la exclusión tanto como de desestabilizar los mecanismos de regulación del género. En *Cuerpos que importan*, la «proliferación» se replantea como «retorno» desde las fronteras de la legitimidad, pero un retorno que no busca el reconocimiento en el seno de las estructuras normativas del sexo, sino la rearticulación general de las mismas, concebida como una suerte de «desorganización capacitadora»:

En este libro, mi propósito es llegar a una comprensión de cómo aquello que fue excluido o desterrado de la esfera del «sexo» —entendiendo que esa esfera se afirma mediante un imperativo que impone la heterosexualidad— podría producirse como un *retorno perturbador*, no sólo de la oposición *imaginaria* que produce una falla en la aplicación de la ley inevitable, sino como una desorganización capacitadora, como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros³¹.

30. BUTLER, J.: *Cuerpos que importan*. Op. cit., p. 337.

31. *Ibidem*, p. 49.

RESTRICCIONES: SOBRE UNA NOTA AL PIE DE PIERRE BOURDIEU

Las acciones de resistencia resignificadora de las leyes del género, en el amplio espectro que va desde la recreación paródica (cualquier manipulación en la presentación social del género capaz de conducir la atención sobre las formas en que éste es construido y presentado como «natural», provista además de la ironía suficiente para iluminar sus constricciones normativas, logrando así un efecto *desnaturalizador*) hasta el *counter speech*³², sirven para identificar un lugar y una estrategia para la subversión, difícilmente confundibles con una apuesta por la posibilidad de desembarazarse sencillamente de la propia configuración genérica para habitar otra completamente diferente.

Sin embargo, ésta es una lectura muy común de sus ideas sobre la resignificación, una «lectura» que conduce en ocasiones a la sospecha de que ésta no ha tenido en realidad lugar, siendo precedida o impedida por la caricaturización previa de sus posiciones. Las críticas de Pierre Bourdieu pueden considerarse paradigmáticas en este sentido.

En *La dominación masculina*, Butler ocupa un lugar extrañamente destacado y minimizado a un tiempo: se trata de la única autora mencionada en la introducción, donde Bourdieu se refiere a ella como «abanderada de las *parodic performance*», entendidas como «rupturas heroicas de la rutina cotidiana» que «exigen demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro»; y, por otro lado, mencionada en todo el texto subsiguiente sólo en una curiosa nota a pie de página que pasamos a comentar. En la página en que se inserta dicha nota, se opone «la constancia transhistórica de la dominación masculina», también referida como «el orden de los sexos que sustenta la eficacia performativa de las palabras», a

· la vanidad de los estentóreos llamamientos de los «filósofos posmodernos» a la «superación de los dualismos»; estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas (las estructuras) y en los cuerpos no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de *magia performativa*; los sexos no son meros «roles» que puedan interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens*) pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza³³.

Su exposición parte de una idea de la fuerza performativa «de las palabras» que sólo puede funcionar en un sentido, partiendo de las condiciones sociales establecidas para producir efectos absolutamente normalizados, negando así toda posibilidad de transformación social significativa (de superación de la «constancia transhistórica de la dominación masculina»). El sentido contrario de la fuerza per-

32. Modalidad del discurso que designa específicamente a la réplica capaz de revertir una ofensa produciendo además efectos de resignificación identitaria que aprovechan el efecto consustente sobre el sujeto *performado* por la propia ofensa, en una suerte de retorno desde la posición de lo abyecto-subordinado. Esta concepción del *counter speech*, que exploraremos más adelante, recuerda a ciertas variantes del *angor* de Harlem, concretamente al *resiling* y al *shading*, modos específicos de defensa de las burlas racistas y/o homofóbicas según el agresor pertenece o no al mismo grupo marginal del agredido, muy presentes en la película documental *Paris '88 Burning* (Jennie Livingston, 1990), a la que tanto Butler como otros teóricos queer han dedicado una gran atención.

33. BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*. Op. cit., p. 126.

formativa, la apropiación de la norma por parte de sujetos no previamente autorizados para ello, es obviado por Bourdieu, o despreciado en todo caso como el inútil esfuerzo por oponerse a un *habitus* de dimensiones cosmogónicas³⁴.

Así pues, las «rupturas heroicas de la rutina cotidiana» que, contradictoriamente, sí parecen suponer la eficacia performativa en el sentido opuesto a la convención (en caso contrario, no podrían ser «rupturas», y mucho menos «heroicas»), se consideran como demasiado costosas para un resultado tan insignificante. Cómo puede considerarse «demasiado pequeño» cualquier triunfo sobre la aparente invulnerabilidad de una «dominación» aparentemente «transhistórica» es algo que se nos escapa. Mucho menos entendemos cómo puede obviarse la fuerza histórica de esas rupturas y su papel en la producción de efectos sociales e institucionales de largo alcance.

Su rechazo a las «falsamente revolucionarias» estrategias del «voluntarismo subversivo»³⁵, al que opone Bourdieu su apuesta por unas absolutamente indefinidas «armas simbólicas» —capaces, eso sí, de «quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación [la de las mujeres]»³⁶—, se acompaña de una, a mi parecer, en extremo paradójica nota a pie de página:

La propia Judith Butler *parece* repetir la visión «voluntarista» del sexo que *parecía* proponer en *Gender Trouble* cuando escribe: «La fallida interpretación [misapprehension] sobre la performatividad de género es esta: que el género es una opción, o que el género es un rol, o que el género es una construcción que uno se pone encima como quien se pone la ropa por la mañana»³⁷.

En principio, la cita a la que recurre Bourdieu habría de representar la «aparente» repetición de un «aparente» voluntarismo. Para nuestra sorpresa, la cita de Butler hace referencia, precisamente, a la malinterpretación más repetida con respecto a la cuestión de la performatividad. Además, como ya señaló Marie-Hélène Bourcier, la referencia es falsa³⁸. En realidad, la frase que Bourdieu atribuye a *Cuerpos que importan* proviene del artículo de Butler «Critical queer», en *CLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. El artículo en cuestión se modificó para su publicación en *Cuerpos que importan*, suprimiéndose el párrafo del que proviene la frase citada por Bourdieu, la cual, aun fuera de contexto, transmite el sentido del párrafo completo, sencillamente opuesto a la lectura de Bourdieu:

34. Sus reflexiones recurren a sus propias investigaciones sobre la construcción del género en la sociedad cabileña (La Cabilia, Argelia), haciendo especial hincapié en la imbricación entre las estructuras de género y la construcción de la cosmogonía mítica propia de esta etnia. Para una crítica de la concepción del *habitus* en Bourdieu y de sus relaciones con el cuerpo social y el cambio político, centrada en la necesidad de considerar la capacidad del *habitus* para generar nuevos usos sociales o cambios institucionales ver el artículo de Butler recogido en SCHUTTERMAN, R. (ed.): *Bourdieu: A Critical Reader*, «Performativity's Social Magic». Oxford, Blackwell, 1999. También en *Exorbitable Speech* se retoma esta cuestión, en una comparación de las recepciones de la teoría de actos de habla por parte de Bourdieu y Derrida (ver especialmente *Exorbitable Speech*, «Implicit Censorship». *Op. cit.*, pp. 141-159).

35. BOURDIEU, P.: *La dominación masculina*. *Op. cit.*, p. 126.

36. *Ibidem*, p. 9.

37. *Ibidem*, p. 126, n. 36.

38. «Le mot est lâché, peut-être contre Butler puisqu'il est question des *drag queen* (difficile de savoir, la référence à *Bodies That Matter* en note est fautive)» (Dicho queda, puede que contra Butler puesto que es un asunto de *drag queens* [difícil de saber, la referencia a *Bodies That Matter* al pie es falsa]). BOURCIER, M. H.: «La fin de la domination (masculine): pouvoir des genres, féminismes et postféminisme queer», *Multitudes*, n. 12, 2003 (disponible en <http://multitudes.samizdat.net>).

El malentendido sobre la performatividad de género es el siguiente: que el género es una elección, un rol, o una construcción que uno se enfunda al igual que se viste cada mañana. Se asume, por lo tanto, que hay un *alguien* que precede a ese género, alguien que va al guardarropa del género y deliberadamente decide de qué género va a ser ese día. Esta es una explicación voluntarista del género sexual que presupone un sujeto intacto previo a la asunción del género. *El significado de la performatividad del género que yo quería transmitir es bastante diferente*³⁹.

Si seguimos la referencia errónea de Bourdieu encontramos, precisamente, un interesante pasaje de *Cuerpos que importan* que ilustra el sentido restrictivo y normativo propio de la performatividad de género, difícilmente asimilable a ninguna forma de voluntarismo. Allí, Butler, en abierto enfrentamiento con este tipo de lecturas de su trabajo, hace precisiones como la siguiente:

Puesto que la sexualidad no puede sumariamente hacerse o deshacerse [*be made or unmade*], y sería un error asociar «constructivismo» con «la libertad de un sujeto para formar su sexualidad como le apetezca». Una construcción, después de todo, no es lo mismo que un artificio [*artifice*]. Por el contrario, el constructivismo tiene que tomar en consideración el terreno de las *restricciones*, sin el cual cierto ser vivo y deseante no podría abrirse camino⁴⁰.

Más aún, el poder regulativo de la repetición de cualquier norma hace de esta *restricción* la condición misma de la performatividad, a condición de entender que:

La performatividad no es ni libre juego ni autopresentación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de *performance* en el sentido de realización. Además, la restricción no es aquello que fija un límite a la performatividad; la restricción es, antes bien, aquello que impulsa la performatividad⁴¹.

Intentaremos a continuación explicar cómo puede convertirse este paradójico «impulso restrictivo» en la condición misma de posibilidad de creación de un espacio de resistencia a través de las anomalías que amenazan el «éxito» normalizado de cualquier repetición performativa.

39. MÉRIDA, R.M. (ed.): *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*, «Críticamente subversiva». Barcelona, Icaria, 2012, p. 63. Cursivas mías.

40. Debemos distinguir entre la resignificación paródica y su efecto desnaturalizador del sistema sexo/género en general, de la resignificación de la propia configuración de género como proceso de transformación de la identidad, para el que la primera puede ser *ut vir* (y tal es su función en la argumentación de *El género en disputa*) como oportunidad para la toma de conciencia del carácter inestable de toda identidad de género. La confusión entre ambas formas de resignificación es frecuente en las críticas acerca del supuesto voluntarismo implícito en la obra de Butler.

41. BUTLER, J.: *Cuerpos que importan*. Op. cit. p. 145.

EXCESOS: EL DISCURSO INGOBERNABLE

Subyacen, a desencuentros como el que acabamos de comentar, concepciones muy diferentes de la capacidad de acción del sujeto, de sus relaciones con el lenguaje, el grado de protagonismo otorgado a los diferentes actores sociales y sus relaciones con el ámbito institucional, el peso ontológico atribuido a la construcciones normativas y la concepción más o menos abierta a sus posibilidades de transformación (en este caso, *habitus vs. performatividad*), entre otros problemas.

Excitable Speech aborda estas y otras cuestiones centrandó la atención en el papel de determinadas variantes discursivas en los procesos de construcción de lo abyecto (*hate speech*⁴²) tanto como en las políticas identitarias posibles desde las posiciones subordinadas (*counter speech*). Aunque esta cuestión del «retorno» ya se planteara con anterioridad, no es menos cierto que *Excitable Speech* introduce en las políticas del performativo una temática nueva, al considerar los efectos subordinantes del discurso en términos de «heridas de identidad»⁴³.

Precisamente esta cuestión de la *herida* es fundamental como vínculo entre cuerpo y discurso en el texto de *Excitable Speech*:

La noción de que el discurso «hierne» parece descansar en esta inseparable e incongruente relación entre cuerpo y discurso, pero también, consecuentemente, entre el discurso y sus efectos⁴⁴.

Esta relación «inseparable e incongruente» se plantea de forma más directa que en *Cuerpos que importan*. Si allí la reconstrucción de los procesos históricos y discursivos de materialización conducía a una concepción de la construcción performativa del cuerpo, aquí se destacan los efectos del «instrumento» corporal que posibilita cualquier acto de habla, concebido como fuente de un *exceso* de significación. Tal *exceso* tendrá implicaciones específicas en la conceptualización de la agencia, del sujeto y de su «soberanía» sobre el propio discurso y sus efectos.

Así, por ejemplo, en el caso de la «amenaza» como ejemplo de acto de habla, la implicación del cuerpo en su formulación no se reduce al conjunto de posibles consecuencias futuras para el cuerpo del sujeto al que ésta se dirige:

Está implícita en la amenaza que lo que se dice en el lenguaje puede prefigurar lo que el cuerpo podría hacer; el acto al que la amenaza se

42. O «discurso del odio», expresión de uso jurídico en referida a cualquier ofensa por motivos racistas, homófobos, etc.

43. Aunque esta expresión no se emplea en *Excitable Speech*, es central la cuestión de las *heridas* provocadas por el lenguaje, de las palabras que hieren (*words that wound*), e incluso la de «supervivencia lingüística» como tipo específico de lucha por la supervivencia del sujeto en el lenguaje. Expresamente en términos de «herida de identidad» relaciona Gabriel Bello el carácter lingüístico del tipo de daño explorado por Butler en *Excitable Speech* con los efectos desimbolizadores sobre la identidad de los procesos de tortura atendidos por Richard Rorty en *Contingencia, Ironía, Solidaridad*. En el mismo artículo, se considera además con especial interés el enfoque dado por Charles Taylor a esta problemática en relación con el problema del *reconocimiento* y con la distorsión en la autopercepción de una comunidad o individuo víctima de una «falta de reconocimiento o un falso reconocimiento, que infligen a sus víctimas *heridas* dolorosas al ser causantes de un odio automutilador». CONILL J. (coord.): *Glosario para una sociedad intercultural*, «Reconocimiento». Valencia, Bancaja, 2002.

44. BUTLER, J.: *Excitable Speech*. Op. cit., p. 12.

refiere es el acto que uno podría efectivamente realizar [perform]. Pero este punto de vista olvida que *hablar es en sí mismo un acto corporal* [speaking is itself a bodily act].⁴⁵

Butler recurre a *The Literary Speech Act, Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*⁴⁶, de Shoshana Felman, donde se establecen los límites de la intencionalidad en el acto de habla precisamente donde comienza el cuerpo, concebido como «instrumento retórico» cuyos efectos de significación exceden siempre «lo dicho», en modos que escapan necesariamente a nuestro control, y que constituyen también (cuando no privilegiadamente) la fuerza del performativo⁴⁷.

Si bien es cierto que el *hate speech* y su fuerza performativa se han puesto en relación con el cuerpo del agresor, parece claro que el destinatario es en cualquier caso el cuerpo de la víctima o, más bien, la víctima como cuerpo:

El cuerpo del hablante excede las palabras que son pronunciadas, exponiendo *el cuerpo al que se dirigen* [the addressed body] como nunca más (y nunca completamente) bajo su propio control⁴⁸.

Esta descripción del proceso comunicativo en que interviene el *hate speech* como una forma de interacción *corporal*, fundamenta parte de la crítica de ciertas formas de conceptualización del acto de habla en general y del *hate speech* en particular en términos exclusivamente ilocucionarios. Presuponiendo el control del agresor tanto sobre sus intenciones como sobre los efectos de lo dicho, queda reducido el orden perlocucionario al conjunto de intenciones y predicciones del hablante, y se da por sentada la realización de la serie de efectos buscados por el *hate speech* (que resumiremos aquí como el intento de subordinación de aquel al que se dirige al ofensa, de creación de un sujeto abyecto mediante la apelación a la cita subordinante). Tal modelo ilocucionario del *hate speech* toma al agresor como fuente originaria de un discurso al que se considera además capaz de producir performativamente los mismos efectos «anunciados» por la ofensa, en el momento mismo de su enunciación.

Así, por ejemplo, autoras como Catharine MacKinnon argumentarán en favor de la prohibición de la pornografía en virtud de su capacidad para crear una «victim class», coextensiva a las mujeres en general, como efecto necesario e incontestable, cada vez que asistimos a representaciones donde se recurra a la conversión de la mujer en objeto (sexual).

45. *Ibidem*, p. 10.

46. Disponible con prólogo de Judith Butler en FELMAN, S.: *The Scandal of the Speaking Body, Don Juan with J.L. Austin*. Stanford, Stanford University Press, 2003.

47. En *Sade, la invención del cuerpo libertino*, Marcel Hénaff se plantea como ideal del libertinaje sadiano precisamente la supresión de ese exceso ingobernable de significación corporal, de ese *locus* privilegiado de lo inconsciente, de lo no-dicho, mediante la estrategia de saturar el discurso en un «decirlo todo» que persigue, inversamente, la desarticulación morfológica del cuerpo de la víctima: «"Decirlo todo" es una cosa demasiado importante para ser confiada a las reacciones de la epidermis. De ahí la relación disyuntiva discurso *no* *su* piel. Cuanto más muda es esta, más controla la cabeza sus propios enunciados. La desnudez connota el silencio de los cuerpos (silencio de la naturaleza y del animal). Cuanto más se despoja el cuerpo, más renuncia a expresar, a la inversa, cuanto más habla el cuerpo (caso de la víctima) menos funciona la cabeza. Por tanto, es casi siempre desnudos y en el curso de la orgía como los libertinos desarrollan sus disertaciones. El cuerpo desnudo atestigua y ejerce la materialidad pura cuya teoría la cabeza formula», HÉNAFF, M.: *Sade, la invención del cuerpo libertino*. Barcelona, Ediciones Destino, 1980, p. 61.

48. BUTLER, J.: *Excitable Speech. Op. cit.*, p. 13.

Frente a esta determinación ilocucionaria del *hate speech* y otras variantes discursivas, Butler propone dirigir la atención sobre la serie, siempre impredecible e ingobernable, de los efectos perlocucionarios del acto de habla. Se pretende superar así una concepción limitada de la constitución del sujeto, según la cual ésta estaría totalmente predeterminada por el acto de interpelación implícito en todo *hate speech*.

Con este fin ofrece Butler un revisión crítica de la escena con que Althusser pretendía dar cuenta, precisamente, del proceso de constitución del sujeto mediante la interpelación. Allí, la llamada del policía al viandante se proponía como modelo de la relación causal entre interpelación y constitución del sujeto, en este caso un cierto sujeto «culpable» ante la fuerza de la ley. A este determinismo opone Butler todas las posibilidades de apropiación y resignificación de la ley recitada por la figura de autoridad, capaces de romper, si no con el vínculo del acto constituyente de la interpelación, sí con la exclusión de formas inesperadas de posicionamiento del sujeto frente a la ley subordinante.

Una revisión que toma en cuenta tanto el proceso previo de constitución del sujeto, sobre la base de un posicionamiento en el discurso que depende de la relación establecida con la norma (habitada o resignificada en formas siempre impredecibles), como la subsiguiente capacidad del sujeto para transformarse en parte activa del proceso, convirtiéndose él mismo en un lugar de recitación discursiva; capaz, en último término, de interpelar por su parte a terceros sujetos. De este modo se articularían, siempre desde el punto de vista de la citacionalidad performativa, la teoría de Althusser sobre la interpelación constituyente⁴⁹ y la austriana sobre nuestra capacidad de *hacer cosas* con palabras (donde el sujeto es ya parte activa del proceso comunicativo).

En ese marco conceptual, *Excitable Speech* defiende la necesidad de reconstruir las identidades comprometidas con los dictados del *hate speech* desde las mismas posiciones subordinadas en que se constituye la agencia de determinados sujetos. Esto hace necesaria la recitación de las mismas ofensas constituyentes como punto de partida de una política identitaria que entiende la dinámica entre *hate speech* y *counter speech* como una negociación necesaria de los procesos de subjetualización, indiferible a ninguna forma de política estatal centralizada⁵⁰.

De este modo, la reformulación de la norma, la multiplicidad de antemano imprevisible de formas de recitarla y resignificarla, ocupa un lugar central en una teoría de la performatividad comprometida con estrategias identitarias que inauguran nuevas posibilidades de constitución de la subjetividad, impredecibles desde el punto de vista de los discursos que regulan en un momento dado el campo de la legitimidad social:

El argumento de que un acto de habla ejerce autoridad bajo el presupuesto de que está ya autorizado sugiere que los contextos que autorizan tales actos están ya en su lugar, y que los actos de habla no trabajan para transformar los contextos por los que son o no autorizados (...)

49. Análisis que Butler refiere a Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», en ALTHUSSER, L.: *Lenin and Philosophy*. New York and London, Monthly Review Press, 1971, pp. 170-86.

50. Siguiendo en este punto una versión descentralizada del poder muy influenciada por la microfísica de Michel Foucault.

Ese momento en que un acto de habla sin autorización previa sin embargo asume esa autorización en el curso de su representación [performance] puede anticipar e instaurar alteraciones contextuales [*altered contexts*] para su repetición futura⁵¹.

Asumir, con Butler, la inanticipabilidad de los efectos de cualquier política identitaria, haciendo que pierda incluso un sentido definido la oposición entre estrategias reformistas o revolucionarias, es una forma de luchar contra el cierre de las posibilidades de cambio social, contra todas las estrategias coercitivas con que se pretende limitar nuestra capacidad para negociar las fronteras que distinguen lo real de lo posible. Despertar el deseo por un futuro inestable e inanticipable, el deseo por una labor continuada de «puesta en riesgo» del orden social es, quizá, la única manera legítima de pensar políticamente en una sociedad que se construye a sí misma sobre la puesta en riesgo de quienes son utilizados para dibujar sus márgenes.

Butler lo expresa de siguiente modo:

No se trata de una simple asimilación o acomodación de cuanto ha sido excluido en los términos existentes, sino, más bien, de la admisión de un sentido de diferencia y *futuridad* en la modernidad que establece, esta vez, un futuro desconocido, uno que tan sólo puede producir ansiedad en aquellos que pretenden vigilar sus fronteras convencionales. Si puede existir una modernidad sin fundacionalismo (y puede que esto es lo que se quiere decir con lo *posmoderno*), entonces será una modernidad en la cual los términos clave de su funcionamiento no están asegurados por anticipado, que asume que la forma futura de las políticas no puede ser anticipada completamente: y serán unas políticas tanto de esperanza como de inquietud, lo que Foucault denominó «políticas del disconforto»⁵².

En suma, Butler no propone ninguna resolución definitiva de las relaciones entre materia y lenguaje, o entre cuerpo y discursividad. Por el contrario, su propio discurso se asienta sobre la inestabilidad del lazo que une ambas categorías, resultado, fundamentalmente, de la indecibilidad de la cuestión acerca de qué término habría de preceder, explicar o contener al otro. Se establecen así las bases de una concepción abierta del sujeto y de su capacidad de acción, precisamente porque no puede proporcionarse un fundamento firme a la cuestión de la identidad ni a sus implicaciones políticas. La reciprocidad paradójica de las relaciones entre un cuerpo *producido* en un medio discursivo que es, a su vez, un *efecto* material y corporal, convierte a éste en un terreno cuya complejidad nos limita al análisis local y estratégico de situaciones contextuales concretas y que, por otro lado, permite una apertura y una renegociación constantes de los horizontes de posibilidad de las construcciones identitarias y, por ende, de las configuraciones futuras del paisaje social.

51. BUTLER, J.: *Excitable Speech. Op. cit.*, p. 160.

52. *Ibidem*, p. 161.

Intentar dar cuenta de las relaciones, desplazamientos, y transformaciones mutuas de las prácticas queer y de los planteamientos críticos poscoloniales requiere probablemente de varios combamientos y reconstrucciones. Necesitamos de una mirada oblicua capaz de rastrear las conexiones de lo que se empeña en mostrarse distante. Para ello voy a detenerme en tres momentos de temporalidad variada, que marcan la convergencia teórico-política de las sexualidades transgresoras y las críticas al colonialismo, para producir una genealogía que, sin poder ser traducida directamente al contexto de la sociedad española, tampoco resulta completamente ajena, al estar dotada de un cierto «aire de familia» que nos permite orientar prácticas políticas e identificaciones en el aquí y el ahora¹.

Así pues, tomaré como punto de partida el contexto tanto de la emergencia médica de la homosexualidad, como de la aparición y consolidación de la eugenesia y la raciología biológica particularmente desde mediados del XIX hasta principios del XX. La aparición de la homosexualidad como identidad personal y el desarrollo de las teorías del racismo biológico no sólo tienen una coincidencia temporal, sino que los discursos sobre degeneraciones raciales y sexuales tienden a reforzarse: las definiciones que conferían como moralmente inferiores a los «otros oscuros» incidían en su tendencia a una sexualidad perversa; mientras, los miembros del recién creado «tercer sexo» van a ser en muchas ocasiones descritos como una «raza» diferenciada (Diana Fuss, 1995: 160). Más aún, en ambos casos el esfuerzo por delimitar las marcas de frontera de lo patológico servía para reforzar y preservar la «salud social» del «cuerpo» de la nación, definida en términos de «pureza de sangre».

En este sentido, las críticas anticolonialistas se dirigirán desde el primer momento —como en el caso de Frantz Fanon— al cuestionamiento de estas conexiones establecidas por los colonizadores blancos entre sujetos coloniza-

1. Reproducir la genealogía del feminismo anglosajón —particularmente estadounidense— como modelo de los desplazamientos teórico-políticos del feminismo y de la emergencia de la teoría queer en el estado español, tiene importantes limitaciones, ya que no atiende a la especificidad de los debates y contextos concretos. Sin embargo, no podemos dejar de considerar la relevancia de estos discursos y experiencias políticas, así como las herramientas analíticas que nos proporcionan, y hacerlos nuestros para abordar situaciones presentes. Agradezco a Elena Casado, Fefa Vila y Silvia García Dauder sus observaciones sobre este punto.

dos y sexualidad perversa, buscando una disociación que, de alguna manera, legitimara la posición política de las personas colonizadas. Las críticas anticolonialistas de Fanon, junto con las de otros autores, y el espacio político que emergió con los procesos descolonizadores, posibilitaron que principalmente desde los setenta diversos autores procedentes de las antiguas colonias, pero asentados en las metrópolis, comenzaran a desarrollar una crítica al pensamiento colonialista occidental. Autores como Stuart Hall (1980/2002; 1992), Edward Said (1978/1990), Gayatri Chacravorty Spivak (1988), Homi Bhabha (1996), Paul Gilroy (1987) o Avtar Brah (1996; 1992/2004) darán lugar a lo que se conoce como *poscolonialismo*. Un término que usa el prefijo post- en parte haciendo referencia al espacio temporal posterior a la descolonización, pero no tanto para celebrar la «independencia» de las antiguas colonias, como para abordar las nuevas formas que adoptan el colonialismo y el imperialismo una vez que la ocupación directa —política y militar— ha dejado paso a formas de ocupación teóricamente indirectas: culturales, económicas, etc.² Esto cobra especial relevancia en un escenario globalizado donde existe una creciente presencia de personas procedentes de las antiguas colonias en los países occidentales, lo que hace que cuestiones de pertenencias identitarias, definiciones de ciudadanía, regulaciones de fronteras, racismo y diferencia, se sitúen en la base de gran parte de la teorización social actual. Un escenario donde los «otros» dejan de situarse en los territorios coloniales «exteriores», para situarse en el corazón de la metrópoli.

Junto con el desarrollo de los estudios poscoloniales hay que destacar las aportaciones del llamado feminismo de color (especialmente a las feministas lesbianas de color). Ya desde mediados de los setenta —en particular en Estados Unidos—, y como resultado de la emergencia de los movimientos nacionalistas negros, del movimiento feminista y de los incipientes movimientos de liberación *gay*, las feministas de color abren un espacio de posibilidad para la politización y teorización conjunta de las *diferentes* diferencias desde una perspectiva no normativizadora y que renunciaba de antemano al establecimiento de una jerarquización entre opresiones (*The Combahee River Collective*, 1982). De la mano de autoras como Audre Lorde, Barbara Smith, Gloria Anzaldúa o Cherríe Moraga, empieza a reclamarse la necesidad de atender las diferencias en su especificidad y de considerar los desequilibrios de poder en que se conforman, de una forma que hacía difícil encaramarse en la seguridad esencial de una identidad en particular. Es esta necesidad de responder a vidas, cuerpos y relaciones que no se pliegan con facilidad a pertenencias y solidaridades unívocas y estables, junto con la situación de emergencia social ante la expansión de la pandemia del sida durante los 80 y los 90, lo que explica en gran medida la aparición de los movimientos y teorizaciones *queer*. En este sentido, y en un momento como el actual de consolidación y creciente institucionalización de lo *queer*, donde se buscan sus engarces postestructuralistas con tradiciones filosóficas contestatarias de prestigio, se hace si cabe más relevante destacar esta línea genealógica feminista negra, poscolonial y lesbiana, que muchas veces olvidamos recordar. ∩

2. Como la historia reciente nos recuerda —Irak, Afganistán, Palestina...—, en muchas ocasiones la ocupación sigue siendo militar y política.

Finalmente, y saltando al momento actual en el estado español, defenderé la relevancia de planteamientos teórico-políticos feministas queer de carácter *interseccional* para abordar situaciones vitales en las que las adscripciones identitarias son múltiples y, a menudo, contradictorias. Situaciones, por otro lado, cotidianas en el aquí y el ahora. Así, si bien las experiencias sociales no han sido equivalentes³, sí parecen relevantes algunas de las aportaciones del feminismo negro y chicano anglosajón de cara a promover prácticas políticas capaces de responder a situaciones vitales de gran complejidad, donde no resulta posible establecer prioridades identitarias, ni solidaridades estables, sino que las pertenencias y exclusiones se solapan, se alternan y contradicen. En este sentido, reclamaré que la radicalidad de lo queer resulta precisamente de esta imposibilidad de establecer lazos claros y unívocos, y de su énfasis en la inestabilidad de las adscripciones identitarias. Pero este énfasis en la *fluidéz* de cuerpos, relaciones y deseos no puede abstraerse de una atención constante a las relaciones diferenciales de fuerza en las que emergen las distintas posiciones de sujeto, ni de los procesos de interpelación jerarquizadora que sistemática y reiteradamente actualizan posiciones de privilegio y exclusión. Por otro lado, defender la fluidez de las posiciones de identificación, lejos de suponer un obstáculo a la agencia política, se convierte, por el contrario, en el marco posibilitador de lo político: es en las prácticas políticas cotidianas donde se posibilita reiteradamente la emergencia de determinados cuerpos, deseos, identificaciones y relaciones.

PERVERSIONES SEXUALES Y JERARQUIZACIONES RACIALES: LA RACIOLOGÍA Y LA SEXOLOGÍA COMO INDUSTRIAS DE PRODUCCIÓN DE LO «OTRO»

Resulta casi un lugar común remitirnos a la afirmación de Foucault, «el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie» (1976/1998: 57), para apuntar los mecanismos reguladores que marcaron la emergencia de la homosexualidad como identidad socio-sexual perversa en la Europa occidental del siglo XIX a través de la medicalización creciente de los cuerpos individuales y sus relaciones. En una sociedad marcada por la creencia ciega en el progreso y la ciencia, evolucionismo y eugenesia se dieron la mano para tratar de garantizar la «salud», no sólo del cuerpo-individuo, sino sobre todo del cuerpo-especie. En este contexto, la multiplicación de «otros patologizados» objeto de análisis e intervención médica y científica, se explica por un esfuerzo de delimitación de la normalidad socio-sexual del individuo y la sociedad, así como de la preservación de una higiene física que se hace dependiente de la higiene moral. Los comportamientos y deseos sexuales perversos, las varia-

3. En el estado español, como apunta Elena Casado (2002), el debate sobre las diferencias en el movimiento feminista tiene mucho más que ver con la irrupción de la sexualidad/sexo —deseos sexuales, sexualidades no heteronormativas, transexualidad, trabajo sexual, etc.—, que con cuestiones raciales y étnicas, sólo incorporadas mucho más tardíamente con el incremento de población inmigrante. No deja de ser curioso, en este sentido, cómo la consideración de la discriminación de la población gitana, el grupo étnico tradicional en el estado español, ha tenido —y aún tiene— poca incidencia en los análisis críticos de las diferencias.

ciones «raciales», las diferencias de clase, los comportamientos criminales, o los límites de la locura, sistemáticamente vinculados a parámetros hereditarios, pasan a convertirse en campos emergentes de intervención de los higienistas sociales. El disciplinamiento de los cuerpos y el control de las poblaciones de los ejercicios biopolíticos (Foucault, 1976/1998; 1992) se consolidarán en un esfuerzo sistemático de producción y vigilancia de fronteras, tanto de los cuerpos individuales como del cuerpo social de la nación. Así, si en el interior del estado-nación se prioriza la reclusión de los elementos patológicos individuales para evitar toda posibilidad de contagio social, hacia el exterior se fomenta un ideario político-militar que afirma la preeminencia social y moral de las naciones colonizadoras sobre los pueblos colonizados. La proliferación de clasificaciones raciológicas y las doctrinas del racismo biológico van a ser elementos ideológicos de primer orden en la legitimación del expansionismo colonial europeo, tanto en lo que se refiere a la apropiación de los territorios colonizados como a las prácticas esclavistas. Las jerarquizaciones raciológicas, que se empeñaban en mostrar la degeneración socio-moral de las «razas oscuras», alimentan sus argumentos con alusiones a una sexualidad excesiva y patológica. Los «otros» oscuros no sólo eran salvajes por civilizar, sino que su «animalidad» no reprimida parecía conferirles una hipersexualidad depredadora y perversa claramente amenazadora para el mantenimiento de la salud social de las naciones colonizadoras blancas.

La conformación del mito del «violador negro» y sus consecuencias reguladoras tanto para los varones y mujeres negros como para las mujeres blancas ha sido ampliamente teorizado a este respecto (Angela Davis, 1983: 177 y ss.; Tommy Lott, 1999: 27 y ss.). Los linchamientos de varones negros por varones blancos, tanto en las colonias como en Estados Unidos, bajo la acusación de haber violado a una mujer blanca, suponían una estrategia de intimidación y violencia hacia los varones negros, que sistemáticamente veían amenazada su integridad física ante amenazas falsas. Además, reforzaban la posición de los varones blancos como legítimos «propietarios» de las mujeres blancas y su descendencia como los únicos legítimamente autorizados para iniciar un intercambio heterosexual-reproductivo. Las mujeres negras y oscuras quedaban ocultas en este discurso que no atendía a las sistemáticas violaciones y abusos de que eran objeto por parte de varones blancos en el contexto de la colonización y la esclavitud: hipersexualizadas y deshumanizadas, no eran reconocidas ni como mujeres, ni como víctimas de violación.

Para el ideal imperialista victoriano, las desexualizadas mujeres blancas burguesas se erigían en baluartes morales y reproductivos de la nación, garantes de la «pureza de sangre» (Anne McClintock, 1995; Ann Laura Stoler, 1995). La rígida división sexual imperante que definía como pasivas y dependientes a las mujeres blancas burguesas y caracterizaba la masculinidad en términos de actividad y capacidad de agresión, no sólo situaba a las mujeres blancas como las más vulnerables a cualquier forma de contaminación degenerativa —racial y sexual—, sino que literalmente excluía de la definición de «mujeres» a todas aquellas que no respondían al ideal burgués. Las mujeres negras y oscuras, las mujeres de clases trabajadoras, las mujeres que respondían al modelo de la «nueva mujer», esto es, las mujeres profesionales, o aquellas que renunciaban al matrimonio y la reproducción heterosexual —tuviesen o no

deseo y relaciones con otras mujeres—, se presentaban masculinizadas, lo que las tornaba en potenciales «invertidas» sexuales. El peligro de «suicidio racial» para la clase blanca burguesa que suponían tanto la «nueva mujer» como el «mestizaje», se intentará contener mediante ideologías que defendían la inferioridad natural de la mujer, en el primer caso; en el segundo, mediante legislaciones enormemente represoras que condenaban las uniones interraciales —en Estados Unidos (Siobhan Somerville, 2000)—, o retiraban la ciudadanía o reclusión en prisiones a las mujeres blancas que se casasen o mantuviesen relaciones sexuales con varones indígenas —en las colonias holandesas (Ann Laura Stoler, 1995).

Esta tendencia a vincular degeneración/inferioridad racial y degeneración moral/sexual se evidencia en los escritos de algunos de los autores clásicos del colonialismo y de los primeros sexólogos, para los que la «inversión sexual» se relacionaba con ciertas «razas» y climas. Así por ejemplo, el orientalista Richard Burton desarrolló en el último volumen de su traducción al inglés de *Las mil y una noches* una topografía sexual que cartografiaba las áreas de mayor tendencia a la inversión sexual: Norte de África, Islas de los Mares del Sur y el Nuevo Mundo. Como describe Diana Fuss, si bien Burton apunta que se trata de una cuestión «geográfica y climática, no racial», señala, al tiempo, que «El Vicio» está muy extendido entre los turcos —«una nación de pederastas de nacimiento» [238]—, los chinos —«el pueblo elegido de la corrupción» [238]—, y los indios norteamericanos —«sodomitas» y «caníbales» [240]— (Burton, 1885 en Fuss, 1995: 160). Por su parte, el sexólogo Havelock Ellis no sólo afirma que «la cuestión sexual —con la cuestión racial que conlleva— se presenta ante las generaciones venideras como el principal problema a solucionar» (Ellis, 1897: citado en Somerville, 2000: 15. Énfasis añadido), sino que también encuentra «una especial tendencia a la homosexualidad (...) entre ciertas razas y en ciertas regiones» (Ellis, 1897: 22 en Fuss, 1995: 160). De hecho, en su discurso colonialista, ambos autores señalan a Argelia como la zona más peligrosa de contagio sexual, en la que, como si de una enfermedad venérea se tratase, la homosexualidad se extendía «infectando» el imperio francés a través de los militares de la Legión Extranjera (Fuss, 1995: 160). Incluso Sigmund Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual* afirma que la inversión «se encuentra extraordinariamente difundida en muchos pueblos salvajes y primitivos» y que «hasta en los pueblos civilizados europeos ejercen máxima influencia sobre la difusión y el concepto de la inversión las condiciones climatológicas y raciales» (Freud, 1905/1999: 13).

Este solapamiento posibilitaba que en muchas ocasiones no quedase claro si los autores buscaban evitar un contagio racial —mestizaje— o sexual —inversión. En un curioso artículo de 1913 publicado en el *Journal of Abnormal Psychology*, con el título «A perversion not commonly noted», Margaret Otis expresaba su preocupación ante las relaciones amorosas que se daban en correccionales e internados femeninos racialmente mixtos, entre chicas blancas y negras. Según describe «la diferencia en el color, en este caso, sustituye a la diferencia en el sexo, y surgen ardientes relaciones de amor entre chicas blancas y negras en escuelas donde ambas razas conviven juntas» (Otis, 1913: 113). Aquí, los peligros de contaminaciones sexuales y raciales se multiplican y solapan. La representación victoriana de las mujeres negras como activas y

masculinizadas parece convertirlas en incitadoras de relaciones sexualmente perversas en contextos segregados sexualmente: «Una chica blanca (...) admitió que la chica de color que ella amaba parecía el hombre, y creía que también era así en el caso de las otras» (Otis, 1913: 114). La segregación racial aparece entonces para Otis como una posibilidad de acabar con las relaciones sexualmente perversas entre las chicas. Pero, ¿qué clase de contagio se está intentando prevenir aquí, cuando Otis, «tranquilizadamente», afirma que sólo en un caso una de las chicas blancas «amante-de-las-negras» se casó con un varón negro, y que en la mayoría de los casos apenas tenían contactos con personas negras al dejar la institución? Parece evidente que la intención reguladora en este caso no sólo sanciona negativamente la homosexualidad, sino también las relaciones interraciales: se busca reforzar y mantener intactas las posiciones de privilegio blanco y heterosexual, reforzando asimismo los roles femeninos tradicionales.

LAS CRÍTICAS ANTICOLONIALES DE FRANTZ FANON Y SUS «OTROS»

Las acusaciones de degeneración moral y perversión sexual del discurso colonialista y racista van a ser uno de los aspectos más contestados por parte de los críticos anticolonialistas, que para sustentar su discurso político tratan de desvincularse de esa imagen hipersexualizada, situando como incompatibles la identidad negra o colonial y la homosexualidad. Se tiende a adoptar una moral puritana —y una división sexual rígida y tradicional— donde la sexualidad en general es algo sucio, y la homosexualidad una forma de perversión introducida por los colonizadores blancos que simbólicamente reproduce el dominio colonial en las prácticas sexuales. La reelaboración psicoanalítica del teórico anticolonialista Frantz Fanon resulta especialmente significativa a este respecto. En el análisis dialéctico y fenomenológico de Fanon, el encuentro colonial reinstaura sistemáticamente a las personas colonizadas como lo «otro», lo que permite la constitución del colonizador blanco como sujeto. La mirada blanca —«Mira, ¡un negro!»— interpela al varón negro —al propio Fanon— como «otro», como «un objeto entre otros objetos», «como un ser negro frente a lo blanco» que posibilita el reconocimiento del sujeto blanco ante la presencia de la persona negra, pero que se resiste a reconocer simétricamente a la persona negra como persona y como sujeto (Fanon, 1951/2001: 184). El cuerpo negro es dotado de significación y posicionado a partir de su color de piel, siendo incorporado a un «esquema corporal histórico-racial» definido no por sus propias sensaciones y prácticas corporales, sino por el discurso de la colonización producido por el otro blanco (Fanon, 1951/2001: 185).

Para Fanon, esta relación de dominación se traduce en un discurso colonial de la sexualidad que define la masculinidad como una prerrogativa exclusiva de los varones blancos y que relega a los varones negros «al espacio patologizado de la feminidad, degeneración y castración» (Fuss, 1995: 155). Esto condena la sexualidad de los varones negros a ser descrita como excesiva,

feminizada, perversa o invertida. Así, Fanon intentará dar la vuelta a esta relación en su abordaje del problema de la negrofobia, que describe como una psicopatología blanca en la que la fobia es la expresión de un deseo sexual oculto. De este modo, «la mujer negrofóbica no es en realidad sino una pareja sexual putativa, del mismo modo que el varón negrofóbico es un homosexual reprimido» (Fanon, 1952/1967: 156 en Fuss, 1995: 157). Fanon, de hecho, considera que la homosexualidad es una forma de perversión culturalmente blanca, y afirma que no hay homosexuales negros. Según Fanon, la homosexualidad es un subproducto del colonialismo que fuerza a los varones negros de las colonias a la prostitución como «un medio de vida» que les permite sobrevivir económicamente en la metrópoli (Fuss, 1995: 157). Dando la vuelta a los discursos patologizadores del racismo que conformaban al otro colonizado como sexualmente perverso, afirma que la construcción cultural del racismo blanco se asienta sobre un deseo homosexual reprimido. Pero, como apunta Diana Fuss, no sólo «no queda claro cuál de estos complejos —racismo y homosexualidad— sería para Fanon el desencadenante del otro», sino que su crítica a los discursos colonialistas y su denuncia del racismo se sustentan en la perpetuación de la homofobia: no existen homosexuales negros (Fuss, 1995: 157). La identidad étnico-racial se establece como totalitaria y sin fisuras. Las posiciones identitarias se plantean como necesariamente excluyentes, por lo que según esta lógica sería necesario dejar *una* —la homosexual— para poder ser *otra* —la negra.

Pero, si consideramos la crítica de Fanon a la universalidad imperialista del mito del Edipo, y a la imposición occidental de determinados regímenes de ordenación de la sexualidad y del deseo, quizá su afirmación de que no existen homosexuales en las Antillas tenga —como afirma Diana Fuss— un sentido diferente del que el propio Fanon pretendía darle. Tal como han apuntado diversos autores (Fuss, 1995; Peter Drucker, 2004), quizá la identidad homosexual responde a un régimen específico de ordenación del cuerpo, la sexualidad y el deseo entre personas del mismo sexo sólo tenga sentido en el ámbito europeo y occidental. Así, si bien es evidente la existencia de múltiples expresiones de afectividad y deseo, e intercambios sexuales entre personas del mismo sexo en otros lugares y tiempos, traducir directamente dichas relaciones bajo la denominación «homosexualidad» puede requerir un alto grado de violencia simbólica, e incluso resultar anacrónico. En torno a este aspecto concreto existe de hecho gran debate teórico y político, porque, por otro lado, se ha tratado de utilizar este argumento para paralizar reconocimientos de la legitimidad de las relaciones entre personas del mismo sexo en diferentes países, así como para frenar la articulación de identidades sexuales políticamente organizadas, deslegitimadas bajo la acusación de ser meros reflejos de una ideología occidental imperialista (Drucker, 2004). Sin embargo, sí sería interesante reflexionar, como nos propone Diana Fuss, sobre:

[E] etnocentrismo de las categorías epistemológicas en sí mismas [homosexualidad, bisexualidad, heterosexualidad], categorías identitarias europeas que parecen completamente inadecuadas para describir las muy diferentes consolidaciones, permutaciones y transformaciones

de lo que Occidente ha venido a entender, de una forma en sí misma múltiple y contradictoria, bajo el signo «sexualidad».

(Fuss, 1995: 159)

Aun así, cualquier pretensión de definir categorías e identidades como formas puras, o compartimentos estancos protegidos de la contaminación, sería simplemente ignorar que, de hecho, toda forma cultural y social es una continua reinención y revisión de sí misma en múltiples relaciones desiguales que la transforman. Sin duda, esto no es nuevo, pero quizá en el paradigma globalizado en que nos encontramos, las hibridaciones, solapamientos y contaminaciones socio-culturales y políticas se multiplican si cabe a mayor velocidad. Si la «homosexualidad» como identidad sexual perversa emergió en el contexto concreto de la Europa imperialista y positivista del XIX, los diferentes deseos, prácticas y relaciones sexuales no normativas que se articulan hoy en día en múltiples lugares reconociéndose y haciendo suyo el término —o rechazándolo, o siendo interpeladas con el mismo—, están de hecho transformándolo continuamente. Los términos que en distintos momentos podemos emplear para marcar identificaciones y posicionamientos políticos —«homosexualidad», «gays y lesbianas», «queer»— sólo son en tanto que reactualizados políticamente y personalmente, y siempre nos resultan excesivos y raquíticos a un tiempo.

HACIA UN ANÁLISIS ARTICULADOR DE LAS DIFERENTES DIFERENCIAS: LAS APORTACIONES DEL FEMINISMO NEGRO, LATINO/CHICANO Y POSCOLONIAL

Lo que yace entre las líneas son las cosas que las mujeres de color no se dicen las unas a las otras. Hay razones para nuestros silencios: el cambio generacional entre madre e hija, las barreras lingüísticas entre nosotras, nuestra identidad sexual, las oportunidades educativas que tuvimos o perdimos, la historia culturalmente específica de nuestra raza, las condiciones físicas de nuestros cuerpos y nuestro trabajo.

Como afirma Audre Lorde (...), «[l]a diferencia es esa materia prima y esa poderosa conexión donde se forja nuestro poder personal». (...) Aquí comenzamos a llenar los espacios de silencio entre nosotras. Porque es entre estas líneas aparentemente irreconciliables —las líneas de clase, las líneas de lo políticamente correcto, las líneas que diariamente trazamos entre nosotras para mantener la diferencia y el deseo a distancia— donde verdaderamente se encuentra nuestra conexión.

(Cherríe Moraga, 1981: 105-106)

Desde finales de los sesenta y durante los setenta, la proliferación de movimientos sociales que surgieron dando lugar a lo que se denominó «nueva izquierda» constituyeron un caldo de cultivo privilegiado en el que las contradicciones y limitaciones de las llamadas unitarias a la solidaridad identitaria —con la clase obrera, con las mujeres, con las personas negras, con los gays

y lesbianas— se comenzaron a poner en evidencia. En un momento en el que para ciertos movimientos sociales emergentes se hacía necesario el establecimiento de un sujeto político fuerte, aquellas personas cuyas vidas no se plebaban con facilidad a una solidaridad unívoca, o que no podían establecer una jerarquización clara entre sus identificaciones socio-políticas, resultaban sumamente incómodas. La necesidad de no contradicción como requerimiento identitario, y la concepción de las identidades como totalizantes, estables y mutuamente excluyentes, no ayudaba precisamente en este sentido. Así, fue precisamente la necesidad de construir espacios habitables donde se diera cabida a situaciones vitales irreductibles a una única diferencia, la que posibilitó la emergencia de un pensamiento que cuestionaba la fijez de las identidades y abordaba la complejidad constitutiva de posiciones atravesadas por múltiples diferencias:

La supervivencia nos advertía a algunas de nosotras que no nos podíamos permitir definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular.

(Audre Lorde, 1982/1996: 197)

En este sentido, en Estados Unidos, serán feministas negras lesbianas como Audre Lorde o Barbara Smith, y feministas chicanas y latinas lesbianas como Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, las que proporcionarán un análisis y un posicionamiento político fundamentales para articular las diferentes diferencias de una forma productiva. Desengañadas con un movimiento político de izquierdas ciego a las diferencias raciales, sexuales y de género; con un movimiento negro y chicano que reproducía estereotipos machistas y homófobos; con un feminismo blanco racista, clasista y homófobo, se encontraban en posición de eternas *intrusas* (*outsiders-within*), permanentemente incómodas en situaciones y espacios que las posicionaban como «otras» (Patricia Hill Collins, 2000: 12). Quizá donde más claramente se evidenció este desplazamiento continuado a la situación de otras fue en el título del volumen colectivo editado por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith en 1982, *All Women are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave* (*Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*). Este texto, junto con *This Bridge Called My Back* (Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, ed, 1981), *Home girls* (Barbara Smith, ed, 1983), *Borderlands/La Frontera* (Gloria Anzaldúa, 1987) y los textos de Audre Lorde *Zami: A New Spelling of My Name* (1982/1996) y *Sister/Outsider* (1984), irrumpieron en el panorama teórico-político planteando una reconceptualización de la política feminista que sentaría las bases para la emergencia de los movimientos queer.

Como apunta Patricia Hill Collins, proponiendo el desarrollo de un punto de vista feminista Negro, partir de esta situación de perpetuo *extrañamiento/intrusismo* que impide que las mujeres Negras se incorporen como habitantes de pleno derecho en estos espacios políticos y sociales, resulta especialmente favorable para el desarrollo de análisis críticos, dado que difícilmente podrán eludir considerar su propio posicionamiento o invisibilizar su lugar de

enunciación. Así, para Hill Collins partir del punto de vista de las mujeres Negras no implica la estabilización de un sujeto homogéneo, sino por el contrario, trabajar en la *tensión de múltiples diferencias constitutivas*.

Si existe un punto de vista colectivo de *las mujeres* Negras, es uno caracterizado por las tensiones acumuladas de múltiples respuestas a retos comunes. Dado que reconoce y al tiempo trata de incorporar la heterogeneidad en la constitución de un conocimiento opositivo de las mujeres Negras, este punto de vista de las mujeres Negras evita el esencialismo en favor de la democracia. Puesto que el pensamiento feminista Negro parte y trata de articular un punto de vista grupal de *las mujeres* Negras atendiendo experiencias asociadas con opresiones que intersectan, resulta relevante incidir en la heterogénea composición de tal punto de vista

(Collins, 2000: 28).

No se trata de buscar una seguridad ontológica proporcionada por la «pureza» de una identidad múltiplemente marcada, por la que la experiencia directa de la opresión garantizaría la posición de verdad política; pero tampoco de plantear una falsa situación de igualdad donde se actúa «como si» se fuese ciega ante las diferencias, sin realizar ningún análisis de las implicaciones de las mismas en términos de exclusión, desigualdad y distribución asimétrica de fuerzas. Por el contrario, la demanda de un análisis *interseccional* de la «simultaneidad de opresiones» (Barbara Smith, 1983: xxxii) supone una apuesta por la responsabilidad y el compromiso, que reconoce la parcialidad y las contradicciones que emergen de la complejidad de vidas y relaciones concretas, y apuesta por una política de alianzas que construya coaliciones que no anulen la identidad de los que las constituyen. La sofisticación teórica de los análisis de las feministas negras y de color estadounidenses, provenía de la urgencia de lo concreto, de la necesidad de responder a la situación de personas reales. Así, en lugar de buscar localizar el sujeto universal del feminismo a través de fórmulas de consenso estabilizadas a base de excluir o ignorar las diferencias y las posiciones minoritarias, se atiende a la emergencia concreta de los sujetos feministas en la práctica, y a sus diferencias constitutivas. «La parcialidad y no la universalidad es la condición para ser escuchado», ya que ningún grupo posee una perspectiva total de la dominación, y cada uno ofrece una perspectiva relevante de la misma (Collins, 2000: 270). Se invierte así el modelo de acción política: la parcialidad y la multiplicidad de sujetos en lugar de la unidad y la universalidad serán los elementos posibilitadores de lo político, una transformación que ha permitido, como apunta Barbara Smith (1983: xxxiii), que muchos grupos hayan revisado sus actitudes y corregido su ignorancia sobre otros, favoreciendo positivas articulaciones políticas.

De este modo, al rechazar el marchamo de garantía de verdad de las marcas de opresión en cuanto conformadoras de identidad, la atención se centra en analizar las formas y momentos concretos en los que emergen posiciones de opresión y exclusión. Porque las situaciones son múltiples y aquella persona que se situaba como oprimida y excluida en un contexto puede pasar a ser opresora en el siguiente. Como señalaron Cherríe Moraga, Julia Pérez,

Bervery Smith y Barbara Smith en un texto colectivo en respuesta a una confrontación entre feministas judías y feministas del Tercer Mundo en 1981:

Como mujeres de color sentimos que es esencial examinar nuestra propia comprensión de cómo funciona la opresión en este país. A menudo nos resulta difícil creer que podemos ser tanto oprimidas como opresoras al mismo tiempo. Sentimientos antijudíos por parte de mujeres de color y racismo por parte de mujeres judías son ejemplos de esta realidad concreta. (Aquellas de nosotras que somos Lesbianas sabemos muy bien que la más personalmente devastadora homofobia proviene de la gente hetero de nuestras propias comunidades, para poner otro ejemplo de los oprimidos siendo opresores). No tratamos de pasar por alto el hecho generalizado de la opresión de color en este país y estamos comprometidas con la confrontación del racismo blanco, sea practicado por judíos o por no-judíos. Sin embargo, consideramos que resulta fundamental para las mujeres de color no caer en la trampa de contestar el racismo de los judíos con antisemitismo...

No tenemos que ser iguales para constituir un movimiento, pero tenemos que admitir nuestro dolor y nuestro miedo y dar cuenta de nuestra ignorancia. En definitiva, finalmente, debemos rechazar fallarnos unas a otras.

(en Smith, 1983: xliii-xliv)

Por otro lado, estas autoras cuestionan las llamadas a solidaridades acriticas y a las demandas de una férrea homogeneidad en el interior de las comunidades oprimidas. Demanda de homogeneidad que llevaba a una deslegitimación de aquellas personas que «rompían» la solidaridad grupal por ser gays o lesbianas, por no resignarse a la subordinación de las mujeres, por establecer alianzas con otros grupos, o por renunciar al cultivo de una supuesta «pureza». Apuestan por la hibridación y el mestizaje, porque las culturas nunca funcionan como compartimentos estancos, sino que emergen en relaciones constantes y las identidades son reconformadas y reconstituidas en cada práctica política. Pero, eso sí, sin dejar de considerar las asimetrías entre los distintos términos en relación y sin miedo al conflicto. Como afirma Anzaldúa en una bella cita:

No, no asumo todos los mitos de la tribu en los que nací. Puedo comprender por qué cuanto más teñidas de sangre anglo, más firmemente mis hermanas de color y decoloradas glorifican los valores de su cultura de color —para compensar la extrema devaluación de que es objeto por parte de la cultura blanca. Es una reacción legítima. Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme.

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas: la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces

tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista.

(Gloria Anzaldúa, 1987/2004: 79)

Y AHORA ¿QUÉ? LA NECESIDAD DE INTERSECCIONALIDAD EN LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS QUEER

Si después de este recorrido, que destaca la compleja trabazón conjunta de las prácticas y deseos sexuales divergentes y los procesos de racialización, y la necesidad de respuestas políticas capaces de responder articuladamente al racismo, al sexismo, a la homofobia y al clasismo, volvemos la mirada hacia la situación de las políticas queer en el estado español en este momento, podemos preguntarnos: ¿hasta qué punto son cuestiones relevantes en nuestro contexto? ¿Tiene sentido hablar aquí de «poscolonialismo»? Si consideramos que el poscolonialismo como posicionamiento teórico-político surge mayoritariamente de la experiencia del desplazamiento diaspórico —una mirada «inapropiada/inapropiable» (Trinh T. Minh-ha, 1986/1987) que se vuelve hacia la metrópoli no tanto desde más allá de sus fronteras, como desde dentro de las mismas—, evidentemente tiene sentido hablar de poscolonialismo desde el estado español. Sin embargo, esta perspectiva continúa siendo en gran medida ajena a la producción teórica estatal, quizá porque nunca se ha hecho un esfuerzo por enfrentar críticamente el pasado imperialista español, quitando los planteamientos internacionalistas tan extendidos en una cierta sección de la izquierda en particular desde finales de los ochenta (*Eskaleta Karakola*, 2004: 20-21). Pero, sobre todo, porque la posición del estado español como receptor de población migrante procedente de antiguas colonias europeas es relativamente reciente y quizá aún no ha habido un periodo de consolidación y reflexión suficiente.

La urgencia de responder a situaciones de racismo crecientes, así como una política de inmigración delirante y obsesionada con la restricción de la inmigración que ha llevado a cambiar la legislación en tres ocasiones en los últimos cuatro años, unidas a una concepción bastante rígida y estereotipada de quiénes son las personas inmigrantes, ha hecho que en gran medida las políticas LGTB y queer, y las políticas sobre inmigración y antirracistas se consideren como ámbitos claramente diferenciados: por defecto, las personas inmigrantes se presentan como hetero y las personas LGTB como blancas. De nuevo se repite la tendencia a homogeneizar los diversos colectivos y a definir la identidad política y personal en base a un único polo: las identidades aparecen como exclusivas y excluyentes. Más aún, sólo se consideran «identidades» a aquellas «marcadas», esto es, aquellas no normativas o no hegemónicas. Las posiciones hegemónicas, mientras tanto, se presentan como «no marcadas». Invisibilizadas, parecen pasar desapercibidas, mientras que los cuerpos, las relaciones, las prácticas marcadas, parecen saltar insolentemente ante nuestros ojos: excesivas, grotescas, demasiado visibles. Pero las marcas de normalidad no resultan invisibles por falta de presencia, sino porque su omnipresencia es

dada por supuesta: se vuelven transparentes por saturación (Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder, 2003: 51). Así, no sería tanto que unas personas tengan una identidad de «género» —mujeres, transexuales, intersexuales—, y otras no —varones—; o que unas posean una sexualidad —bolleras, maricas, bisex, sadomaso— y otras no —heteros—; o que algunas tengan una «raza» o una «etnicidad» —negros, latinos, magrebíes— y otras no —blancas, occidentales. Por el contrario, todas estamos cotidianamente inmersas en múltiples procesos de identificación y desidentificación con los que —de forma contingente e inestable— nos posicionamos personal y políticamente en relación al género, la sexualidad, las posiciones raciales y étnicas, etc. Se trata de procesos enormemente complejos y no completamente conscientes por los que incorporamos prácticas, formas de estar, de llevar el cuerpo, de posicionarnos, que vamos *haciendo* cotidianamente (Bourdieu, 1980/1991: 119; Butler, 1993/2002).

Es en este sentido que Judith Butler (1993/2002) habla de performatividad, como ese ejercicio continuado de citación iterativa, que siempre imposibilita para reproducir clónicamente lo que cita, genera desplazamientos, excesos y distorsiones impredecibles. Así, no se trataría de considerar la mayor o menor incidencia en nuestras identificaciones políticas y personales del «género», la «sexualidad», la posición «etno-racial», la «clase», etc., como si fuesen sustancias previamente establecidas/estabilizadas con las que un «yo» también previo se revestiría. El poder interpelador y la consistencia discursiva de estos elementos viene dada más bien por su reproducción continuada en las prácticas cotidianas, como elementos de regulación social altamente patrullados: como bien saben las personas transexuales e intersexuales, *sólo* podemos ocupar *dos únicas* posiciones de género que se reproducen reiteradamente en nuestros nombres, nuestros documentos de identificación, nuestras ropas, las interacciones con los demás... Así pues, los momentos-posiciones de sujeto que precariamente ocupamos, son conformados y reactualizados continuamente en torno a identificaciones y desidentificaciones, interpelaciones y reconocimientos que son al mismo tiempo e indisolublemente generizadas y racializadas y etnizadas y sexualizadas, etc. Como apunta Judith Butler:

Y, si bien hay claras y significativas razones históricas para mantener la «raza», la «sexualidad» y la «diferencia» sexual en esferas analíticas separadas, también hay acuciantes y significativas razones históricas para preguntarse cómo y dónde deberíamos leer, no sólo la convergencia de tales esferas, sino los sitios en los cuales ninguna de ellas puede constituirse sin las otras. Esto no es lo mismo que yuxtaponer distintas esferas de poder, subordinación agencia, historicidad, ni elaborar una lista de atributos separados por aquellas proverbiales comas (género, sexualidad, raza, clase) que habitualmente significan que no hemos descubierto la manera de concebir las relaciones que pretendemos marcar.

(Judith Butler, 1993/2002: 242)

De ahí que, de cara a diseñar planteamientos políticos radicales queer, necesitemos de una perspectiva interseccional que integre en la base de nuestras prácticas no sólo la idea de que los sistemas de opresión están interconec-

tados (Collins, 2000), sino que las *diferentes* diferencias se articulan y refuerzan mutuamente. Tendríamos además que considerar cómo, dado que los diferenciales de poder se reactualizan contingentemente, una determinada marca de exclusión puede en un momento concreto, convertirse en el espacio no marcado para la actuación de otra.

Esto resulta especialmente relevante en nuestro contexto concreto, con una cada vez más visible —aunque aún mayoritariamente ignorada— población inmigrante que es a su vez gay, o lesbiana, o transexual. Quizá sea el momento de generar una perspectiva interseccional que no entienda las diferentes diferencias como una suma de identidades o como una fragmentación, sino como algo que va actualizando en cada práctica pertenencias y exclusiones en contextos diversos. Una perspectiva capaz de dar respuesta a personas cuyas solidaridades con diversos colectivos son a menudo contradictorias. En principio, esto no debería ser ajeno a las políticas queer, dado que precisamente lo queer surge como respuesta a unas definiciones rígidas de la identidad que pretenden homogeneizar normativamente a todas las personas LGTB, marcando al tiempo los límites de tal identidad para ser reconocida como aceptable. Frente a esto, las políticas queer pasan a cuestionar la identidad que deja de ser necesariamente idéntica a sí misma a lo largo del tiempo —las identificaciones son contextuales y políticas— e idéntica a sí misma en cuanto colectivo homogéneo. }

En este sentido, una política *interseccional* queer nos proporciona herramientas para abordar aquí y ahora la situación de un creciente colectivo de personas LGTB que han inmigrado al estado español en muchos casos como estrategia de supervivencia, quizá buscando un espacio no tan hostil hacia lo «homo/trans», pero que se encuentran con una creciente hostilidad hacia lo «otro extranjero/inmigrante». Y a su vez, considerar los conflictos que emergen en el propio reforzamiento identitario de las comunidades diaspóricas, que en una situación de vulnerabilidad por la hostilidad hacia lo otro, refuerzan las fronteras de la identidad comunitaria, excluyendo a aquellas personas que no reproduzcan férreamente la recreada tradicionalidad de la identidad diaspórica con prácticas homóbofas y machistas.

Así pues, desestabilizadas nuestras seguridades identitarias, y desestabilizada la seguridad de nuestra posición política, estamos abocadas a prácticas políticas queer que atiendan en cada caso al despliegue concreto de posiciones y relaciones, y a los diferenciales de fuerza que los conforman, y que no nos proporcionen garantías de ocupar a priori una posición de privilegio o de exclusión. Necesitamos dar cuenta de *cómo* ciertos cuerpos, ciertas relaciones y ciertos deseos, en contextos concretos pasan a ser más o menos vulnerables que otros. Así, una mujer, blanca, europea, lesbiana puede sentirse vulnerable en un contexto masculino y heterosexista inmigrante, y al tiempo mantener el privilegio y la seguridad de su ciudadanía, y al tiempo desplegar un comportamiento racista, y al tiempo ser explotada en un trabajo precario.

Lo que este análisis pone de relieve es la necesidad de romper con posiciones de seguridad onto-epistémicas que presumen un sujeto político ya formado. Antes bien al contrario, los sujetos políticos son constituidos con la práctica, y dado que no existe un sujeto dado tampoco existe una agenda política establecida y fija a priori, sino agendas —en plural— y las demandas de justi-

cia social han de responderse igualmente en plural, atendiendo a las exclusiones y a lo que se queda «fuera de campo» (De Lauretis, 1987:26).

Pero esta necesidad de cuestionar las posiciones de partida y de desestabilizar los pedestales en los que nos encaramamos, lejos de arrastrarnos hacia la indefinición y la inacción política, pasa a politizar todos los espacios e instantes de la vida. No nos empuja resignados a un rincón mientras vemos pasar los acontecimientos siempre a demasiada velocidad, sino que nos responsabiliza y nos contamina en cada práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G.: *Borderlands, La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, G. (1987/2004): «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en hook, b. et al. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 71-80.
- BHABHA, H. (1996): *The Location of Culture*. New York and London, Routledge.
- BOURDIEU, P. (1980/1991): *El Sentido Práctico*. Madrid, Cátedra.
- BRAH, A. (1996): *Cartographies of Diaspora*. New York and London, Routledge.
- BRAH, A. (1992/2004) «Diferencia, diversidad, diferenciación», en hook, b. et al. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 107-136.
- BUTLER, J. (1993/2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*. Barcelona, Paidós.
- CASADO APARICIO, E. (2002): *La construcción socio-cognitiva de las identidades de género de las mujeres españolas (1975-1995)*. Tesis doctoral. UCM.
- COLLINS, P.H. (2000): *Black Feminist Thought*. (2ª ed). New York and London, Routledge.
- DAVIS, A.Y. (1983): *Women, Race and Class*. New York, Vintage Books.
- DE LAURETIS, T. (1987): *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington, Indiana University Press.
- DRUCKER, P. (coord.) (2004): *Arco Iris Diferentes*. México, Siglo XXI.
- Eskalera Karakola (2004). «Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista», en hooks, b. et al. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 9-32.
- FANON, F. (1951/2001): «The Lived Experience of the Black», en BERNASCONI, R. (ed.): *Race*. Oxford, Blackwell, pp. 184-201.
- FOUCAULT, M. (1992): *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1976/1998): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, S.XXI, 1976.
- FREUD, S. (1905/1999): *Tres Ensayos de Teoría Sexual*. Madrid. Alianza Editorial.
- FUSS, D. (1995): «Interior Colonies. Frantz Fanon and the Politics of Identification», en *Identification Papers*. New York and London, Routledge, pp. 141-172.

- GILROY, P. (1987): *There Ain't no Black in the Union Jack*. New York and London, Routledge.
- HALL, S. (1980/2002): «Race, Articulation and societies structured in dominance», en ESSED, P. y GOLDBERG, D.T. (ed.): *Race Critical Theories*. Oxford, Blackwell, pp. 15-37.
- HALL, S. (1992): «New ethnicities», en DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.): «Race», *Culture and Difference*. London, SAGE, pp. 252-259.
- HULL, G., SCOTT, P.B. Y SMITH, B. (1982) (eds.): *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*. New York, The Feminist Press.
- LORDE, A. (1984): *Sister/Outsider*. Freedom (CA), The Crossing Press. En castellano: *La hermana, la extranjera*. Madrid, Horas y horas, 2002.
- LORDE, A. (1982/1996). *Zami: A New Spelling of My Name*. London, Pandora.
- LOTT, T. (1999): *The Invention of Race*. Oxford, Blackwell.
- McCLINTOCK, A. (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York and London, Routledge.
- MORAGA, C. y ANZANDÚA, G. (eds.) (1981): *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. New York, The Kitchen Table/Women of Color Press. En castellano: MORAGA, C. y CASTILLO, A. (eds.): *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*. San Francisco, ISM Press, 1988
- OTIS, M. (1913): «A Perversion not Commonly Noted», *Journal of Abnormal Psychology*, n. 8, Junio/Julio 1913: pp. 113-116.
- ROMERO BACHILLER, C. y GARCÍA DAUDER, S. (2003): «Saturaciones Identitarias: De Excesos, Materialidades, Significación y sus (In)Visibilidades», *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*, 02: pp. 37-56.
- SALÍD, E. (1978/1990): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- SMITH, B. (ed.) (1983): *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York, The Kitchen Table/Women of Color Press.
- SOMERVILLE, S.B. (2000): *Queering the Color Line. Race and the Invention of Homosexuality in American Culture*. Durham and London, Duke University Press.
- SPIVAK, G.C. (1988): «Can the subaltern speak?», en NELSON, C. y GROSSBERG, L. (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-316.
- STOLER, A.L. (1995): *Race and the education of desire*. Durham and London, Duke University Press.
- The Combahee River Collective* (1982). «A Black Feminist Statement», en HULL, G., SCOTT, P.B. Y SMITH, B. (1982) (eds.). Pp. 13-22.
- TRINH, T.M. (1986/1987) (ed.): «She, the Inappropriate/d Other. Special Issue on Third World Women», *Discourse 8: Fall-Winter*.

Tórridos veranos del sur. De chiquillo, me acercaba a los corrillos en los que mi madre, mis tías y sus vecinas, sentadas en sillas de anea, hacían el repaso cotidiano a lo humano y lo divino. Una de las cosas que recuerdo de aquellas interminables tertulias fue aquel comentario sobre el «amigo de fulano». «Rarito» era el calificativo empleado. Más tarde se enteró uno de lo que significaba «rarito». Y es que el «amigo de fulano» era maricón, muy armaria, pero parguela después de todo. Comprobé cómo un término eufemístico daba nombre a una identidad imposible de clasificar. Y efectivamente, en cuanto entramos en el terreno de la identidad sexual, «rarito» es lo que no se posiciona con claridad. Pero más curioso aún fue comprobar cómo en otros idiomas existe el mismo término para designar el mismo concepto: una sexualidad transgresora, una identidad que el discurso tintaba de negatividad por no acomodarse a la norma. Concretamente en lengua inglesa el término «rarito» se correspondería con la palabra queer. Sin embargo, en el idioma de Shakespeare dicha palabra tiene connotaciones que no existen en nuestra lengua.

De esta forma, aunque el término queer —desde el punto de vista morfológico— data en lengua inglesa desde finales del siglo XVI, la teoría a la que hace referencia tiene poco más de diez años de antigüedad. Fue Teresa de Lauretis la académica que empleó por primera vez la expresión «*queer theory*» en una conferencia publicada en 1991 en la revista *differences* y titulada «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction». En ella, De Lauretis pretende que el término queer funcione como críticamente «molesto»: «yuxtapuesto a lésbico y gay del subtítulo, con el que se pretende marcar cierta distancia crítica de los anteriores, mediante una fórmula ahora establecida y con frecuencia conveniente»¹.

Antes de intentar aproximarme a una definición de *Queer Theory*, considero conveniente ofrecer una recopilación etimológica del término queer. La indagación en el contenido semántico e históricamente peyorativo del mismo permitirá una mejor comprensión tanto de los ejes principales de esta teoría

1. Cfr. De LAURETIS, T. «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3/2, 1991, pp. iii-xviii. Y también cfr. TURNER, W. B. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia, Temple U.P., 2000, p. 30.

como de la reapropiación de la que dicho término ha sido objeto, provocando de ese modo el efecto deseado a nivel académico y asimismo, por extensión, a nivel cultural.

Según Eve Kosofsky Sedgwick en su libro *Tendencias*², la palabra queer significa *across* y procede de la raíz indo-europea *-swerkw*, derivando en latín en *torquere* (torcer, retorcer, serpentear), que a su vez dio en alemán *quer* (adjetivo: 'transversal', y verbo 'atravesar') y en inglés el adverbio *athwart* ('de lado a lado'). Sin embargo, a pesar de la referencia que este significado hace a lo «extrañamente direccionado» o «raramente posicionado», no se conoce con seguridad ni certeza la asociación que se hace de la palabra con identidades o comportamientos sexuales «no normativos».

Para Rictor Norton, queer ha sido siempre utilizada de manera peyorativa mucho antes incluso de su uso en el siglo XX, cuando se cargó semánticamente con el significado de «homosexual». Ya en el *Rogues' Lexicon* de comienzos del siglo XVIII, se recoge en expresiones como *queer-ken* (prisión), *queer booze* (bebida dañina), *to cut queer bids* (usar un lenguaje sucio), *queer-bird* (hombre liberado de la cárcel recientemente), y *queer cull* (petimetre o payaso). Antes aún, a finales del siglo XVI y en las primeras décadas del XVII, el término queer significaba básicamente el antónimo de *straight* o *respectable* en el submundo delictivo londinense, a veces en el sentido literal de *counterfeit* (falso), a veces como *queasy* (sentirse enfermo), y frecuentemente en el sentido de *odd*, *eccentric* o *strange*³.

Aunque estos términos peyorativos tienden a ser esencialmente metafóricos, no es hasta el siglo XIX cuando el término se documenta por vez primera usado en el sentido de «homosexual» o «sodomita» de una manera intencionada. Robert Burns lo anota con la siguiente anécdota sucedida en Toronto en 1838. George Markland, Inspector General de la actual región de Ontario, era visto con frecuencia en citas vespertinas con jóvenes soldados en el mismo edificio del gobierno. Una mujer de la limpieza oyó ruidos desde su despacho y dedujo que estaba manteniendo relaciones sexuales. Pero, sorprendida al comprobar que quien estaba con él era un joven soldado, la señora comentó a Markland: «Bueno, señor, éstas son formas muy raras de principio a fin»⁴.

Ya en el siglo XX, George Chauncey constata el uso de la palabra queer, con un sentido menos peyorativo, como un código por un colectivo de personas de comportamiento homosexual; en el complejo y visible contexto del mundo gay neoyorquino en los años previos a la Primera Guerra Mundial, «[h]acia la década de 1910 y 1920, los hombres que se identificaban como diferentes a otros hombres fundamentalmente en base a sus intereses homosexuales más que por su estado de género afeminado, se auto denominaban con frecuencia queer»⁵.

2. Cfr. SEDGWICK, E.K.: *Tendencias*. London, Routledge, 1994, p. xii.

3. Cfr. NORTON, R.: *The Myth of the Modern Homosexual. Queer History and the Search for Cultural Unity*. London, Cassell, 1997, p. 122.

4. Cfr. BURNS, R.: "Queer doings": attitudes towards homosexuality in 19th century Canada, *Body Politic, Our Image* 6, 1976: 4-7.

5. Veo la necesidad de reproducir aquí la frase en el original inglés: «Well, Sir, these are queer doings from the bottom to the top». La expresión «from the bottom to the top» tiene un doble sentido, dado que bottom y top son términos del slang gay inglés que hacen referencia a los roles homosexuales pasivo y activo respectivamente y que en la traducción española se pierden. De ahí que, al estar en el mismo contexto que la palabra queer, contribuya más aun —esta vez desde la traducción— al contexto fluido y escarizado del término.

6. Cfr. CHAUNCEY, G.: *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York, Basic Books, 1994, p. 101.

En la actualidad, el Diccionario de Oxford recoge el término desde las categorías léxicas de adjetivo, sustantivo y verbo transitivo. Y precisamente, el mismo hecho de que aún hoy *queer* no tenga una función gramatical fija y pueda ser utilizado al mismo tiempo de una forma polivalente, es decir, moviéndose fluidamente a través de las categorías gramaticales, dice mucho de su significado errante e inestable. De hecho, la entrada como adjetivo, lo define: «1. strange, odd; 2. *informal. derogatory.* (of a man) homosexual; 3. *Brit. informal. dated.* slightly ill». Aparte del despectivo como insulto —y curiosamente todavía referido a hombres y no a mujeres—, y del «encontrarse indispuesto» —ya en desuso—, *queer* sigue haciendo referencia a lo raro, a lo que no casa con nada, a lo que no pega en ningún sitio. En definitiva, desdibuja las clasificaciones y se sitúa transversalmente en las categorías convencionales. Así, el calificativo *queer* puede hacer referencia a la mujer culturista, al pijo de Serrano que trabaja de mecánico, y al adolescente de origen africano que estudia Arquitectura o Filosofía. *queer* como adjetivo significa que no existe una respuesta inmediata o sencilla a la pregunta «¿Tú qué eres?»; que no hay un término simple o un lugar definido con el que o en el que se sitúen subjetividades, comportamientos, deseos, habilidades y ambiciones complejas. Como opina Donald Hall:

En este sentido, todos somos *queer*, si lo admitimos sencillamente de esta forma. Todos nos situamos transversalmente si ponemos en evidencia y rechazamos algunas de las consoladoras mentiras que se han dicho sobre nosotros y que nos contamos a nosotros mismos⁶

La única entrada que *queer* recibe en el Diccionario de Oxford como sustantivo es la de «*a homosexual man*». Una de las intenciones subyacentes al afán de categorizar o de fijar con seguridad es delinear la normalidad sana frente a la anormalidad abyecta. Al mismo tiempo que se reivindica la objetividad, se trata también de distinguir lo que es propio de lo que no y de asignar valores a identidades y actividades. Así, ser «homosexual» es una versión desvirtuada de «heterosexual». Ser «un maricón» ocupará como sustantivo la parte derecha del binomio jerarquizado heterosexual/homosexual. El discurso popular —tras la fijación médica del término «homosexual» a finales del siglo XIX— encontró la forma de traducir a un lenguaje claro e inequívoco esa naturaleza jerárquica del binomio hetero/homo, y *queer* pasó a ser «algo que nadie *queer* o quisiera *ser*»; y en todo caso si se *fuera*, mejor no *nombrarse*.

Queer funciona así como metáfora, tergiversando y torciendo los rectos principios del sentido común y de la misma idea de normalidad. Un orden normativo del que se desviará *to queer*, verbo, dado que como estrategia subversiva significa «echar a perder» o «arruinar», e incluso «ridiculizar» o «desordenar». El temor reside en que el sustantivo pase a ser verbo transitivo y extienda su «rareza», convierta a otros, provoque el descontento y acabe por socavar el sistema. «*Queerizar*» no lleva consigo destruir pero sí supone una

6. Cfr. HALL, D.E.: *Queer Theories*. New York, Palgrave-McMillan, 2003, p.13

particular amenaza a los sistemas de clasificación que afirman su propia intemporalidad y fijación. Janet Jakobsen cree que sería más productivo pensar en *queer* como verbo (conjunto de acciones) que como sustantivo (una identidad, o una posición a la que se pueda dar un nombre, formada en y a través de la práctica de acciones específicas). De este modo, *queer* se entendería como una práctica deconstructiva que no se asume por un sujeto ya constituido, y que, como consecuencia, no provee a dicho sujeto de una identidad «nombrable».

Con todo, lo que nos interesa analizar es cómo una palabra cuyo significado y contexto se han visto (y se siguen viendo) llenos de negatividad, utilizada a la vez como humillación e insulto, se convierte en la década de los ochenta en el término descriptivo del orgullo de una identidad homosexual y, más adelante, en la etiqueta académica utilizada por los más prestigiosos eruditos en materia de género, siendo rescatada de dicho contexto y relanzada como concepto positivo y teórico, dado que este término dará cobijo a todo un marco de estudio sobre sexualidades no normativas⁸. Mira Nouselles lo analiza así:

La situación en la que se produce el uso tradicional de la palabra *queer* es la siguiente: alguien (cuya identidad sexual no se revela) en una situación de poder que trata de humillar a otro individuo a partir de un concepto ideológicamente marcado como denigrante. En realidad, lo único que sucede es que se acoge a las implicaciones negativas del término para realizar un acto *performativo*: el insulto. [...] Sin embargo, desde los inicios de la liberación gay hubo un movimiento de apropiación lingüística que trataba de despojar ciertos términos de escarnio de su carácter negativo⁹.

Por otro lado, Michael Warner en su famoso *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, opina que *queer*, hoy día, representa un impulso agresivo de generalización:

Rechaza una lógica que aminore la tolerancia o una simple representación de intereses políticos en favor de una resistencia más concienzuda frente a los regímenes normativos... Tanto para la academia como para los activistas, «*queer*» consigue un extremo crítico definiéndose a sí mismo frente a lo normal más que frente a heterosexual, y lo normal incluye el quehacer de la academia¹⁰.

7. Cfr. JAKOBSEN, J.R.: «Queer is? Queer does? Normativity and the problem of resistance», *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies*, 4, 4, 1998, p. 516.

8. Es necesario apuntar a este respecto que uno de los problemas de este uso particular de *queer* como término-paraguas que ocultaría, por ejemplo, las diferencias entre lesbiana y gay, o entre transexualidad y travestismo, e ignoraría las diferencias de clase, raza, edad... y de nuevo situaría la sexualidad como un factor unificador. Gloria Anzaldúa se pronunciaba en este sentido: «*Queer* usa como un falso paraguas unificador bajo el que todos los *queers* de todas las razas, orígenes étnicos y clases se cobijan. A veces necesitamos este paraguas para fortificar nuestras filas contra los de fuera. Pero aun cuando busquemos resguardo en él no debemos olvidar que homogeneiza y borra nuestras diferencias» (Cfr. ANZALDÚA, G.: «To(t) queer the writer: loca, escrita y chicana», en WARLAND, B. (ed.): *In/Visible: Writing by Dikeys, Queers and Lesbians*, Vancouver, Press Gang, 1991, p. 250). El uso de *queer* como término aglutinante, puede tener el efecto de, como diría Halperin, «(mal)representarnos como una gran (*queer*) familia feliz» (Cfr. HALPERIN, D.: *Saint Foucault: Towards a Gay Hystography*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 64).

9. MIRA NOUSSELLES, A.: *Para entenderlos. Diccionario de cultura homosexual, gay, y lésbica*. Barcelona, Ediciones de La Tempestad, 1999, pp. 601-602.

10. Cfr. WARNER, M. (ed.): *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota P., 1993, p. xxvi.

Ciertamente, *queer* renace a comienzos de los noventa desde un contexto de liberación gay (que a finales de los ochenta ya estaba adquiriendo su madurez) como título de algo que, al menos durante casi doscientos años, había estructurado un discurso homofóbico.

Por ello, la puesta en marcha del término dentro del campo cultural relativo a la homosexualidad, en su sentido más reciente, no puede datarse con exactitud, aunque podemos afirmar que, en general, se considera como aceptado y adoptado popularmente a comienzos de la década de los noventa, pese a que académicamente ya fuera latente a mediados de la década anterior. Como afirma Jagose: «Queer es un producto de presiones culturales y teóricas específicas que, cada vez más estructurado, debate (tanto dentro como fuera de la academia) cuestiones de identidad gay y lésbica»¹¹; e incluso Eve Kosofsky Sedgwick así lo constata también en el prefacio de la segunda edición de su obra *Between Men* en 1992: «un creciente movimiento de estudios de gays y lesbianas ya existía en la academia americana por esa época [1985]», entre aquella fecha y 1992 surgió «una comunidad queer altamente productiva cuya base explícita estaba en el entrecruzado de las barreras de identificación y el deseo entre géneros, razas, y definiciones sexuales»¹².

Así, la autora, tras haber identificado *queer* como una nueva estructura cuya fuerza y efectividad se desarrolló desde modelos gays y lésbicos más maduros, en su última frase da una nueva forma a esta narrativa de desarrollo situando *queer* como la fuente más que el destino de los estudios de gays y lesbianas:

La proliferación (...) de mucho trabajo posterior en este campo tuvo infinitamente más que decir de la increíble productividad, la generosidad especulativa, la audacia, la permeabilidad, y el activismo que habían estado albergados durante tanto tiempo en las múltiples historias de una lectura queer¹³.

(IN)DEFINICIÓN DE TEORÍA QUEER

Retomando lo que exponía más arriba, el discurso de la *Queer Theory* arrebata las armas al «enemigo», se apropia de los conceptos elaborados para rendir cuentas de una supuesta entidad coherente y los relativiza hasta hacer de ellos útiles inservibles para la designación. Como señala Sedgwick al ser entrevistada por Lucy Hodges, el término *queer* sólo tiene sentido cuando se emplea en primera persona¹⁴, dado que funciona mejor como auto-denominación que como observación empírica de los rasgos identificadores de otras personas. Nos encontramos, pues, ante una teoría en la que «[n]o hay nada en particular a lo que haga referencia necesariamente. Es una identidad sin esencia»¹⁵; es

11. Cfr. JAGOSE, A.: *Queer Theory. An Introduction*. New York, New York U.P., 1996, p. 76.

12. Cfr. SEDGWICK, E.K.: *Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire*. New York, Columbia U.P., 1985, p. x.

13. *Op. cit.*, p. x.

14. Cfr. HODGES, L.: «Queen of "Queer" Courts Controversy», *Australian*, 29. 1994, p. 27.

15. Cfr. HALPERIN, D.: *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. *Op. cit.*, p. 62.

una teoría, por lo tanto, que evita la rigidez y al mismo tiempo difumina su objeto de estudio.

Con todo —aunque hasta aquí parezca haber cierto consenso tanto acerca del origen y la carga semántica con que se ha ido vistiendo el término a lo largo de su historia, así como sobre el hecho de cómo recoge bajo su ámbito de estudio las aportaciones de los estudios precedentes de Gays y Lesbianas—, no parece haber tanta nitidez ni acuerdo con respecto a una definición precisa de *Queer Theory*. Como afirma Alexander Doty:

Queer puede apuntar ahora hacia cosas que desestabilicen las categorías existentes, mientras que ella misma está convirtiéndose en una categoría: pero una categoría que se resiste a una definición fácil. Es decir, nunca podemos saber a qué se está refiriendo alguien exactamente sólo desde la etiqueta queer, excepto cuando sea algo no categórico o no normativamente posicionado¹⁶.

O también, como lo expresa Koestenbaum:

La incertidumbre sobre el significado de la palabra le ayuda a designar un conocimiento incompleto: queer significa una duda punzante, las sensaciones de tambaleo entre dos interpretaciones o una vacilación que señala el horror que procede de no ser capaz de explicar una dualidad asombrosa¹⁷.

Si comenzaba este capítulo con la mención de Teresa de Lauretis, quien por vez primera utiliza *Queer Theory* como concepto aparentemente claro en 1991, es ella precisamente la que en 1994 —sólo tres años más tarde— se retracta de lo dicho renunciando al término por haberse convertido en un elemento comercial y vacío:

En cuanto a la *Queer Theory*, mi insistente especificación «lésbico» puede considerarse mejor como tomar distancia de lo que —dado que la propuse como una hipótesis de trabajo para los estudios de Gays y Lesbianas en esta misma revista— se ha convertido rápidamente en una criatura conceptualmente vacía de la industria editorial¹⁸.

De aquí que, aunque desde De Lauretis no podamos esperar una definición, sí que se obtiene una primera impresión muy fiable: la *Queer Theory* es bastante recelosa de cualquier articulación que se haga popular, incluyendo la suya propia.

Mira Nouselles hace también referencia al rasgo tan resbaladizo que invade a la teoría, dado que ni siquiera admite una traducción española:

16. Cfr. DOTY, A.: *Flaming Classics. Queering the Film Canon*. New York, Routledge, 2000, p. 8.

17. Cfr. KOESTENBAUM, W.: *Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration*. London, Routledge, 1991, p.147.

18. Cfr. De LAURETIS, T.: «Habit Changes», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 1994, pp. 2-3.

[L]os intentos de traducir *queer* como «teoría maricona» no son del todo acertados, ya que sólo reproducen el significado peyorativo del término, no el etimológico. No sólo consiste en identificarse con un término que antes servía para insultar; si se elige *queer* frente a otros términos similares es porque al mismo tiempo pretende subrayar la extrañeza con que ha de observarse la sexualidad humana¹⁹.

También en opinión de Alfredo Martínez-Expósito: *queer* es «[u]n caso realmente curioso de intraducibilidad epistemológica, que consiste en una asimetría radical en la concepción de la homosexualidad entre críticos de habla inglesa y críticos españoles»²⁰.

A pesar de ello, teniendo estas afirmaciones muy en cuenta, procuraré acercarme al menos a algunos intentos definitorios de esta teoría por mor de la claridad y sin que ello signifique relegarla al plano de la categorización o el esencialismo.

Comenzaré —por seguir con críticos españoles con respecto a la intraducibilidad del término— con la opinión de Beatriz Suárez Briones, cuando advierte que:

En España los varones gay se han apresurado a traducir muy alegremente y muy poco informadamente (y muy sexistamente, por supuesto) el vocablo *queer* como «marica», cuando *queer* fue una palabra cuidadosamente elegida para la nueva unión gay-lesbiana por ser un término en cuyo abanico semántico están no sólo los maricas sino también las bolleras, las y los transexuales, los travestis y todo lo sexualmente «raro», «extraño», «singular», que es lo que, en primera instancia, significa la palabra *queer*²¹.

Por otro lado, Rafael Mérida Jiménez expresa también la dificultad que supone, de entrada, definir esta teoría:

[R]esulta tarea especialmente problemática la demarcación de una teoría que se autodenomina con un término insultante y que, al tiempo, intenta crear una dimensión vital e intelectual tan subversiva y transgresora como rebelde, orgullosa y reivindicativa²².

Dentro de la crítica en habla inglesa, Nikki Sullivan define el término y la teoría a la que hace referencia de una forma muy sencilla y clara: «La *Queer*

19. MIRA NOUELLES, A.: *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica*. Op. cit. p. 601.

20. MARTÍNEZ-EXPÓSITO, A.: *Las escritas juristas: Configuraciones homonormativas en la narrativa española*. Nueva Orleans, U.P. of the South, 1998, p. 6. A este respecto, y si tuviera que decidirme por una traducción, lo haría por la acepción «rara» puesto que conlleva menor carga negativa y me parece una traducción española más fiel al original inglés. Con todo, el título que Ricardo Llamas elige para su libro, cuando se expresa diciendo que: «Esta es una teoría que ha abandonado el recto camino sin hacerse otro [...] Teoría *queer*, en definitiva, es decir, rara. O, si apelamos a la etimología latina del término, (torquere), sencillamente, teoría torcida» (LLAMAS, R.: *Teoría Torcida. Prójucios y discursos en torno a la «homosexualidad»*, Madrid, Siglo XXI de España, 1998, p. xi), tampoco me parece que difiera demasiado de lo que es la *Queer Theory*, aunque haga referencia a su sentido peyorativo.

21. SUÁREZ BRIONES, B.: «Destilal a la civilización: La teoría (literaria) feminista lesbiana», en BUXÁN BRAN, X.M. (comp.): *ConCernia de un singular tema. Estudios lesbianos y gays en el estado español*. Barcelona, Laertes, 1997, p. 270.

22. MÉRIDA JIMÉNEZ, R. (ed.): *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, 2002, p. 20.

[Theory] se construye como una vaga e indefinible especie de juego de prácticas y posturas (políticas) que tiene el potencial de desafiar identidades y conocimientos normativos»²³. A partir de aquí, hay muchos teóricos que apuntan hacia una definición más pormenorizada de *Queer Theory*.

Tamsin Spargo parte de las funciones sintácticas del término (nombre, adjetivo o verbo) para deducir que cada una de ellas se define frente a lo normalizador, y así especifica que la *Queer Theory* no es «un singular o sistemático marco conceptual o metodológico, sino una recopilación de engranajes intelectuales con las relaciones entre sexo, género y clase sexual»²⁴; sí, según Spargo, la *Queer Theory* es una escuela de pensamiento, ésta se convierte entonces en una disciplina heterodoxa en grado sumo, y sus centros de interés abarcarán la representación del deseo homosexual en los textos literarios, cine, música e imágenes; analizará las relaciones socio-políticas de poder sobre la sexualidad; criticará el sistema sexo-género; y estudiará la identificación transgénerica y los deseos trasgresores.

Sin embargo, Leo Bersani parece quejarse elocuentemente de que la *Queer Theory* es *de-gaying*, que no es ni sobre gays ni sobre lesbianas. Bersani contempla una comunidad que ha abandonado los márgenes de la «dubricidad sexual» para pasar a estar localizada en el centro del debate epistemológico y de la conquista occidental del saber para convertirse en resistencia a los «regímenes de lo normal»²⁵.

Jagose, con una intención menos batalladora que la de Bersani, lo expresa de forma más concreta: «Hablando en términos generales, queer describe aquellos gestos, modelos analíticos que dramatizan incoherencias en las relaciones supuestamente estables entre sexo cromosómico, género y deseo sexual»²⁶.

Efectivamente, dado su carácter deconstructivista y el contexto postestructuralista desde donde surge, Jagose insiste en que, al resistirse a modelos de estabilidad —que reclaman la heterosexualidad como su origen, cuando debería ser más apropiadamente su efecto—, la *Queer Theory* se centra en las discrepancias entre sexo, género y deseo. Si institucionalmente ha sido asociada de una manera más prominente con identidades gays y lesbianas, su marco analítico incluirá también identidades tales como el hermafroditismo, el travestismo, la ambigüedad de género y el transexualismo. Al demostrar la imposibilidad de cualquier sexualidad de erigirse como «natural», pone incluso en cuestión términos como «hombre» o «mujer», que hasta ahora sólo los estudios feministas se habían ocupado de deconstruir.

La ambigüedad de la *Queer Theory* se cita a menudo como la razón de su naturaleza escurridiza. Se percibe de forma amplia poniendo en tela de juicio conceptos convencionales de identidad sexual deconstruyendo las categorías, oposiciones y binarismos que las sustentan; crea una suspensión de la identidad como algo fijo, coherente y natural, y opta por la desnaturalización como

23. Cfr. SULLIVAN, N.: *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York, New York U.P., 2003, pp. 43-44.

24. Cfr. SPARGO, T.: *Fincault and Queer Theory*. New York, Icon, 1999, p. 9.

25. En LLAMAS, R.: *Tercera Torcida*. Op. cit., p. 381.

26. Cfr. JAGOSE, A.: *Queer Theory. An Introduction*. Op. cit., p. 3.

estrategia, demarcando un ámbito virtualmente sinónimo de la homosexualidad pero genialmente sugerente de todo un abanico de posibilidades sexuales que desafían la habitual distinción entre lo normal y lo patológico, lo «hetero» y lo «homo», los hombres masculinos y las mujeres femeninas. En definitiva, la *Queer Theory* difumina las categorías que permiten la normatividad sexual, y difiere de los Estudios de Gays y Lesbianas en que evita el engaño de inventar o referirse siquiera a un tipo de sexualidad ideal, libre, nueva, natural o esencial, demostrando así su comprensión de que la sexualidad es un efecto del discurso; ya que no asume para sí ninguna materialidad específica:

«Queer» tiene la virtud de ofrecer, en el contexto de la investigación académica sobre identidad de género e identidad sexual, un término relativamente nuevo que connota etimológicamente un cruce de fronteras pero que no se refiere a nada en particular, dejando así la pregunta sobre sus denotaciones abierta a debate y revisión²⁷.

Es precisamente lo inespecífico de esta teoría lo que la diferencia de los Estudios de Gays y Lesbianas, ya que, como apuntan Juan Carlos Hidalgo y Carolina Sánchez-Palencia, aunque compartan una determinada epistemología, existen disimilitudes notables entre ambos:

[...] un el caso de los estudios gays y lésbicos se preserva el binarismo genérico que privilegia el primer término (masculino) sobre el segundo (femenino), y además, al poner el énfasis en la oposición heterosexual / homosexual, bajo la que también se encubre un marcado imperativo de género, se está conservando el carácter patológico que dio origen a la definición de la homosexualidad. Estas limitaciones conceptuales se superan en el nuevo paradigma de la teoría queer, que cuestiona precisamente la validez de estas dicotomías al situarse más bien en el espacio intersticial de la barra inclinada²⁸.

De manera similar se expresa Max H. Kirsch cuando opina que «En este sentido, la Teoría Queer se separa de la política gay y lesbiana descartando “gay” y “lésbico” como categorías que contienen sujetos, dado que afirmar a dichos sujetos borra automáticamente a aquellos que no encajan perfectamente»²⁹.

En otro orden de cosas, aunque la *Queer Theory*, por lo general, ha tendido a ocupar un registro predominantemente sexual, indicios recientes indican, sin embargo, que su proyecto de desnaturalización también tiene en cuenta otros ejes de identificación diferentes a sexo y género. Rosemary Henessy describe la teoría como «antiasimilacionista» y «antiseparatista» argumentando que establece:

27. Cfr. TURNER, W.: *A Genealogy of Queer Theory*. Op. cit., p. 35; y cfr. HALPERIN, D.: *Saint Foucault*. Op. cit., p. 62.

28. HIDALGO CIUDAD, J.C. y SÁNCHEZ-PALENCIA, C.: «La crítica lesbica: Del activismo feminista a la Teoría Queer», en MORENO SÁNCHEZ, E., y VILLEGAS, S. (eds.): *Introducción a los Estudios de la Mujer: Una mirada a las Ciencias Sociales*. Huelva, Diputación de Huelva, 2002, pp. 150-151.

29. Cfr. KIRSCH, M.H.: *Queer Theory and Social Change*. New York, Routledge, 2000, p. 35.

un esfuerzo por hablar desde y a las diferencias y silencios que han sido suprimidos por el binomio homo-hetero, un efecto por deshacer las identidades monolíticas «desbiana» y «gay», incluyendo las intrincadas formas en que las sexualidades gay y lésbica están moldeadas por la raza, el género y el origen étnico³⁰.

Esta afirmación queda confirmada y reforzada aún más por Sedgwick, quien apunta que en los estudios más recientes, la *Queer Theory* se ha visto abarcando más campos y prolongando su ámbito:

junto con las dimensiones que no se pueden asumir por género y sexualidad: las formas en que raza, origen étnico, nacionalidad postcolonial se entrecruzan con estas y con otros discursos constituyentes y fracturantes de identidad, por ejemplo. Intelectuales y artistas de color cuyas propias definiciones sexuales incluyen queer [...] están usando la palanca queer para hacer justicia a las complejidades fractales de lenguaje, migración, estado³¹.

Aseveración que, por otro lado, Turner corrobora:

Los teóricos queer examinan los significados que se adhieren a pares categóricos: hombre/mujer, heterosexual/homosexual, blanco/negro, joven/viejo, rico/pobre. Más que utilizar una ontología naturalizada según la cual tales términos reflejarían sencillamente distinciones existentes entre las personas en el mundo, los teóricos Queer insisten en que las personas no se dividen con tanta claridad en binomios categóricos³².

Concretamente, José Esteban Muñoz utiliza la *Queer Theory* para discutir cuestiones de normatividad de raza:

Mi crítica a la normatividad blanca en la *Queer Theory* podría llevar a una mala interpretación de la que me gustaría salir al paso. La raza blanca no es monolítica. Para mucha gente de raza blanca, *ethnos* —y por lo tanto la familia étnica— es importante; para ellos, el origen étnico no puede sencillamente triunfar sobre la sexualidad. Las experiencias italo-, irlandés- y judeo americanas, por ejemplo, complican cualquier comprensión monolítica de raza blanca. Es más, hay otras formas basadas en la no-etnicidad, como la clase y la región, que representan «diferencia» dentro de la raza blanca. Y aún todas estas diferencias están obstruidas por la normatividad blanca, es decir, por la suposición de una raza blanca universal³³.

30. Cfr. HENNESSY, R.: «Queer Theory, Left Politics», *Rethinking Marxism*, 7 3, 1994, pp. 86-87

31. Cfr. SEDGWICK, E.K.: *Tendencias*. *Op. cit.*, p. 9.

32. Cfr. TURNER, W.: *A Genealogy of Queer Theory*. *Op. cit.*, p. 34.

33. Cfr. ESTEBAN MUÑOZ, J.: «Queer Theater, Queer Theory», en SOLOMON, A., y MINWALLA, F.: *The Queerest Art. Essays on Lesbian and Gay Theater*. New York, New York University Press, 2002, p. 244.

En cuanto al método que emplea la *Queer Theory*, como se deduce de todo lo dicho anteriormente, es deconstructivo. La deconstrucción es un análisis social sobre qué, quién y por qué se produce un texto; es decir, un análisis de lo que se dice —y de lo que no se dice— a través del lenguaje, la forma, la estructura y el estilo de un texto (una obra escrita, una película, un cuadro). El postestructuralismo y, como parte de él, la *Queer Theory*, amplifican esta definición de texto para incluir cualquier forma (o formas) de comunicación utilizada para transmitir la comprensión que alguien hace del mundo, ya sea un libro, una película, una conversación, una biografía, un recuerdo, una actividad sexual, la historia, un lugar de encuentro o una tendencia social. En concreto, al desenmascarar lo «estable» de los sexos, los géneros y las identidades, dicha teoría se expande, desde una revisión específicamente gay y lesbiana de la caracterización posestructuralista de la identidad, hacia toda una constelación de posiciones múltiples e inestables.

De este modo, dentro del campo de la literatura, por ejemplo, esta teoría parte desde el concepto universalizado de que las representaciones son una función de las identidades sexuales; es decir, su estudio se origina a partir de la idea asumida heteropatriarcalmente de que las identidades sexuales preexistentes y definen las representaciones. La *Queer Theory* completa un discurso «desarmarizado» que el texto comenzó. El *outing* o discurso de la salida se convierte pues en una clase de paradigma maestro para esta teoría. El desarrollo potencialmente homosexual de un personaje depende de cómo se lleve a cabo una identidad gay. La sexualidad es vista por esta teoría como una capacidad para el placer que se consolida dentro de una identidad, cuando un personaje lleva a cabo su objeto de elección y entra en relaciones genitales con una persona del mismo sexo, o al menos reconoce que desea hacerlo así.

Otra forma de hacer esto será identificando a dichos personajes. Este modelo tiende hacia políticas basadas en la identidad. La bisexualidad podría verse meramente como una señal en el camino hacia una más completa identidad gay, o como un rechazo de conocimiento de sí mismo y de compromiso político. Así por ejemplo, Sedgwick, en su *Epistemology of the Closet*³⁴, hace una lectura de los textos buscando evidencia de identidades latentes, potenciales o escondidas («armarizadas») y de cómo se llevan éstas a su realización en formas en que el autor o autores no cayeron en la cuenta o temieron nombrar.

La *Queer Theory*, por tanto, se inclina a afirmar que las identidades sexuales son una función de las representaciones, lo cual supone que las representaciones preexistentes y definen, del mismo modo que complican y deconstruyen las identidades sexuales. Según esta otra vertiente, la teoría aborda los textos con especificidad, atendiendo a lo que los personajes sienten como placer, y cómo esto va unido a específicas circunstancias históricas, a las dinámicas de representación y a los dilemas en los que se enredan dichos personajes. Evita una visión teleológica de los textos huyendo de caracterizar las identidades como incompletas o carentes. De hecho los personajes se hacen interesantes precisamente porque parodian o deconstruyen identidades recibidas o revelan las contingencias de cualquier identidad.

34. SEDGWICK, F.K.: *Epistemology of the Closet*. Berkeley, University of California P., 1990.

Esta teoría afirma seriamente que el placer no contiene relación necesaria o inevitable con una sexualidad genital anclada al objeto elegido por uno. El placer de los personajes puede estar más dinamizado por cuestiones independientes del género. Determinadas dinámicas y discursos etiquetados tradicionalmente como perversiones, serán abordados y explorados por la *Queer Theory* sin patologizarlos. En otras palabras, esta teoría atenderá cuidadosamente a lo que los personajes quieren y hacen, mostrándose escéptica respecto a ver algunas identidades como auténticas y otras (lederones³⁵, bisexuales o marimachos) como carentes, inauténticas, desviadas o de término medio.

Finalmente, es necesario que apuntemos aquí el ámbito de estudio de la *Queer Theory* el cual, pese a su indefinición y vaguedad, se centra en cuestiones muy específicas. De manera general es sinónimo de gay, lésbico o bisexual, pero de distintas formas también es un término con el cual cooperan «lésbico», «gay» y «bisexual» prestando atención o no a las diferencias (algo similar a cuando se emplea «gay» para significar «desbiana», hombres gays, y a veces bisexuales, transexuales o transgenéricos). Así pues, se utiliza bien para describir un abanico de distintas posiciones no-normativas yuxtapuestas una a la otra sin categorizar, bien para sugerir las áreas coincidentes entre lesbianas, y/o gays, y/o bisexuales y/u otras posturas no-normativas.

La *Queer Theory* estudia también aquellas posiciones, trabajos, placeres o lecturas no-heterosexuales de personas que no comparten la misma orientación sexual que el texto que están produciendo o al que responden. Por ejemplo, un investigador heterosexual puede hacer un trabajo queer cuando él/ella escribe un ensayo sobre *Maurice* de E. M. Forster; o alguien gay que pueda ofrecer una perspectiva lesbiana de *The Color Purple* de Alice Walker.

La *Queer Theory* entra en la descripción de cualquier expresión de género no normativa, incluyendo las relacionadas con la heterosexualidad, se interesa por cuestiones no-heterosexuales que no están claramente marcadas como gay, lésbica, bisexual, transexual o transgénica, pero que parecen sugerir o aludir a una o más de estas categorías de forma vaga, confusa o, a veces, incoherente. En este sentido, sigo la advertencia que hace Elizabeth Grosz cuando opina que queer puede terminar usándose para validar lo que ella consideraría éticamente como «prácticas e identidades sexuales cuestionables», y no solamente las llamadas formas conservadoras de relaciones entre individuos del mismo sexo:

«Queer» es capaz de acomodarse, y sin duda podría proporcionar una cobertura política racional en un futuro cercano para muchas de las más flagrantes y extremas formas de juegos heteropatriarcales. Son también, en cierto modo, queer por ser perseguidas y relegadas al ostracismo. Los sádicos, pederastas, feúchistas, pornógrafos, proxenetas y *voyeurs* heterosexuales sufren también la sanción social y, en cierto sentido, pueden considerarse también como oprimidos³⁶.

35. Utilizo aquí la traducción casi literal que en el argot gay español se hace de la palabra *leatherman*.

36. Cfr. GROSZ, E.: «Experimental desire: rethinking queer subjectivity», en COPPEL, J. (ed.): *Supporting the Subject*. New York, Verso, 1994, p. 113.

Finalmente, se utiliza para describir también aquellos aspectos referidos a público, lectura, número de lectores y codificación que parecen establecer espacios no descritos o contenidos en las categorizaciones o comprensiones heterosexuales, gays, lésbicas, bisexuales, etc. En este último sentido hace referencia a un concepto más radical del término queer, puesto que refleja aspectos no relacionados directamente con el género establecido y las categorías sexuales, en lugar de describir el resultado de una codificación vaga o posicionamiento confuso.

Qué es Queer?

Queer es el devenir sexo en olor de multitudes.

Queer es el jugar a los médicos de las primitas y primitos en las horas de la siesta en las tardes de estío.

Queer es pasarte la infancia diciendo: «Que no soy un niño y me llamo Leire. ¡Joder!».

Queer es ser maricón y hacer bollos con tus amigas.

Queer es paradoja, nunca metáfora.

Queer es ser gitano y enterarte en la adolescencia de que eres parguela.

Queer es un culo en busca de material de relleno.

Queer es hacer vudú con tu mejor muñeca: tu esclavo.

Queer es ser un eterno superviviente, cada vez que te matan (y son tantas...) nunca te mueres.

Queer es el Sr. Antonio con sus caramelos en la puerta del colegio.

Queer es Marimar corriendo al salir de clase para conseguir los ricos caramelos que le da el Sr. Antonio por tocarle la salchicha.

Queer es no correrse nunca.

Queer es correrse siempre antes.

Queer es osos, zorras, lobos, perras, buitres, leonas, víboras. Un zoo no lógico.

Queer es ser bastarda y no tener familia.

Queer es fundar un clan, alzar una partida, formar una banda.

Queer es un mapa mudo donde los accidentes son prótesis cartografiando el deseo.

Queer es una red de órganos, y otra red, y otros órganos.

Queer es una sordera intermitente a voluntad.

Queer es Cábala. Otros alfabetos, otras entonaciones en las lecturas.

Queer es tantos poderes como orificios, tantos órganos como funciones.

Queer es tener alergia a los universales, a Shere Hite y a la academia.

Queer son los monstruos que aparecen por las grietas del urbanismo patriarcal.

Queer es comer niños.

Queer es un punto de ternura ajeno a la economía heterosexual.

Queer es intercambiar artilugios sexuales.

Queer es follar con sombras y espectros.

Queer es conjurar machos y hembras.

Queer es generar diosas.

Queer es pervertir travesías, subvertir escalas.

Queer es trashumar ritos.

Queer es estar en los márgenes del ágora, en el camino de los misterios.

Queer es arte: artefacto, artificio, artilugio y artesano.

Queer es amazonas, ogros, hadas, enanos, mujeres barbudas, tiovivos... en las zonas oscuras del parque temático de la sexología.

Queer es mantener que los ángeles y los pitufos no tienen sexo, mientras les das por culo.

Qué es Queer?

Qué es Qué?

Queer es Queer?

Queer es Qué?

Qué eres Qué?

LA FUGA DE LAS BESTIAS

Por Fefa Vila Núñez

*Gané mi camino y me largué
Muy andariego mi hija
Because I left of my own accord me dicen,
«¿Cómo te gusta la mala vida?»
Gloria Anzaldúa*

*Porque la vida es sueño
Y los sueños, sueños son
Calderón de la Barca*

*Extraño todo: el designio, la fábrica y el modo
Luis de Góngora*

La invitación para escribir sobre culturas lesbianas y manifestaciones queer quiero aprovecharla para plantear, e intentar reflexionar, una serie de interrogantes que me permitan tener puntos de referencia sobre superficies corporales y políticas que han operado u operan a mayor o menor distancia. Se trataría de pensar o pensarnos como raras, si es que seguimos estando o siendo raras en el momento presente. Presente, que por otra parte, está atravesado, por muy extraño que parezca, por una promesa electoral cumplida, «el derecho de los homosexuales a formar familias y a dejar de ser ciudadanos de segunda». Así anunciaba el actual Gobierno el anteproyecto de ley que permitirá el matrimonio y la adopción a personas del mismo sexo (diario *El País*, 1/10/04). La noticia ha irrumpido en el contexto político español entre las consabidas críticas de los sectores sociales más reaccionarios y la euforia de los que hicieron suya, desde los años ochenta, esta larga batalla. Quiero unirme a esta fiesta, y en memoria a las luchas feministas de los setenta, aplaudo la Ley de Divorcio que la acompaña.

Sin duda alguna, éste es un momento histórico; estratégico y políticamente oportuno para plantearnos cuál ha sido o es el impacto de las prácticas activistas y culturales queer en la década pasada; cuál es la relación entre cultura y políticas o arte y activismo en los contextos queer actualmente; cómo y dónde influyen los elementos liberadores y de emancipación propuestos desde la teoría y las manifestaciones queer; y cómo están resonando o repitiendo en nuestra ibérica aldea local y en el contexto del desorden global en el que estamos inmersos.

Justo ahora que «cabemos todos en la sociedad», los retos y las incertidumbres que me asaltan se tornan más apasionantes. Justo ahora, los interrogantes esenciales se interesan, por una parte, por la existencia de una

línea conservadora o liberal en la política gay que pretende entender la cultura «homosexual» desde el pensamiento dominante, integrador y homogéneo; y por otra, y al igual que ha ocurrido con las reivindicaciones feministas, inquietan por avance en el campo de la igualdad de los derechos formales, y si éstos van a limitar o impedir repensar de forma colectiva los deseos más amplios, diversos y, sobre todo, distantes de la norma heterocentrada. Las preguntas ahora deberían establecerse en los términos en los que las plantea C. Vega en el artículo «Tránsitos Feministas»: «¿Cómo va a determinar esta apertura el acceso a los derechos y a los recursos? ¿Cuánto va a costar en términos sociales, simbólicos y económicos? ¿Hasta dónde la insubordinación? Tienen miedo de que la boda no nos domestique ya de una vez por todas y luego propongamos casarnos de tres en tres o de veinte en veinte... o que desobedezcamos en masa y vayamos todas a casarnos en grupo y por la iglesia con personas sin papeles»¹.

La lucha por el matrimonio ha hecho invisible y ha restado importancia a una serie de consideraciones sobre todo tipo de cuestiones sexuales, que los individuos reclaman, sobre diferentes relaciones de parentesco que puede haber, como las que se manifiestan a través del documental *Paris en llamas* de J. Livingston, o sobre el modelo de sociedad que queremos y los valores que la deben definir. Creo que el movimiento queer, así como los frentes de liberación gays, lesbianos y feministas que surgieron en la década de los 70 en el contexto antifranquista, han pensado de forma más radical acerca de la transformación social de las instituciones. Quizás sea este un momento idóneo para conversar y contestar.

En medio de la euforia y la celebración, las personas transexuales ya han aprovechado para recordar que sus principales reivindicaciones siguen pendientes, y en esta cola, que no es precisamente de novia, está un amplio colectivo de trabajadoras del sexo, de precarias inmigrantes, de intersexuales anónimas; y le siguen, y no precisamente en línea recta, si no más bien con actitud de fuga, un largo etcétera de multitudes queer, sin más celebraciones que las que les proporciona la diáspora, el éxodo, el exceso de saberes y de conexiones dispersas que, a priori, dificultan la acomodación y el orden.

La cultura torcida, la cultura maricon, bollera... (en inglés, *queer*) nunca ha pretendido ser o convertirse en una cultura alternativa y mucho menos masiva y de moda, sino que más bien aparece como una cultura subterránea, oscura (*underground*), como una subcultura en proceso de emersión-inmersión-sumersión-emersión continuado, donde la visibilidad oculta parcialmente, donde la afirmación deja un resquicio para la negación, donde la teoría puede ser un pretexto para hacer una tesis que siempre incluye una antítesis y nunca una síntesis. *Queer* es un punto de partida, nunca de llegada. De todo ello deriva su dimensión política, la dimensión política de la propia existencia personal, la vocación política de un proyecto colectivo que no se presenta como

1. VEGA, C.: «Tránsitos Feministas», *Revista Bromaria*, N.º2, pp. 105-116.

monolítico, estable o coherente. Es ésta una manera muy diferente de entender la cultura y la política, una forma de disidencia, una corriente abisal que centrifuga a la dominante y que a su vez, de manera recurrente, remueve sus propios lodos, exprime y escurre dentro de su propio seno su propia savia, vaciándose de contenido, resistiendo los procesos de vampirización social del capitalismo posfordista. Ser queer es un lugar oscuro, un lugar de no luz, una utopía. Ser queer es un lugar intranquilo donde soñar. Ser queer es un lugar que necesita de múltiples alianzas, de múltiples discursos, de muchas puertas de entrada y salida. Ser queer es un lugar incómodo y agotador que necesita de la amistad, del tacto, de la generosidad como sujeción. Ser queer es un lugar extraño, expropiado, ocupado donde las palabras se deforman. Ser queer es un lugar de libertad, de interpelación y de no violencia, y en esta cuestión hasta Judith Butler se vuelve normativa y reclama, a través de la filosofía como ejercicio de libertad, un mundo menos violento, la disminución, hasta su extinción, de todo signo de violencia de género.

En todos estos sentidos, por ejemplo, no hay, ni puede haber, una institución cultural que en mayor o en menor medida podamos nombrar como queer, no hay teoría queer y no hay agenda política queer; sí hay esfuerzos orientados a producir afectos y efectos queer que circulen y se proyecten a modo de blasfemia, y que contribuyan, y de hecho contribuyen, a cambiar ciertas reglas del juego. En esta dirección, Teresa de Lauretis², (1999:93) se refiere a un ensayo de Elaine Marks titulado *Intertextualidad lesbiana* y comenta la tesis que defiende, que en síntesis es la siguiente: «para desdomesticar el cuerpo femenino es necesario atreverse a reescribirlo por exceso: reescribirlo en imágenes, o contra-imágenes, excesivas, hiperbólicas, provocadoras, ultrajosas, apasionadas y suficientemente violentas en el lenguaje y complejas en la forma como para destruir el discurso amoroso masculino y reinventar el erótico y el amor». Esta lucha con el lenguaje para trascender el género sexual es una tarea que brillantemente llevan a cabo Monique Wittig, Djuna Barnes, Lucía Sánchez Sornil o la nonagenaria escritora argentina Emma Barrandéguy con su relato publicado recientemente, *Habitaciones*. Y, una vez más, se confirma la afirmación de Wittig: «sólo el movimiento de las mujeres ha demostrado ser capaz de producir textos lesbianos que rompan totalmente con la cultura masculina, textos producidos por mujeres para otras mujeres y preocupados por obtener la aprobación masculina»³.

Como argumenta D. Haraway (1995:249) después de no pocas lecturas, vicisitudes personales y paseos activistas, refiriéndose a su *cyborgpolítica*, «es ésta una necesidad política que se articula mediante la negativa a convertirse o a seguir siendo un hombre o una mujer “generizados”, es por lo tanto una insistencia eminentemente política en salir de la pesadilla de la narrativa imaginaria —demasiado real— del sexo y la raza»⁴. El *cyborg* de Haraway, al igual que cualquier lugar queer que podamos transitar, es una sala de espejos en la que al ver con nitidez nuestras posibilidades, también nos encontramos con

2. DE LAURETIS, T.: *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y horas, 1999.

3. Esta cita está recogida del prefacio a la edición inglesa de 1975 de *El cuerpo lesbiana*, prefacio que no se encuentra en la edición española de la editorial Pre-textos.

4. HARAWAY, D.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.

nuestras propias grietas, miedos, frustraciones, autoengaños, paradojas, en definitiva, limitaciones.

Así, a la vez que afirmamos la potencia queer, es necesario observar, identificar y repensar las propias trampas y limitaciones; como argumenta R. Llamas (1998:380)⁵, el discurso *queer* no ha estado exento de críticas, por ejemplo aquellas que alertan una vez más sobre su evolución hacia posiciones jerarquizadas con tintes clasistas (económicamente determinadas) y etnocentristas (blancas y geográficamente privilegiadas), o las que hacen referencia a su ambigüedad política. Esto podría inducir a estrategias de desidentificación que alentarían la acomodación y apropiación de sus prácticas: «desde una perspectiva moral y política resulta difícil atribuir la responsabilidad de las acciones a alguien cuya identidad es radicalmente discontinua y no necesariamente coherente» (E. Burgos Díaz, 2002:108)⁶.

Estos aspectos, más o menos contradictorios, son especialmente relevantes desde una perspectiva política e intelectual para el contexto español, que a pesar de esfuerzos individuales, muy meritorios todos ellos, y de los referentes activistas y teóricos que se articulan a principios de los años noventa, parece seguir inmerso en un continuo y permanente proceso de formación inicial bajo el paraguas de instituciones culturales o universitarias, que, es verdad, fomentan la difusión de ideas y experiencias, aunque éstas a menudo no responden a prácticas, creaciones y reflexiones entroncadas en las vivencias personales o colectivas propias. Se corre así el peligro no sólo de incurrir en el idealismo de la lingüisticidad o en una suerte de exotismo político en torno a la performatividad paródica o de los discursos sobre la representación, más o menos artísticos, sino, sobre todo, se corre el peligro de una cierta parálisis debido a que se puede entender el voluntarismo como la forma que rige la política queer. Más bien pienso, y por supuesto renunciando al ideal de reconciliación, que es necesario hacer un esfuerzo por documentar, conocer y reflexionar críticamente los tránsitos y las influencias opositoras que surgen en el Estado español, sin que por ello haya que prescindir de otros múltiples y enriquecedores bagajes intelectuales y militantes. También considero que es poco efectivo determinar o instaurar una sola forma de hacer política queer, como si hubiese una llave maestra contra la opresión de género, no hay razones suficientes para pensar que el lenguaje constituya la única interacción, como si fuese la fuente donde van a verter todas las aguas, como si fuese El Principio que rige la instauración pública de realidad y de generación y construcción de realidad sexual.

Si bien J. Butler⁷ argumenta que es imposible oponer lo teatral a lo político dentro de la política queer, haciendo especial referencia a las prácticas políticas activistas entorno al SIDA (los *die-ins* realizados por ACT UP y los *kiss-ins* de QUEER NATION, entre otras muchas manifestaciones), también alerta de que sería un error reducir la performatividad a la manifestación o actuación del género. Hay muestras de otras múltiples interacciones (econó-

5. LLAMAS, R.: *Teoría Torrida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid, S.XXI, 1998.

6. BURGOS DÍAZ, E.: «Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de J. Butler». *Kiff-Kuff*, N° 20, 2002, Zaragoza, pp. 101-117.

7. BUTLER, J.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

micas, sociales, etc.) cuyos efectos de poder actúan continuamente como límites represores de la autotranscendencia paródica. Hay muestras que hacen enormemente complejas las políticas de género y las políticas queer, y me refiero especialmente al psicoanálisis feminista de nueva generación⁸; de aquí que los caminos por explorar sean infinitos, tantos como conocimiento, imaginación y pasión política tengamos.

El movimiento queer que surgió a finales de los ochenta en EEUU y que tuvo sus manifestaciones en otros contextos nacionales⁹, supuso políticamente la bancarrota de las políticas de identidad tal como estaban articuladas desde los años sesenta con la irrupción en la arena política de los movimientos contestatarios y de liberación. El movimiento queer también demostró que se debe pensar y actuar en amplias coaliciones, como la que aglutinó la lucha contra la pandemia del sida.

Desde sus comienzos, las acciones queer estaban sustentadas y eran realizadas por principios, por ideas discutidas y reflexionadas, aunque en este momento incipiente todavía no habían sido ni recogidas ni contestadas desde las universidades, eso sería más tarde. A través de estas acciones, sus activistas se construían como agentes de este movimiento y comenzaban a articular una profunda crítica a la normalización: uno no tendría por qué volverse «normal» para convertirse en alguien legítimo. En esta trayectoria, queer no sólo se convierte en un movimiento anti-institucional, sino que además se erige en un sólido argumento en contra de cierta normatividad, la que constituye una «adecuada identidad» gay o lesbiana. Aunque no se enfrentaba a la democracia burguesa ni la criticaba *per se*, se oponía a ella porque sus instituciones y discursos de poder generaban subordinación y dominación. Como movimiento se identificaba y se distanciaba a la vez, cuestionando la base humanista sobre la que estos habían surgido, con los principios revolucionarios y las luchas populares que le habían precedido en la historia.

De este linaje o herencia surgen los activistas queer, las políticas queer, más tarde los estudios queer, como una radicalidad epistemológica de las preguntas frente a todo orden social, necesaria para dar a luz un conocimiento realmente crítico, potencialmente transformador; o lo que es lo mismo: para estudiar y entender el mundo desde el deseo de querer transformarlo y, frente a todas las alienaciones y artificios engañosos del poder y del Poder, seguir creyendo en saber y en amor a la libertad. Elecciones subversivas que proporcionan un marco para pensar la cultura, entendida como política de conocimiento y de construcción de subjetividades, como medio de convertir el mundo en un lugar mejor. El MQ florece en el contexto popular y radical de la costa oeste de los EEUU, y su influencia crece inicialmente en la medida que se subraya que la sexualidad comporta varias incoherencias en cada persona. Así, queer es una manera de apartarse de ideas crudas y fijas acerca de la identidad sexual, como «heterosexualidad», «homosexualidad» o «bisexuali-

8. Para una documentación detallada, ver DIO BLEICHMAR, E.: «Sexualidad y Género: Nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo», *Aperturas Psicoanalíticas, Revista de Psicoanálisis* N° 11, julio 2002.

9. Concretamente en el Estado español se puede hablar de un activismo queer desde principios de la década de los noventa.

dad»; así, pretende subvertir un pensamiento moderno empeñado en ordenar y clasificar en categorías simples el campo, siempre contradictorio y contingente, de la sexualidad y de la identidad. Pues todo individuo o todo orden social, en cuanto representa una forma histórica específica de dominación, pretende evitar su cuestionamiento, prohibiendo o marginando o diluyendo las preguntas radicales, sobre sus orígenes y sus fundamentos, tal como evidenció J. Ibáñez¹⁰ en muchos de sus textos.

En este sentido, uno de los movimientos más efectivos alrededor del mundo ha sido el que se ha ido vertebrando desde mediados de los años ochenta entorno al sida. Las alianzas que se han hecho entre diferentes grupos de personas y países han supuesto no sólo una profunda modificación en términos de resistencia vida-muerte, sino que además se han alterado las tradicionales formas de hacer política. El movimiento de Sudáfrica en sí mismo se ha situado como un gran ejemplo en esta lucha, una lucha que confrontó identidad sexual, racial con elementos socioeconómicos importantes. Las alianzas internacionales entre los grupos de trabajo de Sudáfrica con grupos de activistas de otros países del mundo fueron decisivas a la hora de incidir sobre una crisis realmente urgente y especialmente grave en el continente africano. También las experiencias recientes de arrestos indiscriminados en Egipto y Marruecos son un buen ejemplo de cómo la política queer puede ser efectiva.

Sin embargo, por otro lado, existe una tendencia en las regiones más privilegiadas del mundo, España a la cabeza evitando quedar esta vez en el lugar de los rezagados, hacia la normalización de la sexualidad *gay* y lesbiana. Se dictamina la forma más apropiada de ser un hombre *gay* o una mujer lesbiana; desprovistas de su contexto radical, la diferencia y la diversidad se toleran y se celebran.

La conciencia nómada, la inestabilidad identitaria queer, se definen en un contexto económico, sociocultural e incluso político donde están inscritas sus mismas condiciones de posibilidad. Esto es, en un contexto, el occidental, caracterizado por la obsolescencia de las imágenes creadas en las sociedades de consumo y del «bienestar», y por la opresión de los estados «confortables». Las palabras entrecruzadas que conectan a estas nuevas «bestias» en comunicaciones establecidas a corta y larga distancia, nos hablan de inconformidad, de resistencia a los estereotipos que —no precisamente debido a su «ingenua buena voluntad»— nos brinda con exagerada frecuencia el humanismo liberal. Desconfiar así de las celebraciones acríticas de la igualdad y la diferencia, que en la carrera establecida hacia la modernidad y el progreso, imprime lo políticamente correcto, parece que debiera ser una huella queer.

Desde esta posición, desde el aquí y ahora, se trataría más de potenciar alianzas y acciones colectivas que impliquen pasión y responsabilidad que de recrearse en un *look* erótico, diluido y ambiguo que se acerca a lo indiferente ¿por saturación, por cansancio, por exceso?

Ninguna promesa, cumplida o no cumplida, puede amansar a estas bestias de aguas pantanosas. En espera activa de una cita clandestina, me retiro temporalmente a mi jaula magna.

10. Una extensa colección de artículos del sociólogo J. Ibáñez se encuentra en IBÁÑEZ, J.: *A Contrarrente*. Madrid, Fundamentos, 1997.

CYBORGQUEERS, O DE CÓMO DESHACER AL HOMO SAPIENS

Por Desiré Rodrigo y Helena Torres

Los funcionarios de investigación [del Consejo Hidráulico Internacional] pasaban por [el ordenador central] Ava todo lo que encontraban, todos los interminables desechos de la burocracia del siglo veinte: clips, carpetas, disquetes. Al parecer, creían que cualquier cosa hallada en lugares como aquél tenía relación con la disminución de la reserva de agua mundial. Antar nunca había llegado a entender por qué se tomaban tanto trabajo, pero aquella mañana, pensando en la arqueóloga, de pronto lo comprendió. Consideraban que estaban haciendo Historia con sus vastos experimentos de control hidráulico: querían registrar hasta el más minúsculo detalle de lo que habían hecho, de lo que iban a hacer. No querían que un historiador pasase el polvo por un tamiz, buscando el significado, querían hacerlo ellos: querían ser ellos quienes atribuyesen un significado a su propio polvo.

Amitav Ghosh, *El cromosoma Calcuta*

ADENTRÁNDOSE EN EL AGUJERO DE GUSANOS DE LA CIENCIA FICCIÓN

Escribiré mi informe como si se tratara de una historia, pues me enseñaron siendo niño que la verdad nace de la imaginación. El más cierto de los episodios puede perderse en el estilo del relato, o quizás dominarlo: como esas extrañas joyas orgánicas de nuestros océanos, que si las usa una determinada mujer brillan cada día más, y en otras en cambio se empañan y deshacen en polvo. Los hechos no son más sólidos, coherentes, categóricos y reales que esas mismas perlas; pero tanto los hechos como las perlas son de naturaleza sensible.

(Ursula K. Le Guin, *La mano izquierda de la oscuridad*)

Este artículo narra la historia de un encuentro, el del parentesco entre ciencia ficción y feminismo. Cuando se nos interpeló para hablar sobre la relación entre los cyborgs de Donna Haraway¹ y los análisis sobre sexualidad de la teoría queer dudamos del producto de esta fusión, a la que nombramos *ciberqueer*, «sin-el-beneficio-del-guión»² (Haraway, 1997:4). Recordamos entonces a la

1. Donna Haraway es doctora en biología por la Universidad de Yale (1972). Actualmente es profesora del *History of Consciousness Program* en la Universidad de California, Santa Cruz, y de Teoría Feminista y Tecnociencia en la *European Graduate School* en Saas-Fee, Suiza.

2. Así se refiere Haraway a la palabra tecnociencia: «como todas las otras formaciones de palabras condesadas y químicas que se improvisan en el hiperespacio del Nuevo Orden Mundial S.A. sin-el-beneficio-del-guión, la palabra tecnociencia, transgénica y fusionada de forma promiscua, comunica la calidad de sus dominios a través de un cierto tipo de onomatopeya visual» (1997/2004:16).

cinéasta vietnamita Trinh T. Minh-Ha³, quien ante la pregunta sobre el objeto de la película que filma en Senegal, se muestra incrédula y responde que su intención no es hablar *sobre*, sino *en las cercanías de Senegal*: «I don't intend to speak about, just to speak near by». Su respuesta repite el viejo tópico de que la práctica de la traducción traiciona al literalizar y dar validez a significados previamente atribuidos a la acción y a los actores involucrados en ella. Algo así como «las cosas son así porque así nos las han contado». Surge entonces la pregunta sobre el cómo hablar en torno a la figura del cyborg y a las diferentes maneras en que esta criatura de ciencia ficción se vuelve habitante de lo cotidiano a finales del siglo veinte sin traicionarla, demonizarla ni ensalzarla, sin atribuirle significados cerrados ni concluyentes. Es en parte por este carácter traicionero de la traducción que este escrito está plagado de citas alteradas —¿adulteradas?—, todas fundidas en nuestro propio caldero y contaminadas por pasiones y preocupaciones político-académico-personales, de las siguientes autoras: María Lugones, Verónica Hollinger, Donna Haraway, Lynn Randolph, Rosi Braidotti, John Law, Octavia Butler, Judith Butler, Joanna Russ, Tom Madox, Anne McCaffrey, Catherine MacLean, Ursula K. Le Guin, Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Susan Leigh Star, Sandra Harding, Trinh T. Minh-Ha, Walter Benjamin, Teresa de Lauretis, a la vez que de una gran cantidad de sitios virtuales que se alimentan con cyborgs, queers, vampiros y otros policromos habitantes del espacio-tiempo de finales del siglo veinte y principios del veintiuno.

Partiendo de esta imposibilidad de representar objetivamente los cyborgs de Donna Haraway, decidimos construir una cartografía sobre la base de las conexiones entre las figuras del cyborg y lo queer. Así se genera este encuentro en la tercera fase, donde se conectan yoes monstruosos de la ciencia ficción con análisis de género, sexualidad y raza de algunos discursos feministas.

La mirada que hacemos sobre esta conexión tiene una pretensión política, no busca definiciones enciclopédicas ilustradas. Así, nos preguntamos por el para qué de la figura del cyborg, y siguiendo una lógica fractal, por el para qué de la figuración. ¿Para qué el uso de metáforas más allá de la ficción? Nuestra política cyborg no tiene como meta la redención. Pero creemos que es necesario buscar las herramientas adecuadas para poder conocer y actuar en el espacio tiempo que nos ha tocado vivir, sobre todo, desde nuestra posición en los discursos de poder/saber y siendo conscientes de la responsabilidad de las narrativas científicas en la construcción de la «realidad». A principios del siglo veintiuno, las rígidas categorías que representaban al mundo como habitado por oposiciones binarias complementarias —sujeto/objeto; humanos/máquinas; naturaleza/cultura— no sirven para leer las nuevas ontologías surgidas a partir de la implosión⁴ de la biología, la informática y la economía. Organismos transgénicos, cyborgs transgenéricos, criaturas genéricamente híbridas pueblan el espacio-tiempo de principios del siglo veintiuno.

3. Trinh T. Minh-ha nació en Hanoi en 1952, y se trasladó a Estados Unidos en 1970. Es cineasta, compositora, escritora, poeta, artista literaria y docente. Esta cita proviene de su película *Ressemblance*, rodada en Senegal en 1982.

4. Implosión: efecto de ciertas reacciones de gran violencia, producidas en masas de enorme fuerza gravitacional, que producen descargas de energía cuya dirección no va hacia la periferia como en una explosión corriente, sino hacia el centro, provocando presiones que pueden romper incluso los núcleos atómicos y vencer la energía de los neutrones. / Colapso de un recipiente vacío ante la presión exterior (Dicc. Agata, 1997).

Para leer estas nuevas criaturas es necesario un tipo de lenguaje figurativo y policromo, un alfabetismo de corte surrealista en el que la metáfora del cyborg ocupa un lugar central. Por ello conversaremos en torno al por qué y el para qué de esta figura de ciencia ficción desde el punto de vista de una política identitaria queer, torcida o desviada. Nos detendremos en la encrucijada entre cyborg y queer para perfilar un punto de vista que nos permita deshacer al *homo sapiens* o, parafraseando a Haraway, adquirir un posicionamiento capaz de «Descentrar al sujeto humano voluntarista, individualista y semejante a dios, [sin] la abstinencia de las drogas duras del deseo, la esperanza y el “anhelo” reticulados» (Haraway, 1997:128).

CONTAMINANDO EL ANDROCENTRISMO

La política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados... Insiste en el ruido y es partidaria de la polución, rodeándose en las fusiones ilegítimas de animal con máquina.

(Haraway, *Manifiesto para cyborgs*)

A finales del segundo milenio cristiano, los binomios basados en antítesis complementarias —cultura y naturaleza, máquina y organismo, artificial y natural, sujeto y objeto, narrativa y realidad, hombre y mujer— sobre los que se basa la «ideología androcéntrica contemporánea» (Harding, 1996) han dado lugar a criaturas bastardas figuradas por Haraway en la metáfora del *cyborg*. Estas oposiciones binarias se han utilizado para justificar la dominación de quienes no encajan en los estándares preestablecidos, de quienes caen en el espacio entre categorías, configurando un tipo de pensamiento esencialista uniformador en el que los puntos de vista de quienes escapan a las etiquetas se vuelven invisibles.

Cuando dejamos de pensar en las epistemologías occidentales modernas como en un conjunto de datos filosóficos, podemos empezar a examinarlas, en cambio, como estrategias históricas justificantes, como modos culturalmente específicos de construir y explotar los significados culturales en apoyo de nuevos tipos de enunciados de conocimiento.

(Harding, 1996:123)

Para ello, Susan Leigh Star (1991) propone privilegiar la mirada de quienes quedan fuera de la norma ante la sospecha de que su poderío analítico es mayor. Star analiza la manera en que la estandarización abre caminos para algunas personas a costa de cerrarlos para otras, y cómo las identidades fijas —definidas a partir de las categorías de raza, sexo y clase— existen gracias a la marginalización de otras posiciones no normativas. En este sentido, adopta lo que llama un punto de vista cyborg, entendido como «la relación entre tecnologías estandarizadas y experiencia local», en un intento de construir una

categoría no binaria que permita ver la manera en que la estabilidad pública de algunas personas implica necesariamente la invisibilidad y el sufrimiento de otras. Para Star, todas las formas de estandarización producen tanto a quienes entran en la norma como a quienes caen fuera de ella, por lo que la mirada ha de ser doble y, a la vez, encarnada en una unidad no centrada, en un híbrido que metaforiza en la figura del cyborg. Esta criatura surgida de la ciencia ficción y los viajes espaciales es una herramienta útil para cuestionar posicionamientos y traspasar las fronteras establecidas, ya que ella misma funde los límites establecidos entre humanos y máquinas, entre organismo y tecnología, entre espacio interior y espacio exterior.

PERFILANDO UN ARCO IRIS SEMIÓTICO-POLÍTICO

La tradición nos enseña que el «estado de excepción» que vivimos es la regla. Debemos elaborar una concepción de la historia que corresponda a tal estado. Nuestra tarea consiste en crear un verdadero estado de excepción.

(Benjamin, *Sobre arte, técnica, lenguaje y política*)

Walter Benjamin (1986) nos recuerda que los romanos llamaron «tejido» (*textus*) a un texto. A finales del siglo veinte, la bióloga y teórica feminista de la ciencia Donna Haraway clama desde su *Manifiesto para cyborgs*⁵ que el vasto *textus* de la tecnociencia requiere un tipo de alfabetismo o lenguaje común —«La escritura es la tecnología de los cyborgs»— que nos permita «funcionar de manera efectiva dentro de las políticas tecnocientíficas, saturadas de prácticas de comunicación visual».

El alfabetismo cyborg trata sobre «la unión entre informática, biología y economía»; sobre el parentesco entre entidades cyborg y «el poder para sobrevivir empuñando herramientas que son relatos que invierten y desplazan los dualismos jerárquicos de las identidades naturalizadas».

(Haraway, 1997)

Este alfabetismo o surrealismo cyborg⁶ se configura en el cruce entre ciencia ficción, puntos de vista feministas, elementos visuales, estudios de la ciencia y estudios culturales. De esta manera, se configura un tipo de semiología política que abarca un amplio espectro de disciplinas, permitiendo la articulación de multitudes de procesos, sujetos, objetos, significados y compromisos; la conexión entre las distintas voces y puntos de vista de las criaturas bastardas

5. Sátira del amante de la sátira que quizás fue Marx, quien en el *18 Brumario* se burlaba de Luis Napoleón Bonaparte, «el sobrino del tío», diciendo que «la historia se repite siempre: la primera vez como tragedia, la segunda vez como farsa».

6. Así llama Haraway al tipo de surrealismo de las pinturas de Lynn Randolph que utiliza como argumentos para leer las fusiones y orígenes no naturales y «crear el alfabetismo necesario para funcionar de manera efectiva dentro de las políticas tecnocientíficas, saturadas de prácticas de comunicación visual» (Haraway, 1997/2004). Ver <http://www.lynnrandolph.com/>

surgidas a finales del segundo milenio cristiano de la implosión de lo técnico, lo orgánico, lo mítico, lo textual y lo político (Haraway, 1997). Sus herramientas forman las condiciones para un «conocimiento situado». La ironía, la blasfemia, la práctica de la figuración, la reconstrucción de la mirada a través de la difracción son condiciones para un tipo de objetividad fuerte, situada, articulada y responsable. Haremos breves instantáneas de algunas de estas prácticas.

La ironía y la blasfemia son herramientas útiles para luchar contra la literalidad y la contaminación perfecta: la primera por permitir una convivencia entre contradicciones sin anularlas ni resolverlas en integridades mayores; la segunda por levantarse contra el «código único» que atribuye los únicos significados posibles.

TROPOS

La figuración parte de asumir que todo lenguaje es metafórico —«incluso el de las matemáticas»—, habitado por figuras o *tropos*, es decir, por giros o cambios de dirección que indican que todo lenguaje tiene una calidad no literal. Para su utilización de elementos figurativos, Haraway se basa en los trabajos de Auerbach sobre la imitación:

La interpretación figurativa establece una conexión entre dos eventos o personas de manera tal que el primero se significa a sí mismo y al segundo a la vez, mientras que el segundo implica o satisface al primero... Ambos están contenidos en el curso fluido que constituye la vida histórica.

(Auerbach, 1953: 64)

Las figuras son, en palabras de Haraway, «imágenes performativas que pueden ser habitadas. Ya sean verbales o visuales, pueden ser mapas condensados de mundos discutibles» (Haraway, 1997: 11).

Desde este punto de vista, la práctica figurativa, el uso de un lenguaje metafórico, puede entenderse como condición para la objetividad, ya que evita la literalidad y el fetichismo que se produce al reemplazar la figura por substitutos que atribuyen significados únicos.

DIFRACCIÓN

Este alfabetismo o «surrealismo cyborg» se caracteriza también por preferir la práctica de la difracción frente a la de la reflexión: la difracción es una interferencia entre dos movimientos ondulatorios, como en el caso de los rayos X. Se produce cuando una onda —como un rayo luminoso— se divide e inflexiona al pasar por el borde de un cuerpo opaco o por una abertura estrecha. Haraway utiliza el fenómeno como herramienta metafórica frente a la reflexión: reflexión es desviación de lo mismo. Un reflejo se produce cuando un rayo luminoso choca contra un obstáculo, devolviendo una imagen igual al objeto reflejado. Por extensión, el pensamiento reflexivo es entonces repre-

sentacional: yo frente al espejo y yo desde/en el espejo, el «ojo divino» que todo lo crea a su imagen y semejanza. Por el contrario, la difracción es el resultado de la interferencia: cuando las ondas se superponen, pueden reforzarse o cancelarse mutuamente, por lo que no se producen sombras angulosas ni definidas o imágenes auto-idénticas. Los modelos difractarios graban el pasaje de la diferencia y la interacción, trazando un mapa de efectos y no de diferencias ni de réplica, reflexión o reproducción (Haraway; 1996: 429-430).

La difracción sirve como argumento contra la identidad y auto-identidad que implica la visión del «truco divino» que «ve todo desde ninguna parte», distanciando al sujeto cognoscente que mira sin ser visto y representa sin ser representado, provocando significados desencarnados (Haraway; 1991/1995). Frente a esta mirada representacional, un punto de vista cyborg supone una visión encarnada y difractaria, es decir, posicionada y, por ello, parcial, contingente, responsable, objetiva, poniendo a la localización limitada y el conocimiento situado como condiciones para la objetividad responsable.

Esta apuesta por una doble mirada permite preguntarse por las relaciones de poder que están en el centro de los procesos tecnocientíficos de creación de sujetos y objetos, asumiendo una responsabilidad frente a los efectos y una objetividad epistemológica basada en la asunción del lugar desde el que se conoce, reconociendo el carácter corpóreo, complejo y heterogéneo del conocimiento.

ENCUENTROS EN LA TERCERA FASE: GENEALOGÍA DEL PARENTESCO ENTRE CIENCIA FICCIÓN Y FEMINISMO

La ciencia ficción es un género de difícil definición. Son muchos y variados los temas, las técnicas y las perspectivas que en él se incluyen. En este artículo nos referiremos a la ciencia ficción contemporánea, como una modalidad narrativa occidental, que se hizo popular en Estados Unidos a partir de los años treinta. Esta ciencia ficción representa una especie de mitología del mundo occidental contemporáneo donde, mediante actualizaciones de mitos y profecías, se exploran las implicaciones sociales, sexuales y raciales del impacto tecnocientífico.

VAQUEROS DEL ESPACIO

Boys Club! Girls keep out. Blacks and Hispanics and the poor in general, go away!

(Samuel R. Delany)

Este género ha sido considerado tradicionalmente en casi todas sus manifestaciones —novela, cómics, cine, televisión...— como masculino, producido por y para hombres, siendo el perfil del consumidor típico un hombre blanco, heterosexual, adolescente y de clase media. Asociado a nociones de ciencia, tecnología, progreso y conocimiento, se plantea en términos de rela-

ciones de poder/saber colonialistas e imperialistas. Los escenarios están marcados por una economía globalizada, con jerarquías y sistemas de poder controlados por gobiernos militares totalitarios o por empresas transnacionales.

¿Suerte? Tal vez. A él ya lo habían cableado y puesto a punto para el combate, y ya estaba acostumbrado al ergonómico asiento posterior del avión negro de fibra de vidrio A-230 *General Dynamics*. El A-230 volaba rozando el límite de una letal inestabilidad, y cada sensor de su fuselaje estaba monitorizado por su propio banco de microcomputadores, todos ellos conectados al «cerebro-serpiente» del copiloto mediante dos cables gemelos de miopreno que salían de ambos lados de su esófago..., y entonces él desaparecía, ¡oh sí!, cuando los cables se enchufaban, cuando el fuselaje resonaba por sus nervios, con su cuerpo exultante por esta nueva identidad, por este nuevo poder.

(Maddox, 1998:45)

En estas narrativas, los cyborgs son figuras masculinas e individuales con funciones corporales modificadas para poder trabajar más rápido, para combatir y vigilar. Su origen es oscuro y dramático y su destino final es la destrucción inevitable. Estas criaturas que se generan en los límites de la naturaleza, ponen de manifiesto los peligros de una sociedad altamente tecnologizada, donde se están perdiendo y transgrediendo los valores de la modernidad. Los protagonistas de estas historias son llaneros solitarios, vaqueros del espacio, héroes masculinos invencibles, mientras que las mujeres son construidas como personajes secundarios y esporádicos, asociadas a la sexualidad y a su capacidad reproductora.

Su pelo rubio estaba cortado al rape, sus ojos eran de un azul luminoso con puntitos dorados. Su nariz afilada, la barbilla un tanto huidiza y unas mejillas prominentes le daban el aspecto de una modelo en paro. Llevaba falda negra, abierta a ambos lados hasta el muslo y medias rojas. Sobre la pálida piel de su hombro izquierdo tenía tatuada una rosa roja, cuyo verde tallo se curvaba bajando entre sus pechos desnudos, donde una espina le extraía una estilizada gota de sangre. Ella también tenía una brillante conexión de cables bajo su mandíbula. Besó a George metiéndole la lengua en la boca.

(Maddox, 1998:51)

A pesar de explorar temas como las modificaciones corporales, la clonación, la reproducción, lo real y lo irreal, las construcciones de esta ciencia ficción reproducen y refuerzan los estereotipos de género, sexualidad y raza. El discurso de la ciencia ficción dominante ha servido para poner en marcha dispositivos narrativos de producción de sentido donde el capitalismo occidental se legitima como orden mundial estructurante del presente, con pretensiones de perpetuarse en el futuro. Ha generado una producción de conocimiento que inscribe y materializa el mundo de una forma concreta, dotando de poder para nombrar a unos actores determinados y excluyendo de este proceso a muchos otros.

Estos «otros» excluidos han sido considerados como monstruos a lo largo de la historia de Occidente. Así, se ha ido configurando un universo de abyectos, de «otros» que representan las características de los enemigos que Occidente ha tenido en cada momento histórico específico. Así, la literatura de esta ciencia ficción se llena de monstruos procedentes del «mundo real» que cuestionan la norma y suponen una construcción antinatural y peligrosa para la comunidad: extraterrestres, personas negras, inmigrantes sin papeles, homosexuales, robots asesinos... Estos monstruos desestabilizadores, desplazados y dotados de una significación determinada son los cyborgs que pueblan las narraciones de la ciencia ficción feminista: mujeres de color, lesbianas, pobres, personas discapacitadas, trabajadores ilegales, personas sin-techo. Son los nuevos *aliens* que exploran las estructuras de diferenciación y dominación.

MONSTRUOS INAPROPIABLES

La articulación entre feminismo y ciencia ficción resulta muy interesante por las rupturas que introduce en la construcción del «otro» y la diferencia. Se generan nuevas formas de mirar que, más allá de una deconstrucción literaria, transforman liminalmente el contenido y la forma de este género.

Con la emergencia de estas nuevas posiciones de sujeto, se producen otro tipo de territorios narrativos que incorporan nuevas formas de escritura no hegemónicas. Las escritoras de ciencia ficción, las técnicas del cyborg, utilizan el lenguaje como un duelo directo con la cultura que las señaló como otredad. Toman sus herramientas para generar significados distintos y volver a contar las historias, reescribiendo activamente los textos de sus cuerpos y sus sociedades sin el érase-una-vez-un-origen y escapando de identidades naturales y dualismos jerárquicos. El nuevo lenguaje está cargado de figuras performativas, tropos habitables, mapas tecnológicos, orgánicos, políticos, económicos y oníricos de mundos discutibles.

Muchas teóricas, artistas y políticas feministas encontraron en la ciencia ficción un espacio donde explorar la construcción social del sistema de género, sexo y raza, y las relaciones de poder que los sustentan. A través de análisis de las articulaciones entre género, tecnología y cultura se abre un espacio donde se analiza la construcción de las fronteras y las diferencias producidas por los «yoes monstruosos», así como de las posibilidades que se abren en un mundo marcado por la tecnociencia (Haraway, 1999).

En las colapsadas anomalías del espacio-tiempo del capitalismo transnacional de finales del siglo veinte, sujetos y objetos, así como lo natural y lo artificial, son transportados a través de los agujeros de gusanos de la ciencia ficción para emerger como algo diferente.

(Haraway, 1997:4)

De esta manera, se va construyendo un no-lugar donde investigar otras subjetividades, otras formas de conocer y hacer política que no pasan necesariamente por la imagen sagrada de lo idéntico, por la apropiación y la dominación. Más que un género fantástico, la ciencia ficción se convierte en un

espacio politizado para la articulación de *aliens* pasados, presentes y futuros (Ramírez, 2002). Una estrategia de transformación y reflexión que permite trabajar en dos direcciones: una que intenta aprender cómo moverse en un tiempo presente marcado por la dominación, y otra que busca nuevos espacios de intervención y resistencia política para construir un tiempo presente ausente, pero posible. «Con los sueños empieza la responsabilidad» (Russ, 1989:63). Las nuevas preguntas son: ¿qué tipo de subjetividades se construyen?, ¿a qué grupos benefician?, y, ¿a qué precio? Lo que vayan a ser los cyborgs es una pregunta de vital importancia política.

Diversas antologías sitúan el *Frankenstein* de Mary Shelley (1818) como primer libro de ciencia ficción. A partir de esta obra encontramos numerosas participaciones de las mujeres en este género. Muchas autoras imitaron el estilo de escritura masculino, pero otras se incorporaron a la ciencia ficción desde otra perspectiva, dando lugar a un nuevo espacio capaz de cuestionar los preceptos que tradicionalmente habían determinado las características del género.

En los años cuarenta empieza a ser notable la participación de las mujeres en la ciencia ficción con autoras como Leigh Brackett o Judith Merrill. A mediados de esta década encontramos una de las primeras obras de ciencia ficción donde se explora la relación entre máquina y organismo. Catherine Moore, en su novela corta *No Woman Born* (1944), narra la historia de Deirdre, una bailarina convertida en cyborg cuando le implantan el cerebro en un cuerpo de robot tras un incendio en el teatro donde trabajaba. Los personajes masculinos que aparecen en esta obra mantienen una relación paternalista con Deirdre: temen que el auditorio repudie a la que era antes una bella criatura por su nuevo cuerpo mecánico, y que ella sufra el repudio. Deirdre, consciente de los rechazos que ocasiona su nueva corporeidad, no se rinde y, a partir de sus actuales condiciones materiales desarrolla nuevas facultades, inventa un nuevo tipo de danza y es aceptada por su audiencia (sociedad).

Esta novela está considerada como un ejercicio profeminista que comienza a explorar el género en términos tanto performativos como prostéticos, dos de los discursos que marcan una eclosión en los años noventa en los análisis de género, sexualidad y raza (teoría queer y tecnologías de género). Durante el relato, la condición femenina y humana de Deirdre es cuestionada por los tres personajes centrales de la novela: la misma Deirdre, Maltzer (el científico creador) y Harris (su representante), concibiendo al cuerpo a partir de su género y su sexualidad. A pesar de que Moore utiliza una concepción del cyborg bastante literal, como híbrido entre máquina y organismo —«un tipo de mutación a medio camino entre la carne y el metal. Algo accidental e innatural» (Moore, 2002:299)—, la experiencia de Deirdre es interesante porque redefine los límites de la naturaleza, la humanidad, el género y la comunidad, ya que la protagonista se relaciona con las máquinas siendo consciente de los peligros que esto conlleva, pero aprovechando las posibilidades de esta articulación para sobrevivir y volver a ser aceptada por su público y por la

7. Aunque C. Moore no define a Deirdre como cyborg, su concepción de una identidad híbrida ente máquina y organismo precede a la definición que en 1960 harían del cyborg los científicos espaciales Manfred Clynes y Nathan S. Kline, que fueron los primeros en utilizar esa palabra, concretamente en un artículo titulado «Cyborgs and Spaces» para la revista *Astronautica*. El cyborg para estos autores se aplica a un cuerpo humano con las funciones alteradas para poder sobrevivir en atmósferas no terrestres.

comunidad, configurando su subjetividad como encarnada y material. Deirdre pierde el sentido del gusto, el tacto y el olfato al cambiar de corporeidad, pero desarrolla otros sentidos que le permiten inventar una nueva forma de baile. En este sentido, muestra la relación entre la imaginaria corporal y la visión que se tiene del mundo.

Verónica Hollinger (2002) interpreta *No Woman Born* como una construcción del género de tipo performativa. Esta autora analiza la ciencia ficción como un modo de narración ideal para cuestionar las tecnologías de género heteronormativas por las que se rige el sistema occidental. Lee la novela de Moore a través de las conclusiones de Rivière (1929), entendiendo la feminidad como mascarada. La interpretación de la feminidad de Deirdre antes de convertirse en cyborg sirve para mantener las nociones hegemónicas de género, puesto que se entiende que es performada por una mujer «natural». Sin embargo, cuando la Deirdre cyborg performa la feminidad, rearticula el concepto de género convirtiéndolo en algo que es a la vez excesivo y molesto. Género y cuerpo se disocian. Según Hollinger, lo que realmente hace monstruosa esta nueva subjetividad es que pone de manifiesto la feminidad como mascarada y opuesta a una supuesta naturalidad. Deirdre es monstruosa no por ser fea, sino por tener un cuerpo metálico vislumbante. Es monstruosa no por haber dejado de ser mujer, sino por performar la feminidad de una manera tan convincente.

Echó hacia atrás la cabeza dejando que el cuerpo se balanceara y se sacudieran los hombros, y la risa, como la música, llenó el teatro...
Ahora era una mujer.

La humanidad se desvanecía como un disfraz tangible.

(Moore, 2002:298)

Deirdre performa la feminidad para no ser castigada por disfrutar de los privilegios y los poderes que no pertenecen «naturalmente» a los sujetos femeninos. El cyborg de Moore construye la subjetividad y el género como producto de unas relaciones sociales. Así, en su novela, Moore no pone como centro de interés la intriga de la aventura del relato sino que lo desplaza a las relaciones entre los personajes, ofreciendo una imagen muy poderosa para romper con los estereotipos de feminidad que habitan los relatos de la ciencia ficción dominante (por ejemplo, si la comparamos con Lizzie, el cyborg de la historia de Tom Maddox).

Los años cincuenta en la ciencia ficción están marcados por el contexto político-social de la época. Después de la Segunda Guerra Mundial los hombres vuelven a casa y las mujeres que han tomado un papel social activo durante la guerra se ven «obligadas» a retomar como principal actividad el trabajo doméstico-familiar. De esta manera, se produce una nueva ideología de domesticidad con construcciones como «la perfecta ama de casa» o «el ángel de la casa». La ciencia ficción de ese momento refleja esta ideología mediante la creación de personajes femeninos que son, en su mayoría, amas de casa presentadas como personajes pasivos, consumidoras de bienes en un sistema de comercio ilimitado, madres que se dedican al cuidado de los niños, y esposas que intentan mantener junta la familia después de un holocausto nuclear.

Aunque resuelven los conflictos, lo hacen sin darse cuenta de ello y sin utilizar sus capacidades físicas o intelectuales.

Un ejemplo de este tipo de construcciones sería la novela de Mildred Clingerman, *Minister without Portfolio* (1951). La protagonista es una amable abuelita que salva a la humanidad del ataque de unos alienígenas. La abuela sentada en un parque se hace amiga de los alienígenas mientras les enseña fotos del álbum familiar, asegurando de esta manera la armonía y la paz entre los dos mundos. Pero la abuela no se ha enterado de nada, no se ha percatado que sus interlocutores eran alienígenas ni que la tierra estaba en peligro. Ella, con la amabilidad y dulzura que caracteriza a las «mujeres», salva a la humanidad sin la necesidad de trazar un plan ni de utilizar un razonamiento lógico para llevarlo a cabo.

En *Created He Them* (1954), de Alice Eleanor, la protagonista es Ann Crothers, una ama de casa del futuro. Después de un holocausto nuclear pocas son las personas que pueden tener una descendencia no deforme. Por este motivo, Ann se ve obligada a vivir con su marido, Henry, quien la desprecia, haciendo de ella su esclava. El único objetivo de Ann es tener hijos, y su único placer conseguir los bienes de lujo que son ofrecidos mediante bonos a quienes pueden tener una descendencia sana. La construcción de Ann nos recuerda el papel de sumisión y sufrimiento que se asigna tradicionalmente a la esposa y madre de familia en la institución del matrimonio.

Esta concepción de los personajes femeninos cambia en los años sesenta, cuando comienza una relación apasionada entre ciencia ficción y feminismo. Las feministas de la Segunda Ola encuentran en la literatura un espacio donde encarnar y explorar sus teorías.

¿Has quemado muchos sujetadores estos días, je, je, je, risita, risita. Una chica bonita como tú no necesita liberarse mirada ji ji. No escuches a esas histéricas. Sonrisa Sonrisa Sonrisa. Nunca me fio de los consejos de una mujer para dos cosas: para el amor y para los coches mirada sonrisa je je. ¿Puedo besarte la manita? sonrisa sonrisa je. Mirada.

(Russ, 1989:52)

A partir de las décadas sesenta y setenta, se produce ese encuentro monstruoso e imparable entre feminismo y ciencia ficción. Las publicaciones *Mujeres y Maravillas* (1974), de Pamela Sargent, la primera colección de ciencia ficción de mujeres para mujeres, y la compilación de ciencia ficción feminista *Beyond Equality*⁸ (1976), son una buena muestra de esta relación. Este ensamblaje entre ciencia ficción y feminismo no sólo cambiará el género literario, sino que se hará extensible a otras prácticas sociales y culturales. Muchas de las escritoras de ciencia ficción han proseguido sus trabajos de ciberficción en la red y como ciberfeministas (Laurence Russel, VNS Matrix, Guerrilla Girls, etc.).

El feminismo de la Segunda Ola produce un cambio en la manera de pensar en las mujeres. Las construye como sujetos activos capaces de desarrollar

⁸ Más allá de la igualdad.

cualquier actividad, más allá de las que les han sido tradicionalmente asignadas. Así, los relatos de ciencia ficción son habitados por científicas, guerreras, asesinas, inventoras, exploradoras, políticas, heroínas valientes e inteligentes. Escritoras como Anne McCaffrey, Ursula K. Le Guin, Marion Zimmer Bradley o Joanna Russ crean contextos culturales donde las mujeres tienen un papel social y político dominante. Poniendo a prueba las herramientas, los significados y los parentescos del sistema de género y sexo tradicional, analizan las zonas fronterizas entre los territorios de producción y reproducción para imaginar nuevos contextos sociales con diferentes sistemas de género, raza, y con maneras distintas de conocer y hacer política. Las visiones apocalípticas típicas de la ciencia ficción son usadas como una crítica al patriarcado que da lugar a sociedades de mujeres autosuficientes. En muchos de estos casos, el separatismo entre hombres y mujeres se ve como una condición necesaria para el desarrollo de las mujeres como sujetos autónomos y para alcanzar una verdadera transformación social y cultural.

En novelas como *La mano izquierda de la oscuridad*, (1969) de Ursula K. Le Guin, se explora una concepción del sistema sexo/género que no es dicotómico ni fijo. Las personas tienen un género neutro que no las determina socialmente y sólo adquieren uno de los dos sexos en los momentos de procreación, llamados «kemmer», que tienen una duración de un mes. En cada kemmer se puede tener un sexo diferente, dependiendo del sexo que tenga la persona con la que se vaya a procrear, que no siempre es la misma. El sistema social de Invierno no es fijo en ningún sentido: ni para las estructuras de parentesco ni en la concepción del deseo, el género o el sexo. Bajo esta concepción, las personas que deciden permanecer en uno de los sexos a través del uso de hormonas son consideradas perversas.

Cualquiera puede cambiarse en cualquiera de los dos sexos. Esto parece simple, pero los efectos psicológicos son incalculables. El hecho de que cualquiera, entre los diecisiete y treinta y cinco años, aproximadamente, pueda sentirse «atado a la crianza de los niños» (como dice Nim) implica que nadie está tan «atado» aquí, como pueden estarlo, psicológica o físicamente, las mujeres de otras partes. Las cargas y los privilegios son compartidos con bastante equidad: todos corren los mismos riesgos o tienen que afrontar las mismas decisiones. Por lo tanto, nadie es aquí tan libre como un hombre libre de cualquier otra parte. (...) Considérese: No hay división de la humanidad en dos partes: fuerte/débil; protector/protegido; dominante/sumiso; sujeto de propiedad/objeto de propiedad; activo/pasivo. En verdad, toda esa tendencia al dualismo que empapa el pensamiento humano se encuentra aminorada, o cambiada, en Invierno. (...) Cuando uno se encuentra con un guedeniano no puede comportarse, ni deberá hacerlo, como un ser bisexual normal: esto es considerar al guedeniano no hombre o mujer, adoptar uno mismo el rol opuesto correspondiente, de acuerdo con las propias expectativas acerca de la estructura o interacciones posibles entre personas del mismo o distinto sexo. Todas nuestras formas de interacción sociosexual son aquí desconocidas. No les es posible a los guedenianos entrar en el juego. No se ven como hombres o como

mujeres. Sí, ni siquiera alcanzamos a imaginarlo, y ya lo rechazamos como imposible. ¿Qué es lo primero que preguntamos cuando nace un niño? Sin embargo los guedenianos no son neutros. Son potenciales o integrales. No habiendo en mi idioma el equivalente al «pronombre humano» Karhidi, y que se refiere en todos los casos a las personas en sómer, diré «él» por las razones que nos llevan a emplear el masculino refiriéndonos a un dios trascendente: es menos definido, menos específico que un neutro o el femenino. Pero esta recurrencia al pronombre masculino en mis pensamientos me hace olvidar continuamente que el karhíder con quien estoy no es un hombre, sino un hombre-mujer. (...) Uno es respetado y juzgado sólo como ser humano. Es una experiencia asombrosa.

(Le Guin, 2002:108)

Esta novela resulta interesante para ver la manera en que el sistema de género se relaciona con otros ejes estructurantes de la sociedad, como el trabajo y la posición social. En el sistema social occidental, la posición social viene determinada por una división sexual del trabajo y por una concepción del sistema sexo/género como fijo, dicotómico, jerárquico y opositivo. Esto no ocurre en *Invierno*, lo que llama la atención de Genly Ai, el hombre blanco y heterosexual enviado desde la Tierra a *Invierno* para tratar de conseguir que este planeta se adhiera a la Unión Ecuménica, unión que favorece el libre comercio entre sus participantes.

Las novelas que estamos incluyendo como hijas del ensamblaje ciencia ficción-feminismo cuestionan la concepción tradicional de la humanidad. La subjetividad es construida como una posición de sujeto que encarna diferentes, múltiples y simultáneas posiciones sociales —raza, clase social, nacionalidad, orientación sexual, edad, discapacidad...—, que a su vez pueden ser cambiantes, contradictorias y hasta incompatibles.

Una de las figuras que habita estas narraciones es *Hombre Hembra*, de Joanna Russ (1975). El relato narra la historia de cuatro mujeres, Joanna, Janet, Jael y Jeannine a través de una serie de conversaciones. Estos cuatro personajes son fragmentos de una subjetividad femenina que rechaza ser unificada y fijada: cuatro mujeres genéticamente idénticas viviendo en mundos alternos y unidas en el tiempo de Joanna, los Estados Unidos de los sesenta. No buscan ni pueden dar una totalidad inocente, pero garantizan hazañas heroicas, grandes dosis de erotismo y una política seria y radical (Haraway, 1991).

Jeannine vive en los Estados Unidos en un contexto de depresión económica. Es el personaje más infeliz y oprimido. El único objetivo de su vida es el matrimonio. Joanna (una versión ficticia de Russ) viene de un mundo que resulta familiar, el Estados Unidos de los sesenta influido por el feminismo de la Segunda Ola. Tiene menos constricciones que Jeannine, pero todavía está educada en un discurso que le dice lo que una mujer puede o no debe hacer. A ella le gustaría ser algo más que una mujer y se convierte en hombre/hembra. Janet encarna un ideal. Una mujer que ha nacido sin las constricciones de género, en una sociedad donde sólo existen las mujeres, ya que los hombres murieron por los efectos de una plaga o una guerra, según

diversas versiones. Jael une las cuatro jotas en su mundo, un futuro cercano donde hombres y mujeres sufren una guerra fría. La experiencia de ser mujer de Jael es parecida a la de Joanna, pero su respuesta es la violencia.

Janet

Janet Evason apareció en Broadway a las dos de la tarde en ropa interior. No había perdido la cabeza... «Soy del futuro». Simplemente siéntate allí el tiempo necesario y la verdad penetrará... Y, sabes, pensé en hacer una pequeña broma. Así que le dije: «Llévame a tu líder».

Jael

¡Ay de mí! Quienes se impresionaron por mi forma de hacer el amor a un hombre, lo están ahora por mi forma de hacer el amor a una máquina. No puedes ganar.

Joanna

Querer no es tener. Ella se negará, y el mundo volverá a ser el mismo. Esperé confiada la reprimenda, la ratificación del orden eterno (como había de ser, claro está) ya que, de hecho me quitaría una gran responsabilidad de encima... Más tarde, nos sentimos mejor.

Jeannine

Adiós Política, hola políticas.

(Joanna Russ, *El hombre hembra*)

El hombre hembra es, en forma y contenido, una ruptura con las categorías de producción lingüística de la tecnología blanca europea y norteamericana. En esta obra se remueven todos los pilares de la modernidad. A través de relaciones sexuales con máquinas, amor lésbico e intergeneracional, rechazo al matrimonio heterosexual, asesinas, y comunidades sólo de mujeres, se cuestionan categorías como la naturaleza, el hombre, la mujer, la identidad unitaria, la heterosexualidad como obligatoria, el sistema de parentesco occidental, lo real y lo irreal. Por este motivo, Haraway la sitúa como el origen de la ciencia ficción feminista anglófona, no por ser la primera, sino porque como *Frankenstein*, fractura las expectativas técnicas, narrativas y figurativas propias de su género. Haraway utiliza la figura del «hombre/hembra marca registrada» para analizar el parentesco entre criaturas bastardas surgidas en el Nuevo Orden Mundial, S.A. Haraway pone a conversar a estas nuevas subjetividades con los otros inapropiados/inapropiables de Trinh T. Minh-ha, expresión utilizada para designar «das redes de actores multiculturales, étnicos, raciales, nacionales y sexuales que emergen a partir de la Segunda Guerra Mundial» (Haraway;1999: 125). Ser un otro inapropiado/inapropiable significa no estar en correspondencia con los «mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas» (Haraway;1999: 126). Son aquellas personas que en unas condiciones históricas concretas no se pudieron adaptar a la concepción del «yo» ni a la del «otro» ofrecidas por las narrativas occidentales dominantes de la identidad, el lenguaje, la política y el deseo. Por la posición ambigua que

9. Cit. por Haraway (1997/2004: 69).

ocupan, sus formas de establecer conexiones exceden la dominación y la apropiación, por lo que establecen relaciones críticas y deconstructivas en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria. De esta manera, esta ontología permite construir un tipo de geometrías que tiene en cuenta las diferencias, interferencias, complejidades y particularidades. Las subjetividades que no encajan en los estándares establecidos por las categorías fijas, interrumpen la reproducción de lo idéntico y encarnan una posición de sujeto cyborg.

Los personajes de Octavia Butler y Gloria Anzaldúa podrían leerse como otros inapropiados/bles. En las obras de estas autoras se produce una articulación entre ciencia ficción y el feminismo tercermundista surgido en los Estados Unidos en los años ochenta. Este feminismo, opuesto al feminismo «blanco» u «occidental», se desarrolló mediante la articulación de distintos grupos étnicos y raciales (chicanas, caribeñas, asiáticas, indígenas norteamericanas...), y Chela Sandoval (1991) lo define como «metodología de los oprimidos». Con esta categoría construye la conciencia opositiva o conciencia cyborg, nacida de la capacidad de leer las redes de poder que tienen aquellas personas a las que se les impide la pertenencia estable dentro de las categorías de raza, sexo o clase.

La formación de la categoría «mujeres de color» es interesante ya que es un nombre contestado por las mismas personas a quienes se asignaría esta clasificación, y que responde a una identidad que no es original ni dada, sino que debe ser adquirida y desarrollada a partir de una experiencia histórica determinada: el racismo en la sociedad estadounidense. Esta identidad cyborg se genera a través del análisis de necesidades personales y políticas que no se inscriben en un único grupo étnico, familia o «casa» (De Lauretis, 2000), sino que parten de la diferencia, la otredad y la especificidad.¹⁰ Así, no existe ningún espacio en esta categoría para una identificación natural. Este tipo de subjetividad como otredad, diferencia y especificidad, es el que Haraway utiliza para construir la metáfora del cyborg. Interrogando categorías sociales como hombre, mujer, blanco, naturaleza, cuerpo, Haraway busca desestabilizar las grandes narrativas biológicas, tecnológicas y evolucionistas de Occidente para construir las como relatos de ficción reguladores, sujetos a posibilidades de transformación.

Este tipo de subjetividades aparecen en los relatos de Octavia Butler: mujeres negras o de color, personas no-blancas incorporadas a narrativas de ciencia, tecnología y progreso, precisamente para cuestionar estos conceptos. Butler cambia los sujetos de enunciación sin introducirlos en los regímenes de significación que los silenciaron. Para Catherine Ramírez (2002), la figura que habita las obras de Butler es la figura del cyborg. Sus monstruos o *aliens* son subjetividades que nos resultan a la vez extrañas y familiares: humanos con capacidades alteradas moviéndose en las fronteras del género, la raza y la clase social, generando nuevas geometrías que exceden fijaciones y esencias naturales.

Los escenarios de Butler señalan una diferencia con los contextos sociales de las obras de ciencia ficción feminista de los años sesenta y setenta. Reina

10. La construcción de la categoría queer también respondería a un proceso similar de apropiación de un insulto, de unas condiciones materiales de existencia y de la articulación de distintas posiciones de sujeto que escapan a una lógica identitaria fuerte.

un sentimiento de distopía: esclavitud, pobreza, desastres medioambientales... En su trilogía *Xenogénesis* (*Amanecer*, 1987; *Ritos de madurez*, 1988; *Imago*, 1989), Butler interroga las políticas reproductivas, lingüísticas y nucleares en un mundo estructurado por la raza y el género, a finales del siglo veinte. La protagonista de esta historia es Lilith Iyapo, una mujer negra cuyo nombre recuerda a la primera habitante del Paraíso, repudiada por Adán y sustituida por Eva, mientras que su apellido marca su procedencia nigeriana. Lilith medita sobre la transformación de la humanidad a través del contacto con los oankali, una poderosa raza que colecciona, cambia y combina diferentes formas de vida. Nunca la aniquilan, sólo la absorben y la transforman. Sin embargo, los oankali son bastante coercitivos: por ejemplo, obligan a los humanos a tener intercambio genético con ellos y a formar parte de su comunidad; o, por el contrario, los esterilizan y permiten que vivan con enfermedades degenerativas como el cáncer, lo que conlleva el fin de la humanidad.

Yo soy humano —dijo el hombre—. Eso se ve. Nací antes de la guerra. No hay nada de oankali en mí. Tengo padre y madre, ambos humanos, y nadie les dijo a ellos si podían tener o no hijos, cómo y cuándo los iban a tener, y de qué sexo serían esos hijos. Y ahora dígame: ¿Cómo es que le han permitido tener un niño?

(O. Butler, 1988:31)

A través de la historia de este contacto, se cuestionan la naturaleza humana, conceptos como la pureza y la hibridación, los procesos de construcción de la subjetividad, la relación con el medio ambiente, el género como dicotómico y el sistema de parentesco.

Algunos humanos insistían aún en ver a los ooloi como algún tipo de combinación macho-hembra, pero no eran tal cosa. Eran lo que eran: un sexo distinto, totalmente diferente a los otros dos

(O. Butler, 1989:13)

Las familias cambiarán Lilith... están cambiando ya. Una familia formada totalmente de construidos está constituida por una hembra, un ooloi y los niños. Los machos irán y vendrán según deseen y según sean bienvenidos. (...) El comercio significa cambio. Los cuerpos cambian. Los modos de vida deben cambiar. ¿O es que creíste que tus hijos sólo parecerían diferentes?

(O. Butler, 1988:20)

Las producciones narrativas de Butler analizan las relaciones de poder para intentar subvertirlo y/o destruirlo, pero nunca para reproducirlo. Sus heroínas siempre tienen algún tipo de poder que las distingue del resto de las personas y que utilizan para reconectar, generando lazos de confianza y cooperación. La raza y la diferencia son para Butler instrumentos de poder que cuestionan la noción de poder masculina e imperialista. En sus relatos *Parable of the Sower* (1993) y *Parable of Talents* (1998), la protagonista, Lauren Olamina, es una mujer afro-americana que tiene el poder de la hiper empatía, lo que le hace

experimentar el placer y el dolor de los demás. Ese poder es entendido casi como un problema, pero Lauren lo utiliza para generar una comunidad de parentesco político a través de alianzas de cooperación. Por ejemplo, en *Parable of Talents*, Olamina funda una especie de secta religiosa, *Earthseed*, cuyos miembros deciden emigrar a otro sistema social para escapar del vertedero en el que se ha convertido la Tierra, garantizando así la supervivencia de la especie humana. La política de estas comunidades está basada en fusiones de afinidades y utilidades de la diferencia que no implican la apropiación de las partes por el todo, ni la creación de una única identidad. Encarnan una política no identitaria y no confrontacional, que sabe medir en cada momento las estrategias que deben seguir para sobrevivir en los márgenes, en las zonas peligrosas en las que habitan y por las que son habitadas. Abren la posibilidad de construir una unidad eficaz formada a través de la elección y la afinidad a partir de unas condiciones materiales de existencia compartidas, y no sobre lazos de parentesco sanguíneo.

El *alien* es también la figura que habita los relatos de Gloria Anzaldúa. Anzaldúa —mujer, chicana, lesbiana y feminista— se sitúa en las fronteras, en esa herida abierta en donde América Latina se encuentra con Estados Unidos, en ese espacio en que la heterosexualidad se enfrenta con lo queer, donde el colonizador se encuentra con lo colonizado. En su manifiesto *Borderlands/La Frontera* (1987), utiliza prosa, poesía y testimonio personal, creando un lenguaje que va desde el inglés americano de clase media al español y al *spanglish*. De esta manera, encarna el universo de complejidad, heterogeneidad, fluidez, contradicción y ambigüedad que configura la vida en los márgenes.

To live in the borderlands means you
are neither hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps while carrying all five races
on your back.

La frontera es la casa de la mestiza, de los atravesados, los perversos, los medio-vivos, medio-muertos, los degenerados, los mulatos, de aquellos *aliens* transgresores que atraviesan los confines de la normalidad. Anzaldúa re-conceptualiza al abyecto convirtiéndolo en sujeto activo sin reproducir nociones de poder y opresión. Sus mestizas, como las protagonistas de Butler, tienen esa necesidad de conectar desde la diferencia. Viven como *aliens* en la cultura dominante, sin casa ni familia, inventando nuevas formas de parentesco a través de ensamblajes de afinidad y no por lazos de consanguinidad.

Los habitantes de la frontera son posiciones de sujeto híbridas, fluidas y plurales que contestan los procesos de colonización de la tierra y el cuerpo del capitalismo, la homofobia, el patriarcado y el catolicismo. Las condiciones materiales de existencia de estas posiciones de sujeto generan lo que Anzaldúa denomina conciencia mestiza, conciencia alienígena o conciencia de la mujer. Modelo no opresivo de resistencia a la dominación, a la fijación, a la unicidad. Práctica de contestación lúdica para la conexión con otros seres cortados, mestizos, divididos.

El mestizaje desafía simultáneamente el control afirmando lo impuro, el estado múltiple cortado y también con el rechazo de rechazar la fragmentación en partes puras.

(Lugones, 1999:238)

Esta forma de subjetividad cyborg configura un tipo de conocimiento que excede la lógica de la epistemología dual occidental. Cuestionando la «lógica de la pureza», se genera un «conocimiento situado» a partir de la particularidad, el acontecimiento, la especificidad y la localización, como base para un conocimiento objetivo, racional, no inocente y responsable.

La objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete transcendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva.

(Haraway, 1990:326)

La mestiza queer de Anzaldúa cuestiona la heterosexualidad como institución obligatoria. Sus *aliens* son literal y metafóricamente extraterrestres, en tanto procedentes de otros planetas y lesbianas en su propia cultura. Este punto es muy relevante dentro de la ciencia ficción, ya que, a pesar de muchas técnicas del cyborg utilizan este medio para interrogar la construcción social del género y del sexo, la mayoría de las producciones narrativas mantienen intacta la heterosexualidad en tanto matriz normativa obligatoria (Hollinger, 2002).

As a mestiza I have no country, my homeland cast me out, yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is *queer* of me in all races).

(Anzaldúa, 1987:80)

La queer mestiza escapa a la dualidad despótica que dice que sólo podemos ser uno u otro. La mestiza es en un único cuerpo, tanto hombre como mujer, vive en los intersticios de categorías como la clase social, el género, el lenguaje y la raza.

Quando vives en la frontera
people walk through you, wind steals your voice,
you're a burra, buey, scapegoat
forerunner of a new race,
half and half — both woman and man, neither —
a new gender.

Anzaldúa genera, a partir de la experiencia de vivir en la frontera, una imaginaria de la encarnación y de la fragmentación, construyendo una arquitectura feminista que cuestiona las leyes y los dogmas de las formas organizativas de la economía, la cultura y el conocimiento dominantes en Occidente.

Otro relato donde se cuestiona la heterosexualidad como obligatoria es *El misterio del joven caballero* (1982) de Joanna Russ. Mediante forma epistolar, se narra la travesía de España a Estados Unidos de un joven caballero y una adolescente, María Dolores. Durante el viaje, el joven caballero adiestra a la jovencita española de clase obrera en los modales que configuran la feminidad. Esta relación es muy curiosa, ya que el joven caballero es quien indica cómo debe comportarse una señorita, cuando su pertenencia al género masculino está totalmente en entredicho. La figura que lo interroga es la de un médico:

Tras dedicar tal vez un minuto y medio a mirarme con detenimiento por primera vez, ha sumado dos más dos y ha obtenido cinco: uranista, invertido, onanista. (Ellos inventan estas palabras; las encontrarás en textos médicos). Tal vez te sorprenda saber que esta clase de cosas no suceden a menudo, pero la división es tan fuerte, tan meticulosa, tan absoluta y ellos se ha ejercitado tanto para tenerla como un hábito, que, dentro de unos límites razonables, ven generalmente más o menos lo que esperan ver, sobre todo si uno lleva puesta la máscara del comportamiento apropiado.

(Russ, 1984:93)

En este relato Russ satiriza la construcción social de la homosexualidad del siglo diecinueve como una categoría específica que sirve para delimitar sujetos individuales. Muestra el género como mascarada (Rivière, 1929), como una categoría configurada mediante una serie de actos repetidos que obedecen a unas regulaciones sociales que se toman como naturales y previas a la constitución del sujeto.

—Bueno, ¿puedo vestirme como un hombre?

—¿Así? (Me señalo a mí mismo). Naturalmente.

—Apuesto a que en las montañas no hay mujeres.

—Tienes razón —convengo (también está realmente confusa).

—¡Excepto yo! —me dice.

—Cuando llegues allí, seguirá sin haber mujeres.

—Pero tú... ¿son todos hombres?

—No hay hombres, María Dolores. Hemos hablado de esto y una y otra vez.

Se da por vencida, exasperada. Su cabeza, como las de las demás, sólo comprende dos categorías: los hombres y las mujeres, como si eso fuera un hecho de naturaleza: señoras cuyos traseros parecen inflados con bombas de bicicleta y caballeros con bigotes en forma de manillar que besan las manos de las señoras.

(Russ, 1984:89-90)

Este relato antecede los análisis de Sedgwick y Butler que construyen el género y el sexo como performance, en reacción a un feminismo esencialista que entiende la diferencia sexual como natural o prediscursiva. Esta nueva conceptualización de la identidad sienta las bases de la teoría queer, que tiene una relación tanto de filiación como de ruptura con la tradición feminista.

¿Qué condena les espera a estos hombres y mujeres sin corazón, diabólicamente disfrazados de hombres y mujeres o viceversa y en consecuencia invisibles a nuestros ojos, que hablan el lenguaje de cualquiera en la estancia, lo cual supone terribles confusiones que no puedes saber de qué degenerada nación (o raza) pueden proceder, y lo peor de todo, FINGIENDO QUE SON SERES HUMANOS? ¿¿¿Cuándo DE HECHO LO SON???

(Russ, 1984:114-115)

Estos *aliens* que habitan y son habitados por las zonas pantanosas abren vías de pensamiento-acontecimiento para desestabilizar y hacer más complejas las identidades. Multiplican las representaciones, desnaturalizan y descolonizan la rigidez de las categorías para abrir una profunda brecha en los sistemas binarios de oposición, en los que la dialéctica occidental sustenta su sistema social. Con la imaginaria cyborg, se sacuden las tecnologías narrativas de sexo y género, y las instituciones que las producen y reproducen. Se pierden los principios referenciales inmutables, se hipotecan los signos del sexo, el género y la raza, y se extiende un principio de incertidumbre, (con)fusiones, ambigüedades, contradicciones y diferencias.

Así, a partir de los años noventa, la Tierra —tanto en la literatura como en el «mundo real»— se llena de *aliens*: bolleras, locas, *drag kings*, *butchs*, osos, *leathers*, transexuales, transgéneros que viven en las fronteras identificando los fallos, los espacios erróneos en las estructuras del texto con el fin de cambiar las posiciones de enunciación. A partir de nociones de diferencia y margen, se reinventa lo que entendemos por naturaleza. Se producen narrativas de resistencia con posiciones de sujeto híbridas, contradictorias, encarnadas, flexibles, parciales, fragmentadas, provisionales, nómadas, heterogéneas, atentas a sus efectos esencializantes y excluyentes. Se concibe de esta manera al sujeto como una posición inestable, producto del efecto de constantes re-negociaciones estratégicas de la identidad, y no como centro autónomo de soberanía y conocimiento.

APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN

El yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia. La división, el no ser, es la imagen privilegiada de las epistemologías feministas del conocimiento científico.

(Haraway, 1995/1991)

Hemos conversado sobre diversas formas de interpelar el «desorden establecido» recurriendo a la ciencia ficción. La apropiación de la metáfora militar del cyborg, poderoso instrumento de interferencia y performatividad de una doble mirada, es la base de un tipo de alfabetismo cyborg que se ocupa de conexiones e interferencias, de los cruces entre máquina y organismo,

naturaleza y cultura, sujeto y objeto, desde una perspectiva que se aleja de las naturalizaciones, aportando otro punto de vista al drama de la identidad y la reproducción. El cyborg, fusión de lo distinto, interpela a la tecnociencia desde la fractalidad¹¹, atentando contra la lógica lineal y la simplicidad de los binarismos complementarios. La utilización de metáforas fractales desafía la transparencia de lo único y lo idéntico, cuestionando la idea de «un universo único habitado por objetos separados» (Law, 1999:12). El pensamiento fractal impide la simplificación de etiquetar y fijar, permitiendo sólo una aproximación a las topologías heterogéneas que no pretende ser definitivo ni acabado, fijo ni íntegro, sino que nos acerca a la opacidad, a la complejidad que no encaja en los modelos y las imágenes de la representación.

Asumir un pensamiento difractivo y fractal impone los desafíos de la duda y la complejidad. Desaparecen del paisaje los puntos fijos —etiquetas estables, identidades fuertes, objetos de contornos definidos y estáticos— para ser reemplazados por metáforas que sólo nos acercan, pero que no nos permiten establecer límites claros y aprehensibles. Como en el arte del puzle,

Los elementos no preexisten al conjunto, nos son ni más inmediatos ni más antiguos (...): el conocimiento del todo y sus leyes, del conjunto y su estructura, no se puede deducir del conocimiento separado de las partes que lo componen: esto significa que podemos estar mirando una pieza de un puzle tres días seguidos y creer que lo sabemos todo sobre su configuración y su color, sin haber progresado lo más mínimo: sólo cuenta la posibilidad de relacionar esta pieza con otras (...): sólo las piezas que se hayan juntado cobrarán un carácter legible, un sentido: considerada aisladamente, una pieza de un puzle no quiere decir nada; es tan sólo pregunta imposible, reto opaco...

(Perec, G.: *La vida. Instrucciones de uso*. 1988:13)

Pregunta imposible que deja fuera las piezas que no encajan en los espacios vacíos y dan coherencia a un mundo definido por el poder en los términos clasificatorios compartidos por la lógica de la guerra: oposiciones binarias que clausuran significados, que no dejan ver las relaciones que sostienen a las partes y el conjunto. Respuesta posible que es la de reemplazar la lógica de buenos o malos, dentro o fuera, por una de tipo semiótico en la que las entidades —un sistema fisiológico, por ejemplo— no son una suma de elementos aislables y analizables, sino una función de las relaciones en las que están inscritas, y consecuentemente, incomprensibles fuera de esa red de relaciones.

Para finalizar, planteamos tres puntos que se proponen alimentar una discusión sobre la práctica de la figuración como herramienta teórica y política para performar mundos vivibles, todavía inexistentes en el espacio-tiempo que habitamos, pero no por ello imposibles:

11. Fractal deriva del latín *fractus*, que significa roto, quebrado y, por extensión, fragmentado o irregular. Un fractal está entre medio de una línea y un plano, su dimensión no es un número entero sino una fracción. La geometría fractal permite medir por aproximación geometrías naturales no lineales como las costas o las nubes, revelando su dimensión más detalladamente a medida que se aumenta la resolución. En el espacio euclidiano, todos los objetos tienen una dimensión integral, por lo que subsisten invariables en virtud de su continuidad temporal y volumétrica. En cambio, las dimensiones fractales caen entre las integrales, ya que un objeto fractal ocupa más de una dimensión pero menos que dos.

Las identidades sólo adquieren significado en relación con otras identidades, por lo que no son fijas ni estables sino, en términos de Haraway, producto de «conexiones parciales»: el enrolamiento en las redes es precario, requiriendo para su continuidad un trabajo de mantenimiento constante a partir del soporte de otros enlaces y nudos de la red (Law, 1997: 6).

Si lo que está en el mundo no es fijo sino negociable, si es una función de relaciones narradas, las historias son entonces sobre la naturaleza de esas relaciones. Estas historias son también parciales, nunca únicas ni completas, y mucho menos inocentes: explicar historias sobre el mundo es también una manera de performarlo, por lo que cada descripción, al menos sutilmente, contribuye a traer a la existencia aquello que describe (Law, 2001^a: 6).

La naturaleza es producida por un colectivo heterogéneo de entidades humanas y no humanas, como animales y máquinas, por lo que estos actores/actantes¹² son reconocidos también como entidades con agencia. La sociedad, la cultura o la naturaleza no son entidades trascendentes a las que se acude para fundamentar una explicación o una crítica, sino un «artefacto social»:

Los organismos, como la naturaleza, no nacen; los hacen determinados actores colectivos en determinados tiempos y espacios con las prácticas tecnocientíficas de un mundo sometido al cambio constante.

(Haraway, 1999: 123)

Pero esta lógica semiótica no nos acerca al funcionalismo, sino a un orden performativo que disuelve las categorías fijas, produciendo una lógica en la que las diferencias son producto de las relaciones y no tienen una existencia independiente y aislada. A diferencia del funcionalismo, la performatividad nos impide pensar en un sistema de relaciones entre entidades previamente diferenciadas y estratégicamente establecidas y controladas, con un rol preestablecido que ha de ser cumplido para contribuir a un único y estratégico final: el mantenimiento del sistema. Por el contrario, la lógica performativa supone una construcción permanente en la que las entidades, humanas y no humanas, no preexisten a esa construcción.

La naturaleza es también un *tropos*, un tropo. Es figura, construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento. La naturaleza no puede preexistir a su construcción. Esta construcción se articula sobre un determinado movimiento, un *tropos* o «giro». Fieles a los griegos, en tanto que *tropos*, la naturaleza tiene que ver con cambiar.

(Haraway, 1999: 122-123)

12. En una narración, varios personajes pueden constituir un único actante, ya que los actantes se definen por la función. Los actantes, al no ser sólo humanos, son parte del «colectivo funcional que construye un actante» (Haraway, 1999: 156).

Pero el «desorden establecido» ya está siendo performado por prácticas y discursos representacionales, por la lógica de inclusión/exclusión. De lo que se trata es de interpelar y ser interpeladas para constituirse como sujetos escindidos no representables, como otros inapropiados/inapropiables, como *cyborgqueers* de identidades fusionadas, perversas, inesperadas, como personas que no encajan en la lógica de los medios y los fines propia del funcionalismo, sino que se constituyen como un conjunto de relaciones parciales, como híbridos de organismo y máquina, a medio camino entre lo existente y lo performable y resignificable; como metáforas fractales que abren nuevas posibilidades, nuevas formas de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G. (2004): «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en Eskalera Karakola, *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- AUERBACH, E. (1953): *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, Princeton University Press.
- BRAIDOTTI, R. «Un ciberfeminismo diferente», en http://www.creatividadfeminista.org/articulos/ciber_braidotti.htm.
- BENJAMIN, W. (1986): *Sobre el programa de la filosofía futura*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- BUTLER, J. (1990/2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la Identidad*. Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BUTLER, O. (1987): *Amanecer*. Barcelona, Ultramar Ediciones.
- BUTLER, O. (1988): *Ritos de Madurez*. Barcelona, Ultramar Ediciones.
- BUTLER, O. (1989): *Imago*. Barcelona, Ultramar Ediciones.
- DE LAURETIS, T. (2000): «Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo», *Cuadernos Inacabados* n° 35, Madrid.
- GALLOWAY, A.: «Un informe sobre ciberfeminismo. Sadie Plant y VNS Matrix: análisis comparativo», en http://www.creatividadfeminista.org/articulos/ciber_informe.htm.
- HARAWAY, D.J. (1991/1995): *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- HARAWAY, D.J. (1995): «Cyborgs and Symbiots. Living together in the New World Order» en GRAY HABLES, C., FIGUEROA-SARRIERA, H.J., y MENTOR, S. (eds.): *Cyborg Handbook*. New York, Routledge.
- HARAWAY, D. (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan[®]_Meets_OncoMouse[®]*. New York and London, Routledge. En castellano: *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra[®]_conoce_OncoRatón[®]*. Barcelona, Ed. UOC, 2004.
- HARAWAY, D. (1997): «You Are Cyborg». Entrevista con Donna Haraway, por Hari Kunzru en www.wired.com/wired/5.02/haraway/index.html
- HARAWAY, D. (1999): «Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables», en *Política y Sociedad*, 30, Madrid, Universidad de California, pp. 121-163.
- HARAWAY, D. (2000): «Birth of the Kennele». Conferencia. En: <http://www.egs.edu/faculty/haraway-lectures.html>.

- HARAWAY, D. (2000): «How Like a Leaf». Entrevista con Donna Haraway. En <http://www.lynnrandolph.com/essays.html>.
- MENTOR, S. (1996). «When Man™ Is on the Menu» en CRAVY, J. y KWINTER, S. (eds.): *Incorporations*. New York, Zone Books, pp. 38-43.
- HABLES GRAY, C., FIGUEROA-SARRIERA, H. J. Y MENTOR, S. (2001): «Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms» en HABLES GRAY, C. (ed.): *Cyborg Handbook*. New York and London, Routledge.
- HAYLES, C. (2001): «The Life of Cyborgs: Writing the Posthuman», en HABLES GRAY, C. (ed.): *Cyborg Handbook*. New York and London, Routledge.
- HETHERINGTON, K. y LAW, J. (1998): «Allegory and Interference: Representation in Sociology» (Draft). Department of Sociology, Lancaster University, en: <http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/reskhjl1.html>
- HOLLINGER, V. (2002): «(Re) reading *Queerly*: Science Fiction, Feminism, and the Defamiliarization of Gender» en FLANAGAN, M. y BOOTH, A. (ed.): *Reload: Rethinking women and cyberculture*. Londres and Massachusetts, The MIT Press Cambridge.
- LAW, J. (2001): «Networks, Relations, Cyborgs: on the Social Study of Technology» (draft). Centre for Science Studies and Department of Sociology. Lancaster University, en: <http://www.comp.lancaster.ac.uk/sociology/soc042jl.html>.
- LE GUIN, K.U. (1969/ 2002): *La mano izquierda de la oscuridad*. Barcelona, Minotauro.
- LUGONES, M. (1999): «Pureza, Impureza y separación» en CARBONELL, N. y TORRAS, M. (comp.): *Feminismos literarios*. Madrid, Arco Libros.
- MADDOX, T. (1998): «Ojos de serpiente» en STERLING, B.: *Mirrorshades, una antología cyberpunk*. Madrid, Siruela.
- TRINH, T. Minh-ha (1982): *Reassemblage*. Trinh T. Minh-ha. Senegal, 16mm. 40'. Coproducida por Jean-Paul Bourdier.
- TRINH, T. Minh-ha: «Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference», http://www.ucsc.edu/Cult-Studies/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/minh-ha.html
- TRINH, T. Minh-ha (1989): «Infinite layers: I am not i can be you and me», en *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington (IN), Indiana University Press. En <http://www.criticaldesign.com/anthropo/visanth/minh-ha.htm>.
- TRINH, T. Minh-ha (1989): «Truth and fact: story and history», en *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington (IN), Indiana University Press.
- TRINH, T. Minh-ha (1998): «When the Eye Frames Red». Entrevista con Trinh T. Minh-ha. En http://www.nttcc.or.jp/pub/ic_mag/ic028/html/134e.html.
- MOORE, C.L. (1944/2002): «No woman born» en FLANAGAN, M. y BOOTH, A. (eds.): *Reload, rethinking women and cyberculture*. Massachussets Institute of Technology.
- PLANT, S. (1998): *Ceros y Unos. Mujeres digitales y la nueva tecnocultura*. Barcelona, Ediciones Destino.

- PRECIADO, B. (2002): *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid, Opera Prima.
- RAMIREZ, S.C. (2002): «Cyborg Feminism: The Science Fiction of Octavia Butler and Gloria Anzaldúa» en FLANAGAN, M. y BOOTH, A. (eds.): *Reload, rethinking women and cyberculture*. Massachussets, Massachussets Institute of Tecnology.
- RANDOLPH, L.: Serie de óleos «Cyborgs» en <http://www.lynnrandolph.com/cyborgframeset.html>.
- RANDOLPH, L.: Serie de óleos «Las Ilusas» en <http://www.lynnrandolph.com/ilusas.html>.
- RUSS, J. (1975/1989): *El hombre hembra*. Barcelona, Salvat Editores, 1987.
- RUSS, J. (1982/1984): «El misterioso caso del joven caballero» en *Almas*. Barcelona, Acervo Ciencia Ficción.
- SANDOVAL, C (1995): «New Sciencies: Cyborg Feminism and the Methodology of the Opressed» en GRAY HABLES, C., FIGUEROA-SARRIERA, H.J., y MENTOR, S. (eds.): *Cyborg Handbook*. New York, Routledge.
- SARGENT, P. (1974/1977): *Mujeres y maravillas*. Barcelona, Bruguera.
- STAR, S.L.; «Power, technologies and the phenomenology of standards. On being allergic to onions», en LAW, J. (ed.): *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London, Routledge, 1991
- VNS Matriz, «Manifiesto de la Zorra Mutante», en <http://estudiosonline.net/>

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SUBJETIVIDAD PERVERSA: EL SM COMO METÁFORA POLÍTICA Y SEXUAL

Por José Manuel Martínez Pulet

*Nitimur in vetitum
Semper cupimusque negata;
Sic interdictis imminet aeger aquis*¹.
Ovidio, 3 Amores, 4, 17

*We select the most frightening, disgusting or unacceptable activities and transmute them into pleasure. We make use of all forbidden symbols and all the disowned emotions. S/M is a deliberate, premeditated, erotic blasphemy. It is a form of sexual extremism and sexual dissent*².

Pat Califia, *A secret side of lesbian sexuality*

EL CUERPO SADOWASO COMO CUERPO QUEER

Un lugar parece ser el único adecuado al cuerpo sadomaso, cualquier cuerpo cuando se entrega a la promesa del placer extremo: el no-lugar, siempre exterior, de lo prohibido, lo imposible, lo innombrable. Su historia está marcada por el estigma, y su placer, sometido a una triple expulsión: la de la sociedad heteronormativa, la de los gays y lesbianas, y la del feminismo. El SM es una forma de disidencia sexual: sus prácticas repugnan porque erotizan lo prohibido y convocan a un desfondamiento de la subjetividad. El SM vive de una promesa: la de la experiencia de un cuerpo despedazado, o de un fondo vulnerable que quizás sea eso que llamamos carne. «Enfermo» es el que hace de esa experiencia sin nombre el espacio de un placer cercano a la muerte. Su hogar es siempre la encrucijada.

En efecto, que la sexualidad sadomaso ha sido construida como exterior absoluto, no sólo por el dispositivo de sexualidad del siglo XIX, cuyas consecuencias alcanzan hasta hoy día (recordemos que para el DSM IV, el sadomasoquismo sigue siendo una «parafilia»), sino también por las identidades gays y lésbicas hegemónicas, así como por el feminismo es algo que ya señaló la antropóloga Gayle Rubin en su célebre artículo de 1984 «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad»:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámi-

1. «Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega; así acecha el enfermo las aguas prohibidas».

2. «Seleccionamos las actividades más temibles, más repugnantes o inaceptables y las convertimos en placer. Hacemos uso de todos los símbolos prohibidos y de todas las emociones repudiadas. El SM es una blasfemia erótica, premeditada y deliberada. Es una forma de extremismo sexual y de disidencia sexual».

de erótica están solamente los hetero-sexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente... Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y las lesbianas promiscuas revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales³.

Esta exterioridad respecto al régimen normativo (bien heterosexual, bien gay, bien lesbiano) parece hacer del SM una forma de sexualidad particularmente desestabilizante, subversiva y, en definitiva, queer, si entendemos por este término lo que aclara David Halperin en su célebre libro *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*:

Por definición queer es todo aquello que se opone a lo normal, lo legítimo, lo dominante. *No hay nada en particular a lo que se refiera necesariamente.* Es una identidad sin esencia... En cualquier caso, queer no designa una clase de patologías o perversiones ya objetivadas, sino que describe un horizonte de posibilidad cuyo alcance preciso y su heterogeneidad no pueden delimitarse de antemano. Desde la posición excéntrica ocupada por el sujeto queer se puede llegar a englobar una variedad de posibilidades con vistas a una reorganización de las relaciones entre actos sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modelos de constitución de sí y prácticas comunitarias, es decir, con vistas a una reconstrucción de las relaciones entre poder, verdad y deseo⁴.

Pues bien, si el sujeto-cuerpo queer está definido por su posición de oposición al régimen de lo normal, es claro entonces que interesa saber cuál es el discurso sobre la sexualidad y el placer que los colectivos SM han formulado en su lucha política. Desde este punto de vista, el SM podría verse como resistencia, trasgresión o subversión. Así lo ve Tamsin Spargo:

La teoría queer no es un marco conceptual o metodológico singular o sistemático, sino un conjunto de compromisos intelectuales con las relaciones entre sexo, género y deseo sexual... El término (queer) describe una diversa gama de prácticas críticas y de prioridades: lecturas de la representación del deseo homosexual en los textos literarios, el cine,

3. RUBIN, G.: «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en VANCE, C.S.: *Placer y peligro*, Madrid, Talasa, 1989, pp. 136-137.

4. HALPERIN, D.: *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. New York, Oxford University Press, 1995, p. 62.

la música, las imágenes; análisis de las relaciones sociales y políticas de poder en el campo de la sexualidad; críticas del sistema sexo-género; estudios de la identidad transexual y transgénero, del sadomasoquismo y de los deseos transgresores⁵.

Así pues, analizar el SM desde una afirmación queer de la sexualidad y la identidad significa, antes de nada, hacerlo funcionar como lugar de resistencia y subversión. Sin embargo, aunque el SM ofrezca potencialmente los elementos necesarios para esta lectura, englobar bajo una identidad coherente y cerrada las múltiples experiencias y discursos que transitan bajo estas prácticas sería ceder a la estructura de la lógica identitaria. Es más, la singularidad de esta forma de sexualidad ha originado numerosas lecturas e interpretaciones que convierten al SM en un espacio atravesado por una cruz: es más queer de lo que muchos pueden estar dispuestos a reconocer, pero no lo es tanto como para borrar de un plumazo la extrema ambigüedad de sus prácticas. Lo que me propongo hacer aquí es ofrecer una lectura queer del SM, pero asimismo señalar sus dificultades.

LA CONSTRUCCIÓN MÉDICA DEL SM DENTRO DEL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD

La teoría queer se caracteriza, entre otras cosas, por cuestionar de raíz la idea de que la sexualidad constituye una fuerza biológica que estaría al margen del discurso, y propone entenderla, más bien, como el efecto de conjunto resultante de la aplicación de una gama variada de tecnologías y estrategias de constitución de los cuerpos y de los sujetos que tienen en la historia misma sus propias condiciones de posibilidad. Como dice Foucault refiriéndose al primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, «se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido formando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abierta a dominios de conocimientos muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones»⁶. La modernidad supuso, así, la emergencia de la «sexualidad» como ámbito específico y relativamente autónomo de lo social, en el que el poder, lejos de funcionar primordialmente mediante la represión de las pulsiones sexuales espontáneas, tal y como sostenía la lectura freudomarxista, lo hacía produciendo y multiplicando diferentes sexualidades, sólo que, a través de la categorización, distribución y clasificación de éstas, conseguía aprobar, someter a tratamiento, marginar, disciplinar o normalizar a los individuos que las practicaban.

Cabría recordar aquí las célebres palabras de Foucault relativas a la invención de la figura del homosexual, pero que pueden leerse sustituyendo este término por sadomasoquista, pedófilo, transexual, etc.:

5. SPARGO, T.: *Foucault and Queer Theory*. Cambridge, Icon Books, 1999, p. 9.

6. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 8-9. Y recordemos que Foucault define «experiencia» como «la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad». *Ibidem*, p. 8.

El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular⁷.

Así pues, el sadomasoquista aparece ahora como un tipo perverso y enfermo, y la misión político-científica del psiquiatra o del psicoanalista será, a partir de ahora, perseguir y determinar la sinuosa y huidiza genealogía de esas extrañas formas de placer en la siniestra historia del individuo: odio a sí mismo debido a una serie de traumas infantiles (por ejemplo, que fue torturado y abusado por los padres), falta de autoestima y carencia de afectividad, imposibilidad para el amor, etc.

La creación del término «sodomismo» se la debemos a Sigmund Freud, quien en 1938 decidió unir en una palabra dos perversiones que habían sido ya bautizadas en 1885 por Krafft-Ebing en su libro *Psychopathia sexualis: sadismo y masoquismo*. Lo que hace este psiquiatra es agrupar bajo un nombre una serie de prácticas cuya existencia se conocía desde hacía tiempo, pero que se entendían individualmente, sin más, como rarezas o curiosidades. (Pico della Mirandola, por ejemplo, relata el caso de un individuo que sólo alcanzaba el orgasmo después de ser azotado). Krafft-Ebing va a llamar «sadismo», a partir de los escritos del Marqués de Sade, a «la experiencia de sensaciones sexuales placenteras (incluido el orgasmo) producidas por actos de crueldad o castigos corporales infligidos a la propia persona, o cuando se presencia en otros, sean personas o animales»⁸. A su vez, llamó «masoquismo» a la «perversion sexual opuesta», consistente en encontrar placer en el dolor infligido y en el acto de ser humillado y maltratado. «Me siento justificado a llamar a esta anomalía sexual “masoquismo” porque el escritor Sacher-Masoch hizo con frecuencia de esta perversion, que hasta este momento era desconocida al mundo científico como tal, el sustrato de sus novelas»⁹. Freud unió estos dos términos en uno solo cuando vio que «el masoquismo no es otra cosa que una continuación del sadismo, dirigida contra el propio yo, que se coloca ahora en el puesto del anterior objeto sexual... Aquel que halla placer en producir dolor a otros en la relación sexual está también capacitado por gozar del dolor que puede serle ocasionado en dicha relación como de un placer»¹⁰.

Habrà que esperar, sin embargo, hasta 1969 para que Deleuze ponga de manifiesto la imposibilidad teórica de este concepto. Para él, el término «sodomismo» es un «monstruo semiótico». No hay nada que repugne más a!

7. FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad. I*. Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 56.

8. KRAFFT-EBING, R.: *Psychopathia sexualis*. New York, Arcade Publishing, 1998, p. 53. En castellano: *Psychopathia sexualis. Historia de casos*. Valencia, La Máscara, 2000.

9. *Ibidem*, p. 87.

10. FREUD, S.: *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Barcelona, Orbis, 1983, pp. 72-73.

sádico que un masoquista que disfruta con el dolor infligido; de igual modo, no hay nada que repugne más al masoquista que un sádico dispuesto a torturarlo más allá de los límites que él establece. Sea como sea, tal nombre se ha impuesto y se han creado colectivos alrededor de este nombre, sólo que para diferenciarse del sadismo y masoquismo patológicos, estos colectivos se han referido a sus prácticas como S/M, S&M o SM.

PRIMERA APROXIMACIÓN AL SM

*El valor positivo del SM no ha sido nunca
comprendido adecuadamente fuera de nuestros círculos*

Larry Townsend

Las prácticas SM se remontan individualmente, casi todas, hasta los tiempos más remotos. El SM como forma de sexualidad es, no obstante, un fenómeno básicamente moderno y en el siglo XX cabe distinguir tres momentos fundacionales: el SM europeo de los años 20 (heterosexual), el SM americano de los años 40 (heterosexual) y el SM gay y lesbiano, que empieza en los años 50 y se construye alrededor del cuero como distintivo estético. En las primeras páginas de su libro de 1983, *The Leatherman's handbook II*, L. Townsend indica que «vamos a tratar de la relación sexual sadomasoquista entre hombres», pero sabiendo, como dice algo más adelante, que «el hombre con verdaderos intereses SM es con seguridad una minoría; incluso en esos espacios que son supuestamente de “sexo leather”»¹¹. No: el SM no es una sexualidad especialmente gay y lesbiana. Ocurre más bien al contrario: dentro del mundo SM, el practicado por gays y lesbianas constituye una minoría. Sólo que el SM heterosexual tiene menos visibilidad pública y está más «armarizado», por decirlo de alguna manera.

Antes de continuar, sería necesario definir a qué se llama «sesión SM», pero dando la palabra esta vez a aquellos que la practican. En primer lugar, como dice Townsend, «todo lo que ocurre en una relación sexual SM se hace con la intención de producir placer físico o emocional»¹². Pero habría que subrayar el aspecto trasgresor y subversivo de esta forma de placer, y es Foucault quien apunta directamente a ese núcleo subversivo: «Pienso que el SM (...) es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que no se habían imaginado con anterioridad. La idea de que el SM está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esa violencia, de dar curso libre a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo, y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo, erotizando su cuerpo. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales caracte-

11. TOWNSEND, L.: *The leatherman's handbook II*. New York, Carlyle Communications, 1983, pp. 13 y 25.

12. *Ibidem*, p. 19.

terísticas es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es absolutamente falsa. Lo que las prácticas SM nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales»¹³. Este texto es muy importante porque, al concebir las prácticas SM no como expresión de la identidad, sino como nuevas formas de placer, Foucault desnaturaliza la sexualidad. El fin de estas prácticas no es ni el orgasmo, ni mucho menos la reproducción (para Pat Califia, el SM es la quintaesencia del sexo no reproductivo). Foucault se está refiriendo, en general, a prácticas como el *bondage*, el *spanking*, la cera, la humillación, el juego de pezones, la tortura de polla y de huevos, el uso de *dildos*, el control de la respiración, pero, sobre todo, al *fist-fucking*, práctica muy extendida en el mundo *leather* y que consiste en meter el puño por el culo (según afirma la antropóloga Gayle Rubin, ésta es la única práctica sexual que el siglo XX aporta a la historia de las prácticas sexuales¹⁴). Para Foucault, en virtud de estas prácticas, el SM opera una ruptura con el monopolio que tradicionalmente han sostenido los genitales en relación al placer físico, lo descentraliza y al mismo tiempo redistribuye las zonas erógenas. Por ello, se puede afirmar que el SM descompone el cuerpo en zonas erógenas manipulables y las somete individualmente a una estimulación intensa. En el caso del *fist-fucking* queda bien claro que su finalidad es la producción de placer. Los practicantes pueden jugar horas y horas sin necesidad de correrse, o incluso de tener una erección. Como dice Rubin, «*fistear* es un arte que consiste en seducir uno de los músculos más impresionables y tensos del cuerpo»¹⁵. De todo ello cabe concluir, al modo de Halperin, que el SM «representa un encuentro entre el sujeto moderno de la sexualidad y la otredad de su cuerpo»¹⁶.

Sea como sea, en la sesión SM se pueden singularizar una serie de rasgos definitorios:

Una relación de dominación-sumisión.

Un proceso de dar y recibir dolor que es placentero para ambas partes.

Fantasia y/o juego de roles por parte de uno o de los dos compañeros.

Alguna forma de contexto fetichista.

La representación de una o más interacciones ritualizadas (*bondage*, flagelación, etc.)

Como se irá viendo, el dolor y toda su parafernalia (*bondage*, cadenas, azotes...) no funcionan en el SM más que metáforas del poder, de manera que el elemento dinamizador y más problemático no es el dolor (término que yo preferiría sustituir por el de «estimulación intensa del cuerpo»), sino la relación de

13. FOUCAULT, M.: «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad», en GABILONDO, A. (ed): *Estudios críticos, hermenéuticos*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 419-420.

14. Esta tesis la defiende en su tesis doctoral (no publicada) *The Valley of the kings: Leathermen in San Francisco 1960-1990*.

15. RUBIN, G.: «The Catacombs: a temple of the buttholes», en THOMSON, M. (comp): *Leatherfolk. Radical sex, people, politics and practice*. New York, Alyson Publications, 2001, p. 126.

16. HALPERIN, D.: *Saint Foucault. Towards a gay hermeneutics*. Op. cit., p. 88.

poder, por la cual uno de los participantes asume el papel de Amo o Dominante, y el otro de sumiso e esclavo. Esta dualidad jerárquica de roles define una tipología que puede ser actualizada de diversas formas, de acuerdo con el perfil y los deseos concretos de los participantes: Sádico/masoquista, Amo/esclavo, Dominante/sumiso, Profesor/alumno, Padre/hijo, Nazi/judío, Negro/blanco, etc. Estos roles pueden funcionar de dos maneras:

Algunas veces son polos que pueden ser invertidos en cualquier momento. Foucault dice, de nuevo, algo muy interesante al respecto: «el juego SM (...) aunque sea una relación estratégica, es siempre fluida. Hay papeles, está claro, pero cada cual sabe que esos papeles pueden ser invertidos. En ocasiones, cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, el que era esclavo ha llegado a ser el amo»¹⁷. La flexibilidad de los roles funcionaría, pues, como resistencia y subversión del dispositivo de sexualidad, según el cual, cada polo de la relación sería expresión de una identidad esencial.

Sin embargo, no todo es tan sencillo. Muchos SadoMasos viven sus roles como expresión de lo que entienden es su identidad y se embarcan en relaciones permanentes de Amo-esclavo. De hecho, como dice Townsend, «la relación Amo-esclavo es la ideal, la realidad respecto de la cual todo juego SM es imitación»¹⁸.

En cualquier caso, la relación no es arbitraria y el Amo no puede dar rienda suelta y sin límites a todos sus deseos. Por el contrario, para que sea placentera para ambas partes, el juego está sometido a una serie de reglas que los participantes conocen perfectamente y que pueden resumirse en el lema que el colectivo SM americano diseñó para referirse a este tipo de prácticas: el SM sería un juego seguro, sano y consensuado.

SEGURO: Con ello se da a entender no sólo que se van a poner los medios necesarios para evitar posibles contagios de enfermedades, sino, sobre todo, que en la sesión no se va a poner en juego la integridad física del sumiso ni se le va a provocar daño alguno, ni físico ni emocional. El SM es una forma muy sofisticada de sexualidad, intelectual y mental, que requiere mucha «confianza» entre el sumiso y el Amo, pero por ello mismo exige de este último un alto grado de «responsabilidad» para no sobrepassar los límites del juego seguro.

SANO: Si el fin de la sesión es producir placer físico o emocional, se debe dar dentro de unos límites que han de ser previamente fijados por los dos actores de la misma. Esos límites son los que el sumiso impone. Por eso, quien tiene la clave de que la sesión resulte de lo más estimulante es el esclavo, pues su resistencia y su experiencia en las diversas prácticas permiten al Amo una amplia gama de posibilidades. Ahora bien, si esto es así, no es menos cierto que lo que hace que la sesión se traduzca en placer para ambos es la habilidad, pericia y responsabilidad del Amo para jugar en el margen de actuación que el sumiso ha fijado. Que la sesión SM sea un juego sano indica entonces que se trata de producir el mayor placer corporal posible para los dos.

CONSENTIDO O CONSENSUAL: Si la sesión está orientada al placer, y esto se consigue respetando los límites del sumiso, está claro que previamen-

17. FOUCAULT, M.: «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad», en *Estética y hermenéutica. Op. cit.*, p. 425.

18. TOWNSEND, L.: *The leatherman's handbook II. Op. cit.*, p. 100.

te ha habido un acuerdo en el que se estipulan los límites dentro de los cuales el Amo tiene todo el poder para actuar sobre el cuerpo y la mente del otro. En el SM hay acuerdo entre las partes. Sólo que este acuerdo no acontece de una vez por todas al inicio de la sesión (por ejemplo, cuando Amo y sumiso acuerdan una palabra-clave que para ser pronunciada por el sumiso para indicar que la sesión debe terminar o al menos interrumpirse), sino que debe ser fluida y recomenzar siempre. Foucault recoge la idea de una renegociación permanente de la siguiente forma:

Yo encuentro aún más sorprendentes los fenómenos Amo/esclavo... La relación no es una relación entre el (o la) que sufre y el (o la) que inflige el sufrimiento, sino entre el amo y aquel sobre el que éste ejerce su poder. Lo que interesan a quienes la practican es que la relación es a la vez reglada y abierta. Se parece a una partida de ajedrez en el sentido de que uno puede perder y el otro ganar. El amo puede perder en el juego si no puede responder a las necesidades y sufrimientos de la víctima. A su vez, el esclavo puede perder si no es capaz de responder o de seguir respondiendo a las provocaciones de que le hace objeto el amo. Esta mezcla de reglamentación y apertura sirve para intensificar las relaciones sexuales introduciendo una novedad, una tensión y una seguridad perpetuas que no existen en la mera consumación del acto¹⁹

LA POLÍTICA SEXUAL DEL SM

Cabe preguntarse antes de nada cómo ha funcionado el SM en los discursos de las comunidades *leather* que, frente a la construcción médica y psiquiátrica del SM y a su explotación mediática y popular, deciden «tomar la palabra» y hacer valer sus prácticas sexuales. Estos discursos se inscriben, así, en un proyecto político a gran escala consistente en desestabilizar el discurso normativo mediante una crítica política del mismo para promover una nueva comprensión del cuerpo y sus placeres. Por ello, también es necesario y acaso urgente preguntarse por qué el SM, que no deja de ser una actividad sexual practicada por una minoría entre las minorías, ha sido construido también por los colectivos gays y lesbianos hegemónicos, en el proceso de formación de su identidad, como alteridad absoluta, como su exterior (interior), dando lugar, así, a una de las más encarnizadas polémicas teórico-prácticas del siglo XX. Un abismo infranqueable parece abrirse, en efecto, entre el gay dominante y el hombre de cuero, del mismo modo que otro abismo a primera vista insuperable parece distanciar a la lesbiana vainilla de la lesbiana SM o *butch-femme*. A la raíz de este efecto teórico-práctico se halla, como ha sabido ver la teoría queer, el modo como opera la lógica identitaria, pero, ¿qué lectura subversiva puede hacerse de ese efecto?

19. FOUCAULT, M.: «Opción sexual y actos sexuales», en STEINER, G. y BOYLS, R. (comp.): *Homosexualidad: literatura y psicoanálisis*. Madrid, Alianza, 1985, pp. 31-32.

Intentaré responder a esta difícil cuestión transversalmente, respondiendo a la que figuraba en primer lugar: ¿cómo ha funcionado el SM en los discursos de la comunidad *leather*? Pues bien, para empezar, se puede decir que la sexualidad SM ha funcionado como una potente metáfora política para gays y para lesbianas. De un lado, para los gays, las prácticas SM debían entenderse como elemento dinamizador de un proceso de reapropiación de los signos de la masculinidad de la cual habían sido privados por su condición de homosexuales (pues éste era concebido como un tercer sexo, o como un alma de mujer atrapada en un cuerpo de hombre). De otro, la defensa, por parte de un reducido grupo de lesbianas prosexo, del SM frente al feminismo hegemónico de los años 70 y 80, antipornografía y antisexo, llevó a aquéllas a reivindicar y la pluralidad de sexualidades no normativas en lo que quiso ser «una teoría radical de la sexualidad». En cualquier caso, gays y lesbianas van a defender el SM como una práctica que invita al desfondamiento de la subjetividad y a la experiencia del cuerpo despedazado, y van a resaltar la relación entre placer y catarsis.

LA AMENAZA LEATHER: LA TEATRALIZACIÓN HIPERBÓLICA DE LA MASCULINIDAD

El colectivo *leather*/SM gay se presentó a sí mismo desde el principio como una enérgica reacción frente al estereotipo del homosexual como hombre afeminado. De hecho, constituyó la creación de una contraidentidad gay basada en la reapropiación de la masculinidad convencional heterosexual, esto es, en la escenificación de los signos físicos (vello, barba, bigote, sudor) y en la teatralización hiperbólica de los actos preformativos del varón heterosexual (ausencia de pluma, vigor físico...). El uso del cuero ha de entenderse, en este contexto, como una metáfora de esa imagen de varón masculino que deseaban encarnar y proyectar, aunque sería erróneo reducir el significado del cuero a mera metáfora de la masculinidad normativa. La cazadora de cuero, que se iba incorporando paulatinamente a esta subcultura como distintivo estético, era, por un lado, una prenda que en los años 40 y 50 identificaba en California al que vivía en los márgenes de la sociedad, pero, por otro, poseía también una alta densidad sexual. De hecho, parte del atractivo del motero de esos años era el poder y la vibración de ese gran motor que estaba situado entre sus piernas. La moto, al igual que las botas, funcionaba como una metáfora abiertamente sexual del falo. En cualquier caso, para los *leathermen* de esas primeras generaciones, el cuero, que cargaba sexualmente los signos de la masculinidad convencional, se fue convirtiendo en una «segunda piel», una especie de «expresión del alma», de ese «lado oscuro» que celebraban en sus orgías y que decían haber rescatado a siglos de dominio patriarcal.

Era como si el homosexual llegara tarde para investir la imagen heterosexual del macho, pues, como señala E. Badinter, esa reivindicación gay de lo masculino acontece en un tiempo en que retrocede en el colectivo heterosexual, y ello debido a los avances promovidos por el movimiento feminista. A primera vista, parece tener razón cuando afirma que «el hipermacho y el marica son víctimas de una imitación alienante del estereotipo masculino y femenino

homosexual»²⁰). Pero sólo a primera vista, porque lo que Badinter pasa por alto es, a mi parecer, que la apropiación homosexual del modelo convencional de «hombre», no sólo indica que el macho heterosexual no es el guardián de la masculinidad (poniendo así de relieve la dimensión cultural y socio-política de los géneros), sino que, además, lleva a cabo una reconstrucción de esa masculinidad desde dentro de ella misma (y, por tanto, prescindiendo de «la pluma»). En efecto, la simulación teatral de la masculinidad va acompañada de una reconstrucción desvirilizada de la misma, ya que las prácticas sexuales de esta comunidad, primero, prestan peculiar atención al ano (el órgano erógeno más desatendido por la sexualidad normativa), erotizando consecuentemente la receptividad o pasividad sexual del hombre (y no sólo mediante la penetración, que es una práctica gay generalizada, sino fundamentalmente a través del *fist-fucking*, o del uso de *dildos* y *plugs*), y segundo, resaltan una serie de disciplinas que, más que celebrar el poder de la polla y los huevos, los mortifican, escenificando y sacando placer de su vulnerabilidad y fragilidad (azotes, pinzas, agujas, tortura, etc.).

En cualquier caso, esa apropiación de la masculinidad convencional por los *leathermen* de los años 40 y 50, y que durante esas primeras décadas estaba creando una subcultura, fue objeto, ya en los años 80, de algunas aproximaciones teóricas de corte marcadamente esencialista, como las de Geoff Mains o Richard Hopcke, con las que trataban de hacer frente, por un lado, a la imagen deformada que los gays dominantes se habían hecho del SM (convirtiendo esta sexualidad en alteridad absoluta), y, por otro, a las consecuencias políticas que esa construcción traía consigo.

Antes de nada, cabría recordar que el debate entre gays antiSM y los hombres de cuero no llegó en ningún momento a ser tan encarnizado como lo fue entre las lesbianas, y que el proceso por el que el colectivo SM gay pasó de ser «un mundo pequeño, cerrado, en el armario, con sus propias reglas y sus propios valores» a constituir «una opción más entre otras muchas en un mundo de infinitas posibilidades»²¹ fue menos virulento, pero también menos crítico. Sin embargo, los argumentos por los que se excluye este tipo de sexualidad se repetirán, como veremos, entre las lesbianas. Podríamos hablar de tres tipos de argumentos: 1) el SM es una sexualidad anormal, aberrante y enferma porque erotiza lo más opuesto al placer, que es el dolor; 2) el SM es inmoral porque no es igualitario en el juego y promueve el ejercicio de la violencia y el maltrato físico, pudiéndose entender como «el legado más despreciable del mundo heterosexual»²²; 3) el SM es políticamente intolerable, ya que la predilección de esta subcultura por los uniformes militares y el ejercicio de la tortura, puede valer como índice de una inaceptable continuidad entre las prácticas SM y políticas tan nefastas como el fascismo.

Ante estas insistentes acusaciones, basadas en un clamoroso desconocimiento de las prácticas SM reales y que, por lo mismo, tenían más continui-

20. BADINTER, E.: *La identidad masculina*. Madrid, Alianza, 1992, p. 194.

21. STEIN, D.: «S/M's Copernican Revolution: from a closed world to the infinite universe», en THOMPSON, M.: *Leatherfolk. Radical sex, people, politics and practice*. Los Angeles, Alyson Publications, 2001, p. 147.

22. RECHY, J.: *The Sexual Outlaw*. New York, Grove Press, 1977, p. 267.

dad con la construcción médica y psiquiátrica, el colectivo *leather* reacciona enérgicamente.

Frente a la idea de que el SM es una perversión, va a señalar que nuestra cultura tiende a mirar las sexualidades minoritarias como anormales: lo que convertiría a los sadomasos en enfermos no sería más que una manera diferente de entender el placer. En efecto, el elemento más incomprendido del SM es la experiencia del dolor, que hay que entender mejor como estimulación intensa del cuerpo, pero ésta resulta sólo aparente, ya que el dolor se transforma en placer a través de la producción cerebral de endorfinas (Geoff Mains). El dolor, pues, no sería un fin en sí mismo, sino medio para la descarga de endorfinas por parte del cerebro. Desde este punto de vista, las prácticas SM no serían sino formas de placer extremo.

Frente a la extendida idea de que el SM es ejercicio de violencia, los activistas van a insistir en que se trata de un juego sexual consensuado entre adultos. El SM es, fundamentalmente, un juego *safe, sane and consensual*: hasta tal punto se basa en el respeto mutuo y en la confianza, que sin estos ingredientes no habría posibilidad de sesión.

Por último, frente a la idea de que el SM es políticamente intolerable, se va a señalar que no hay ningún fundamento razonable para suponer una continuidad entre las prácticas SM y el abuso del poder fascista, ya que la reapropiación «fetichista» (y no *camp*) de los uniformes y la práctica de la tortura con fines lúdicos y placenteros nada tiene que ver con una defensa política de los regímenes fascista o nazi. Aprehender tales prácticas y elementos iconográficos como representaciones estáticas portadoras de un único significado, equivale a situarlos fuera de la historia.

A pesar de todo, estos efectos desvirilizadores (que no apuntalan la hipersaturación teatral de los códigos masculinos, sino que más bien muestran la vulnerabilidad de los mismos) son pasados por alto normalmente en la recepción del SM gay. Los ejemplos más paradigmáticos, pero al mismo tiempo sangrantes, de esta asociación inmediata entre SM y masculinidad patriarcal lo protagonizaron una serie de feministas antipornografía y anti-sexo que tacharon de antifeministas a las lesbianas sadomasoquistas. Un grupo de esas feministas se bautizaron a sí mismas como «feministas radicales» y publicaron en 1982 una colección de ensayos en los que condenaban las prácticas SM en general, aunque sus ataques eran particularmente virulentos en lo que tocaba al SM lesbiano²³. En ambos casos, las feministas, en lugar de detectar y apreciar la capacidad subversiva del SM en relación al estereotipo convencional de feminidad (sensualidad, ternura, afectividad), lo condenaban enérgicamente porque, desde su perspectiva, no podía entenderse sino como una manifestación más de la violencia patriarcal, o de un sistema social machista que consagraba las desigualdades en las relaciones de poder y que desplazaba a la mujer a un estatus no querido ni deseado de segunda clase.

23. LINDEN, R. y PAGANO, D. (eds): *Against sadomasochism*, San Francisco, Frog in the Well, 1982. Es interesante leer, además, de CALIFA, P.: «A personal view of the history of the lesbian S/M community in San Francisco», en el libro del colectivo SAMOIS, *Coming to power*, Los Angeles, Alyson Publications, 1981.

Si, por un lado, el movimiento feminista de los años 60 había sido ya un entorno hostil para las mujeres que practicaban SM, por otro, el feminismo hegemónico de los 70 y 80 definió su posición teórica en franca oposición a la pornografía y al SM. En efecto, el activismo feminista de estos años se propuso construir una identidad femenina que excluyese cualquier signo de masculinidad, y el SM, debido a la escenificación del poder que llevaba a cabo, fue considerado un desafío en toda regla a uno de los frentes fundamentales de la lucha feminista, la igualdad de los sexos. Sin embargo, no sólo sancionaba y afianzaba así la ecuación patriarcal entre masculinidad y poder, sino que aceptaba tácitamente un sistema dualista de géneros y, además, los reificaba. El SM funcionó así, en el discurso feminista, como una densa metáfora político-sexual de primera magnitud que implicó a feministas lesbianas y a lesbianas pro-SM en un encarnizado debate que se prolongó durante bastantes años. Así, **para el feminismo hegemónico, las prácticas (supuestamente) violentas y degradantes del SM se alineaban con el patriarcado machista responsable de la histórica represión de las mujeres.** El SM valía, según esta retórica, como metáfora de la desigualdad social de la mujer en un mundo dominado por hombres y no era más que la reproducción de un sistema social-político de opresión. El aspecto más cuestionable del SM era la celebración de la diferencia y el poder, esto es, la dicotomía dominación-sumisión, dicotomía que apenas podía conciliarse con la lucha política por la igualdad de la mujer. La lógica identitaria se estaba revelando, pues, también en el seno de la teoría feminista: las identidades se constituyen por medio de una serie de exclusiones necesarias que crean y mantienen la ficción de una identidad positiva. Sólo que esta exclusión, en lo que se refiere al SM, se hizo a partir de una asunción acrítica de la sexualidad sadomasoquista construida políticamente por el discurso psiquiátrico, y popularizada por diversos estudios, artículos y documentales mediáticos.

LA AMENAZA LAVANDA: «EL SM ES SEXO HIGH-TECH»

El colectivo de feministas radicales antipornografía y antisexo, que durante los 70 y los 80 dominó el discurso feminista, fue contestado desde finales de los 60 por mujeres y lesbianas pro-SM y pro-sexo, para las que el SM formaba parte también de la sexualidad femenina. Es más, se esforzaron en construir el SM como una forma de sexualidad radical *high-tech*, también femenina, que subvierte, no sólo la concepción social de los géneros, sino también el modo normativo de entender la relación sexual. Por ello, las lesbianas pro-SM se opusieron radicalmente a la ecuación poder y masculinidad del feminismo hegemónico en un doble sentido: 1) al concebir el SM como una forma posible de sexualidad femenina, insistieron en que el poder no era privativo del varón y que la mujer también podía participar de él; 2) por consiguiente, si el poder se consideraba un atributo del varón, las mujeres no debían estar excluidas del campo de la masculinidad. Las lesbianas pro-sexo opusieron, en este sentido, a la utopía feminista de un mundo sin poder, una visión de las rela-

ciones intersubjetivas atravesadas por el poder, en la que éste funcionara como elemento dinamizador y catártico.

Pero, ¿de qué poder estamos hablando? Para Califia, «la dinámica entre el rol del o la Dominante y la del sumiso o sumisa es bastante diferente a la dinámica que hay entre hombres y mujeres, blancos y negros, o clase alta y clase trabajadora. Ese sistema es injusto precisamente porque asigna privilegios basado en la raza, el género o la clase social. En cambio, durante una sesión SM, los roles se adquieren y usan de una forma muy diferente. Los participantes eligen esos roles particulares que mejor expresan sus necesidades sexuales, según el modo como perciben a sus parejas de juego o según qué traje está ya limpio y listo para ponerse. La recompensa más importante que hay en ser amo o sumiso es exclusivamente placer sexual»²⁴. Califia apunta aquí al que será uno de los principios que el colectivo SM teorizará en los años siguientes, y según el cual, el SM es *safe, sane and consensual*: sano, seguro y consensual. Y, como señala una activista: «en ninguna parte en los anales del sadomasoquismo consensual está escrito que a una persona se le asigne un determinado rol basándose únicamente en sus genitales. Lo que sí se hace, en cambio, es animar a la gente a explorar sus fantasías y sus deseos, y a buscar parejas cuyas fantasías y deseos sean complementarios con los propios, sin tener en cuenta el género o la orientación. El sadomasoquismo sexual refuerza sólo conceptos de libertad individual»²⁵. Y es quizás porque «nuestro sistema político no puede digerir un concepto de poder desligado del privilegio»²⁶, por lo que el SM ha sido históricamente estigmatizado y marginalizado.

LOS PLACERES DEL CUERPO: EL CUERPO DESPEDAZADO

Como ha quedado claro, lo que realmente distingue una sesión SM es la relación de poder. Ya lo dice Pat Califia: «la dinámica básica del SM es la dicotomía del poder, no el dolor. Las esposas, los collares de perro, los látigos, el acto de arrodillarse, el *bondage*, las pinzas para los pezones, la cera caliente, los enemas, la penetración, y el servicio sexual son todas metáforas de la relación de poder»²⁷. Ese dolor, que, como ya dije, tendría que ser entendido mejor como estimulación intensa del cuerpo, no es nunca fin, sino medio para el placer. Por ello, queda claro que reducir el SM a la acción de provocar y padecer dolor hace perder de vista el elemento dinamizador dentro del cual ese dolor infligido alcanza todo su sentido: la relación de poder.

Ahora bien, ¿cómo podemos entender esa relación de poder? ¿Es abuso, fascismo, ejercicio descontrolado de la autoridad? O expresado de otro modo: ¿qué relación guarda el diferencial de poder en una sesión SM con el ejercicio del poder y el dominio en la sociedad? En definitiva, ¿es el SM parte del sistema o más bien parte de la subversión? Algunas feministas y algunos teóri-

24. *Ibidem*, p. 173.

25. THOMSON, M. (comp.): *Latherfolk. Radical sex, people, politics and practice*. *Op. cit.*, p. 35.

26. CALIFIA, P.: «A secret side of lesbian sexuality», en *Public Sex*. San Francisco, Cleis Press, 2000.

27. CALIFIA, P.: «Feminismo y sadomasoquismo». *Ibidem*, p. 173.

cos gays lo acusan de ser una manifestación más de un sistema opresor, en la medida en que erotiza el ejercicio del poder que define a la dominación política, y, en concreto, a su forma más execrable, el fascismo. La fascinación de esta comunidad por los uniformes no significaría otra cosa que la complicidad del SM con una «cultura de la muerte» (SM = muerte). Y, en definitiva, la idea que fundamenta todas estas críticas es que el ejercicio del poder es malo y que el placer del sexo debe permanecer ajeno a la dinámica del mismo. Por contra, los activistas SM reivindican el poder como elemento dinamizador del placer y renuncian a la utopía gay y lesbiana de un mundo sin poder. «Se imaginan una última utopía en la que ambos, el poder y el SM, hayan desaparecido como malos sueños. Pero del mismo modo que no puedo imaginar un mundo sin luz, tampoco puedo imaginar un mundo sin poder. El poder no solamente oprime a la gente; también les da el poder y la capacidad de actuar en libertad»²⁸.

Pero, antes de ver en qué consiste el efecto placentero de esta relación de poder, conviene analizarlo políticamente. Bien pudiera ser que, como indica Califia, «en un contexto S/M, los uniformes, los roles y el diálogo se transforman en una parodia de la autoridad, un desafío a ella, el reconocimiento de su secreta naturaleza sexual»²⁹. Sin embargo, para Bersani, revelar la secreta naturaleza sexual de toda forma de dominación no implica que no exista continuidad entre el ejercicio autoritario del poder y el placer que se obtiene a través de las prácticas SM. Simplemente, sería una aceptación no hipócrita del poder tal y como éste está ya estructurado. De otro modo: parece que con los argumentos aportados por ciertos activistas pro-SM no queda refutada convincentemente la acusación de que el SM no sea más que «una especie de rayos x del cuerpo del poder, una prueba de laboratorio del potencial erótico en las estructuras sociales más opresivas. El SM fortalece las estructuras al sugerir que tienen un atractivo que es independiente de las ideologías políticas que lo explotan, con lo que sugiere además la inabordabilidad de las formas extremas de opresión y su probable reaparición aun si se eliminaran las condiciones políticas que las alimentan». Para Bersani, en definitiva, habría una continuidad entre las estructuras políticas de opresión y la economía erótica del cuerpo. Y así, por mucho que pueda alegar a su favor, «el S/M es profundamente conservador en el sentido de que la forma en que imagina el placer se define casi por completo en términos de la cultura dominante, a la que cree asestar «una bofetada estimulante»»³⁰.

Por de pronto, la comunidad SM y, con ella, Foucault, se ha mostrado siempre reacia a considerar el ritual sadomasoquista como una mera «reproducción» de la mecánica del poder en el seno de una relación erótica. Lo primero que argumenta es que esa relación de poder no se basa ni en el género ni en la orientación sexual ni en la clase social. Nada ni nadie prescribe de antemano quién ocupará el rol de dominante o el rol de sumiso. Es una decisión de los participantes, o mejor un acuerdo entre ellos. Para Pat Califia, ésta

28. TUCKER, S.: «The hanged man», en M. Thompson, *Leatherfreak. Radical sex, people, politics and practice*. Op. cit., p. 7.

29. CALIFIA, P.: «A secret side of lesbian sexuality», en *Public Sex*. Op. cit., p. 166.

30. BERSANI, L.: *Homos*. Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 107.

puede ser la razón de que el SM resulte tan amenazante para el orden establecido, y explica por qué es tan duramente penalizado y perseguido. Y, ciertamente, uno de los aspectos en los que diverge el SM del poder político es, precisamente, la indeterminación de los roles así como la versatilidad de los participantes.

Foucault también negaba que la relación del poder en un contexto SM fuera una copia de la relación de poder político, y destacaba la fluidez de los polos de esa relación. En efecto, en el ejercicio político del poder no hay movilidad. «El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones... Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez. Al respecto, el juego S/M es muy interesante y que, aunque sea una relación estratégica, es siempre fluida»³¹. Es más, «yo no diría que constituya una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura del poder. Es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico»³². Bersani se pregunta en este punto qué es el juego sin la estructura de poder que constituye sus estrategias. Y ciertamente aquí se libra la cuestión de si la estructura de poder es secundaria respecto al juego que se propone, o si por el contrario el juego es él mismo la erotización de la estructura de poder. Creo que la insistencia de Foucault en el juego no es una mera estrategia para evitar reconocer la identidad de SM y fascismo, sino que remite a la experiencia de la permanente renegociación de los límites que tiene lugar entre el Amo y el sumiso en la sesión. No sólo es que la relación de poder sea elegida y no esté impuesta: es que, para que sea placentera, la relación de poder no puede definirse o fijarse de una vez antes del comienzo, sino que debe siempre recomenzar, esto es, de algún modo la negociación tiene que ser fluida y permanente, lo cual exige del sumiso comunicarse mediante gemidos con el Amo, y a éste, cierta habilidad para detectar e interpretar los signos que emite el sumiso. Este equilibrio tenso queda expresado en las siguientes palabras de Jason Klein: «un amo puede ser destruido fácilmente por un esclavo inteligente del mismo modo que un esclavo puede ser destruido por un sádico estúpido»³³

En cualquier caso, sigue sin quedar del todo claro por qué Bersani ve en el ejercicio del poder algo negativo, o que identifique SM = muerte. ¿Es el poder o la relación de poder algo intrínsecamente malo? ¿No se puede erotizar el poder? Bersani ve en la complicidad del sadismo y el masoquismo una lección política de dudoso rigor. Para él, el SM viene a poner de manifiesto que por el placer obtenido en la autodestrucción, el hombre sería capaz de entregar o de ceder su voluntad. Sin embargo, cabría oponer a esta tesis dos tipos de respuestas: 1) la estimulación placentera del cuerpo, ejecutada en una relación de poder por medio de una forma de ritual (en la que el entorno, la música, la luz, lo que se da a visión es importante), puede conducir a radicales cambios

31. FOUCAULT, M.: «Michel Foucault: una entrevista. Sexo, poder y política de la identidad», en GABILONDO, A. (ed): *Estética, ética, hermenéutica. Op. cit.*, p. 425.

32. *Ibidem*, p. 425.

33. KLEIN, J.: *Revista Drummer*, número 44, 1981, p. 16.

en el estado de conciencia, e incluso a experiencias extáticas tradicionalmente ligadas al campo de la religión y de la mística; 2) las prácticas SM despedazan la identidad, desfondan la subjetividad y permiten la emergencia de eso otro que somos y que no es otra cosa que la carne en la que consistimos. Esa experiencia de quiebra y de vulnerabilidad es la promesa que el SM ofrece. Como dice Mark Thompson, «para nosotros, el SM ha sido el medio de encender el fuego sagrado que arde en lo más profundo de cada hombre y de cada mujer», sólo que ese fuego no es símbolo de muerte o de autodestrucción, sino premisa de renacimiento y metamorfosis. Bien lo sabe Pat Califia cuando, tras preguntarse: «¿por qué alguien desea que le dominen, dados los riesgos?», responde: «Porque es un proceso curativo». De hecho, «una buena sesión no concluye con un orgasmo, sino en catarsis»³⁴.

³⁴ CALIFIA, P.: «A secret side of lesbian sexuality», en *Public Sex. Op. cit.*, p. 165

LA HORA DE LOS MALDITOS.
HACIA UNA GENEALOGÍA IMPOSIBLE
DE ALGO LLAMADO *NEW QUEER CINEMA*
Por Eduardo Nabal

Trazar una genealogía precisa de algo llamado «cine queer» es una tarea prácticamente imposible. Al igual que si tratamos de rastrear todas las raíces e influencias posibles que han ayudado a construir algo que podríamos definir como «literatura queer», «arte queer» o «teoría queer», las fuentes son demasiadas y, en ocasiones, demasiado imprecisas como para capturarlas en su totalidad. El término mismo, al ir acompañado de la palabra «queen», lleva consigo demasiadas semillas de imprecisión, cambio constante y resistencia a la definición como para creer que sus orígenes pudieran ser precisos y homogéneos. Sin embargo, al mismo tiempo que ardua, la tarea de investigar los precedentes de lo que se ha dado en llamar en un determinado momento «cine queer» se me antoja fascinante.

Hablar del «*new queer cinema*» como si se tratara de una ola surgida de la nada o, a lo sumo, de la coincidencia de una serie de inquietudes políticas, artísticas y culturales en un momento determinado de la historia del cine, y de la historia misma, es una visión que empobrece, a priori, cualquier aproximación rigurosa al mismo.

Antes de emprender de un modo u otro el camino, es necesario aclarar que no creo que exista propiamente un «cine queer» como movimiento cinematográfico —al estilo de la *nouvelle vague*, el *free cinema* o el neorrealismo italiano, y la noción misma de movimiento cinematográfico es ya de por sí una categoría teórica construida, casi siempre, a posteriori—, sino una serie de películas, festivales, críticos y espectadores que, en un determinado momento, han confluído en un modo similar de redefinir el cine gay y lésbico, y no sólo éste, como fenómeno social y como hecho cinematográfico.

Estamos en un momento en que la teoría queer y otras manifestaciones políticas y/o culturales de la diferencia sexual están repensando la forma de hablar, escribir, protestar, actuar o filmar de algunas minorías sexuales entre las que gays y lesbianas ocupan un lugar destacado, pero nunca hegemónico. Y ni siquiera lo ocupan del mismo modo que lo hicieron en el pasado. En el campo cinematográfico, existe una tensión creciente y no resuelta entre diferentes corrientes críticas, artísticas e ideológicas. La corriente mayoritaria a lo largo de la década de los ochenta va a ser la promoción de imágenes positivas con protagonistas gays o lesbianas, los modelos sociales asimilacionistas y los finales felices. Son los tiempos en que el oscurantismo de décadas anteriores

ha dejado paso a los gays y lesbianas que exponen y reclaman sus vidas como argumentos lícitos de audiencias (cada vez más) mayoritarias. Esto lleva a que cada nueva película sobre «el tema» pueda y «deba» ser escrutada en su modo de (re)presentar «el tema». Pero estas películas surgen en un momento histórico preciso y sumamente complejo en lo que a aceptación social, lucha política y visibilidad pública homosexual se refiere.

Un momento, asimismo, en que el modelo anglosajón de comunidad parece imponerse, desterrando, desde un capitalismo consumista y una integración basada casi exclusivamente en el dinero, las propuestas revolucionarias y antisimilacionistas de la década anterior. Pero este nuevo modelo de comunidad se enfrenta, a finales de la década, al desafío del sida, con la consiguiente reacción «conservadora» y el rearme homofóbico de las instituciones y la derecha religiosa, por un lado, y por otro a un renovado impulso del activismo, junto a una serie de pensadores que cuestionan, en ocasiones desde dentro, el modelo único de comunidad gay. Desde sus diferencias individuales o inquietudes sociales, estos nuevos sujetos: gays y lesbianas, pero también transexuales y transgéneros, bisexuales, maricas y bolleras, minorías eróticas articuladas en torno a sus prácticas como S/M, fetichistas o sexualmente incoercidos, proponen nuevas formas de resistencia a lo heteronormativo.

Esta brecha abierta por lo queer, con la inclusión de nuevos sujetos de disidencia y la resistencia al modelo gay conservador, que excluye a otros gays y lesbianas por su raza, edad, procedencia, corporalidad, clase social, estado serológico o conducta sexual, tiene su reflejo en diferentes manifestaciones culturales. En el caso del cine debemos tener en cuenta además una serie de factores que favorecieron un nuevo modo de hacer películas. No sólo el agotamiento de la tensión entre imágenes positivas y no positivas o el aburrimiento de las narrativas más tradicionales o ejemplarizantes, sino la aparición de nuevos sistemas técnicos como videocámaras portátiles, equipos más baratos y manejables, que hacen más fácil y accesible la filmación lejos de las grandes productoras y los grandes presupuestos; nuevas necesidades, como cortometrajes de información sobre el sida, el sexo seguro, o que recogen el asociacionismo y la militancia en torno a la lucha contra la pandemia, y circuitos de distribución alternativos: festivales de cine gay y lésbico independiente o, simplemente, sesiones de vídeo casero, académico o en grupo van a ayudar a que muchos cineastas se lancen a la aventura de filmar. Y al filmar irán creando un nuevo modo de representación de la disidencia erótica y la disconformidad intelectual, desde una postura a la vez iconoclasta y comprometida, con desiguales, siempre discutibles pero interesantes y, en ocasiones, apasionantes resultados.

A lo largo de toda la historia del cine, en lo que a la representación de la homosexualidad se refiere, ha habido filmes en los que hoy podemos reconocer algunos de los postulados éticos y estéticos de lo que la crítica feminista lesbiana B. Ruby Rich llamó en 1992, en su artículo «*New queer cinema*», después de ver una serie de títulos que tenían en común sus jóvenes o incluso novatos e inquietos directores, su personalísima mirada, su relativa renovación estilística y su huida de los convencionalismos temáticos.

Uno de los precedentes más claros, no sólo del *new queer cinema* sino de todo el cine independiente de los noventa, está en el cine *underground* estadou-

nidense que alcanzó cierta notoriedad, siempre dentro de circuitos más o menos especializados o de culto, a lo largo de la década de los sesenta y setenta. Pero no todas las referencias deben ubicarse en ese lado del océano. Sin duda, realizadores europeos que trabajaron en una industria donde en ciertas ocasiones pudieron gozar de no poca independencia y hasta de marcados rasgos de autoría, estuvieron ya antes lanzando atrevidas y experimentales propuestas visuales, algunas de las cuales han sido recogidas de un modo directo por los nuevos realizadores del *new queer cinema* (un ejemplo de esto, obvio pero no único, sería el homenaje de Todd Haynes a Genet y su *Un chant d'amour*, en su filme de episodios *Poison*). No obstante, antes de proseguir con los antecedentes y los precursores, creo que conviene hacer un alto en el camino, un alto teórico, a simple vista algo farragoso pero en absoluto prescindible, si no queremos limitarnos de nuevo a arañar la superficie al hablar de cine queer y lo que conlleva su propuesta en cuanto a verdadera innovación.

PLACER VISUAL (HETEROSEXUAL) Y CINE NARRATIVO

En el año 1975, la teórica feminista y crítica cinematográfica Laura Mulvey escribe un interesante artículo que será y, aún es, citado hasta la saciedad a la hora de hablar de cine y feminismo. Mulvey, en su pionero ensayo *Placer visual y cine narrativo*, sienta las bases para repensar la mirada en el cine desde un punto de vista femenino/feminista. No se conforma, como con anterioridad han hecho otras críticas —no muchas— con atacar los estereotipos dominantes que degradan a las mujeres en el cine, sino que se plantea cómo el aparato mismo, la mirada del espectador y los procesos de identificación y proyección que el cine proporciona, están contruidos desde un punto de vista masculinista. El análisis de Mulvey partía de algunos postulados psicoanalíticos sobre la identificación fantasmática y la proyección, el deseo y el masoquismo, el placer del *voyeur* y la objetualización del sujeto sexual (en este caso, la mujer convertida en espectáculo y no en verdadera espectadora). El proceso de identificación de la espectadora se transforma en un triple paso de negación de su propia autonomía al identificarse primero con la mirada del personaje masculino, después con la mirada del director hombre, y por último con el placer impuesto del espectador masculino inserto en las coordenadas tradicionales de la narración. El placer visual del cine narrativo de Hollywood descansa, pues, sobre narraciones y miradas en las que la mujer se plantea como ausente en cuanto enunciativa y sólo se halla presente como objeto de una mirada ajena. Las estructuras de la narración fílmica se crean así de espaldas al deseo de la mujer y se apoyan en narrativas que facilitan la identificación del hombre con el héroe (activo) y la contemplación placentera de la mujer como objeto de deseo (pasivo). No está de más recordar estas consideraciones, tal vez trilladas e incluso, después, contestadas por teóricas posteriores del cine y del feminismo, para situar al cine queer como forma de rearticular la mirada fílmica desde otro punto de exclusión: la mirada del espectador no heterosexual.

Quién tenga la mirada en el cine es un asunto capital. El que mira tiene el poder de nombrar, ya que controla los mecanismos lingüísticos que producen

el discurso filmico. Al modo de Humpty Dumpty, el lenguaje del cine es «el lenguaje del amo», el lenguaje del que mira, del que está legitimado y tiene el poder para mirar. Durante mucho tiempo esto ha sido no sólo un privilegio masculino sino un privilegio de la heterosexualidad. Sé que me introduzco en terrenos resbaladizos, ya que la mirada ha sido en el cine, y en cierto modo fuera de él, un privilegio masculino. Las relaciones de la mirada con el objeto sexual masculino son harto complejas, ya que nos llevan a preguntas en ocasiones irresolubles ¿A quién está dirigida esta imagen? Una pregunta compleja pero importante. Si bien el público gay ha reivindicado que las historias estuvieran dirigidas a un público gay o filogay, apenas ha dado importancia al hecho de que el cine productor de placer visual y estructuras narrativas se dirigiera a los espectadores gays y lesbianas a la hora de construir una mirada deseante a través de las imágenes filmicas. Por espinosa que parezca la cuestión, deberíamos considerar, al menos, si existe una diferencia entre la mirada femenina y la mirada homoerótica a la hora de relacionarse con el objeto de deseo masculino, o si esta mirada tiene o debería tener (¿ha tenido?) propietario/a. Pero lo cierto es que el cine tradicionalmente ha construido los mecanismos de enunciación no sólo excluyendo el placer del espectador/a gay o lesbiana como consumidor de historias (propias y no ajenas), sino que también le ha negado su capacidad de ser *voyeur* en los términos en los que lo ha sido el espectador heterosexual, particularmente el masculino. Esto nos puede llevar a debates estériles o, cuando menos, bizantinos sobre el sexo y la mirada. Pero, existen terrenos en los que el cine, como cultura de masas y espejo de la ideología y los estereotipos sociales, permite acotar algo el terreno. Uno de esos terrenos es el de la pornografía.

Que la pornografía gay sea el segundo mercado más importante —después de la pornografía heterosexual— para el público masculino dice mucho sobre cómo la mirada, incluso la mirada homosexual, es ante todo un atributo (o privilegio) que se concede al varón. Esto no quiere decir que no haya consumidores que pueden apropiarse de la pornografía desde posiciones (im)propias. Lesbianas que ven porno hetero, mujeres heterosexuales que ven porno gay, etc. El mismo cine queer y los realizadores de vídeo se han interesado de un modo diferente por la pornografía como instrumento pedagógico para mostrar y erotizar de un modo lúdico las imágenes de sexo más seguro en los vídeos de prevención. Pero, en principio, parece que el mercado de la pornografía está construido a la medida de las ostentosas necesidades del varón de una u otra orientación sexual, y de él se excluye sobre todo la mirada de las lesbianas. Esto no es, sin embargo, aplicable al cine de masas donde las mujeres heterosexuales tienen, hoy por hoy, más ocasiones para el placer voyeurístico e identificación narrativa que los gays en cuanto a cómo se construye la mirada deseante, e infinitamente más que las lesbianas, excluidas del *placer visual* salvo contadísimas ocasiones y en circuitos generalmente independientes. El espectador gay sigue siendo, en el romance heterosexual y las tramas mayoritarias, un espectador furtivo. Y en el erotismo de los filmes de alto presupuesto, por no hablar de los grandes clásicos, un excluido que sólo se apropia de los materiales desde posiciones perversas, nada desdeñables y en ocasiones receptivas e incluso provocadas por el propio texto, pero a priori, no reconocidas.

Es en este punto donde el cine queer plantea un desafío desde una perspectiva estrictamente cinematográfica, visual, narrativa. Al recrearse en la belleza masculina desde una mirada homoerótica, se está haciendo algo más que introducir momentos «tórridos» en las historias gays, positivas o no: se está articulando la posibilidad «real» de que la enunciación de la mirada deseante sea reapropiada por un público excluido del placer erótico de mirar en el cine narrativo y no pornográfico. Para ello, en ocasiones, la narración debe detenerse, subvertirse o rearticularse en torno a posibilidades nuevas. Cuando en *Sebastiane*, de Derek Jarman, la cámara se recrea en el baño del joven santo observando su cuerpo desnudo en ralentí, primeros planos y desde diferentes ángulos, estamos quizás ante algo más que un ejercicio esteticista, estamos ante la creación o reivindicación de un nuevo tipo de narración que no excluya la mirada homosexual masculina y sus mecanismos deseantes. Jarman no es el primero en hacerlo. Ya en *Le sang d'un poète*, de Jean Cocteau, la mirada del director se recrea en los tatuajes del cuerpo semidesnudo del joven modelo-poeta, suspendiendo la narración en torno a la contemplación de su belleza física. La película de Cocteau, su primera incursión en el cine, nace como un objeto raro dentro del movimiento surrealista de los años veinte, un filme que será rechazado por la propia ortodoxia del movimiento, que verá en la aportación de Cocteau demasiada afectación, pedantería, egocentrismo y, tal vez, demasiada ambigüedad sexual para los parámetros tradicionales del surrealismo. No olvidemos que poco antes, patrocinada por el mismo mecenas, *Un chien andalou* se había convertido en el bastión del surrealismo cinematográfico y hay poca relación entre el machismo mediterráneo, bárbaro e hispánico de Buñuel y Dalí, y las refinadas y homoeróticas ensoñaciones de Cocteau, a pesar de estar alentados por un mismo espíritu iconoclasta acorde con la vanguardia. La posición de dandi wildeano e individualista, diletante y artístico, de Cocteau no debe llamarnos a engaño sobre las complejas implicaciones sexuales de su propuesta. La confusión que ha interpretado, de un modo cegato y homofóbico, la obra literaria de Wilde en términos de dualidad arte/vida, individuo/sociedad, estética/ética, ha recaído también sobre el trabajo literario y cinematográfico de Jean Cocteau. Pero una visión medianamente atenta y desprejuiciada de *Le sang d'un poète* puede hacernos considerarlo como uno de los primeros filmes en que la mirada homoerótica aparece reivindicada como ruptura con el modo clásico de concebir la narración, una trasgresión que se ve favorecida por su adscripción al surrealismo cinematográfico y su condición de rara avis dentro del cine de su momento.

El paso del artista «al otro lado del espejo» le revela un mundo inconsciente perturbador donde no falta la alusión a los misterios de la «sexualidad desviada» como forma de resistencia al orden normativo, tanto en el arte como en la vida y las reglas sociales que la construyen. El modo en que el joven poeta se acaricia la piel y el tatuaje, de un modo casi masturbatorio, dado en planos cortos y enfáticos, con un montaje a la vez ralentizado y abrupto, sensitivo y agresivo, se adelanta al mismo uso que de la fragmentación corporal y fílmica harán Genet y el propio Cocteau casi dos décadas después en *Un chant d'amour*. El montaje como apropiación de una mirada ilegítima, a través de planos que subrayan el deseo homoerótico y la mirada homosexual, van a ser una constante en todo el cine que precede a la eclosión del *new queer cinema*. todo

un cine de búsqueda de nuevas formas de hacer y mirar. Es difícil, no obstante, que desde la posición de Cocteau pueda articularse otra cosa que una mirada individualista que tiene cabida sólo en el cine experimental y de vanguardia y aun así como hecho aislado y cortado por los patrones de la peculiar personalidad artística del autor con mayúsculas. Lo mismo podemos decir en el caso de una serie de cineastas europeas que algunas décadas después van a retomar la mirada homoerótica como parte de un universo personal. La coartada intelectual hace complicadas las relaciones de la mirada gay con el público que llena los cineclubs y las salas de arte y ensayo a partir de los años cincuenta. La exquisitez, la alta intelectualidad, la pátina o la personalidad artísticas son los armarios en los que se encierra la, por otro lado, innegable mirada homosexual de una serie de creadores como Passolini, Visconti o Fassbinder. Estos grandes autores son sobre todo varones, no hay lesbianas en este delicado panteón de monstruos a los que la alta cultura legítima frente a la reacción homofóbica de críticos y espectadores. Tal vez por eso, hoy estos filmes pueden ser vistos con mayor lucidez y naturalidad cuando la música clásica, la estructura teatral, la densidad literaria o las referencias históricas y/o políticas no son necesarias para poder saborear y valorar una mirada que apela al espectador gay como sujeto/receptor al que van dirigidos sus mecanismos de enunciación fílmica.

LA HORA DE LOS MALDITOS

Es el momento de volver a las raíces del cine queer dentro del cine independiente, como una manifestación, casi una incómoda y fascinante erupción, dentro de éste. El cine independiente estadounidense aparece desde sus orígenes conectado a la cultura *underground* por su modo de incorporar temáticas e imágenes que la industria hollywoodiense rechaza abiertamente incorporar. El documental y el cine de vanguardia, con influencias europeas, son los campos donde van a surgir las primeras manifestaciones de lo gay y lo lesbiano en el cine independiente estadounidense de los sesenta y setenta. El cine independiente, a diferencia de lo que sucede en la actualidad, es considerado entonces como una manifestación contracultural, de resistencia abierta al canon, cuando no de directa oposición a los modos de hacer y decir de la gran industria. La distancia entre Hollywood, incluso en sus producciones más atrevidas e innovadoras, y el cine independiente, es, al principio, abismal. Esto permite la aparición de imágenes que aún hoy nos sorprenden por su audacia y experimentalidad, ya que estas imágenes no iban, a diferencia en cierta medida de lo que sucede en Europa, a traspasar los circuitos de la marginalidad cultural.

Sobre las películas *underground* gay existe una mitología que sólo puede rehacerse con la, por otro lado difícil, visión atenta de todos los títulos que conforman ese espectro entre el malditismo y la genialidad. Difícil, porque fuera de los circuitos académicos y especializados, y no en todos los casos, son filmes de casi imposible acceso. Anger, Markopoulos, Smith o Genet resuenan como irrepetibles y reverenciados por los aficionados, pero su escasa posibilidad de (re)visión no permite una actual valoración más seria y objeti-

va que los haga descender del panteón de los intocables y del “culto a lo invisible” para incorporarse, con sus defectos, virtudes, manierismos y propuestas a esta genealogía de lo queer dentro del cine independiente.

Para entender el fenómeno cine *gay underground* es necesario enmarcarlo dentro del contexto del cine independiente y *underground* que nace a contracorriente de la hegemonía hollywoodiense. Un cine que es no sólo marginal por sus temas, sus experimentos visuales o su formato, sino que lo es también por el público al que está destinado y las condiciones de recepción. Un público con una mirada hambrienta de imágenes diferentes o incluso contrapuestas a los cánones visuales y temáticos de Hollywood. Esta búsqueda de imágenes distintas lleva en ocasiones a la parodia, a la apropiación *camp* de los códigos y mitos que Hollywood ha ido creado con la intención de subvertirlos. Si la palabra queer es una apropiación (no sé si *camp* pero en cualquier caso subversiva) de lo que era en origen un insulto, el cine *underground* también se apropia de imágenes del cine de masas y de iconos varios de la cultura popular con un afán desacralizador. Así Anger, Warhol, Morrisay y sus (en ciertos aspectos) herederos LaBruce, Greyson o Araki incluyen citas cinéfilas y, por otro lado, contradicen los modos de narrar de ese cine que homenajean. Los modelos pueden ser variopintos, aunque el *camp* se nutre particularmente de tres géneros: la comedia musical, el cine de terror y el melodrama romántico, que reflejan las tensiones entre la realidad y la ilusión, la pulsión y la ley, lo prohibido y lo permitido, además de presentar versiones extremas, y en ocasiones degradadas o perversas, de los roles de género.

En el mercado videográfico español se ha notado la ausencia de ediciones de los trabajos de estos autores debido a problemas como, por ejemplo, como los litigios con los derechos de autor de los filmes de Anger, y a una desidia ya tradicional a la hora de editar el cine no comercial. Sólo hemos podido ver recientemente los trabajos del controvertido Paul Morrisay, el menos maldito de los malditos del cine *gay underground*, próximo a la controvertida y ruilante figura de Andy Warhol y su «mítica» *Factory*. Morrisay, en algunos aspectos, se mostró moral y políticamente conservador y construyó sus filmes como un canto a la belleza del actor Joe D’Allesandro. El cuerpo de D’Allesandro se convierte en el objeto de la mirada de Morrisay y de nuestra satisfacción visual, y a la vez la trama surge de las aventuras en torno a su corporalidad. Aunque el director lo articule como un discurso crítico sobre la objetualización del cuerpo masculino en la sociedad de consumo (un giro que «feminiza» al actor convirtiendo su piel en espectáculo), simultáneamente construye un juego de placer escopofílico homoerótico.

De un modo paralelo, una serie de realizadoras van a dar la réplica a los gays del cine independiente y *underground* estadounidenses con películas que mezclan la intención artística y la reivindicación política y que reflejan los debates y las inquietudes del movimiento lésbico en los años setenta y ochenta. Un ejemplo notable de estos trabajos pioneros son los sorprendentes cortometrajes de Bárbara Hammer donde, en la tradición lésbico-feminista, conecta la sexualidad lésbica con los elementos de la naturaleza y lo artístico con la reivindicación de la visibilidad de la sexualidad lesbiana aunque sea en un entorno idealizado y bajo unos parámetros estéticos hoy discutibles. Lecturas como *El cuerpo lesbiano* y el *Borrador para un diccionario de las amiantes de*

la francesa Monique Wittig en el plano de la literatura, y de artículos como *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* de la norteamericana Adrienne Rich en el campo del ensayo, y los debates que generaron y de los que surgieron, están sin duda en el origen del enfoque de algunos de estos trabajos. Los filmes de Hammer hoy pueden parecernos afectados e incluso algo cursis, pero en su momento supusieron un paso adelante en lo que se refiere a una mirada erótica femenina-lesbiana sobre el cuerpo de la mujer. El cuerpo femenino se convierte así en un objeto de búsqueda, y al mismo tiempo en una reinventación de la corporalidad desde la mirada y el deseo lésbicos. Habrá que esperar a los noventa para encontrar una nueva mirada lésbica en el cine queer. Directoras como Maria Beatty van a abrir nuevas posibilidades a una sexualidad lésbica plasmada en el celuloide incorporando una sexualidad y un erotismo propios, también nuevas subculturas sexuales como el fetichismo o el S/M. Entretanto, sólo algunas realizadoras independientes lanzan algunas propuestas atractivas. Es el caso de Sheila McLaughlin, que pone la fantasías sexuales lesbianas como eje narrativo de su *She Must Be Seeing Things*¹.

Existen realizadores y películas que también han configurado el terreno para la aparición del *new queer cinema* pero que, a diferencia de —por citar a dos— Anger o Hammer, al no estar totalmente fuera del mercado ni ser propiamente *underground*, no han recibido el merecido reconocimiento. Sin ellos no podemos trazar un retrato más preciso *del antes* del *new queer cinema*, al estar entre las aguas de su independencia y cierta asunción de los modelos de producción del cine comercial.

Si de realizadores hablamos, podríamos citar nombres como el del británico Ken Russell, padre artístico y, sin duda, influencia decisiva sobre su compatriota Derek Jarman, o el estadounidense John Waters (que aún hoy mantiene una posición ambivalente dentro de la industria); si de películas, aquellas consideradas de «culto», cine de presupuesto limitado que hoy sirve de indiscutible referencia.

Un título decisivo y que ha llegado a convertirse en filme de culto de las sesiones golfas en todo el mundo es el musical paródico *Rocky Horror Picture Show*, de Jim Sharman. El filme es un musical inspirado en el terror de serie B, y ha llegado a convertirse en un clásico *camp*. La *performance drag* está en el centro mismo del devenir del filme como musical, un género que siempre ha contenido imprecisas pero indudables semillas de apertura hacia «lo raro», «lo hiperbólico», «lo bizarro» y «lo queer». El musical ha sido un lugar privilegiado de (re)lectura *camp* debido a su capacidad performativa para borrar las fronteras entre realidad y fantasía, sueño y vigilia, drama y comedia, palabra y canción, movimiento y baile, masculino y femenino. Es en la invasión de lo femenino, lo marica y lo transgenérico en el campo reglamentado de la pareja heterosexual (tradicional, blanca, burguesa y típicamente estadounidense) en su misma noche de bodas, donde se produce la ilusión y la fantasía performativa de *Rocky Horror Picture Show*, al ritmo de una canción con un estribillo tan significativo y evocador como «No lo sueñes, vívelo».

1. Para un estudio detallado del filme de McLaughlin desde una perspectiva *queer* e innovadora, véase DE LAURETIS, T.: *Practicing Love, Lesbian Sexuality & Perverse Desire*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

El musical, como en el caso del filme de Sharman, tiene una importante dimensión autoparódica, y permite difuminar las fronteras entre los géneros cinematográficos, mezclando, como en este caso, el homenaje al cine de terror con la comedia de equívoco sexual. Su inherente artificiosidad provoca un distanciamiento a la manera de Brecht, y permite convertirlo en un género altamente subversivo sobre los códigos sociales. No es casual que haya sido uno de los géneros revisitados por el *new queer cinema*. John Greyson, por ejemplo, emplea el formato del musical para dar una visión ácida e incisiva de la llegada de la pandemia del sida a la sociedad estadounidense de los ochenta en su segundo largometraje, *Zero patience*. El humor es un ingrediente esencial en la complicidad que se establece entre el realizador de cine gay independiente y/o cine queer y un público altamente avisado y receptivo a las diferentes implicaciones de sus propuestas. Así, el humor negro presente en los filmes de Bruce LaBruce o Gregg Araki nos recuerda el espíritu de Godard (que también se aproximó a la comedia musical) por su forma de interactuar con el espectador a través de la agresión, el pastiche y el guiño cómplice. Al mismo tiempo, recoge la tradición emprendida por Anger, Morrisay o Jack Smith (*Flaming Creatures*) en la forma de apropiarse de elementos de la cultura popular y las subculturas sexuales para darles una nueva dimensión.

Espero que este artículo, pese a sus lagunas e imprecisiones, contribuya a trazar una genealogía de algo llamado *new queer cinema*, partiendo de qué tal cosa es una empresa casi imposible y siempre inacabada. Las semillas que fructificaron en lo que Rich llamó de ese modo no son únicas ni caminan siempre en la misma dirección. Pero, sin duda, a partir de ellas se puede profundizar con mayor rigor e interés en las relaciones entre la cultura de los grupos subordinados y la historia, los cambios sociales y su reflejo en el arte y los medios de comunicación de masas. Hoy en día, muchos de los directores que empezaron como francotiradores e independientes en el *new queer cinema* de finales de los ochenta y principios de los noventa se han lanzado al cine *mains-tream*. Sin embargo, lo han hecho, en la mayoría de los casos, teniendo en cuenta el bagaje y el compromiso adquiridos en sus comienzos. Sería el caso de Todd Haynes, que con *Lejos del cielo* reconstruye un canónico melodrama sirkiano en términos de apropiación perversa; o de Araki filmando ahora *Mysterious skin*, una interesante y exitosa novela del joven autor gay Scott Heim. Su legado tiene ya una solidez indiscutible en cuanto a que nuevos y jóvenes realizadores sin grandes presupuestos ni medios espectaculares se aventuran a hablar de sí mismos, y de las subculturas eróticas y comunidades de disidencia a las que pertenecen, en películas realizadas muchas veces en situaciones de precariedad, abriéndose camino sin complejos y con una voz propia.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURCIER, M.-H.: *Q comme Queer. Politiques des identités sexuelles des représentations et des savoirs*. Paris. Balland, 2001.
- DYER, R.: *Now you see it. Studies on lesbian and gay film*. New York and London, Routledge, 2003.

MULVEY, L.: «Visual pleasure and narrative cinema» en EVANS, P. (ed.): *Film Issues in Feminist Film Criticism*. Indiana University Press, 1990.
RICH, B.R.: «New Queer Cinema», *Sight and Sound* 2(9), pp. 30-4.
WAUGH, T.: *The fruit machine. Twenty years of writings on Queer Cinema*. Durham (NC), Duke University Press, 1990.

INTRODUCCIÓN: TEORÍAS Y PRÁCTICAS

«Teoría» ha fagocitado a queer. La teoría teoriza sobre unas prácticas que nunca fueron teóricas. Ni las literaturas son teorías, ni la gente que las practica son intelectuales al uso. Cuando Audre Lorde y las lesbianas negras y Gloria Anzaldúa y las chicanas empiezan a producir discurso académico, lo hacen casi empujadas por el desacato o la ignorancia de las blancas feministas heterosexuales de clase alta. Basta pensar que Monique Wittig, Adrienne Rich, Gloria Anzaldúa o la propia Audre Lorde son sobre todo creadoras de poesía. Ante los poemas que escriben, sus otros textos tienen un cierto sabor explicativo que, por ejemplo, recuerdan irónicamente a los comentarios en prosa que San Juan de la Cruz tiene que hacer después de escribir el *Cántico Espiritual* para que los pobres analfabetos de lo místico y de lo sexual puedan entenderlo. San Juan se ve obligado a traducir «después» de haber reventado el discurso. Una vez roto el lenguaje por la fuerza de la revelación, San Juan tiene que volver a verter la experiencia en prosa ensayística para que la Inquisición y la Academia puedan entenderlo todo, hasta el mismo hecho de que en los poemas hable de sí mismo en femenino.

Aquí sucede igual. El texto *teórico queer* es un texto traducido. Tal vez se trata de explicar lo ya dicho a una academia perdida en las propias convenciones de su lenguajes privado. La misma Teresa de Lauretis es consciente de su labor de cronista, de académica, y en un momento cumbre de su obra expresa un deseo: «ahora me voy a ocupar de la teoría, y os diré con toda sinceridad que me habría gustado más poder escribir poesía, novelas de ciencia ficción o hacer cine»¹. Después de familiarizarnos con las literaturas queer, parece casi una broma que las madres teóricas: Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick —o incluso a su manera, Teresa de Lauretis— sean precisamente profesoras de literatura.

De modo que estamos perdidas en algunos binarismos irresolubles: éstos de teoría/práctica y poesía/ciencia para empezar, pero también otros más contundentes, el entonces/ahora, y el aquí/allí... Si pudiera resolverse el binarismo entre teoría y práctica, entre literatura y discurso académico, nos encon-

1. DE LAURETIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (Etapas de un camino a través del feminismo)*. Madrid, Horas y horas, 1999, p. 71.

traríamos con que una gran parte de la teoría queer en España no tiene ni ha tenido literatura. Nuestro aquí y nuestro ahora queer son casi siempre traducciones al lenguaje del amo. La Radical Gai ha teorizado y ha llevado a cabo acciones políticas de envergadura, pero no se enfrentó al discurso dominante, al lenguaje del poder. Parecía capaz de acceder únicamente a los comentarios en prosa de San Juan de la Cruz. En el *De un plumazo*, el *fanzine* de la Radical Gai, ese discurso dominante se presenta con más intensidad que en el resto de las acciones del grupo. El capital cultural exigido por los redactores revela ese cierto lado oscuro que afecta a los que escriben el *fanzine*: su herencia cultural es burguesa. Si ese lado pudo no llegar a aparecer en la acción política, desde luego sí apareció en la escritura. El *fanzine* no deja nunca de parecer un manifiesto, por supuesto que justamente iracundo, de unos jóvenes maricas que andan un tanto perdidos en el lenguaje académico de sus amos, mientras acaban políticas o filosofía. Hablaban para/contra la Inquisición, en el lenguaje de la Inquisición. Afortunadamente, las LSD (el único «grupo de lesbianas que cambia al nombrarse»²) sí hacían literatura. En *Non Grata* hay una actividad poética que parece querer subvertir las formas patriarcales del lenguaje académico o de la terminología sociológico-inquisitorial, que apresan los escritos de la Radical al modo de las telarañas de Spiderman. Las LSD se posicionaron *contra* el lenguaje en *Non Grata* de una forma que el *De un plumazo* de la Radical Gai, salvo honrosas y contadas excepciones, ni siquiera se plantea. Desde Audre Lorde, sabemos todos muy bien que las herramientas del amo —en este caso las herramientas lingüísticas— no son capaces de destruir la casa del amo. Así que mientras el *Non Grata* elaboraba su intento de dinamitar realmente el sistema de representación patriarcal, aquella otra bomba política que *De un plumazo* quería ser no podía ir mucho más allá de convertirse —literariamente, lingüísticamente, performativamente— en algo parecido al diario *Pravda*. El estado patriarcal había construido el universo lingüístico donde muchos de los editores y los colaboradores del *De un plumazo* se movían, pese a su histórico intento de disidencia, con una sospechosa comodidad. Entre ellos, la cuestión no parecía ni siquiera plantearse, o no, con la intensidad debida. ¿Cómo crear un lenguaje donde no anide el poder, un lenguaje que no sea el del poder? ¿Cómo salir del cerrado universo simbólico que injuria a la vez que construye? Desde luego, hacer tal cosa es foucaultianamente imposible, pero la creación de un modelo de resistencia lingüística, el intento de sobrevivir al lenguaje del patriarca, la búsqueda de otras herramientas que no pertenezcan al amo... todo esto sí estaba pensándose en *Non Grata*, sí se estaba llevando a cabo por parte las lesbianas de LSD.

Ese desfase, esa traducción, lo que no pensaron los airados bohemios del *De un plumazo*, sigue siendo el mayor conflicto del aquí y del ahora de las literaturas queer. Lo que se quedó a medias, sigue a medias. Parece que no hay otro capítulo que terminar con mayor entidad performativa: resistir al lenguaje, ocupar, reventar el universo simbólico. No basta con apropiarse del insulto. El admirable y complejo *Excitable Speech*³ de Judith Butler no es más que

2. Edición del *fanzine Non Grata* n.º 1, 1995. Puede consultarse en http://www.hartzia.com/lsd_ng1.html.

3. BUTLER, J.: *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2004.

un principio, o un SOS, incapaz de ser resuelto por la patriarcal jerga académica de la propia Judith Butler, que como escritora parece casi siempre encantada de escuchar la música hipotáctica de su prosa u orgullosa del fálico elitismo humanístico de su terminología. Queremos decir que si Butler es capaz de reflexionar con urgencia y al máximo nivel sobre el «gran tema queer» —el irremediable y fascista uso performativo con que el poder nos construye a través de su discurso—, paradójicamente es su propio lenguaje discursivo el que corre a zancadas hacia los brazos del estado patriarcal, o hacia una de sus formas: el mundo universitario y sus lenguajes. Ocurría lo mismo en *De un plumazo*. Ocorre lo mismo con el curso *Introducción a la teoría queer* de la UNED y con el taller *Tecnologías del género* del MACBA⁴. Y ocurre lo mismo con una gran parte de las obras literarias que en este momento quieren definirse a sí mismas como queer. Seguimos perdidas en la casa del amo, seguimos representándonos a través de un lenguaje incapaz de representarnos. No cabe duda: Butler ha planteado la nueva «cuestión palpitante», esa fusión pegajosa entre lenguaje, poder e identidad que subraya adecuadamente el título de la traducción española, y no podemos quedarnos mirando el dedo de su masculinista lenguaje académico mientras ella señala caminos posibles. Pero, aunque Butler sepa pasar de una forma tan magistral la patata caliente, el problema sigue ahí fuera. Estamos presos de un universo simbólico fascista. Si no hay una reflexión literaria, si no hay un uso disolvente de la palabra, si la sintaxis y la semántica no se subvierten, no se revientan, no se ocupan —valga decir, si no se desterritorializa el universo simbólico—, sólo se habrá «traducido», o lo que es lo mismo, no habremos hecho el *trabajo literario*. No basta con hablar de los «temas» queer a través de la voz del patriarca blanco, sin desactivar, sin descomponer sus herramientas. El ejercicio literario es, desde la propia Safo, un ejercicio de apropiación, una *okupación* en toda regla, una ocupación que no se ha detenido simplemente en subvertir el lenguaje injurioso del estado y llamarnos queer, mariconas o tortilleras o marimachos. Ha llegado más lejos. Se trata de crear nuevas herramientas, nuevas cifras para el discurso. Las otras herramientas de la escritura, las ajenas al amo, también son multitudes. Son legión, como los demonios del evangelio. Desde la propia tinta. Esa sangre menstrual, inexistente siempre en el discurso literario masculino, con la que las LSD se contaban, se representaban y se decían.

Escribe tú en mi cuerpo
 con tu sangre menstrual:
 cuéntame sobre mi espalda.
 Luego te digo yo a ti
 con mi sangre
 contada sobre tu vientre.
 Soplamos Escuchamos
 Gozamos⁵

4. *Introducción a la teoría queer*. Curso de enseñanza abierta de la UNED, dirigido por Paco Vidarte y Javier Sáez, durante el curso académico 2003-2004. Taller *Tecnologías del género*, dirigido por Beatriz Preciado en el MACBA durante el año 2004.

5. «Menstruación Ritualactiva» en *Menstruolatrias*, LSD, 1994.

Todo el caudal de consecuencias lingüísticas posibles, testado en *Excitable Speech*, no ha hecho más que empezar. ¿Es posible inaugurar un lenguaje no heterocentrado, no patriarcal? No es casual que uno de los textos literarios más violentos de Monique Wittig sea precisamente el borrador de un diccionario.

GENEALOGÍAS: LA HABITACIÓN DE WOOLF, EL LENGUAJE DE BARNES, EL CUERPO DE STEIN

Por tanto, estamos ante una visión bastante compleja de lo queer en literatura. Usar lo queer como herramienta de lectura o de escritura resulta más fértil que caer en esa trampa por la que todos hemos pasado alguna vez: la de decidir si tal obra literaria «es o no es» un texto queer, mientras vamos rellenando para ello los items pertinentes y poniendo cruces en las casillas a medida que avanzamos en la lectura. O cuando «creamos» un texto queer leyendo a Foucault, a Derrida, a Butler, a Monique Wittig, de modo que luego, una vez aprendidos los análisis, podamos imitarlos, «traducirlos», y hacer con aplicación nuestro Cuaderno Rubio de caligrafía queer, en esa «dolceganización» de la que hablaba Beatriz Preciado⁶ hace unos años. Pero va más allá de la simple elección de una temática. Se trataría sobre todo de desterritorializar.

Saber cómo funciona lo queer en literatura supone buscar esos mecanismos de desterritorialización y tal vez rastrearlos. No podemos solucionar el binarismo fatal del entonces y del ahora, ni el del aquí y el allí. Ese programa queer de *Barrio Sésamo* donde se enseñaban y se explicaban con minuciosidad ambos binarismos parece que se lo perdieron casi todos los teóricos. E incluso los escritores. Así por ejemplo, la que podría considerarse la gran obra literaria queer del estricto ahora, la muy apreciable *Middlesex* de Jeffrey Eugenides⁷, está dulceganizada por completo: una saga familiar sobre la intersexualidad que pretende ser la definitiva «Gran Novela Americana», que se convierte en éxito de ventas y que además gana el premio Pulitzer de 2003. ¿Nos ha arrasado la dulceganización? ¿Nos ha dejado definitivamente «perdidas en la casa del amo»?

Estábamos avisadas. *Middlesex*, y los jóvenes universitarios de la Radical Gai, y las interminables oraciones subordinadas de Judith Butler, estaban avisadas. Desde el principio, desde la misma aparición del término «teoría queer», Teresa de Lauretis exigía ya una deconstrucción de nuestros propios discursos y silencios constitutivos, o, dicho de otra forma, exigía poner permanentemente bajo sospecha nuestros lenguajes. Pero, ¿cómo aprender a hacerlo? Desde luego, no cabe duda de que el libro de De Lauretis es el perfecto manual de autoayuda para el escritor queer, y resulta curioso que su rastreo, su búsqueda de los orígenes de esa necesaria deriva performativa, se inicie con

6. Ver en este mismo libro el artículo de Beatriz Preciado.

7. EUGENIDES, J.: *Middlesex*. Barcelona. Anagrama, 2003.

un texto usado hasta la saciedad por las feministas tradicionales: *Una habitación propia*⁸, de Virginia Woolf, pieza fundacional del feminismo clásico y texto *marketinguizado* donde los haya. Su análisis es especialmente lúcido porque parece interesarle más lo no dicho explícitamente en el texto, y pone el dedo en la llaga, no confesada, que le produce a Woolf tener que hablar con un lenguaje que la excluye. Así que, antes que en el análisis del texto, De Lauretis se detiene en la banalidad de la petición de clemencia al auditorio, en las elusiones de Woolf, en su modestia, en su «cómo-voy-a ser-capaz-de-hablar-de...» cuyo exceso irónico —y más en una escritora de su talla— parecen ir un punto más allá de lo socialmente admisible. No olvidemos que *Una habitación propia* es el texto de una conferencia que Woolf lee ante un público bienpensante y victoriano, y De Lauretis ve en ello nada más y nada menos que una estrategia discursiva. La extraña forma de hablar de Virginia Woolf y sus constantes disculpas tienen un objeto: «Yo creo que son un modo de nombrar el “silencio de las mujeres” en el “lenguaje de los hombres”», dice⁹.

Lo que hace Woolf, según De Lauretis, es intentar insertar el silencio —la habitación, la casa cerrada, el convento, el burdel, la «campana» de Sylvia Plath— dentro de las condiciones del lenguaje masculino —la conferencia, la casa abierta, lo público abierto—, de tal forma que la única solución posible es renunciar a la casa por la habitación. O bien, renunciar a escribir. El fragmento más popular de *Una habitación propia*, a día de hoy, es quizás el de la hermana de Shakespeare. ¿Qué habría sucedido si la persona que abandonó la heterocentrada vida conyugal de Stratford camino de Londres no hubiera sido Shakespeare sino alguien igualmente brillante en lo literario, pero mujer, una hipotética hermana de Shakespeare? Su destino, probablemente abocado a la miseria, la prostitución o la habitualísima muerte por parto, indica que el conflicto es mayor. Los primeros apuntes de la conferencia se llaman *Mujeres y literatura*, hasta que al final Woolf cambia el título: *Mujeres y pobreza...* Consecuentemente, la lectura de De Lauretis es muy distinta de la del feminismo clásico. «La existencia de las mujeres está marcada por el género, por una diferencia sexual y social que no se puede entender recurriendo a otras categorías como clase, pobreza o novela»¹⁰, dice. Hay sólo un criterio de legibilidad, el del género, que no sólo lee sino que construye. Ha explicitado por primera vez que las mujeres son construcciones del discurso, figuras de una representación: «La palabra “yo” es simplemente una forma cómoda de nombrar a alguien que no existe realmente», asevera Virginia Woolf. La gran metáfora de *Una habitación propia* es esa representación de un espacio textual a la vez público y privado (sala de conferencias/habitación), pero esto por supuesto confirma una «disolvenacia», la constatación de un espacio vacío lleno de contradicciones. Cito el demoledor párrafo de De Lauretis:

En otras palabras, el mismo texto produce la representación de su propia contradicción, que es la contradicción de un sujeto de género

8. WOOLF, V.: *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 2002.

9. DE LAURETIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (F:tapas de un camino a través del feminismo)*. Op. cit., p. 21.

10. *Ibidem*, p. 23.

femenino: la inscripción de la escritura en el silencio y la inscripción del silencio en las palabras y en la escritura de una mujer. Porque, por un lado, la especificidad de la mujer y de la escritura femenina (el verdadero tema de la conferencia de Woolf) no se puede describir de forma directa, sino sólo indirectamente, negativamente, tangencialmente, tortuosamente («Las mujeres y la novela quedan como dos problemas sin solución»). Y, por el otro, la posibilidad, la condición misma de poder hablar como mujer depende de reconocer la contradicción que su discurso no puede dejar de representar¹¹.

Mujeres y escritura quedan «como dos problemas sin solución». La moneda, entonces, ha sido lanzada. Si la teoría queer ha testificado la performatividad, el carácter construido de las categorías sexuales y genéticas, es entonces a la «práctica» queer a la que le ha quedado el otro «problema sin solución», la escritura, el lenguaje, la representación dentro del universo simbólico, que por supuesto no pueden resolver, ni resuelven, Sedgwick, De Lauretis, Butler, ni ninguna de las teóricas.

Es curioso que cuando De Lauretis quiera completar la genealogía queer en otros artículos suyos, se empeñará en subrayar esa labor de disolución textual, señalando además a dos escritoras ya clásicas (si se pueden llamar así) de los años 20: Djuna Barnes y Gertrude Stein. La relación de ambas —y también de Virginia Woolf— con James Joyce es, por supuesto, estructural. Emprenden, como él, un trabajo de demolición lingüística, aunque en el caso de las tres escritoras este trabajo es también desmedidamente antipatriarcal. Sobre *El bosque de la noche* de Barnes¹², Teresa de Lauretis dice:

[E]l lenguaje altamente metafórico, oblicuo y alusivo de la narrativa de Barnes, su sintaxis hipotáctica y a menudo apositiva, el uso de la pasiva, del estilo indirecto y del monólogo interior están motivados no tanto por el placer, muy modernista, de la experimentación formal, sino más bien por la resistencia que la novela opone al lenguaje, un lenguaje incapaz de comunicar, encarnar y captar a los sujetos¹³.

Y sobre Gertrude Stein, su visión es parecida. «Anti-lenguaje», llama De Lauretis al texto de los «somagramas» de Stein, en los que el texto *era* el cuerpo, no femenino sino desexualizado, dirigido a borrar los límites no sólo de la identidad sexual, como quiere De Lauretis, sino del propio discurso.

Extrapolando al aquí y al ahora, ochenta años después de esas genealogías, cabe concluir que lo queer no existe en nuestro país. Ha brillado fugazmente en el *Non Grata*. Está empezando apenas. O ha concluido hace mucho. O está fuera de aquí. El lenguaje que usamos es el del amo. Y no hemos poseído su lenguaje, no lo hemos subvertido ni robado. Estamos tan fascinados por las conclusiones teóricas que parecemos incapaces de activarnos. Hemos dejado

11. *Ibidem*, p. 23.

12. BARNES, D.: *El bosque de la noche*. Barcelona, Seix Barral, 21913.

13. DE LAURETIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (Etapas de un camino a través del feminismo)*. Op. cit., p. 86.

en el mismo lugar el trabajo que empezaron Stein, Woolf y Djuna Barnes. Estamos presas del lenguaje fálico y académico de Judith Butler que nos hipnotiza mientras nos habla de la ruptura de las cadenas del propio lenguaje, como una confirmación terrible del teorema de Gödel. En este momento y en esta comunidad, nuestro laboratorio de experimentación performativa —es decir: las literaturas queer— está vacío. En cambio, el academicismo de los textos queer por supuesto brilla como nunca. No invertimos un solo céntimo en esta necesaria I+D queer, pero nuestros armarios están llenos de chaquetas, trajes sastre y ropas de muchísimo vestir. Sin embargo, nadie hoy, ni en estas conferencias ni en estos textos, se atreve a afrontar un desnudo acorporal y adiscursivo como el de la ya antiquísima Gertrude Stein.

NÚCLEO DURO:

DESMEMBRAMIENTOS, FRONTERAS, COLORES, HORARIOS, POEMAS, RABIAS Y BASUREROS: LA CASA DE LA DIFERENCIA.

Muchos teóricos no saben decir aún si Monique Wittig es una predecesora o si es plenamente queer, a pesar de que una grandísima parte de todo este universo teórico gira alrededor del artículo de Wittig, *El pensamiento heterosexual*, y a pesar de que esa famosísima cita de la escritora, «Las lesbianas no son mujeres», es para la teoría queer tan importante como «No hay más dios que Alá» para la religión musulmana. En el entorno académico, *La pensée straight* se analiza y se estudia sin duda con la importancia fundamental que se merece. No obstante, leyendo los textos de los teóricos queer, a veces se tiene la impresión inevitable de que la literatura de Wittig no es demasiado importante, salvo como un útil ejemplo práctico de lo que ella propone. Wittig parece haberse dedicado a escribir textos políticos, y luego ya, acabada su jornada, cocinaba, hacía macramé y escribía alguna poesía. No es extraño que esa sea la imagen que tendríamos de Wittig si sólo leyéramos *teoría queer*¹⁴. Pero para mucha gente es *sobre todo* la autora de *El cuerpo lesbiano*¹⁵. Como indica la propia escritora en el prefacio a la edición inglesa¹⁶, estamos ante uno de esos textos que rompen totalmente con la cultura masculina, «textos producidos por mujeres exclusivamente para otras mujeres y despreocupados de obtener la aprobación masculina». Y así, la *teoría queer* atiende en consonancia con todos sus ojos a *La pensée straight* mientras palmea con falsa amabilidad a la que creen su mascota poética, o lo que es lo mismo, a *El cuerpo lesbiano*. Y si apenas sabe mirarlo es justamente porque no se ha escrito para obtener su aprobación, como dice la autora. La obra literaria de Wittig está fuera de las cátedras. Para el mundo exterior a la *teoría queer* —un poco más lúcido que la teoría queer en algunas ocasiones—, tanto Monique Wittig como Adrienne Rich son, sobre todo, poetas.

14. Incluso mi querido Javier Sáez, en su exhaustiva *Teoría Queer y Psicoanálisis* (Madrid, Síntesis, 2004), tras dedicar un párrafo a *El cuerpo lesbiano*, abre el siguiente párrafo diciendo: «Pero su obra más influyente para la teoría queer será...»

15. WITTIG, M.: *Le corps lesbien*. Paris, Éditions de Minuit, 1973. En castellano: *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-Textos, 1977.

16. WITTIG, M.: *The Lesbian Body*. New York, William Morrow, 1975, p. 9.

Y sin embargo, pese a la atención prestada a *El pensamiento heterosexual*, sucede que el ejemplo más rotundo de subversión y de resistencia al lenguaje del amo —lo mismo que propugnará el *Excitable Speech* de Butler— es probablemente la obra poética de Wittig. La misma escritora lo ha dicho en bastantes ocasiones: «Destruir las categorías de sexo en política y en filosofía, destruir el género en el lenguaje (al menos modificar su uso) es parte de mi obra como escritora. Una parte importante, puesto que no puede ocurrir una modificación tan central sin una transformación del lenguaje como un todo»¹⁷. Desde aquella advertencia de *Las Guerrilleras*¹⁸ («El lenguaje que habláis está hecho de palabras que os matan»), la literatura de Wittig es un ataque permanente a la celda de símbolos de la cultura patriarcal o, simplemente, masculina, todo un ataque sangriento al performativo fascista y a la inserción del cuerpo dentro de ese performativo. Los dos problemas sin solución de Virginia Woolf se dinamitan aquí: mujeres y escritura, y más aún, sexos y universos simbólicos. Cuerpos y cultura.

Un cuerpo femenino sin domesticar es un cuerpo libre de concreciones simbólicas masculinas. Para desdomesticarlo, bien hay que sacar al cuerpo de la cultura, o bien hay que hacer que revienten las herramientas de la cultura. Para desdomesticar el cuerpo femenino, para desterritorializarlo, como indica Elaine Marks¹⁹, es necesario reescribirlo por exceso. No en *La pensée straight*, sino en *Le corps lesbien*, en toda su obra literaria, el cuerpo se «reescribe» de tal manera que ya no puede caber en las representaciones culturales masculinas y heterocentradadas, que lo han simbolizado hasta la saciedad. En esta ocasión, la reescritura corporal de *Le corps lesbien* los saciará a ellos. Wittig reescribirá el cuerpo, le dará la vuelta (nunca mejor dicho), lo romperá, lo sacará de las representaciones eróticas, agradables y *soft*, ya no será posible acceder a él a través de una cultura.

En este infierno dorado adorado negro despidete m/i muy hermosa
m/i muy fuerte m/i muy indomable m/i muy sabia m/i muy feroz m/i
muy dulce m/i muy amada, de lo que ellas llaman el afecto la ternura o
el gracioso abandono. Lo que aquí ha sucedido, ninguna lo ignora, no
tiene hasta ahora nombre; que ellas lo busquen si tienen absoluta necesi-
dad, que se lancen a un asalto de hermosas rivalidades, del cual y/o
m/e desintereso casi completamente mientras que tú puedes con voz de
sirena replicarle a alguna de brillantes rodillas que acuda en tu ayuda...

Con el desmembramiento del cuerpo simbólico se ha desmembrado también el lenguaje simbólico. Incluso el «yo» de Wittig, que el lenguaje ya no puede representar, se rompe, las letras están desgajadas. Recordemos a Virginia Woolf: la palabra «yo» era para ella una manera cómoda de nombrar a alguien que no existe *realmente*. Y el hecho de que, en Wittig, el cuerpo del «tú» poético también se desgaje —incapaz ya de ser atractivo para la mirada cultural, de

17. WITTIG, M.: «La marque du genre en *La pensée straight*, Paris, Bolland, 2001, p. 127

18. WITTIG, M.: *Las Guerrilleras*, Barcelona, Seix Barral, 1971

19. MARKS, E.: «Lesbian Intertextuality» en *Homosexualities and French Literature*, Ed. de Georges Stambolian y Elaine Marks. Ithaca (New York), Cornell University Press, 1979, pp. 353-377.

ser insertado en «esa» cultura— lo devuelve a lo real. El desmembramiento, los excrementos, la sangre, las vísceras impiden la simbolización, o al menos *aquella* simbolización. Ya estamos escribiendo desde «el basurero de la feminidad» como señala De Lauretis²⁰. Así es como termina Wittig el poema anterior:

Pero, lo sabes, ninguna podrá soportar verte con los ojos revulsionados los párpados recortados tus intestinos amarillos humeantes extendidos en las palmas de tus manos tu lengua escupida fuera de tu boca los largos hilillos verdes de tu bilis deslizándose sobre tus senos, ni una podrá soportar el oír tu risa baja frenética insistente. El estallido de tus dientes tu alegría tu dolor la vida secreta de tus vísceras tu sangre tus arterias tus venas tus huecos habitáculos tus órganos tus nervios su estallido su brote la muerte lenta la descomposición la peste la devoración por los gusanos tu cráneo abierto, todo les será de igual modo insoportable.²¹

En un entorno atemporal, con evocaciones fuertemente clásicas, Wittig ha conseguido de algún modo subvertir la injuria de deshumanizar. Ha aprendido la lección de lo que las instituciones griegas hicieron con Safo de Lesbos, y le ha dado la vuelta a la injuria, al modo de *Excitable Speech*. Safo inventa, en términos absolutos, la poesía lírica. En un principio, la poesía compete exclusivamente a las mujeres. La injuria griega consistió nada menos que en deshumanizar a la inventora de la poesía. El estado la convirtió de inmediato en diosa. Safo es, oficialmente y casi en el momento de su muerte, convertida en la Décima Musa (recordemos que otra de las grandes lesbianas culturales españolas, Santa Teresa de Jesús, batió también el récord eclesiástico mundial en cuanto a prontitud de canonización). Safo deja de «ser» humana, y su invento es ocupado de inmediato por los hombres. Wittig invierte el proceso. Invierte la deshumanización mientras revienta el universo simbólico, despedazando, ofreciendo lo que queda fuera del discurso representativo, lo que lo performativo no es capaz de asumir: «los excrementos la sangre la linfa la gelatina el agua el quilo el quimo los humores las secreciones el pus las sanies las supuraciones la bilis». Cito la traducción española de Nuria Pérez de Lara, pero no puedo dar la paginación de esta cita porque ni siquiera está dentro del libro, tales palabras atraviesan la misma cubierta encuadernada

Wittig vive en los intersticios de la representación, «en los intervalos que vuestros amos no han conseguido llenar con sus palabras de propietarios». De ahí el durísimo trabajo de decodificación que recorre la totalidad de su obra poética. Se pelea incluso con los pronombres, algo que suele llamar mucho la atención de todos los lectores desde el primer acercamiento. Ella misma ha llegado a decir que los pronombres personales son el tema central de sus libros. No sólo es el «y/o» diferente de *El cuerpo lesbiano*, no se trata de que los pronombres rotos sean una declaración de debilidad. La propia Wittig lo ha avisado: «El *j/e* con una diagonal en *El cuerpo lesbiano* no es un yo destruido.

20. DE LAURETIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (Etapas de un camino a través del feminismo)*. Op. cit., p. 94.

21. WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiano*. Op. cit., p. 7.

Es un yo que se ha vuelto tan poderoso que puede atacar el orden de la heterosexualidad en textos y asaltar al así llamado amor, a los héroes del amor, y lesbianizarlos, lesbianizar a los símbolos, lesbianizar a dioses y diosas, lesbianizar a hombres y mujeres. Este *yo* puede ser destruido en el intento y resucitar. Nada resiste a este *yo*, este *tú*, que es su semejante, su amor, que se extiende en todo el mundo del libro como un río de lava que nada puede detener.²²

No se trata sólo de separar el «y/o». *L'Opponax*²³ es una bellísima novela de personajes infantiles —casi preculturales— que no usa más pronombre que el agénérico *on* francés, algo así como el *se* impersonal castellano. La des cuidada traducción española no respeta eso. Tampoco se puede traducir el trabajo con los pronombres de otro de sus grandes libros, *Las Guerrilleras*, donde sustituye el *ils*, inamovible masculino genérico de la tercera del plural francés, por el femenino *elles*. Y ya hemos dicho que uno de sus libros poéticos fundamentales es precisamente un diccionario. Este último, el *Borrador para un diccionario de las amantes*²⁴, lleva cabo, como todo diccionario, el intento de «creación» de un mundo. Si seguimos la idea de que cualquier universo plasmado en un diccionario al uso es un universo simbólico presto para ser impuesto de forma normativa a los hablantes, habría que entender más que nunca el *Borrador* de Wittig como uno de los mayores intentos de desterritorialización. El año en que Wittig publica el *Borrador*, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua da a la entrada «maestra» la definición: «mujer del maestro». Por tanto, el libro de Wittig es urgentísimo, más aún teniendo en cuenta que este *Borrador para un diccionario de las amantes* es una obra fuertemente poética, y en absoluto se trata de una obra lexicográfica. De repente, la forma diccionario se ha subvertido y se ha convertido en un arma.

Todo el núcleo duro de la «práctica» queer ha estado ejerciendo el mismo trabajo de desterritorialización lingüística casi desde los orígenes, al mismo tiempo que va estableciendo las reivindicaciones teóricas. Ya sabemos que, junto a Wittig, los primeros estallidos queer se encuentran en la obra de Audre Lorde, Adrienne Rich, Alice Walker, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, especialmente en el libro que estas dos últimas editan en 1981 *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*²⁵, una recopilación de poemas, relatos, y textos varios escritos por mujeres no blancas, que constituye para muchos teóricos el *big bang* queer. Aparte de que sus obras sean fundamentales por hacer que se crucen entre sí los discursos de raza, sexo, cultura, identidad sexual y posición de clase, es importante hacer ver que todos esos discursos no crean una identidad, sino en todo caso una hiper-identidad política: exagerada y guerrillera, o exagerada *porque* es guerrillera. La acusación de identitarias que se les hace a Anzaldúa, Moraga o Lorde en bastantes ocasiones es, en este caso, reversible, parte de la subversión ante un performativo heterosexista. Recordemos una de las conclusiones de De Lauretis cuando

22. WITTIG, M.: «La marque du genre» en *La pensée straight». Op. cit.*, p. 12^o

23. WITTIG, M.: *L'Opponax*. Barcelona, Seix Barral, 1969.

24. WITTIG, M. y ZEIG, S.: *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona, Lumen, 1981.

25. Hay una traducción que las mismas autoras llevaron a cabo: *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los EE.UU.* Editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo. San Francisco, ISM Press, 1988. Escogieron el género femenino para la palabra «puente», tal como se hacía en castellano hasta el siglo XVIII. La edición, inencontrable en España, puede sin embargo conseguirse con facilidad en la página web de la editorial, http://www.ismpress.com_esta_puente.html.

habla de Lorde: «La imagen del sujeto sexual sexuado propuesto por Lorde es una figura más compleja que, sin negar ninguna de las determinaciones y divisiones sociales que la componen, busca nombrarlas, reivindicarlas y afirmarlas para poder así trascenderlas»²⁶. Es la idea de Audre Lorde: la casa de la diferencia, lejos sin duda de la casa del amo y de sus discursos. Lo interesante desde luego es la oposición a los discursos culturales del amo. Es soberbio leer el artículo de *Sister Outsider* en el que Audre Lorde cuenta su perplejidad y su ira ante la imagen simbólica que las feministas blancas tienen de *la mujer negra* en su lujoso imaginario personal.

Vemos que se trataba otra vez de romper un universo simbólico. El ejercicio literario es tal vez uno de los más adecuados laboratorios de experimentación, y sin embargo parece haber sido olvidado con demasiada rapidez. Incluso desde el feminismo clásico. Lorde recuerda la prohibición de publicar textos poéticos en muchas revistas *serias* feministas, y se irrita precisamente porque la poesía es la única forma de escritura posible para las mujeres que no pertenecen a la clase alta. ¿Cómo escribir un amplio ensayo académico o una novela aprovechando sólo los huecos de horario entre un empleo y otro a lo largo de la jornada? Lorde presenta los textos poéticos, además, *laboralmente*, económicamente en contacto con los grandes generadores y administradores de ira. No se debe desocupar un laboratorio de experimentación cuando el universo simbólico patriarcal fagocita con tanta rapidez, obligando a esa permanente y necesaria deriva performativa de la que no se han librado ni las santas madres queer. Alice Walker, por ejemplo, es fagocitada casi de inmediato. Gana el Pulitzer con *El color púrpura*, que se convierte en un rápido *best seller* de negras pobres casadas bolleras, algo tan incómodo, puesto que ha sido escrito por una negra pobre casada bollera, que pronto llega el Doctor Maligno del discurso patriarcal, Steven Spielberg, y subvierte y ocupa exhaustivamente la novela de Alice Walker. Porque —y esto es importantísimo— el universo simbólico blanco heterocentrado *también* es capaz de vivir en los intersticios del discurso queer. Spielberg desactivó completamente *El color púrpura*, desactivó él sólo a una de las grandes madres queer. Es decir, que si se renuncia al nomadismo, no ya sólo como mutabilidad de identidades sino como deriva performativa, como mutabilidad de discurso, llega Darth Vader —que todo el mundo sabe que además es tu padre— y te come. A estas alturas y para la mayoría del planeta, *El color púrpura* es solamente una película de Spielberg. Y las razones de Alice Walker para aceptar la adaptación son entendibles. Aceptó encantada por una razón que convencería a cualquiera: asegura —y la creemos— que la mejor representación de la lesbiana negra norteamericana que había visto en la ficción cinematográfica de su época es ET, el extraterrestre, que ET es el único personaje de ficción, la única representación cultural, con la que se había sentido identificada como lesbiana en esos años²⁷. La novela desencanta casi siempre a los espectadores de Spielberg: el filme se inserta del todo en los códigos machistas del cómodo melodrama decimonónico, mientras que la obra de Walker se aleja voluntariamente de ese modelo.

26. DE LAURETTIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (1: etapas de un camino a través del feminismo)*. Op. cit., p. 92.

27. DVD *1: El Color Púrpura*. Edición especial

Pero no sólo se trata de una traición a los códigos de representación, no sólo se trata de que Spielberg haya «traducido», la fállica espada láser de Darth Vader cercena todavía más: el de Spielberg no es un filme de negras bolleras casadas, es un filme de negras casadas. Si Walker presenta a la amante del marido enseñando a la esposa cómo masturbarse, en Spielberg la escena se limita a un beso no sexual y a enseñarla a reírse sin avergonzarse de sus dientes. Si en Walker ellas se quedan follando mientras sus maridos se van de copas, en Spielberg prefieren dedicar el tiempo a leer. Spielberg presenta ampliamente, incluso desde el *trailer*, una voz en *off* que lee las cartas en las que la protagonista le cuenta sus penas a un «Querido Dios...», pero no hay rastro en el filme del momento crucial de la novela de Walker, cuando la amante le obliga a caer en la cuenta de que el dios al que ella escribe es varón, blanco y heterosexual, y que es exactamente igual que los mismos que la oprimen. E incluso, en cuanto a la propia naturaleza del proyecto filmico, vemos que la totalidad del equipo técnico y artístico es negro, salvo una excepción, el director, Spielberg, el joven amito blanco de clase alta lleno de buenas intenciones políticas, y hasta —en aquel entonces— con un caritativo punto incendiario, que se está acercando al núcleo del *big bang* queer sólo para integrarlo —traducirlo— en un discurso violentamente heterocentrado, en un lenguaje tan desmedidamente patriarcal como el del melodrama decimonónico. ¿No nos recuerda irónicamente este joven Spielberg, que se avergüenza de pertenecer al universo del amo blanco, al fállico lenguaje universitario de la *teoría queer*, o a este mismo curso y a este mismo libro y a este mismo artículo? Una maravillosa incitación al nomadismo sería asumir que ahora no estamos siguiendo los intentos de *okupación* discursiva de Monique Wittig, sino algo muy distinto: estamos tal vez imitando las estrategias de invasión de Spielberg. Estamos tal vez intentando invadir de nuevo, patriarcalmente, el discurso que todas estas escritoras supieron romper.

En la historia del *big bang* de las literaturas queer hay incluso un hermoso intento de impedir la reapropiación patriarcal: cuando Adrienne Rich gana el prestigiosísimo National Book Award de poesía exige compartirlo con Audre Lorde y con Alice Walker, como una manera de establecer esa «casa de la diferencia» dentro del recinto imposible de un premio literario. Pero Adrienne Rich es consciente como nadie de la relación (o el dominio) que la heterosexualidad tiene sobre el discurso y sobre el lenguaje. Pese a su vastísima producción poética que la ha convertido en una figura conocida mundialmente, el tajo que la teoría queer impone entre su obra política y su obra poética es todavía mayor que el de Monique Wittig, y Rich sólo parece existir por ese artículo fundamental de 1980: «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana»²⁸. Es muy curiosa la vuelta que Rich —otra de las acusadas de esencialismo a pesar de su poco esencialista idea del *continuum* lesbiano— le da al conflicto identitario. No se trata de que haya una «identidad» lesbiana. Simplemente deja de mirar a la «desbiana» como objeto de estudio y focaliza

28. Frente a ello, la declaraciones de Rich son inequívocas: «En el transcurso de la escritura de mis poemas, además —antes de que mi inteligencia racional lo supiera—, he aprendido el camino a seguir, las direcciones personales y políticas de mi vida». En RICH, A.: *Antología poética (1951-1981)*. Selección y traducción de Myriam Díaz-Diocaretz. Madrid, Visor, 1986, p. 8.

la atención sobre la heterosexualidad como institución: el problema identitario está realmente en la heterosexualidad, productora de discurso normativo, productora de una identidad presionada y exigida contra la que, o con la que, alinearse. La heterosexualidad «es», definitivamente, el lenguaje. ¿Qué hacer entonces frente a su expropiación del discurso, frente a sus vacíos, a sus silencios y a sus estrategias de representación?

Si entro a un cuarto desde la punzante luz nebulosa
y los oigo pronunciar una lengua muerta
si me preguntan por mi identidad
sólo puedo decir
soy el andrógino
soy el espíritu viviente que no lográis describir en vuestra lengua muerta
el sustantivo extraviado, el verbo que sobrevive
sólo en infinitivo
las letras de mi nombre están escritas bajo los párpados del recién nacido».

CONVERGENCIAS Y UNIONES: AQUÍ Y AHORA

Por supuesto, ese «qué hacer» pasa por la imposible subversión lingüística, como indicara el *Excitable Speech* de Butler. Para nuestro «aquí» y nuestro «ahora», esa imposibilidad de subversión no se formula en el sentido foucaultiano —no porque no se pueda *ganar* se puede *no resistir*—, sino en el sencillo terreno de la inexistencia: simplemente porque no hay. ¿Ha habido aquí algún intento de subvertir el discurso, el lenguaje patriarcal y heterocentrado y blanco y de clase alta del amo, del poder? ¿Hay alguna posibilidad de literatura poscolonial, aquí, en la misma *nación* que expulsó a moriscos y a judíos, que configuró la Inquisición y que creó la idea colonial de América, donde a la pérdida de las últimas colonias en Filipinas y en América aún se la llama «el desastre del 98», y en los libros de texto de Secundaria aún se defiende la idea de que la conquista española de América fue la conquista buena, la que no cometió «tantos crímenes como...»? Con esos antecedentes, la respuesta debía ser que sí, un sí rotundo, estamos todas deseando subvertir el lenguaje del amo, pero no.

La creación, el enfrentamiento al discurso, está lejos, o no está. El que es a mi modo de ver el gran escritor queer español, Leopoldo María Panero, ni siquiera se menciona en ninguno de los estudios teóricos queer. El loco, el marica, el sudaca, el exiliado: la literatura que hacen los abyectos, desde la abyección, planteando los límites forzando los límites del mismo discurso que los ha convertido en abyectos... Es curioso ver cómo la crítica contemporánea española se empeña en desmontar o en invalidar esas herramientas. Tras la reedición actual de la disidente *Reivindicación del Conde Don Julián*, de Juan

Goytisolo, las reseñas periodísticas insisten en que ese tipo de escritura ya no es posible hoy día. Aquí, en los dominios y en las periferias de la Castilla del Cid, las famosas multitudes queer viven atravesadas por el lenguaje de los Reyes Católicos. Y por su lema: «La lengua, compañera del Imperio». El poder en estos momentos está solo con el lenguaje. Siguen viviendo ambos un idilio pleno. ¿Y cómo pasamos de ahí a “queer” en castellano? *Queer* en la Castilla profunda. ¿Cómo escribir y desde dónde? Estamos demostrando todos una increíble capacidad para meditar sobre las políticas de asalto, pero también una terrible incapacidad para desarrollarlas. No hay resistencia. Estamos entregados. Hemos construido una teoría queer *española* sin queer delante. Y por «problemas» de cultura no estamos aquí mucho mejor que en aquella rancia y urgente Norteamérica de Nixon: esa América de, por ejemplo, Audre Lorde. La represión excesiva, el exterminio racial, ideológico y lingüístico, la historia contrarreformista, la expulsión judía y la búsqueda del converso, la inquisición española, la dictadura de Franco, la cuna del Opus, de los Neocatecumenales y de los Legionarios de Cristo, y la gloria extática de Aznar han generado una sociedad tan marcada como la de Nixon por los dispositivos de poder y con una construcción aún más exagerada de lo abyecto. Alguien, hace muy poco, durante una conferencia sobre teoría queer, comentaba con bastante indignación que los conflictos de las lesbianas negras norteamericanas estaban ya más que superados aquí y ahora. Uno no sabía si reír o llorar. Si Audre Lorde hablaba del conflicto de la negra siendo lesbiana en medio del masculinizante universo negro y siendo negra en los bares de lesbianas pijas de San Francisco y siendo lesbiana y negra en el contexto del feminismo *high class* de las universidades, ¿dónde están aquí y ahora las lesbianas gitanas? El único libro escrito por un colectivo de mujeres gitanas solas que he encontrado en el mercado español, a fecha enero de 2004, era un libro de recetas de cocina.

El capítulo de *Barrio Sésamo* en el que se explicaban estos famosos binarismos (quizás mas necesarios que el dentro/fuera o el derecha/izquierda) no se emitió en la televisión de nuestras casas. El trabajo en castellano citado por las madres teóricas queer está escrito, como era de esperar, fuera de la «madre patria» española. Las madres teóricas aciertan mencionando³⁰ a Manuel Puig, una especie de extraño en la tradición de la metrópoli nacional, a pesar del enorme éxito que cada uno de sus libros tenía en las librerías de aquí durante los setenta. No es de extrañar tal éxito: en Puig no sólo hay un importante trabajo lingüístico, sino que se adentra en «los temas queer» casi por orden alfabético, y además justo en el momento en que las prácticas queer de Los Ángeles están empezando a entrar en ebullición. Las políticas de lo sexual, la apropiación y perversión de lo *camp*, la cárcel, el nomadismo entre los géneros en *El beso de la mujer araña*. O las mujeres de clase social baja que no entran en los moldes genéricos que les han construido en *La traición de Rita Hayworth* (pues ésa es justamente la traición). Y podríamos seguir hablando sin fin de cada una de sus obras. Pese a ello (o tal vez por eso), Manuel Puig era, hasta hace unos

30. *Ibidem*, p. 103.

años, el único escritor del *boom* hispanoamericano que la crítica española y el *establishment* literario de los periódicos se negaba a revisar. De modo que el éxito de la película *El beso de la mujer araña*, con Oscar incluido, cogió casi de sorpresa. La herencia de Manuel Puig parece relativamente a salvo, aunque desde luego su obra ha calado más fuera de la metrópoli, y en gente de las antiguas colonias españolas. Nuestros teóricos queer más inmediatos señalan también³¹ a Pedro Lemebel, cuyas obras reciben directamente la tradición de Manuel Puig. Todos están o vienen de fuera: el poeta Néstor Perlongher, o la más eminente traductora de Monique Wittig, que es sin duda Cristina Peri Rossi, cuya obra gira casi en su totalidad alrededor de una disolvente reflexión sobre el lenguaje...

Lo cierto es que el panorama se muestra hasta cierto punto inquietante. No se deja de tener la sensación de que, en literatura, lo queer no opera resistiendo y dinamitando el discurso blanco heterocentrado, sino aplicando una serie de temas modernos aprendidos tras la lectura de las teóricas. Y eso incluso en obras literariamente muy dignas. Es eso que hemos llamado el Cuaderno Rubio de caligrafía queer. Lo vemos en *Middlesex*, el flamante premio Pulitzer de Jeffrey Eugenides que hemos citado al principio. Una novela con protagonista intersexual, abuelos incestuosos, madres bolleras, y hasta con dildos musicales, pero escrita en el cerrado código literario de la saga familiar norteamericana, algo así como *Raíces* o *Lo que el viento se llevó*, pero con el código «tal cual», sin esa lectura irónica y sin esa apropiación de lo *camp*, sin esa perversión necesaria. Nos hemos quedado con esa parte de las literaturas queer o pseudoqueer, incluso en obras literariamente apreciables: *El amante lesbiano*, de José Luis Sampedro; *Machistófeles*, de Miss Shangay Lily; la propia *Middlesex*... Sus escritores han «cumplido la tarea», se han leído a Foucault y a las posfeministas, han rellenado su Cuaderno Rubio, y han hecho incluso buena literatura, pero el trabajo textual es nulo, desmedidamente conservador. Entre la resistencia al discurso dominador y la opción conservadora, ellos eligieron, como Spielberg y *El color púrpura*, un discurso absolutamente victoriano (extrañamente, la opción conservadora pasa siempre por Dickens y la tradición narrativa del XIX), un discurso anterior a Woolf, a Wittig, a Stein, a Barnes, a Joyce: los escritores leyeron y se aprendieron *La pensée straight* u otros textos teóricos similares, pero por ejemplo no «vivieron» *El cuerpo lesbiano*, se encuentran asombrosamente cómodos en el discurso dominador y parecen deseosos de participar en sus conjuras mediáticas. Sus herramientas, al fin y al cabo, son las mismas del amo. También ellos son entonces el amo: se convierten —nos convertimos— en judíos nazis, en una especie de caritativos «amitos blancos» como Spielberg.

¿No hay aquí una tradición de ruptura discursiva? Los problemas del «aquí» los determina el «entonces», y de aquellos polvos vinieron estos lodos. No cabe duda de que nuestra tradición se vio determinada en su momento por esa misma tesitura de control ideológico que la teoría queer ha estado estudiando desde los años ochenta. Otro de los libros fundacionales de la teo-

31. <http://www.uuq.mx/psicologia>

ría es también un estudio sobre literatura: la *Epistemología del armario*, de Eve Kosofsky Sedgwick³². Digamos que éste es el gran análisis sobre la «otra» deriva performativa, la del poder: el universo simbólico blanco heterocentrado que también es capaz de vivir en los intersticios de cualquier discurso disidente. O dicho de otra manera: la *Epistemología...* es sobre todo un estudio sobre la administración del silencio. Y es curiosísimo ver cómo, aquí, en la tradición ibérica, las estrategias de las que habla Kosofsky Sedgwick se han impuesto de una forma casi mimética a la que ella narra. La actitud del discurso académico y de los historiadores de la Literatura —cuenta Sedgwick— no consiste en negar la disidencia sexual de los escritores pasados, de todos aquellos creadores sobre los que se asienta el canon literario; «lo que hoy se ofrece en la mayor parte del ámbito intelectual y de los programas de estudio es una respuesta incluso más breve a preguntas de este tipo: no preguntéis; o menos lacónicamente: no hace falta saberlo»³³. Y a continuación, Sedgwick da una divertida lista de los pretextos con los que se han descartado esas preguntas incómodas: no es importante ni relevante para el estudio de su obra el hecho de que tal escritor no fuera heterosexual. O bien: no hay pruebas físicas evidentes de que no fuera heterosexual. O bien: había «rumores» de que le gustaba alguien del sexo contrario, por tanto era heterosexual. O bien: puede haber sido homosexual, pero permitir que algo tan insignificante nos afecte en el estudio de su obra sería muy «provinciano». O la mejor de todas: «La palabra homosexualidad no fue acuñada hasta 1869; así que antes de entonces todo el mundo era heterosexual. (Evidentemente, la heterosexualidad siempre ha existido)»³⁴.

Por supuesto que «aquí» sí hubo una potente tradición de ruptura discursiva con el discurso patriarcal, empezando por el escritor fundacional de las literaturas europeas: Cervantes, cuya heterosexualidad es tan clara y tan sospechosa como la de Shakespeare. Pero el discurso académico ha negado con iracundia todas esas rupturas del discurso. Recordemos la violencia con la que el eminente Francisco Ayala (que, para más inri, es Premio Cervantes) contestó en el periódico *El País* a la profesora Rosa Rossi. Rossi —por supuesto, desde fuera de España— ha estudiado desde una perspectiva bastante queer la probable «no heterosexualidad» de Cervantes³⁵. La violenta y angustiada respuesta de Ayala a Rossi en *El País*, 7 de septiembre de 1988, se titulaba injuriosamente «Cada loco con su tema». Las mismas reacciones iracundas se registraron ante las declaraciones de Luis Antonio de Villena hablando sobre la homosexualidad de su amigo y compañero de correrías, Vicente Aleixandre. Pero el colmo fue cuando el crítico Miguel García-Posada, apenas unas semanas después de proclamar la necesidad de que conociéramos minuciosamente la vida sentimental de Pedro Salinas para entender su importante obra poética, pues se publicaban sus cartas a su amada, respondió con iracundia a las palabras de Eduardo Mendicutti sobre la homosexualidad de otro de los escri-

32. SEDGWICK, E.K.: *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998. El texto original es de 1990.

33. *Ibidem*, p. 70.

34. *Ibidem*, p. 70.

35. ROSSI, R.: «Para una historia de la sexualidad en la literatura española: los casos de Cervantes y Gernuda» en *Discurso crítico y discurso transgresor en la cultura peninsular: siglos XI al XX*. Coord. Mynam Díaz-Ducatz y Ins M. Zavala. Madrid, Tercero, 1992.

tores capitales de la Generación del 27, Emilio Prados: no necesitábamos saber eso, según Miguel García-Posada, no era necesario para aprehender su obra.

Sin embargo, la tradición nos ha llegado hasta un «ahora» donde también es necesario leer. Y leer desde una interpretación no patriarcal. Leer esos «silencios» que señalaba Kosofsky Sedgwick. Nuestra tradición está plagada: Cervantes, *La Celestina*, Góngora... Se han borrado las huellas. Incluso en un movimiento tan reciente en términos históricos como el modernismo de principios del siglo XX, esa idea de sus contemporáneos, esa idea más que divulgada, que asociaba modernismo y homosexualidad, es ignorada³⁶. Puede formar parte de los estudios académicos pero se oculta por ejemplo a los estudiantes de secundaria —así como la disidencia antipatriarcal de Cervantes, o la escena lesbiana de *La Celestina*, o...—, se oculta a quienes componen, en suma, la mayoría cultural, a pesar de que se trata de autores fundacionales, de autores sobre los que se ha estructurado la cultura peninsular. Volver a oír es necesario para volver a hablar, y para reconstruir la genealogía, un poco al estilo de esa esplendorosa alternativa cultural al concepto de madre que pensaron en la Librería de Mujeres de Milán³⁷. El muro que descendió sobre los escritores de los que habla Kosofsky Sedgwick (Wilde, Nietzsche, Henry James, Herman Melville, Marcel Proust...), o sobre los que acabamos de mencionar, nos da la idea del carácter proteico del discurso. El uso de un performativo represor ha caído sobre ellos: no son judíos, no son maricas, no son ateos, no son insumisos, no son herejes, no son disidentes. Por el contrario han sido convertidos —como Cervantes— nada más ni nada menos que en formadores del concepto de Patria, y casi siempre con unas obras que en la mayoría de los casos gritaban ostensiblemente lo contrario. O que lo silenciaban de forma estrepitosa. La deriva performativa es necesaria. Los que rompieron los límites del discurso fueron silenciados, simplemente «diciendo» que eran ortodoxos. La propia Monique Wittig parecía conocer ese extraño secreto de la literatura española, esa necesidad de releer, de volver a mirar su potencia subversiva, cuando menciona a Gila, la protagonista trans de *La Serrana de la Vera* de Luis Vélez de Guevara³⁸, en la entrada «Amazonas» del *Borrador...* O cuando escribe en 1985 *Le voyage sans fin*, esa reelaboración del *Quijote* de Cervantes en la que el caballero y el escudero son sustituidos por dos mujeres. Perdidos en este binarismo irresoluble, en este binarismo cruzado, nos enfrentamos a la fórmula secreta: volver a leer la resistencia de «entonces»; volver para resistir, para escribir, contra el discurso del «ahora».

Estamos todavía dentro del «ahora», y consecuentemente no podemos saber por dónde vamos. Se publica o no se publica, pero se escribe, y tal vez se esté resistiendo al discurso, se esté forzando sus límites fuera del campo estricto de la teoría queer y de sus seguidores inmediatos. Sabemos que hay una obra fundamental de referencia que es inmediatamente contemporánea, *La ciudad de los cazadores tímidos* de Tom Spanbauer. Pero aunque podamos

36. MIRA, A.: *De Noémina a Chueca: Una historia cultural de la homosexualidad en la España del siglo XX*. Barcelona, Egedes, 2004.

37. DE LAURETIS, T.: «El feminismo y sus diferencias» en *Diferencias (Etapas de un camino a través del feminismo)*. Op. cit., p. 28.

38. El texto íntegro de la sorprendente *La Serrana de la Vera* está disponible en la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes (www.cervantesvirtual.com/).

acceder con relativa comodidad a lo que se publica, no sabemos lo que se escribe «realmente». ¿Qué es lo que no se edita? De hecho, desde cualquier perspectiva queer, el acceso a la edición tradicional no ha sido históricamente prioritario jamás: lo importante es la escritura, forzar los límites performativos del discurso, la labor de tensionamiento de la permanente y proteica injuria discursiva. Algo que por supuesto nunca estará especialmente recomendado por la autocensura económico-ideológica de las editoriales. La obligación de publicar al estilo canónico lleva implícita una condena de «otras» formas de escritura y de otras formas de acceso al público. El *De un Plumazo*, y el *Non Grata*, y el *Planeta Marica*, y *La Kampeadora* lo sabían. El formato *fanzine*, Internet con la edición en pdf³⁹, o la interesante forma de los *blogs*: ahora estamos rodeados de plataformas para esa deriva performativa, aún posibles mientras el poder no las ocupa, hasta que tengamos que abandonarlas. Publicar es obtener el *Nihil Obstat*. La edición tradicional, con todos sus mecanismos de prestigio fálico, adjunta un hipotético prospecto a cada libro: «¡Precaución! ¡No lo hagan en sus casas!», y eso lleva sucediendo aquí desde los inicios de la imprenta y las primeras leyes de censura editorial de 1501, promulgadas a raíz del carácter subversivo de *La Celestina*.

Si resulta entonces que la forma tradicional de publicación está al servicio del poder, los críticos tenían en el fondo más razón de la que quisiéramos admitir: una obra como el *Don Julián* de Juan Goytisolo sería hoy impublicable por los cauces comerciales tradicionales. Tal vez el *Don Julián* sólo era «publicable» en el seno de una comunidad que estaba precisamente enfrentándose a los códigos lingüísticos de una dictadura, que estaba tensando sus límites simbólicos y discursivos. Que no sea publicable podría indicar algo muy simple: que creemos que tal resistencia ya no es necesaria, que ya no hace falta resistir al discurso, que el discurso oficial es capaz de representarnos por completo.

¿Es cierto?

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G. y MORAGA, C.: *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*. New York, The Kitchen Table/Women of Color Press, 1983 (1ª edición de 1981). En castellano: MORAGA, C. Y CASTILLO, A.: *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*. San Francisco, ISM Press, 1988.
- BARNES, D.: *El bosque de la noche*. Barcelona, Seix Barral, 2003.
- BUTLER, J.: *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis, 2004.
- DE LAURETIS, T.: *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y horas, 1999.

39. Búsquese, por ejemplo, el libro *Otras inapropiadas: feminismo desde las fronteras*, editado por el colectivo de mujeres Escalera Karakóla (disponible en www.hartz.com. Formato pdf, gratuito).

- DIAZ-DIOCARETZ, M. y ZAVALA, I.M. (coor.): *Discurso erótico y discurso transgresor en la cultura peninsular: siglos XI al XX*. Madrid, Tuero, 1992
- EUGENIDES, J.: *Middlesex*. Barcelona, Anagrama, 2003.
- GOYTISOLO, J.: *Reivindicación del conde Don Julián*. Madrid, Cátedra, 1985.
- LEMEBEL, P.: *Loco afán: crónicas de sidario*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- LORDE, A.; *La hermana la extranjera*. Madrid, Horas y horas, 2004.
- PANERO, L. M.: *Agujero llamado Nevermore. Selección poética (1968-1999)* Edición de Jenaro Talens. Madrid, Cátedra, 2000.
- PERI ROSSI, C.: *Estrategias del deseo*. Barcelona, Lumen, 2004.
- PUIG, M.: *El beso de la mujer araña*. Edición crítica de José Amícola, Jorge Panesi (coor.). Madrid, ALLCA XX, 2002.
- PUIG, M.: *La traición de Rita Hayworth*. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- RICH, A.: *Antología poética (1951-1981)*. Madrid, Visor, 1986.
- RICH, A.: *Sangre, pan y poesía*. Barcelona, Icaria, 2001.
- ROSSI, R.: *Escuchar a Cervantes*. Valladolid, Ámbito, 1988.
- SÁEZ, J.: *Teoría Queer y Psicoanálisis*. Madrid, Síntesis, 2004.
- SEDGWICK, E.K.: *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.
- SPANBAUER, T.: *La ciudad de los cazadores tímidos*. Barcelona, Poliedro, 2002.
- STAMBOLIAN, G. y MARKS, E.: *Homosexualities and French Literature*. Ithaca (New York), Cornell University Press, 1979.
- STEIN, G.: *Selected Writings: 1909-1944*. New York, Random House, 1946.
- WALKER, A.: *El color púrpura*. Barcelona, Orbis, 1987.
- WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiano*. Valencia, Pre-textos, 1977.
- WITTIG, M.: *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, Egales, 2005.
- WITTIG, M.: *Las Guerrilleras*. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- WITTIG, M.: *El opoponax*. Barcelona, Seix Barral, 1969.
- WITTIG, M. y ZEIG, S.: *Borrador para un diccionario de las amantes*. Barcelona, Lumen, 1981.
- WOOLF, V.: *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 2002.

Títulos de la Colección G

Identidad y diferencia

Juan Vicente Aliaga
José Miguel G. Cortés

Galería de retratos

Julia Cela

El libro de los hermosos

Edición de Luis Antonio de Villena

En clave gay

Varios autores

Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad

Daniel H. Helminiak

hombres de mármol

José Miguel G. Cortés

Hasta en las mejores familias

Jesús Generelo

De Sodoma a Chueca

Alberto Mira

La marginación homosexual en la España de la Transición

Manuel Ángel Soriano Gil

Sin derramamiento de sangre

Javier Ugarte Pérez

Homosexualidad: Secreto de familia

Begoña Pérez Sancho

10 consejos básicos para el hombre gay

Joe Kort

Teoría Queer

David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte