

Rafael M. Mérida Jiménez (ed.)

Sexualidades transgresoras

Una antología de estudios queer

Icaria  Ακαδημία
MUJERES Y CULTURAS



La Serie *Mujeres y Culturas*, dirigida por Àngels Carabí y Marra Segarra (*Centre Dona i literatura*, Universitat de Barcelona), aborda campos nuevos que responden a los cambios sociales y culturales de nuestro tiempo y pretende colaborar en la configuración del corpus teórico en lengua española con respecto a la crítica de género y los estudios culturales.

RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ (ed.)

SEXUALIDADES
TRANSGRESORAS
UNA ANTOLOGÍA
DE ESTUDIOS QUEER

npf 2002-06-05

673444

Icaria  Ακαδημία
MUJERES Y CULTURAS

ÍNDICE

Diseño de la cubierta: Laia Olivares
Traducción del inglés: Maria Antònia Oliver-Rotger

- © Eve Kosofsky Sedgwick, «Socratic raptures, Socratic ruptures: notes toward Queer Performing» en *English inside and out. The Places of Literary Criticism*, Routledge, Inc. parte de The Taylor & Francis Group (1993).
Judith Butler, «Critical queer» en *CLQ: A journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (1993).
Diana Fuss, «Fred's fallen women: Identification, desire and a case of homosexuality in a woman», *Yale Journal of Criticism*, 6: 1 (1993).
Donald Morton, «Birth of cybequeer», en *Modern Language Association of America*, 110 (1995).
Joshua Gamson, «Must identity movements self destruct? A queer dilemma» de *Social Problems*, 42 (1995).
Robyn Wiegman, «Queering the academy», en *The Gay'90s. Disciplinary and Interdisciplinary Formations in Queer Studies* de Tomar Foster, Carol Siegel y Ellen E. Berry (eds.), New York University Press (1997).
Deborah P. Britzmann, «Queer pedagogy and its strange techniques» en Janice L. Ristock y Catherine G. Taylor (eds.) *Inside the Academy and out: Lesbian/Gay/Queer Studies and Soul Action*, University of Toronto Press, (1998).
Lauren Berlant y Michael Warner, «Sex in public», *Critical Inquiry*, University of Chicago Press 24 (1998).

© De esta edición
Icaria editorial, s.a.
Ausiàs Marc, 16, 3.º 2.ª / 08010 Barcelona
e-mail: icariaep@terrabit.ictnet.es
www.icariaeditorial.com

Primera edición: marzo 2002
ISBN: 84-7426-562-2
Depósito legal: B-1.044-2002

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso por Romanyà/Valls, S.A.
Verdaguer 1, Capellades (Barcelona)

Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial

Prólogo, *Rafael M. Mérida Jiménez* 7

- I. A(queer) y ahora, *Eve Kosofsky Sedgwick* 29
- II. Críticamente subversiva, *Judith Butler* 55
- III. Las mujeres caídas de Freud: identificación, deseo y «Un caso de homosexualidad en una mujer», *Diana Fuss* 81
- IV. El nacimiento de lo ciberqueer, *Donald Morton* 111
- V. ¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema, *Joshua Gamson* 141
- VI. Desestabilizar la academia, *Robyn Wiegman* 173
- VII. La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas, *Deborah P. Britzman* 197
- VIII. Sexo en público, *Lauren Berlant y Michael Warner* 229

PRÓLOGO

Rafael M. Mérida Jiménez
Houston-Barcelona, 2000-2001

*Para Viqui: Sevilla en Houston.
Para los enemigos de la homofobia.*

Sexualidades y homosexualidades

Durante el último cuarto del siglo XX los estudios vinculados a las humanidades y a las ciencias sociales se han visto enriquecidos de forma notable gracias a diversas corrientes teóricas y metodológicas que han ido ampliando el caudal de registros con el que aproximarnos a aquellos territorios menos transitados de las culturas o de las relaciones individuales y colectivas que las tejen. La reevaluación de la idea misma de humanidad y los asedios de que ha sido objeto ya han repercutido en nuestra percepción cotidiana y en nuestra reflexión crítica de cada circunstancia y de cada geografía por la que hemos ido transitando en el devenir histórico. Tal vez haya sido el concepto de sexualidad (o, quizás mejor, nuestra perspectiva en torno a las múltiples acepciones que esta palabra encierra) una de las minas que mejor hayan visto iluminados algunos de sus recovecos, merced a las galerías abiertas.

Las posibles justificaciones de este redescubrimiento pueden emplazarse en una confluencia de senderos que ha propiciado la vindicación de un territorio sobre el que pesaba el férreo yugo de un imperialismo monoteísta en la civilización occidental. El lastre del cristianismo y de sus variantes —como elemento acrisolador de la cultura eurocéntrica impuesta en los imperios coloniales—, la dimensión patriarcal y unívoca de sus poderes, los mapas de sus ortodoxias (teológicas, políticas, económicas, entre otras) o la simple marginación y persecución de las heterodoxias impidieron hasta hace muy poco

tiempo una mirada más generosa por omnicomprendiva que restituyera presencias innominadas —por *nefandas*— e infamadas —por *inmorales*— durante centurias de opresión. Frente a este paradigma, resquebrajado por la modernidad en varias latitudes interiores, ha venido, pues, a emerger una serie de acechos que poco a poco han revisado las dimensiones de la sexualidad humana. Desde la antropología estructuralista hasta el deconstruccionismo filosófico, pasando por los grupos de liberación homosexuales, los estudios culturales o, sobre todo, el movimiento feminista, puede afirmarse que diversas líneas de pensamiento han incidido o coincidido en una exploración más plural y menos *virginal* de lo que muchos quisieran. De lo que muchos, en definitiva, han impuesto durante siglos.

El adjetivo viene a cuento, además, porque la publicación, en 1972, del artículo fundacional de Vern L. Bullough titulado «Sex in History: A Virgin Field» destacó la importancia de un ámbito apenas explorado de manera sistemática y que sólo tangencialmente había ocupado el norte de los intereses académicos.¹ Por supuesto, ya existían contribuciones que habían ido advirtiendo la relevancia de las dinámicas sexuales para desvelar aspectos poco o nada transitados de las configuraciones culturales. Así lo demostraron desde principios del siglo XX el psicoanálisis o los trabajos de campo de sociedades y grupos alejados de los procesos europeos de autodefinición histórica, al igual que, posteriormente, aquella escuela para la que la identidad colectiva debía desvelarse más allá de los límites de la tradicional circunstancialidad de personalidades y acontecimientos, a partir, por ejemplo, de lo que acabaría siendo el estudio de las mentalidades.

Esta nueva lectura y esta asunción representaron un cambio trascendental en la comprensión del homoerotismo masculino y femenino, reducido sistemáticamente a sus componentes médicos y, con el tiempo, psiquiátricos. Recordemos que, a partir de 1860, diversas obras fueron promulgando la perversidad de la homosexualidad desde una doctrina fisiológica que ha perdurado hasta hace bien pocos años de manera casi inmutable y que de forma nada inocente utiliza-

1. Vern L. Bullough, «Sex in History: A Virgin Field», *Journal of Sex Research*, 8 (1972), pp. 101-116. Véanse las aportaciones de la *Encyclopedia of Homosexuality*, editada por Wayne R. Dynes, Warren Johansson & William A. Percy, Nueva York: Garland, 1990, y de los diversos volúmenes de que se componen los *Studies in Homosexuality*, editados por Wayne R. Dynes & Stephen Donaldson, Nueva York: Garland, 1992.

ron las argumentaciones a favor de un deseo natural que empezaron a verterse ya a fines del siglo XIX. Lo mismo cabe advertir en torno a las dimensiones derivadas del psicoanálisis de Sigmund Freud (a partir de los complejos de Edipo y de castración, que desde la infancia marcarían al adulto), ya sea desde el enfoque antiopresivo que vincularía los trabajos de algunos de sus discípulos, ya desde las reinterpretaciones psicolingüísticas de la escuela de Jacques Lacan, según la cual la sexualidad debe entenderse como una estructura que giraría en torno a un símbolo primario (el «falo») que representaría la autoridad cultural de nuestra sociedad.²

La sexualidad, al igual que otros ámbitos —como la muerte, la familia o la infancia, por ejemplo—, empezó a ocupar un nuevo rango de la mano de historiadores europeos y norteamericanos a partir de la década de los setenta, interés que muy pronto traspasó fronteras y que se tradujo en una preocupación fácilmente detectable en monografías y publicaciones académicas. Esta constatación demuestra cómo el estudio de los diversos contornos del erotismo no ha sido materia privativa de una única disciplina o tendencia, sino de la conjunción de esfuerzos de diversas corrientes metodológicas que redescubrieron e intentaron potenciar las posibilidades que este nuevo frente les abría, tanto desde la perspectiva de las dinámicas que lo moldearon en cada época como de sus estatutos plurales. Bien desde el estudio de las doctrinas que han determinado las diversas concepciones a través de la historia, bien a partir del análisis de las normativas políticas ejercidas sobre el comportamiento sexual, bien sobre la configuración de las prácticas marginadas, este campo ha ido ganando un puesto cada vez más influyente. Conviene advertir, sin embargo, que no puede hablarse de un interés —ni mucho menos de una preocupación— entre los estamentos universitarios por el reconocimiento del estatuto propio de una investigación seria hasta que, a fines de los años sesenta, esta cuestión palpitante se integre en algunas de las protestas sobre derechos civiles que sacudieron Francia y Estados Unidos. Por supuesto, esto sucederá, además, de manera muy lenta y en la mayoría de ocasiones gracias al impulso de un número creciente de docentes que, por circunstancias nada azarosas, se sintieron comprome-

2. Joseph Bristow ofrece un compendio de algunas de las teorías más relevantes en *Sexuality*, Nueva York: Routledge, 1997.

tidos de manera personal en un espacio que conjugaba reconocimiento social —individual y colectivo—, oportunidad histórica y reivindicación política.³

Durante los primeros años de la década de los setenta vieron la luz los repertorios bibliográficos de Parker, Bell y Weinberg, Bradley, o de Bullough, Legg, Elcano y Kepner. Todos ellos aspiraban a la culminación de un idéntico objetivo que en absoluto disfracó su voluntad común de presentación en sociedad de una materia inédita hasta esas fechas.⁴ Su mayor defecto, desde nuestra atalaya, suponía precisamente su mayor virtud original; la mezcla de autores, de personajes, de intuiciones, de desciframientos, potenciada para engrandecer un elenco o para fortalecer una presencia, también nos exige una cautela y una admiración no siempre demostradas. Los primeros volúmenes relevantes en donde la homosexualidad ocupa un puesto central, a pesar de su proyección diversa, empezarán a publicarse a lo largo de la segunda mitad de esa década. Será el caso de las monografías de Bullough, Rowse, Dover y Goodich, trayectoria que se fortalecerá en 1980, con la monumental investigación de John Boswell.⁵ A partir de entonces, su estudio se ha venido consolidando paulatinamente en el medio académico. A nadie escapa la expansión de una oferta incorporada en los programas de todas las universidades estadounidenses de mayor prestigio. También, por supuesto, en unas pocas universidades europeas: entre ellas merece destacar por su labor pionera la Universidad de Utrecht y su «Departamento de estudios interdisci-

3. Véase Steven Maynard, «Respect Your Elders, Know Your Past: History and the Queer Theorists», *Radical History Review*, 75 (1999), pp. 56-78.

4. William Parker, *Homosexuality: A Selective Bibliography of over 3,000 items*, Metuchen, New Jersey: Scarecrow, 1971 (y suplemento de 1977); Alan P. Bell & Martin S. Weinberg, *Homosexuality: An Annotated Bibliography*, Nueva York: Harper, 1972; Marion Zimmer Bradley, *A Gay Bibliography. Eight Bibliographies on Lesbian and Male Homosexuality*, Nueva York: Arno, 1975, y Vern L. Bullough, Dorr Legg, Barrett W. Elcano & James Kepner, *An Annotated Bibliography of Homosexuality*, Nueva York: Garland, 1976.

5. Vern L. Bullough, *Sexual Variance in Society and History*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1976, y *Homosexuality: A History from Ancient Greece to Gay Liberation*, Nueva York: New American Library, 1979; Alfred I. Rowse, *Homosexuals in History: Ambivalence in Society, Literature, and the Arts*, Nueva York: MacMillan, 1977; Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University, 1978; Michael Goodich, *The Unmentionable Vice: Homosexuality in Later Medieval Period*, Santa Barbara, California: Ross-Erickson, 1979; John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago: University, 1980 (traducción española publicada por Muchnik).

plinarios gays y lesbianos» (con una importante colección de publicaciones, en inglés u holandés) y el Centro «Homodok», vinculado a la Universidad de Amsterdam. Recuérdense, además, algunas de las colecciones que, gestadas a fines de los años ochenta y en la década de los noventa, se han consagrado total o parcialmente a este ámbito: la primera de ellas fue «Between Men, Between Women» (Columbia University, 1989); después vendrían «Studies in Homosexuality» (Garland), «Series Q» (Duke University), «Genders» (New York University) o las publicaciones auspiciadas por el dinámico «Center for Lesbian and Gay Studies» de la City University of New York, entre otras. A ellas deben añadirse los trabajos que editan algunas revistas periódicas, como *The Journal of Sex Research*, *Journal of Homosexuality*, *Forum Homosexualität und Literatur*, *Journal of the History of Sexuality* o *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*.

No obstante, conviene afirmar cuanto antes que el proceso gradual de revisión metodológica que los estudios sobre la sexualidad han gozado desde la década de los ochenta debe mucho al impulso del movimiento feminista, pues fue éste el que abrió definitivamente las puertas hacia esa vía de comprensión de lo que, con posterioridad, se denominarían «estudios gays y lesbianos». La consolidación de un paradigma y la creación de una genealogía contrapuesta al orden patriarcal como mecanismo de identificación de una historiografía de las mujeres propició que cuando algunos miembros de los grupos reivindicativos de los derechos homosexuales intentaran trazar su árbol genealógico acudieran al feminismo como el mejor de los referentes posibles, dada la proyectabilidad de sus resultados. También, por supuesto, porque una parte importante de las investigaciones se formó o ha participado íntimamente durante una primera fase en los debates desde dentro del movimiento feminista, en especial la crítica lesbiana.⁷ Y es que desde la evolución de la teoría feminista cabe en-

6. Como demuestran, por ejemplo, los volúmenes editados por Martin Duberman, Martha Vicinus & George Chauncey, Jr., *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York: Meridian, 1989, y por Henry Abelove, Michèle Aina Barale & David M. Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York: Routledge, 1993.

7. Las siguientes antologías recogen algunos de los trabajos más influyentes y abundante bibliografía: Diana Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Nueva York: Routledge, 1991; Teresa de Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University, 1994; Tamsin Wilton, *Lesbian Studies: Setting an Agenda*, Nueva York: Routledge, 1995, y Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Nueva York: Routledge, 1997.

tender el nacimiento de una categoría tan trascendental para nuestro ámbito de investigación como la que representa la noción de género sexual (*gender*), desarrollada a partir de los setenta y que representa en su origen una derivación de los estudios sobre la mujer. La diferencia se ha ido consolidando paulatinamente cuando se ha profundizado en un elemento que afecta la constitución de la crítica homosexual. Los estudios sobre la mujer recogen unos testimonios que sirven para iluminar una ideología y un estatuto en su contexto temporal, mientras que los estudios de género atienden fundamentalmente a los órdenes morales de la sexualidad y sus representaciones, masculinas y femeninas, ambos con una clara voluntad de revisión del canon histórico, artístico o literario.

En el año 1980 ve la luz el artículo de Adrienne Rich titulado «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», de repercusión incalculable entre las pensadoras feministas, y la monografía citada de John Boswell, que supuso una profunda renovación del estudio histórico de la homosexualidad.⁸ Ambos trabajos reflexionan sobre los diversos contextos que definieron las percepciones sociales y culturales del homoerotismo. En el caso del segundo, la tesis subyacente se refleja ya desde el mismo subtítulo, pues «Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century» («Los gays en Europa occidental desde el inicio de la era cristiana hasta el siglo XIV») alude explícitamente a una diana hacia la que apuntan tres nociones transformadas en complementarias: sexualidad, identidad y comunidad. Ambas propuestas han participado así, directamente, en las discusiones gestadas en el seno de los grupos de liberación de gays y de lesbianas de las últimas dos décadas del siglo XX, pues han constituido parte de los objetivos últimos de la crítica durante ese tiempo. Una de las valoraciones negativas esgrimidas en contra de la investigación de Boswell fue su ubicación en cierta línea interpretativa que entiende la (homo)sexualidad desde una postura que ha sido definida como «esencialista» y que fue reformulada por este mismo académico a partir de las nociones de

8. El trabajo de Adrienne Rich ha sido permanente reimpresso y traducido: véase Catherine R. Stimpson & Ethel Spector Person (eds.), *Women, Sex and Sexuality*, Chicago: University, 1980, pp. 62-91. Recuérdese también Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York: William Morrow, 1981.

«Revolutions, Universals, Categories» («Revoluciones, universales, categorías»)⁹. Este esencialismo —común a otros estudiosos de la sexualidad— podría definirse como la creencia de que el deseo erótico entre personas del mismo sexo trasciende los condicionamientos históricos. A juicio de quienes la representan, podría advertirse una similar identidad homosexual, con muy leves diferencias, que debe entenderse como natural y perdurable desde la época clásica griega hasta nuestro presente.¹⁰

Conviene recordar de nuevo que el término «homosexual» posee una historia delimitable, pues fue acuñado a finales del siglo XIX y sólo a lo largo del siglo XX ha ido adquiriendo, de manera firme aunque lenta, el uso pleno actual. Su origen vinculado al vocabulario médico no dejó de lastrar, hasta mediada la centuria, la significación de la que ahora goza, por más que sujeta a cambios.¹¹ Éste sería el punto de arranque de la segunda corriente interpretativa de la historiografía en la década de los ochenta, denominada «construccionista», según la cual la homosexualidad no nacería hasta que una serie de circunstancias (sociopolíticas y económicas, por ejemplo) propiciaron la génesis de esa nueva autoconciencia erótica, individual y colectiva, que en absoluto puede asimilarse a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo que las fuentes históricas y artísticas mostrarían en la Grecia clásica, en los reinos europeos y bizantinos del Medioevo, en las ciudades renacentistas italianas o en la Inglaterra isabelina. Por supuesto, no cabe duda de que si bien ambas tendencias persiguen la construcción última de una realidad y del reconocimiento social y político de una minoría, sus metodologías y conclusiones pueden albergar serias divergencias.

9. Dos artículos de Boswell resumen la evolución de su pensamiento: «Revolutions, Universals, and Sexual Categories», *Salmagundi*, 58-59 (1982-1983), pp. 89-113, y «Concepts, Experience and Sexuality. Differences», *Feminist Cultural Studies*, 2 (1990), pp. 67-87.

10. Sirvan tres volúmenes como modelos complementarios de esta línea: Stephen Coote (ed.), *The Penguin Book of Homosexual Verse*, Londres: Penguin, 1983; Claude J. Summers (ed.), *The Gay and Lesbian Literary Heritage. A Reader's Companion to the Writers and their Works, from Antiquity to the Present*, Nueva York: Henry Holt, 1995, y Gregory Woods, *A History of Gay Literature. The Male Tradition*, New Haven: Yale University, 1998.

11. Como subraya Jeffrey Weeks en *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, London: Longman, 1981, y en *Sexuality and Its Discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities*, Nueva York: Routledge, 1985.

Debe reconocerse, sin embargo, que la tendencia esencialista ha brindado menos frutos que la escuela construccionista, convertida en la semilla de buena parte de la teoría fecundada durante los últimos quince años. A pesar de sus muchas diferencias, no parece ocioso señalar que la difusión de la monografía de Boswell, entre un público no formado mayoritariamente por medievalistas, también coincidió en el espacio y en el tiempo con el enorme impacto que obtuvo la publicación original y las traducciones a diversas lenguas del primero de los tres volúmenes de que se compone la *Histoire de la sexualité*, de Michel Foucault. Es aquí donde se aborda germinalmente la condición homosexual y que constituye uno de los puntos de arranque de la tendencia construccionista de los estudios gays y lesbianos.¹² El análisis de los diversos mecanismos a través de los cuales puede aprehenderse la conflictividad y la represión de la sexualidad en la sociedad europea decimonónica fue esbozado por este filósofo francés para reflexionar en torno a la variedad de discursos que generan el nacimiento de una identidad sexual, tanto en lo que atañe a su regulación oficial como a los márgenes en los que nacerían sus subversiones. Desde esta perspectiva, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX convergirían aquellos requisitos imprescindibles que permitirían hablar de una conciencia homosexual. Tal valoración supondría que ésta no pudo configurarse antes de aquel emplazamiento histórico-social-cultural: la catalogación de las perversiones, inédita hasta entonces, sería el punto de partida de lo que debiera entenderse, a su juicio, como el acta de nacimiento de la homosexualidad.

Tras estas investigaciones han surgido un gran número de trabajos de toda suerte que han participado en la acotación del estudio en torno al homoerotismo que se caracteriza por la permanente reubicación de su propia condición. En cualquier caso, merece subrayarse que la influencia que tanto Boswell como Foucault ejercieron entre la crítica posterior ha obedecido, en buena medida, a los contextos de su difusión durante una época en que los estudios sobre la sexualidad y la homosexualidad estaban germinando, a la oportunidad histórica de unas reflexiones que han llegado a trascender su propia significación. Las líneas que han ido uniendo las diversas fases evolutivas

12. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1. *La volonté de savoir*, París: Gallimard, 1976. Los otros dos volúmenes se subtítulan *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (traducción española publicada por Siglo XXI).

de los estudios gays y lesbianos con la dimensión construccionista de las propuestas foucaultianas resultan, así, bastante claras, pues algunas de sus ideas han constituido los pilares filosóficos sobre los que se han erigido los movimientos reivindicativos de los derechos homosexuales.¹³ Sin embargo, antes de apuntar algunas de las vertebraciones de esta crítica, resulta oportuno detenerse brevemente en la noción de género, ya que se trata de un concepto capital en la arquitectura de este espacio.

Si aceptamos, como sugiere Foucault, que la sexualidad debe entenderse no a través del prisma tradicional de la Naturaleza univalente del cristianismo, sino a través de la dinámica que establece con sus representaciones y discursos (locura, castigo, medicina, entre otros), a la vez que desde sus entornos socioculturales, estaríamos reconociendo implícitamente que la secular dicotomía biológica entre hombre y mujer debiera borrarse en beneficio del género, pues sería éste el ámbito desde el que se producirían subjetividades más allá de la hegemonía masculina heterosexual que ha ostentado el poder de control en las sociedades occidentales. El sexo, por consiguiente, no sería ya un rasgo innato, una simple actividad o una dimensión más del ser humano, sino una identidad en construcción. La definición plural del género ocuparía un lugar central en la revelación de las significaciones de toda cultura. Esta perspectiva fue reformulada por la historiografía feminista y propició una vía de entendimiento de la individualidad en donde el género biológico se contraponía al género sexual/cultural, de manera que la investigación y la teorización en torno a la mujer podía abandonar los estrechos márgenes críticos que había heredado. Con él también se encuadraba desde una nueva perspectiva el papel de su cuerpo físico y de su entidad intelectual.¹⁴ Según Joan W. Scott (1986), el género sería un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos biológicos, al tiempo que una categoría fundamental para deli-

13. Kenneth Plummer sintetiza este proceso desde el ámbito de las ciencias sociales en «The Past, Present, and Futures of the Sociology of Same-Sex Relations», *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*, ed. de Peter M. Nardi & Beth E. Schneider, Nueva York: Routledge, 1998, pp. 605-614.

14. Nancy K. Miller (ed.), *The Poetics of Gender*, Nueva York: Columbia University, 1986, y Linda Kaufman (ed.), *Gender and Theory. Dialogues on Feminist Criticism*, Nueva York: Blackwell, 1989.

mitar las relaciones de poder. Esta cualidad interrelacionaría cuatro niveles diferentes: en primer lugar, las representaciones simbólicas culturales (por ejemplo, Eva y la Virgen María); en segundo lugar, las diversas doctrinas (políticas, científicas, religiosas, etc.) que limitan y contienen la significación de esa simbología; en tercer lugar, la naturaleza cambiante de las representaciones sexuales binarias, y, por último, las identidades subjetivas.¹⁵

Sexualidades transgresoras

Éste sería el camino que, de manera plural, fueron transitando y ensanchado investigadoras formadas en diversas corrientes del feminismo y del pensamiento postestructuralista europeo y norteamericano. Una de las teóricas que han participado más activamente en la reformulación del concepto de género —por más que crítica con ciertas propuestas de Foucault o del feminismo—, y que ha propiciado sus derivaciones hacia la teoría queer ha sido Judith Butler, quien ha profundizado en un nuevo paradigma que acoge y alienta la diferencia de las diversas identidades sexuales en contra de las dicotomías restrictivas tradicionales.¹⁶ A partir de su trabajo puede entenderse mucho mejor el rumbo que ha seguido parte de la crítica: un hombre afeminado o una mujer varonil, un hombre disfrazado de mujer o con una sensibilidad contraria a la tipología dominante, una mujer que se desprende del hábito de la feminidad subordinada, por ejemplo, representarían una subversión del sistema binario tradicional al tiempo que la mejor huella para rastrear una identidad que pueda devenir conciencia enfrentada a la heterosexualidad institucionalizada que ha intentado restringir los comportamientos que intentaban escapar a su norma.

Parece evidente, así, que la revisión propuesta por los estudios de género haya sido aquella que mejor se ha adaptado a las exigencias de buena parte de la crítica sociológica, literaria e historiográfica consagrada al homoerotismo. Si, aceptando los parámetros más estrictos

15. Joan W. Scott, «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1053-1075.

16. Véanse, a modo de ejemplo, los ensayos reunidos en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York: Routledge, 1990 (y el prólogo a la edición de 1999) y en *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York: Routledge, 1993.

de la escuela construccionista, no puede identificarse una identidad homosexual con anterioridad al siglo XIX, sí que puede al menos trazarse una lectura de aquellas subversiones y representaciones que la noción de género permite y potencia en cualquier circunstancia histórica. No sin precauciones, ha podido afirmarse que la teoría *queer* se emparenta con los estudios de género al cuestionar las identidades aparentemente estables: como éstos se distancian de un ámbito predelimitado (gays y lesbianas en un caso, mujeres en otro) con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de formación y de diferenciación en torno a la sexualidad.¹⁷

Junto con Butler, una de las investigadoras que ha ejercido mayor influencia en el desarrollo de los estudios queer ha sido Eve Kosofsky Sedgwick. En su monografía titulada *Between Men* (1985), Sedgwick aborda una lectura de diversos poetas y narradores británicos del siglo XIX en donde introduce un concepto que bautiza como «homosociabilidad», equidistante de las nociones de homosexualidad y homofobia.¹⁸ Esta nueva concepción le guía hacia una valoración a partir de la cual efectúa una reinterpretación del homoerotismo desde un cauce que reconoce el poder coercitivo masculino pero que redefine su dialéctica social. Su mayor innovación radicaría en la manera en que distribuye los planos aparentemente en conflicto, pues al estrechar los vínculos entre *homosociabilidad* y *homosexualidad* desestabiliza la construcción de las identidades sexuales; este objetivo último (que los estudios queer han adoptado como uno de sus nortes) será con el que abra su volumen *Epistemology of the Closet*.¹⁹ En su primera página, Sedgwick afirma que la comprensión de la cultura occidental contemporánea se verá perjudicada y será incompleta si no incorpora un análisis crítico del binomio y de la definición «hetero/homo». Puede apuntarse que ha sido esta perspectiva descentralizadora la que ha profundizado en las expresiones de la sexualidad contemporánea y en los discursos homoeróticos anteriores a la revolución industrial europea.

17. Leora Auslander, «Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 9 (1997), pp. 1-30. Esta revista ha auspiciado el volumen de ensayos titulado *Feminism Meets Queer Theory*, editado por Elizabeth Weed y Naomi Schob, Bloomington: Indiana University, 1997.

18. *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York: Columbia University, 1985.

19. *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California, 1990 (traducción española publicada por Ediciones de la Tempestad).

La teoría queer apuesta, así, por un desciframiento postmodernista de la noción de identidad sexual que enlaza históricamente con el camino abierto por el feminismo, los estudios sobre la mujer o sobre el género pero que, al tiempo, alienta nuevos impulsos y metodologías. Sus propuestas reinterpretan, de manera más radical, los presupuestos de la crítica homosexual —tanto esencialista como constructivista—, pues aplican el análisis deconstruccionista y postestructuralista francés para difuminar (o dinamitar) el binomio «hetero/homo». Las personas queer desestabilizan los cánones universalistas, transgreden los patrones unívocos y subvierten de forma sistemática sus propios límites y los códigos dualistas que definen los comportamientos heteronormativos. La legitimación de los homosexuales como minoría normalizada no es entendida como una victoria sino como una perpetuación del régimen social que sustenta dominaciones, jerarquías y exclusiones.²⁰

Parece pertinente recordar, además, que esta teoría germinó al calor de la nueva dimensión que adquirieron algunos movimientos sociales emplazados en una encrucijada en la que debieron responder a cuestiones inéditas tras la expansión de la epidemia del sida y del (neo)conservadurismo que sufrió Norteamérica durante los años ochenta. Dos ejemplos pueden servir como muestras de este panorama: el primero sería la sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en el caso *Bowers v. Hardwick* (1986), por la cual se condenaba la sodomía homosexual entre adultos; el segundo sería el nacimiento del movimiento *Queer Nation* (Nueva York, 1990), vinculado a la lucha antisida del grupo ACT UP, que adquirió un cierto eco mediático por su estrategia de desvelar la homosexualidad de personajes públicos que la mantenían en secreto (*outing*).²¹ No obstante, debe recordarse que se trata-

20. Steven Seidman, *Difference Troubles. Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge: University, 1997.

21. En torno a la decisión judicial, véase Janet E. Halley, «The Construction of Heterosexuality», en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota, 1993, pp. 82-102; la resolución del Tribunal en Jonathan Goldberg (ed.), *Reclaiming Sodom*, Nueva York: Routledge, 1994, pp. 117-142. Para «Queer Nation», pueden consultarse las panorámicas de Juan Vicente Aliaga, «Sobre la teoría queer y su plasmación en el activismo y el arte contemporáneo», en *Transgénic@s. Representaciones y experiencias sobre la sociedad, la sexualidad y los géneros en el arte español contemporáneo*, San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1998, pp. 9-33, y Rodrigo Andrés, «La teoría queer y el activismo social», en Marta Segarra y Angels Carabí (eds.), *Feminismo y crítica literaria*, Barcelona: Icaria, 2000, pp. 143-158.

ba también de una táctica que pretendía avivar una lucha aletargada como consecuencia de la aparente asimilación política de los homosexuales más privilegiados, quienes empezaron a desentenderse de la extensión de la enfermedad entre grupos sociales o étnicos desfavorecidos. De forma paralela, los estudios queer se muestran menos preocupados por la victimización sexual que por el desmantelamiento de las retóricas que fortalecen los discursos del verdugo —aquéllos que, en definitiva, justifican y legislan sus prerrogativas.

El término inglés «queer» designa la idea de rareza y extrañamiento pero igualmente, a nivel coloquial, puede convertirse en un insulto sexual dirigido tanto contra hombres como contra mujeres. No existe un vocablo equivalente en español que recoja la mezcla de acepciones ni que permita su natural transformación lingüística en sustantivo, adjetivo o verbo: como sucede en otros idiomas —y dada la actual extensión de su uso—, hemos preferido mantener el original inglés, aún a sabiendas de la incomodidad que puede provocar entre muchos/as lectores/as. Alfredo Martínez-Expósito afirma que se trata de:

Un 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.²²

Ricardo Llamas prefiere acuñar una interesante propuesta:

Ésta es una teoría que ha abandonado el recto camino sin hacerse otro. [...] Teoría queer, en definitiva, es decir, rarita. O, si apelamos a la etimología latina del término, (*torquere*), sencillamente, teoría torcida.²³

De acuerdo con Alberto Mira:

Los intentos de traducir expresiones como *queer theory* como «teoría maricona» no son del todo acertados, ya que sólo reproducen el significado performativo del término, no el etimológico. No sólo

22. Alfredo Martínez-Expósito, *Los escribas furiosos. Configuraciones homoeróticas en la narrativa española*, Nueva Orleans: University Press of the South, 1998, p. 6.

23. Ricardo Llamas, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*, Madrid: Siglo XXI, 1998, p. XI.

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 humana.²⁴

Pero tan importante como su performatividad, además, sería su validez genérica, pues como ha subrayado acertadamente Beatriz Suárez Briones:

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 por 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.²⁵

En un proceso de cuestionamiento constante por parte de los mejores trabajos, se ha intentado diseñar un mapa referencial que interpretara el pasado a la luz de una nueva metodología que, a la vez, desestabilizara la herencia crítica recibida y redefiniera el presente. Se trataría de otorgar a la sexualidad un puesto que le había sido arrebatado tradicionalmente al tiempo que se desplazan sus expresiones y matices. Por estos motivos resulta 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 reivindicativa.²⁶ Porque, por supuesto, una de las características que

24. Alberto Mira, *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1999, p. 601. Véanse también las propuestas, de diverso calado, que albergan las monografías de Ricardo Llamas y Francisco Javier Vidarte, *Homografías*, Madrid: Espasa Calpe, 1999, y de Óscar Guasch, *La crisis de la heterosexualidad*, Barcelona: Laertes, 2000.

25. Beatriz Suárez Briones, «Desleal a la civilización: La teoría (literaria) feminista lesbiana», en Xosé M. Buxán Bran (comp.), *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Barcelona: Laertes, 1997, p. 270.

26. Dos volúmenes que ofrecen una síntesis crítica de los orígenes y de las propuestas del movimiento y de la teoría queer son los preparados por Annamarie Jagose, *Queer Theory. An Introduction*, Nueva York: University, 1996, y William B. Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia: Temple University, 2000.

podrían definir los estudios queer en los Estados Unidos sería esa voluntad politizadora legada desde sus orígenes:

Ser queer no significa luchar por un derecho a la intimidad, sino por la libertad pública de ser quien eres, cada día, en contra de la opresión: la homofobia, el racismo, la misoginia, la intolerancia de los hipócritas religiosos y de nuestro propio odio (pues nos han enseñado cuidadosamente a odiarnos). Y ahora, por supuesto, significa luchar también contra un virus y contra los anti-homosexuales que usan el sida para barrernos de la faz de la tierra.²⁷

En efecto, además de la reivindicación colectiva inherente en los estudios gays y lesbianos, el movimiento queer amplía su radio de acción a entramados sociales de nuevo calado o a cuestiones vinculadas, por ejemplo, a la raza, la religión, la ecología y a los grupos marginados por el capitalismo globalizador de fines del siglo XX. Ésta es una de las razones que explican que en la actualidad sean muchos los universitarios que trabajan con la teoría queer —con independencia de sus gustos sexuales— como consecuencia de las nuevas perspectivas que les abre para emprender nuevos modelos de investigación.²⁸ Una importante antología de ensayos titulada *Miedo a un planeta queer*, editada en 1993 por Michael Warner, ya introducía en su prólogo justamente la idea de que cuando una persona se identifica como queer, automáticamente se convierte en una luchadora en contra de todas aquellas instancias que la estigmatizan y que cercenan su libertad, llámense familia, género, Estado, nación, clase o cultura. Ese talante, claro está, encierra tanto el atractivo de esta teoría como cierto temor entre algunos activistas, pues teniendo en cuenta que uno de los objetivos de los estudios queer sería la disolución de las identidades heterosexuales y homosexuales se asume el riesgo de erosionar determinadas luchas comunitarias.²⁹ Una persona queer rechaza clasifi-

27. Texto procedente del panfleto anónimo (1990) del grupo «Queers», reproducido en Mark Blasius & Shane Phelan (eds.), *We Are Everywhere. A Historical Sourcebook of Gay and Lesbian Politics*, Nueva York: Routledge, 1997, pp. 773-780.

28. Rosemary Hennessy, «Queer Theory, Left Politics», *Rebinking Marxism*, 7 (1994), pp. 85-111, y Donald Morton, *The Material Queer. A LesBiGay Cultural Studies Reader*, Boulder, Colorado: Westview, 1996, pp. 1-33.

29. A propósito de este debate, véanse por ejemplo las reflexiones de Mark Blasius, «Contemporary Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Theories, and Their Politics», *Journal of the History of Sexuality*, 8 (1998), pp. 642-674, y Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, París: Fayard, 1999 (traducción española publicada por Anagrama).

caciones sexuales y, sobre todo, promueve un cambio social individual y colectivo desde muy diversas instancias en contra de toda censura.

La presente antología pretende esbozar una panorámica sobre las dimensiones logradas por la teoría y los estudios queer en Norteamérica. Su propósito es modesto como consecuencia de la limitación de espacio y de la extensión de las discusiones, pero al menos ofrece la oportunidad de acercarse a algunos frutos de los autores más influyentes. La preparación de la selección ha sido especialmente ardua —e inevitablemente discutible—, pues se han elegido textos dispares que informan sobre el origen, la evolución y los debates durante la última década del siglo XX: la abundante bibliografía que aporta cada uno de los artículos constituye buena prueba de ello. Por lo demás, también se ha pretendido que su procedencia mostrara el ineludible papel desempeñado por algunas revistas, colecciones o editoriales universitarias en su impresionante trayectoria, al tiempo que se seleccionaban temas que pudieran suscitar el interés sobre unas dinámicas sociales, políticas y culturales que no son enteramente trasvasables a la realidad española o de los muy diversos estados hispanoamericanos.³⁰

El sumario ya advierte sobre las orientaciones de los contenidos de este volumen: en primer lugar, la selección de ocho artículos acoge las firmas de nueve de los teóricos más relevantes de los estudios queer norteamericanos (o, quizás más atinadamente, debiera decirse «teóricas», pues cabe destacar el notable puesto que las autoras obtienen en esta antología como justo reflejo de la genealogía queer). En segundo lugar, se comprobará que hemos optado por un orden cronológico de presentación, puesto que es el que, a nuestro entender, mejor responde a la cadencia de la evolución misma: si bien cada trabajo es autónomo y permite la lectura independiente, el diálogo subyacente puede apoyar una valoración transversal de conjunto de

30. Aquellas personas interesadas en profundizar en otros textos fundamentales pueden acudir, además de a los repertorios ya citados, a las siguientes antologías: Martin Duberman (ed.), *Queer Representations. Reading Lives, Reading Cultures*, Nueva York: University Press, 1997; Martin Duberman (ed.), *A Queer World. The Center for Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York: University Press, 1997; Andy Medhurst & Sally Munt (eds.), *Lesbian and Gay Studies. A Critical Introduction*, Londres: Cassell, 1997, así como a Larry Gross & James D. Woods (eds.), *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics*, Nueva York: Columbia University, 1999.

las fuentes comunes de las que beben o discrepan. En tercer lugar, destacaríamos el abanico de temas abordados, relacionados con los estudios literarios, la sociología, la política, la pedagogía, la psicología o la filosofía, que proyectan indirectamente el lugar conquistado por los estudios queer en el mundo universitario, aunque también fuera de la «academia».

«(Q)ueer and Now» [«A(q)ueer y ahora»], de Eve Kosofsky Sedgwick, fue escrito en 1991 y publicado en el volumen *Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities*, editado por Mark Edmundson (Penguin, 1993). Sus primeras líneas, dedicadas a los suicidios entre gays y lesbianas jóvenes, apuntan el talante político de algunos de los trabajos más difundidos de la autora, al tiempo que ofrecen una reflexión sobre su trayectoria personal y a propósito de las dimensiones iniciales del movimiento queer, que ilumina el trasfondo de *Epistemology of the Closet*, su ensayo más influyente. Se trata de un texto paradigmático que sirve como capítulo introductorio a *Tendencias* (Duke University, 1993), del que se traduce.

Como ya se ha apuntado, las obras de Judith Butler constituyen referentes básicos en las discusiones sobre el género y la performatividad sexuales. «Critically Queer» («Críticamente subversiva») fue publicado en el primer volumen de *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, en 1993. Esta revista, editada por Carolyn Dinshaw y David M. Halperin, se ha convertido en una de las mejores plataformas para apreciar las convergencias y divergencias de la investigación académica queer. Butler parte de un trabajo de Sedgwick para profundizar en la noción de representación y en la significación epistemológica de queer, así como en su carácter mutable y distorsionador. Este artículo fue incorporado, con algunos cambios, como último capítulo de *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (Routledge, 1993).

Diana Fuss aporta a la teoría queer su bagaje como crítica lesbiana: «Freud's Fallen Women: Identification, Desire and 'A Case of Homosexuality in a Woman'» («Las mujeres caídas de Freud: Identificación, deseo y 'Un caso de homosexualidad en una mujer'») supone una revisión historiográfica del psicoanálisis con el objetivo de subrayar sus debilidades en la apreciación de la sexualidad femenina. Fuss profundiza en los primeros trabajos freudianos y arroja nueva luz tanto sobre ciertas incomprendiones duraderas como sobre los procesos de formación de las identidades psicológicas. Este artículo fue publicado en el volumen 6 de *The Yale Journal of Criticism*, en 1993,

el mismo año en que fuera reimpresso en *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, editado por Michael Warner (University of Minnesota), donde formaba parte del capítulo dedicado a la construcción de la heteronormatividad.

«The Birth of the Ciberqueer» («El nacimiento de lo *ciberqueer*») representa una de las mejores muestras de la crítica queer vinculada al marxismo estadounidense. Donald Morton analiza algunos de los textos filosóficos que han sustentado las políticas del movimiento de liberación homosexual y ofrece una reevaluación de las dinámicas sociales que favorecen y que lastran el desarrollo de una sexualidad transgresora. A su entender, ésta aparece en ocasiones más atrapada en múltiples encrucijadas que dispuesta a explotar las contradicciones que definen su peculiar estatuto cultural. Este artículo fue incluido en el volumen 110 de la revista *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, en 1995.

Joshua Gamson aporta una perspectiva sociológica a los estudios queer: «Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma» («¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema») reflexiona sobre las interrelaciones entre los grupos organizados de lesbianas y de gays con una teoría fundada justamente en la negación del binomio «hetero/homo». Las discusiones en torno a la presencia de bisexuales y transexuales en el activismo político, la (im)posibilidad de establecer pactos pragmáticos o las conexiones con los discursos plurirraciales y multiculturales suscitados durante los últimos años constituyen algunos de los temas abordados a lo largo de este influyente trabajo, que viera la luz en *Social Problems*, 42 (1995), y que ha sido reimpresso en *Sociology/Queer Theory* (editado por S. Seidman, Blackwell, 1996) y en *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies* (edición de P. Nardi y B. Schneider, Routledge, 1998).

«Queering the Academy» («Desestabilizar la academia»), de Robyn Wiegman, fue una de las contribuciones que aparecieron en el volumen 26 (1997) de la revista *Genders*, editado por Thomas Foster, Carol Siegel y Ellen E. Berry bajo el título *The Gay '90s. Disciplinary and Interdisciplinary Formations in Queer Studies* (New York University). De forma muy irónica, Wiegman aborda las diversas modalidades de institucionalización de los estudios gays y lesbianos y su acomodo en el medio universitario estadounidense, cuya estructura difiere por completo de las prácticas endogámicas españolas. Se trata de un artículo que ilustra diversos tipos de estrategias empleados para potenciar la in-

dependencia intelectual de los docentes y que sugiere nuevas vías de desestabilización de las disciplinas familiares y departamentales.

Deborah P. Britzman incide, desde una perspectiva complementaria, en el ámbito de la educación (canadiense) en su «Queer Pedagogy and Its Strange Techniques» («La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas»), publicado en el volumen titulado *Inside the Academy and Out: Lesbian/Gay/Queer Studies and Social Action*, editado por Janice L. Ristock y Catherine G. Taylor (University of Toronto, 1998). A su juicio, el aula puede transformarse en un espacio que favorezca el cambio social si la práctica docente conjuga sus objetivos con una revisión de la estructura autoritaria que suele definir sus estrategias y, sobre todo, con el cuestionamiento cotidiano de la heterosexualidad normativa a través de un modelo de aprendizaje transgresor opuesto al fundamentalismo esencialista.

«Sex in Public» («Sexo en público»), de Lauren Berlant y Michael Warner, constituye el primer fruto de un proyecto conjunto de ambos investigadores que aspira a transformarse en una monografía: de hecho, algunas de sus propuestas ya han encontrado albergue en *The Trouble with Normal*, de Warner, publicado en 1999, y en una reciente miscelánea de ensayos coordinada por Berlant. Apareció por vez primera en el volumen 24 de la revista *Critical Inquiry* (University of Chicago, 1998), del que Berlant era editora. Los propósitos del artículo resultan diáfanos desde su inicio, pues aspira a ofrecer un espacio alternativo a la cultura queer que relegue la jerarquía social heteronormativa. Con este objetivo Berlant y Warner esbozan una panorámica histórica sobre la noción de intimidad de la pareja heterosexual en los Estados Unidos y subvierten el modelo social institucionalizado.

Como puede deducirse a partir del breve repaso de los contenidos, los estudios queer pretenden ejercer una profunda revisión de las prácticas asociadas a la normalidad y a la perversión, a la sexualidad y al erotismo, de las nociones de producción cultural y de reproducción social, del activismo político y del compromiso intelectual, de las identidades individuales y colectivas, de las retóricas de lo explícito y de lo implícito. Ojalá que esta antología invite a la reflexión sobre sus mejores propuestas e incite a la lectura de otros textos y autores/as, y que propicie un primer acecho a quienes no hubieran podido acceder a los originales.

Nota de la traductora

María Antònia Oliver-Rotger

Una de las dificultades que ha suscitado esta traducción ha venido dada por la multiplicidad de usos gramaticales y significados del término queer en inglés americano. El adjetivo queer ha derivado en la forma substantivada *queerness* y en el verbo *to queer*. La edición de 1994 del diccionario Oxford de inglés incluye varias acepciones. Como adjetivo, queer significa «raro», «extraño», «curioso»; en expresiones como *to be queer in the head* (estar mal de la cabeza), *to be in queer street* (estar agobiado de deudas), *to feel queer* (encontrarse mal o indispuerto) tiene un significado negativo. Como sustantivo, significa «maricón», «homosexual», «gay» y lo hallamos en expresiones como *queer bashing* (ataques gratuitos a homosexuales). Queer es también un verbo transitivo; en la expresión *to queer somebody's pitch* tiene la acepción de «jorobar». La forma adverbial *queerly* significa «de un modo extraño, raro» y la hallamos en expresiones como *she looked at me queerly* (me miró con cara rara). El sustantivo *queerness* designa «lo raro, lo extraño».

Como se deduce de la relación anterior, queer señala formas de comportamiento, relativas o no a la sexualidad, que son reprobables o sospechosas desde la moral dominante. Utilizado de forma peyorativa con relación a la sexualidad, queer ha designado y, para muchos, sigue designando la falta de decoro y la anormalidad de las prácticas y orientaciones de los homosexuales y las lesbianas. Los discursos políticos del activismo gay y lesbiano recuperan y reincorporan este término reprobador en su defensa de la diferencia sexual y su cuestionamiento de las categorías basadas en las identidades sexuales y de género convencionales. Las prácticas queer (*queerness*) consisten, por lo tanto, en desbarajustar o desestabilizar (*to queer*) normas que son sólo aparentemente fijas.

Al no haber vocablo en castellano que ilustre la riqueza connotativa y el uso estratégico que se ha venido haciendo de queer desde la aparición del activismo también denominado queer, he optado, en la mayoría de casos, por no traducir la palabra. Buscar una alternativa en castellano a todas sus aplicaciones hubiera implicado la pérdida de versatilidad del término en su acepción más provocadora de designación identitaria. En algunas ocasiones, me ha sido posible mantener el juego de palabras del autor o autora, como ocurre, por ejemplo, con el título del artículo de Eve Kosofsky Sedgwick «A(queer) y ahora» [(Q)ueer and Now]. En otros casos, sin embargo, he llegado a soluciones que eliminan la doble connotación de la palabra en expresiones como «Queering the Academy», del título del ensayo de Robyn Wiegman que he traducido como «Perturbar la academia», o «a queer dilemma», del artículo de Joshua Gamson que he traducido como «un extraño dilema». También he traducido queer cuando la palabra significa claramente «subversivo» o «transgresor», de ahí que los títulos de los ensayos de Judith Butler («Critically Queer») y Deborah Britzman («Queer Pedagogy and its Strange Techniques») aparezcan respectivamente como «Críticamente subversiva» y «La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas», a expensas del doble significado con el que juegan las autoras. Queer también se ha traducido cuando se corresponde con el insulto «marica» o «invertido». La forma substantivada *queerness* aparece como «prácticas queer» o «lo queer» según los casos.

I. A(QUEER) Y AHORA

Eve Kosofsky Sedgwick

Un motivo

Creo que a todos los que nos dedicamos a los estudios gays y lesbianos nos obsesionan los suicidios entre los jóvenes. Nos es fácil recordar las terribles estadísticas: los adolescentes queer tienen dos o tres veces más probabilidades de intentar suicidarse y de conseguirlo que otros jóvenes; casi un treinta por ciento de los jóvenes que se suicidan son gays y lesbianas; un tercio de los jóvenes gays y lesbianas declaran que lo han intentado; el riesgo que corren los jóvenes queer pertenecientes a minorías étnicas es aún mayor (Gibson, 1989, pp. 110-142).

Saber esto no cambia nada, pero no sorprende a quienes tienen motivos para estar sensibilizados con la manera despiadada en que esta cultura niega y destruye energías y vidas queer. Cuando pienso en mis amigos y colegas adultos que se dedican a cuestiones gays y lesbianas siento que el hecho de que cada uno de ellos esté vivo es un milagro. Todos aquellos que han sobrevivido tienen historias que contar sobre cómo lo consiguieron:

—una angustia superada
Recordada, como la Milla que

Nuestro Tobillo jadeante apenas atravesó—
Cuando la Noche devoraba el Camino—
Pero nosotros —quietos susurrando en la Casa—
Tan sólo dijimos —«¡A Salvo!»

Así lo explica Emily Dickinson.¹ ¿Cómo explicar a los chicos y chicas que supuestamente nunca aprenden esto que, más adelante, el camino se ensancha y que el aire es límpido; que en este gran mundo hay muchos otros mundos donde nuestra exigencia (*¡acostumbraos!*) es legítima?

Epistemologías

He oído a mucha gente decir que preferirían ver a sus hijos muertos antes que gays. Me costó mucho tiempo llegar a creer que no dicen más que la verdad. Hablan incluso por boca de aquellos que son demasiado refinados para decir algo tan cruel. Pues ahí está la prueba: la preponderancia de sistemas escolares, públicos y privados, donde rutinariamente se despide a profesores por haber insinuado tan sólo que las personas, los deseos, las actividades y los niños queer tienen derecho a existir. La negación sistemática de cosas —información inteligible, apoyo y respeto, condones— que son imprescindibles para que los adolescentes que mantienen relaciones sexuales, heterosexuales y gays, puedan protegerse de la transmisión del VIH. La política dirigida a castigar a los jóvenes gays con la muerte ha dado resultado: en San Francisco, por ejemplo, nada menos que un 34 por ciento de los hombres gays por debajo de los 25 años que se ha hecho la prueba del sida —y un 54 por ciento de los jóvenes gays negros— son portadores del virus (Kellog et al., p. 298). Se aleja sistemáticamente a los niños de los adultos queer, lo cual impide que los primeros conozcan la realidad de la vida, la cultura y las relaciones de apoyo de muchos adultos que conocen y que quizás son queer. La complicidad entre los padres, los profesores, el clero e incluso los profesionales de la salud mental al invalidar y asediar a chicos y chicas que presentan gustos, comportamientos y lenguajes corporales discordantes con el género normativo es patente. Un estudio informa que el 26 por ciento de los chicos gays fueron obligados a irse de sus casas debido a conflictos sobre su identidad sexual con sus padres (Remafedi, 1985). Otro informe llega a la conclusión de que los jóvenes gays y lesbianas, muchos de ellos rechazados por sus familias, constituyen hasta una cuarta parte de los jóvenes sin hogar en los Estados Unidos (Gibson, pp. 113-115).

1. Poema 325, p. 154.

Y los adultos nos negamos sistemáticamente a aceptar estas evidencias. Las estadísticas sobre la triple incidencia de suicidios entre los gays y lesbianas jóvenes provienen de un informe elaborado en 1989 para el Ministerio de Salud y Recursos Humanos de los Estados Unidos. Bajo la presión del Congreso jamás se hicieron públicas las recomendaciones basadas en esta sección. Bajo la presión del Congreso, en 1991, se negó la financiación a un estudio sobre el comportamiento sexual de los adolescentes. Bajo la amenaza de la presión parlamentaria, en otoño de 1991 se suprimieron todas las ayudas destinadas a la investigación sobre la sexualidad. Parece ser que esta sociedad no quiere que sus hijos sepan nada; prefiere que sus hijos queer cumplan con las normas o que mueran (y no es mera retórica), prefiere desentenderse de que le está ocurriendo lo que merece.

Promesas, filtraciones, lecturas y relecturas

Esta historia deja huella en aquello que, cada uno de nosotros, somos y hacemos. Una serie de efectos se manifiestan en la irreducible multiplicidad de niveles y en los inacabables períodos de lo que significa la supervivencia queer —puesto que ser un superviviente en este escenario significa haber subsistido *dentro de* las amenazas, los estigmas, la espiral violenta contra gays y lesbianas y (tras la aparición del sida) la omnipresencia del miedo somático y del dolor desgarrador. Es también haber sobrevivido en un momento de prosperidad, cohesión y afirmación que no tiene precedentes para muchos gays y lesbianas adultos. La culpa de los supervivientes, su alegría y su responsabilidad: aunque se viven intensamente, también son más que complicadas por la permeabilidad del «superviviente» a las conductas de riesgo, enfermedades, desconuelo y provocaciones, que no disminuyen.

Por consiguiente, me incomoda hacer generalizaciones sobre aquellos que escriben y enseñan la experiencia queer, incluso a través de la literatura; pero algunos efectos parecen generalizados. Creo que con nuestro trabajo muchos adultos (y estoy entre ellos) intentamos mantener la fe en aquellas promesas que nos hicimos en la adolescencia y que recordamos vivamente: promesas de hacer perceptibles posibilidades y deseos invisibles; de hacer explícito lo que es tácito; de infiltrar la representación queer donde debe infiltrarse y, con la relativa libertad que nos concede nuestra edad adulta, enfrentarnos directa-

mente a todos aquellos impulsos de erradicar lo queer donde debamos hacerlo.

Soy del parecer que para muchos de nosotros, a lo largo de la infancia, la capacidad de aficionarnos profundamente a una serie de objetos de alta o baja cultura, o de ambas, cuyo significado parecía misterioso, excesivo u oblicuo respecto a los códigos que teníamos al alcance de la mano, se convirtió en un recurso primordial para nuestra supervivencia. Necesitábamos que hubiera ámbitos donde los significados no coincidieran ordenadamente los unos con los otros y aprendimos a dotar esos ámbitos de fascinación y amor. Es inevitable que esto haya impregnado nuestra relación adulta con los textos y objetos culturales. De hecho, me resulta difícil imaginar otra manera de interesarme lo suficiente por la literatura como para dedicarle toda una vida. Las exigencias que una afición tan intensa genera tanto en el texto como en el lector pueden ser múltiples e incluso paradójicas. En mi caso, una especie de formalismo, una casi identificación visceral con la escritura que me interesaba, una preocupación por la estructura de la frase, la métrica y la rima, era la forma de apropiarme del poder aparentemente etéreo e inaccesible de los objetos elegidos. La formación académica me permitió acumular las herramientas para este tipo de proyecto formalista, pues daba la casualidad de que los textos que me electrizaraban eran precisamente las novelas y los poemas. Me sentía profundamente impresionada por la manera en que otros miembros de mi generación y de generaciones posteriores habían sabido inventar, desde la espontaneidad de una gran necesidad, las herramientas para interpretar otro tipo de textos menos prestigiosos y más ubicuos como películas de género, anuncios y tiras de cómic.

En mi caso, este marcado énfasis formalista no implicaba (como suele hacerlo para otros) una falta de interés por los aspectos relacionados con la pasión, la imaginación y la ética del texto, sino todo lo contrario. La necesidad que proyectaba en los libros y los poemas no podía quedar circunscrita y era perfectamente consciente de que tenía que esforzarme para extraerles toda aquella información del mundo, de las ideas, de mí misma y (en varios sentidos) de mi gente que pudiera hacerme sentir más fuerte. Las lecturas que surgían de estas necesidades e intuiciones tan básicas iban necesariamente en contra de los métodos de la lectura y de la vida que estaban al alcance de los jóvenes —en contra, a menudo, de las voces más inteligibles de los propios textos. En cualquier caso, convertirme en una lectora per-

versa no significaba expresar condescendencia hacia los textos, sino más bien confiar intensamente en que siempre serían instrumentos poderosos, refractarios y ejemplares. Ésta no parece ser una forma inusual de hacer uso de la lectura apasionada en relación con la experiencia queer.

Noches en blanco

Impartí mi primera clase de estudios gays y lesbianos en el Departamento de Inglés de Amherst College en 1986. Convencida de que asistirían cinco o seis estudiantes (mayoritariamente queer), diseñé el curso a modo de seminario con esos alumnos en mente. Nos reuniríamos en mi casa una tarde por semana. La primera tarde acudieron sesenta y cinco alumnos —la mayoría de ellos heterosexuales.

Ahora que ya he impartido varios cursos de este tipo, sé que voy a tenerles que dedicar noches enteras. El grado de inquietud acumulada por estos alumnos y la apremiante necesidad con que llegan a clase son asombrosos. Lamentablemente, han aprendido a renunciar a la expectativa de que el material de los cursos a los que asisten tenga algo que ver con lo que viven, con asuntos que puedan percibir directamente. Sin embargo, en los cursos sobre temas gays y lesbianos esa expectativa se recupera espontánea y vigorosamente. Si tenemos especialmente en cuenta el historial de rechazos continuos de muchos de los estudiantes queer que llegan a la universidad, la vitalidad de sus exigencias es un recurso inestimable. A lo largo del semestre suelen enfrentarse entre ellos durante algún tiempo. No me sorprende que estudiantes heterosexuales y homosexuales, chicos y chicas, estudiantes religiosos y no religiosos tengan cuentas que ajustar entre ellos o conmigo. Lo que más me ha sorprendido es cuán divisorios son los asuntos metodológicos y disciplinarios: una de las cuestiones más controvertidas en algunos cursos de licenciatura ha sido que *se trataba de cursos de literatura*, que la manera de abordar cualquier tema que discutiéramos tenía que pasar necesariamente por el arduo desfiladero de la interpretación textual.

Asimismo, fue instructivo que muchísimos de los alumnos de ese curso en Amherst, quienes se definían como no homosexuales, se encolerizaran cuando (en una entrevista para un periódico estudiantil) expliqué la historia de la génesis del curso. Les molestaba que hubiera diseñado el curso vaticinando que mayoritariamente se matricula-

rían estudiantes gays y lesbianas. Como estudiantes heterosexuales, se sentían con el derecho inalienable a acceder a todo tipo de vidas, historias, culturas, y a que éstas les fueran desplegadas de forma antropológica en formatos específicamente diseñados —desde sus fundamentos— para que ellos pudieran entenderlas al máximo: opinaban que no tenían por qué disminuir la velocidad de sus Mercedes para poder interpretar las huellas que la historia había dejado en el campo de batalla. En el marco de las suposiciones que les había brindado su formación humanística era difícil hacerles notar que la supervivencia de otras personas del curso podía estar en juego en aquel momento —y que, por muchos motivos, también podía estarlo la suya. Y, sin embargo, otros estudiantes con la misma formación humanística la utilizaban de manera muy diferente cuando la aplicaban a necesidades más profundas desde marcos epistemológicos más flexibles.

Los efectos de la Navidad

¿Qué es ser queer? Ésta es una de las formas de pensar sobre el tema. Lo que nos deprime de las Navidades es que todas las instituciones hablen con una sola voz— ¿no es cierto? La Iglesia dice lo que dice. Pero el Estado dice lo mismo: quizás no lo haga (en muchos casos apenas importa) con el idioma de la teología, sino con el discurso que le caracteriza: vacaciones legales, largo paréntesis escolar, sellos especiales y demás. Y el lenguaje comercial no podría estar más a tono, ya que los consumidores organizan ahora más que nunca sus compras en torno a las últimas semanas del calendario anual, el índice de consumo Dow Jones de la «fiebre vacacional» de los norteamericanos. Los medios de comunicación, a su vez, llegan triunfales detrás del batallón navideño: mientras las revistas con pavos jugosos en portada se ceban con anuncios, la industria de la información convierte cualquier tema en un asunto relacionado con la Navidad— ¿Se liberará a los rehenes *por Navidad*? ¿Cómo fue la *Navidad* de las familias víctimas de las inundaciones o víctimas de un asesinato en masa (tropecientos personas muertas y mutiladas)? Y mientras tanto, la pareja «familias/Navidad» es cada vez más tautológica, puesto que las familias se organizan cada vez más según este calendario y según la archirrepetida imagen de las vacaciones, una imagen que a su vez se constituye a partir de la imagen de «la familia».

En última instancia, todo esto no tiene tanto que ver con la propaganda en favor del cristianismo como con la propaganda en favor de la Navidad misma. Una vez al año todos estos discursos —de la religión, del Estado, del capital, de la ideología, del ámbito privado, de los discursos de poder y de la legitimidad— coinciden armoniosamente dando lugar a un monolito que algunos contemplamos con tristeza. ¿Qué pasaría si en su lugar tuviéramos la costumbre de evaluar la manera en que los significados y las instituciones se hallan en conflicto los unos con las otras? ¿Qué ocurriría si las situaciones más estimulantes no fueran aquellas en las que *todo significa lo mismo*? Pensemos en esa entidad, «la familia», un espacio social deteriorado donde todas las siguientes características deben encajar perfectamente:

- un apellido,
- una díada sexual,
- una unidad legal basada en un matrimonio regulado por el Estado,
- un circuito de relaciones de sangre,
- un sistema de relaciones de compañerismo y apoyo,
- un edificio,
- una separación entre lo «privado» y lo «público»,
- una unidad económica de ingresos e impuestos,
- un primer ámbito de consumo económico,
- un primer ámbito de consumo cultural,
- un mecanismo para producir y cuidar niños y ocuparse de su aculturación,
- un mecanismo para acumular bienes materiales a lo largo de varias generaciones,
- una rutina diaria,
- una unidad dentro de una comunidad de culto,
- un ámbito de formación patriótica.

Y, sin duda, la lista podría ser mucho más extensa. Al examinar mi propia vida, observo que —probablemente como la mayoría de personas— he valorado y seguido estos diversos componentes de la identidad familiar en grados bastante diferentes (por ejemplo, no le veo sentido al culto, pero sí he tenido mucha necesidad de compañía). Pero lo que sí ha sido coherente en esta vida en particular es un interés por *no* dejar que demasiados de estos componentes coincidan con otros a la vez. Reconozco que me dejé llevar por la poderosa in-

tuición de que la estrategia más productiva (tanto intelectualmente como emocionalmente) es, cuando cabe, *desarticular* los elementos —me refiero a lazos de sangre, ley, convivencia, intimidad, compañerismo y apoyo— y *deshacer* la rigidez de la unanimidad del sistema denominado «familia».

Pensemos también en todos los elementos que se hallan condensados en la noción de identidad sexual, un concepto que el sentido común de nuestros tiempos presenta como una categoría unitaria. No obstante, si profundizamos ligeramente en la idea de «identidad sexual» veremos que entre sus elementos se incluyen:

- nuestro sexo biológico (cromosoma), masculino o femenino;
- nuestra asignación de género según la percibamos, masculina o femenina (se supone que será la misma que la de nuestro sexo biológico);
- la preponderancia de nuestros rasgos de personalidad y apariencia, masculina o femenina (que se supone que corresponden a nuestro sexo y género);
- el sexo biológico de nuestra pareja predilecta;
- la asignación de género de nuestra pareja predilecta (supuestamente la misma que la de su sexo biológico);
- la masculinidad o feminidad de nuestra pareja predilecta (debe ser opuesta² a la nuestra);
- nuestra autopercepción como homosexuales o heterosexuales (supuestamente está sujeta a si nuestra pareja predilecta es del mismo sexo que nosotros o del sexo opuesto);
- la percepción que nuestra pareja predilecta tiene de sí misma como heterosexual u homosexual (se supone que será la misma que la nuestra);
- la opción de procrear (supuestamente será afirmativa si somos heterosexuales y negativa si somos homosexuales);

2. El cálculo binario que describo aquí depende de la noción que los sexos del hombre y de la mujer son opuestos. Sin embargo, quiero dejar constancia de una objeción específica contra esta manifestación elemental de sentido común. En cualquier construcción cultural los hombres y las mujeres se parecen más los unos a los otros que la tiza al queso, que el raciocinio a las pasas, que arriba a abajo, o que 1 a 0. Los atributos biológicos, psicológicos y cognitivos de los hombres se solapan con los de las mujeres mucho más de lo que se diferencian.

nuestra comunidad de identificación cultural y política (se supone que debe corresponder con nuestra propia identidad);

y —de nuevo— muchas más. Incluso este listado llama la atención por las tácitas presuposiciones sobre la sexualidad de una determinada persona, que solamente son ciertas hasta cierto punto, o que ni siquiera son ciertas para mucha gente. Presuponemos que cada uno «tiene una sexualidad», por ejemplo y, de manera similar, que ésta está relacionada con el sentido de identidad global de la persona; que la expresión erótica más característica de cada persona irá dirigida a otra persona y que no será autoerótica; que si es panerótica, irá dirigida a un solo compañero o a un solo tipo a la vez; que esta orientación no cambiará con el paso del tiempo.³ Según las normas, como sugieren las descripciones entre paréntesis de la lista anterior, debería ser posible deducir el conjunto de particularidades de cualquier persona partiendo exclusivamente de los datos iniciales del sexo biológico —si se añade únicamente la premisa normativa de que «el sexo biológico de nuestra pareja predilecta» será el opuesto al nuestro. No obstante, tanto si tenemos en cuenta dicha premisa heterosexista como si no, sorprende la cantidad y la *variedad* de las dimensiones que la «identidad sexual», supuestamente, debe organizar en un conjunto unitario sin fisuras.

¿Y si no lo hace?

Éste es, precisamente, uno de los fenómenos a los que «queer» puede referirse: el amplio amasijo de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la sexualidad de cualquier persona no están hechos para (o *no se les puede hacer*) significar de forma monolítica. Queer designa aventuras experimentales en los ámbitos de la lingüística, la epistemología, la representación o la política con que se asocia a muchos de quienes a veces nos sentimos identificados (entre otras muchas posibilidades) con denominaciones como *pushy femmes*, *radical fairies*, *fantasists*, *drags*, *clones*, *leatherfolk*, *ladies in tuxedos*, mujeres u hombres feministas, masturbadores, *bulldaggers*, *divas*, *Snap! Queens*, *butch bottoms*,

3. Una lista relacionada que amplía algunos de los temas que he introducido en ésta aparece en la introducción de *Epistemology of the Closet*, pp. 25-26.

storytellers, transexuales, bujarrones, reprimidos, 4 hombres que se identifican con lesbianas, o lesbianas que se acuestan con hombres, o gente que es capaz de apreciar, aprender o identificarse con tales.

Pero el término *queer* puede significar algo completamente diferente. Hasta ahora lo he utilizado mayoritariamente para denotar, de manera casi simplista, la elección de un objeto sexual del mismo sexo, tanto si se trata de una lesbiana como de un gay, tanto si esta elección está organizada con relación a muchas líneas definitorias entrelazadas como si no. Dado el impacto histórico y contemporáneo de las prohibiciones de *cualquier* expresión homoerótica, quienes quieran rechazar esos significados o separarlos de la definición de *queer*, deberían en primer lugar eliminar la posibilidad misma de la existencia de lo *queer*.

Al tiempo, muchos de los trabajos más interesantes y recientes en torno a *queer* desvían el significado del término hacia dimensiones que la sexualidad y el género no pueden abarcar en absoluto: por ejemplo, la forma en que la raza, la etnia y la nacionalidad postcolonial se entrelazan con éstos y *con otros* discursos que constituyen y fragmentan la identidad. Los intelectuales y artistas de color cuya propia definición de identidad incluye lo *queer* —me refiero a personas como Isaac Julien, Gloria Anzaldúa y Richard Fung— utilizan la plataforma *queer* para hacer una nueva clase de justicia a las intrincadas complejidades del lenguaje, de la piel, de la emigración y del Estado. De esta manera, la gravedad (me refiero a *gravitas*, al significado, pero también al *centro* de gravedad) del término *queer* gana en profundidad y se transforma.

Cabe destacar otro efecto figurativo esclarecedor. Un vocablo tan cargado de significado como «marica» —que evoca tantas historias sociales y personales de exclusión, violencia, desafío y emoción— no puede únicamente denotar; ni siquiera puede sólo connotar. Además

4. *Nota de la traductora:* «pushy femmes» se refiere a lesbianas, drag queens u hombres gays que manifiestan enérgicamente una personalidad femenina; «fairies» designa un afeminamiento espectacular; «clones» es cualquier grupo de gays o de lesbianas que visten y se comportan siguiendo modas grupales. «Leatherfolk» designa a todos aquellos y aquellas para quienes la piel (o por excelencia, el cuero) es un fetiche identitario sexual. «Ladies in tuxedos», también llamadas «glamour butches», aquellas que suelen ir con traje masculino. Una «bulldagger» es una lesbiana muy masculina («butch»). Las «Snap! Queens» son aquellas drag queens que prefieren desempeñar una función pasiva en el sexo anal. «Butch bottoms» son aquellas lesbianas «butch» que también prefieren ser recipientes durante el acto sexual. *Storytellers* se podría traducir por «pretenciosos»; literalmente los que cuentan historias.

de su poder experimental como acto lingüístico, constituye una forma de dramatizar la posición elocutiva en sí misma. Cualquiera que se aplique a sí mismo el término *queer* quiere decir algo diferente de lo que quieren decir otros cuando lo usan para referirse a otra persona. Esto ocurre (de la misma manera que también pasa con «gay» y «lesbiana») debido a que la categoría parece congrega a su alrededor evaluaciones connotativas violentas que son radicalmente diferentes. Sin embargo, «gay» y «lesbiana» se presentan como categorías empíricas objetivas (aunque ilusorias), gobernadas por reglas empíricas (aunque cuestionadas). *Queer* parece depender mucho más radical y explícitamente del particular esfuerzo de una persona, de sus actos performativos experimentales de autopercepción y afiliación. He aquí una hipótesis que vale la pena explicitar: en muchos e importantes sentidos *queer* puede denotar únicamente *cuando va asociado a la primera persona*. Un posible corolario de esta hipótesis: lo único que se requiere para convertir el calificativo *queer* en genuino es *el impulso* para utilizarlo en primera persona.

En curso: proyecto 1

The Golden Bowl, J.L. Austin, *Dr. Susan Love's Breast Book*, y Mme de Sévigné se apilan, abiertos, en la silla que tengo delante mientras escribo. Tengo tres proyectos en mente; los ensayos de este libro⁵ señalan, de maneras muy diferentes, sus evoluciones convergentes y divergentes. También los considero un estímulo para trabajos futuros.

El proyecto 1 —representado por muchos de los ensayos en este volumen— se ocupa de los deseos e identificaciones que circulan a través de las líneas genéricas, incluyendo los deseos de los hombres por las mujeres y los de las mujeres por los hombres. En este sentido, evidentemente, la heterosexualidad es uno de los temas del proyecto. Pero los ensayos son subversivos. Su ángulo de aproximación no va dirigido a volver a confirmar el carácter evidente y «natural» de la identidad y del deseo heterosexuales, sino más bien a convertir aquellas construcciones fundamentales para la cultura y aparentemente monolíticas en materiales que sean nuevamente accesibles para el análisis y la controversia.

5. *Nota de la traductora:* La autora se refiere al volumen *Tendencias* donde «Queer and Now» apareció publicado a modo de introducción.

La dificultad del proyecto se debe en parte a las asimetrías entre las relaciones discursivas en torno a la heterosexualidad y a la homosexualidad. Como dice Michel Foucault, en la Europa de los siglos XVIII y XIX,

sin duda, la variedad de prácticas y placeres continuaba refiriéndose a (la monogamia heterosexual) como su práctica normativa interna; pero se hablaba cada vez menos de ella, o en cualquier caso con una moderación progresiva. Los esfuerzos por encontrar sus secretos se abandonaron; no se les exigía nada más que se fueran definiendo de cuando en cuando. La pareja legítima, con su sexualidad regular, tenía derecho a más discreción. Solía funcionar como una norma, una norma que quizás era más estricta, pero también más silenciosa...

Aunque no sin retraso e incorrecciones, las leyes naturales del matrimonio y las reglas inmanentes de la sexualidad empezaron a registrarse en dos discursos distintos. (Foucault, 1978, pp. 38-40)

Si somos receptivos al concepto moderno de la sexualidad de Foucault, que la describe como el ámbito más intenso de la exigencia, detección y producción discursiva de la Verdad sobre la identidad individual, esta heterosexualidad «regular» silenciada, normativa y no cuestionada no parece funcionar en absoluto como una sexualidad. Pensemos en cómo un concepto tan central en nuestra cultura como público/privado es organizado para mantener para la heterosexualidad el carácter no problemático y aparentemente natural de la elección *discrecional* entre la exhibición y la ocultación: «público» nombra aquel espacio donde las parejas de géneros distintos *pueden*, si así lo desean, mostrar su afecto libremente, mientras que las parejas del mismo sexo *deben* ocultarlo siempre; por el contrario, «lo privado», en tanto que derecho reconocido por la ley de los Estados Unidos, se ha centrado históricamente en proteger de la inspección a las parejas casadas de géneros distintos, una inspección a la que (desde la decisión de 1986 del caso *Bowers contra Hardwick*) se somete firmemente a las parejas del mismo sexo. Por lo tanto, la heterosexualidad se consolida como lo *opuesto* al «sexo», cuyo secreto o «la obligación de ser ocultado», según Foucault, «no era más que un aspecto del deber que se debía aceptar» (p. 61). No obstante, puesto que la heterosexualidad no funciona como una sexualidad, existen poderosos

obstáculos que impiden que pueda explicarse, o tan sólo hacerse visible en el marco de aquellos proyectos que pretenden historizarla y desnaturalizarla. Es difícil hacer que la sexualidad sea visible históricamente porque ha sido enmascarada tanto como la historia misma bajo pseudónimos institucionales tales como herencia, matrimonio, dinastía, familia, hogar, población —cuando no ha sido presentada como la totalidad del Idilio.

Proyecto 2

Aquí estoy, en una fase mucho más preliminar, ocupada con las negociaciones que supone definir un tema nuevo de manera útil y productiva desde el punto de vista heurístico. Tan sólo he desarrollado una serie de intuiciones y proyecciones, pero el nombre provisional de este proyecto es Performatividad queer. El lector observará que las preocupaciones que inspiran este proyecto están presentes a lo largo de *Epistemology of the Closet* y en *Tendencias*, pero espero llegar a fórmulas mucho más útiles sobre ella en un libro posterior. Como a muchos de los teóricos actuales (Judith Butler y su importante obra *Gender Trouble* sean tal vez representativas para muchos de nosotros), me interesa investigar los efectos en la sexualidad y el género de una tradición de pensamiento filosófico relacionada con ciertos enunciados que no sólo describen, sino que también llevan a cabo los actos que nombran: «*j'accuse*»; «se dictamina...»; «yo te tomo como esposo/a»; «lo siento»; «te desafío». Los debates sobre la performatividad lingüística se han convertido en objeto de reflexión sobre la manera en que el lenguaje puede producir efectos: efectos de identidad, de sometimiento, de seducción, de desafío;⁶ también se ocupan del poder que posee el lenguaje para crear *posiciones*. Es decir, ¿puede el lenguaje cambiar la manera en que entendemos el significado si, por ejemplo, la fuerza semántica de una palabra como queer es muy diferente en una frase en primera persona que en una frase en segunda o tercera persona?

Soy del parecer que, en un período de pensamiento que va desde Platón a Foucault, se pueden trazar una serie de conexiones caracte-

6. Uno de las discusiones más provocativas de la performatividad en relación con la crítica literaria es el libro de Shoshana Felman (1983); la mayoría de la investigación actual sobre la performatividad relacionada con la sexualidad y con el género debe mucho a la obra de Judith Butler (1989).

rísticas entre la performatividad lingüística y los relatos del deseo homoerótico. Quiero proseguir la argumentación implícita en *Epistemology of the Closet* de que tanto el acto de salir del armario como el acto mismo de ocultar la propia condición pueden interpretarse como dramatizaciones de ciertas características de performatividad lingüística con implicaciones de gran aplicabilidad. Entre los aspectos sorprendentes de considerar el encubrimiento desde este marco conceptual encontramos, por ejemplo, el hecho de que el acto discursivo en cuestión sea una serie de ¡silencios! Mi progresivo interés por la performatividad se debe también a que nos puede ofrecer una forma de describir aquello que los escritos *críticos* pueden realizar (¿promesas?, ¿infiltraciones?); cualquier perspectiva que haga que este género se vuelva más perspicaz, experimental y menos entumecido es bienvenida.

Proyecto 3

Este proyecto consiste en reflexionar y escribir sobre algo que, de hecho, ha estructurado gran parte de mi vida cotidiana durante el último año. A principios de 1991 se me diagnosticó inesperadamente un cáncer de mama que ya se había extendido al sistema linfático. El diagnóstico, la intervención quirúrgica, la quimioterapia, etcétera, fueron sin duda experiencias agotadoras y desagradables, pero también resultaron realmente *interesantes* por lo que respecta a los temas de género, sexualidad y formación de identidad que ya tenía en el orden del día. (Olvídense de cosas tan poco imaginativas como la mastectomía, la menopausia químicamente inducida, etc.: recomiendo fervientemente que cualquier interesada en la construcción social del género se quede calva durante aproximadamente medio año). Por principio, no me gusta «aplicar» modelos teóricos a situaciones o textos particulares —siempre es más interesante que la aplicación vaya en ambas direcciones— pero, como quiera que sea, es difícil dejar de considerar esta larga experiencia como una aventura en la deconstrucción aplicada, entre otras cosas.⁷ ¿Cómo si no podría haber llegado a

7. Sé que el hecho de que la deconstrucción pueda ofrecer recursos intelectuales para la supervivencia en circunstancias difíciles puede resultar sorprendente para cualquier persona que conozca el tema a partir de la prensa —la prensa que siempre representa el «deconstruccionismo» no como un grupo de herramientas intelectuales, sino como una serie

una demostración más eficiente de la inestabilidad de las supuestas oposiciones que estructuran la experiencia del «yo»? entre la parte y el todo (cuando el cáncer corroe esa distinción de manera dramática); la seguridad y el peligro (cuando menos de la mitad de las mujeres a quienes se les diagnostica el cáncer de mama manifiestan alguno de los «factores de riesgo» de la enfermedad); el miedo y la esperanza (cuando siento —pronto me harán la revisión cuatrimestral— que estoy menos preparada para enfrentarme al hecho de que un bulto o un eczema *no sea* una metástasis que a enfrentarme a que lo sea); entre el presente y el futuro (cuando la persona que considera la muerte como algo inmediato y todas aquellas personas que la quieren ocupan temporalidades que divergen cada vez más radicalmente); entre pensar y actuar (por la cabeza me rondan palabras fatalistas, pero en el gimnasio levanto pesas y corro kilómetros); entre lo natural y lo tecnológico (el exoesqueleto del escáner, el misterioso apéndice del suero intravenoso, el implante biónico del *Port-a-cath*, todo para poder crear y recuperar mi cuerpo «natural» y saludable ante la amenaza espontánea y endógena que supone ese cuerpo para sí mismo). El problema de la incertidumbre se presenta de una forma nueva y poco simplista en una enfermedad cuya *mejor* solución —dado que el cáncer de mama no respeta el estatuto de los cinco años que supone la curación de otros tipos de cáncer— serán décadas y décadas de pánico interpretativo en caída libre.

Parte de lo que quiero averiguar es, sin embargo, qué se puede aprender cuando encaramos la experiencia de vivir con el cáncer —con toda su (y mi) especificidad histórica y con la imposibilidad de circunscribir la turbulencia y la amenaza de la enfermedad— a los modelos teóricos que me han permitido tomar conciencia del mundo hasta ahora. La fenomenología de una enfermedad mortal; la performatividad de una vida que se ve amenazada relativamente pronto por esta enfermedad; la reciente cristalización de una política orientada explícitamente a las enfermedades graves. La exploración de estas conexiones *debería* (por lo menos desde mi punto de vista)

de creencias que implican un dogma patentemente absurdo («nada existe en realidad»), tan descabellado como la Ciencia Cristiana pero (tal y como nos descubre el periodismo americano) tan exóticamente agresivo como el Islam. Me enfrenté al cáncer de mama no como creyente de una secta de «deconstruccionistas», sino como alguien que necesitaba todos los recursos cognitivos que pudiera adquirir. Como en otras ocasiones, descubrí que mi formación deconstruccionista me aportaba algunos que eran útiles y relevantes.

inducirme a producir toda la energía necesaria para llegar al extremo mismo de los cabos sueltos de la representación, la identidad, el género, la sexualidad y el cuerpo que no pueden alinearse juntos de forma ordenada.

Probablemente no sea de extrañar que el género vaya tan fuertemente asociado, y de tan múltiples maneras, con la experiencia del cáncer de mama. A pesar de que se ha divulgado ampliamente que ser una paciente de cáncer de mama desafía de manera singular el propio sentido de «feminidad», la experiencia acaba siendo arquetípica del hecho de «Ser Mujer». Me gusta recordar a mi amiga Judith Frank como la Betty Frank para mi Feliz Rockefeller —me refiero a que es la amiga cuya decisión de hacer público el diagnóstico de su cáncer de mama hizo que yo acudiera al médico para hablarle del bulto que me preocupaba. Ella y su amante, Sasha Torres, son sólo dos de las muchas mujeres que me han ayudado a sobrellevar esta experiencia: compañeras, amigas, consejeras, visitas, estudiantes, amantes, corresponsales, parientes y cuidadoras (éstas son cualquier cosa menos categorías diferenciadas). Algunas son personas que he llegado a apreciar en contextos feministas y/o lesbianos. Más allá de esos contextos, muchos de los conocimientos y aptitudes que hacen que la ayuda de estas mujeres sea tan maravillosamente útil se remontan a diferentes historias feministas, lesbianas y de mujeres. (Señalaría, en este caso, las contribuciones al movimiento por la salud de las mujeres de los años setenta —sus penetrantes análisis, su política antirracista y de base, sus publicaciones,⁸ las actitudes e instituciones que construyó y las carreras profesionales que parece haber inspirado.)

A su vez, sin embargo, otra identificación se ha ido entretejiendo con ésta —no solamente en mi caso, sino también en el de otras mujeres cercanas a mí. La influencia más formativa que he tenido desde muy temprana edad ha sido tal vez una identificación visceralmente intensa y bastante especulativa (por no decir inventiva) con el género opuesto —con los hombres gays y sus culturas masculinas como yo las intuía e imaginaba y como más tarde llegué a conocerlas. No obstante, esta influencia no hubiera requerido una trayectoria tan predeterminada, puesto que cualquier persona de unos cuarenta años que

8. La labor de este movimiento puede consultarse en libros como *Women's Health Book Collective* (1992). Dos relatos fundamentales relacionados con el cáncer de mama en el contexto del activismo antirracista y lesbiano son Audre Lorde (1988a y 1988b).

se enfrenta a una larga enfermedad mortal sabe que las personas con quienes más cosas tiene en común y de quienes puede aprender más son quienes viven con el sida, luchan por combatirlo y cuyas vidas se reorganizaron profundamente a causa de esta enfermedad a lo largo de los años ochenta.

Al igual que, sin duda, se había reorganizado tanto mi vida como la de la mayoría de personas próximas a mí. «¿Por qué yo?» es el *cri du coeur* que supuestamente representa la reacción más profunda de una mujer cualquiera al diagnóstico de un cáncer de mama —tanto es así que no sólo existe un famoso libro sobre el tema con este título, sino que la información nacional y la línea telefónica de apoyo a las que sufren la enfermedad se llama también «¿Por qué yo!» (Y-ME!). No obstante, «¿Por qué yo?» no es algo que se me hubiera ocurrido preguntar en un mundo donde tantas compañeras de mi misma edad ya estaban conviviendo con el miedo, la debilidad y la muerte. Asimismo, me pregunto si esta expresión caracteriza la reacción de las mujeres de color que viven en zonas urbanas y que se han visto forzadas a intimar con la dinámica de la muerte prematura por violencia, drogas, indiferencia u hostilidad del Estado, sida y otras enfermedades. En la época en que recibí el diagnóstico, los acontecimientos más inmediatos de mi vida eran, en primer lugar, una clase de doctorado sobre teoría queer cuya docencia compartía (con Michael Moon) que incluía materiales relacionados con el sida, así como el impresionante libro de Cindy Patton *Inventing AIDS*. En segundo lugar, nosotros y muchos de los estudiantes de la clase, que en aquel momento eran sin duda la fuente de liderazgo y energías más importante del grupo, nos habíamos implicado mucho en la labor (manifestaciones, organización, presiones) de una nueva sección local del grupo de lucha contra el sida, ACT UP. Y, en tercer lugar, desde la distancia de demasiadas millas me esforzaba por transmitir algo de apoyo o vitalidad a un querido amigo de Toronto, Michael Lynch, un pionero de los estudios gays y del activismo contra el sida, que se hallaba a pocos días de la muerte a causa de una infección relacionada con esta enfermedad.

«White Glasses», el último ensayo de *Tendencias*, explica más en profundidad lo que significó ser amiga íntima de esta persona en particular en ese momento en particular. De manera más general, sin embargo, el contexto donde mayoritariamente experimenté el diagnóstico —y el contexto donde mis amigos, estudiantes, compañeros

de vivienda, compañera sentimental y otros muchos me brindaban un casi abrumador apoyo emocional, logístico y cognitivo⁹— estaba considerablemente marcado por el sida y por la política crítica de su entorno, que incluía la política de la homofobia y la de la afirmación queer. El movimiento de la lucha contra el sida, a su vez, debe mucho al movimiento por la salud de las mujeres de los años setenta; y, a su vez también, la política del cáncer de mama, encabezada por lesbianas, parece haber surgido durante el último año o dos inspirándose en el modelo del compromiso con el sida.¹⁰ La epistemología dialéctica de las dos enfermedades —el tipo de secreto que cada una ha constituido; el tipo de *salida* del armario que ambas han requerido e inspirado— también se ha convertido en una de mis motivaciones más íntimas. Como digo en «White Glasses»:

Es como si hubiera una labor política de transformación que hacer tan sólo al estar disponibles para que se nos identifique en la sustancia misma de nuestra enfermedad (es decir, la sustancia del propio yo intelectual, emocional y corporal que está tan refractada a través de la enfermedad y tan contraria a ella); estar disponibles para que nos identifiquen los amigos, pero también la gente que no nos quiere, incluso aquellos a quienes no gustamos en absoluto y no nos desean nada bueno.

Mi batalla contra la civilización occidental

Que hubiera personas así —y que, en efecto, el discurso público de mi país estuviera cada vez más dominado por ellos— se hizo más y más difícil de ignorar durante los meses del diagnóstico y del tratamiento inicial. Por primera vez, se estaba convirtiendo en una rutina encontrar mi nombre no solamente en las etiquetas que identificaban a los de mi clase, sino también en las listas de los periódicos de todos aquellos que se consideraban más peligrosos que Saddam Hussein. De alguna manera, el diagnóstico no pudo haber llegado en

9. Y físico: no puedo dejar de mencionar las infalibles y apetitosas comidas que Jonathan Goldberg, durante su año sabático en Durham, organizó y preparó cada noche durante muchos de los peores meses de mi quimioterapia.

10. Véase Alisa Salomon (1991, pp. 22-27); Judy Brady (1991); Midge Stocker (1991) y Sandra Butler y Barbara Rosenblum (1991).

mejor momento: si me hubiera hecho falta un aviso de algo, ahí tenía uno de que, en efecto, la vida *es* demasiado breve, o por lo menos la mía lo era, como para enfrentarse con gente cuya más alta instancia ni siquiera me iba a dar un apoyo intelectual o moral que me fuera valioso. Físicamente, me sentía tan fuera de combate que la decisión de no dejarme hundir por ese tipo de prensa apenas fue una decisión —a pesar de descubrir mi nombre mal escrito y de encontrarme mal citada o parafraseada o (en una ocasión alucinante) casada con Stanley Fish. Psíquicamente, fue más fácil aceptar que todos estos periodistas estuvieran haciendo un escándalo de mi nombre. Era evidente que a la mayoría no se les habría encontrado ni muertos leyendo mi trabajo. El ensayo que obtuvo más publicidad gratuita, «Jane Austen and the Masturbating Girl», lo hizo sin que una sola persona que lo citó lo hubiera leído: alcanzó su máxima difusión en los círculos gaceteros meses antes de que se publicara y el libro de Roger Kimball *Tenured Radicals*, el primero en hacer del artículo objeto de escarnio, al parecer se envió a la editorial antes de que mi ensayo ni siquiera estuviera escrito.¹¹

No es que imagine que unas cuantas horas apacibles de lectura de *Epistemology of the Closet* me fueran a ganar montones de adictos entre los expertos. Los ataques dirigidos a mi persona se basaban en argumentaciones tan deleznable que el más susceptible de los profesores universitarios —siempre que tuviera un modo de vida asegurado— apenas podría habérselos tomado en serio; su peor efecto sobre mí en aquel momento fue la improbable ratificación cósmica (¡sí, en efecto, todo *tiene que ver* conmigo!) del ensimismamiento que, en el mejor de los casos, ocasiona cualquier indicio de una enfermedad seria. Mientras era capaz de desidentificarme con relativa facilidad del holograma periodístico que llevaba mi nombre, no podía evitar ser consciente de forma mucho más íntima de una destrucción letal. No sé explicarla de otra forma más sutil: en un momento en que he sentido la especial necesidad de absorber grandes dosis del deseo de vivir y prosperar que tenía en reserva, he conocido los efectos acumulativos del mal uso y despilfarro que mi cultura ha hecho de esta reserva. Es diferente experimentar, desde el punto de vista de la propia enfermedad y de la propia necesidad, toda la brutalidad de las grandes y pe-

11. Roger Kimball (1990, pp. 145-146).

queñas decisiones de una sociedad, las decisiones explícitas y las encubiertas, sobre qué vidas tienen o no tienen valor. Esas decisiones no sólo tienen consecuencias institucionales y económicas, sino también consecuencias psíquicas y, qué duda cabe, somáticas. Hay miles de factores que hacen imposible confundir el veredicto sobre la vida de los queer, las mujeres y los que son pobres o que no son blancos. Las tragedias entre los jóvenes queer; una década malgastada con la mortífera indiferencia hacia el sida; el ruín despojo a las mujeres de nuestro derecho a defendernos contra la obligación de parir; cientos de miles de adultos y niños excluidos del economicista sistema sanitario; el trato recibido por los desamparados como basura infectada que debe eliminarse con «barridas» periódicas; la negativa a permitir condones en las cárceles, la persecución de los programas de intercambio de jeringuillas; la supresión y trivialización de historias racistas; o simplemente la presencia de un pronombre excluyente en la editorial de un periódico: todo esto son hechos, pero a la vez son voces insultantes y vejatorias presentes en las mentes de todos aquellos que nos esforzamos por dirigir «nuestros» esfuerzos contra la enfermedad, el miedo y el desprecio. Esas voces se dirigen a nosotros y nos hablan con una sinceridad asombrosa.

Una locura llamada resentimiento

Había algo particularmente devastador acerca de la oleada de periodismo contra la corrección política en el sincero desprecio que mostraba, y propagaba, hacia *cada* pieza que tan minuciosamente se ha ensamblado en la resistencia contra estos menosprecios en común. A través de la chirriante orquestación y la amplificación electrónica de campañas vejatorias atestadas de burla e incredulidad, se han desperdiciado con deleitosa gratuidad posibilidades, facultades, ambiciones y conocimientos tanto intelectuales y artísticos como políticos. No es difícil reconocer aquellos aspectos de la fiebre contra la corrección política que encubren los golpes ideológicos derechistas; pero me ha sorprendido que tan poca gente haya sido capaz de ver los recientes acontecimientos como, entre otras cosas, parte de una larga historia de anti-intelectualismo tanto de derechas como de izquierdas. Al fin y al cabo, no hay ni un sólo movimiento político en el siglo XX que pueda permitirse no jugar la carta del populismo, tanto si ha perseguido el bien popular como si no (por supuesto, más especialmente

cuando no lo ha hecho). Y los pogromos antiintelectuales, como los antisemitas o los que atacan a los queers, son significantes rápidos, eficientes, engañosos y casi universalmente comprensibles para una solidaridad populista que puede reducirse a nada antes de poder ser digerida. Precaución y escrúpulos intelectuales son necesarios para forjar una política igualitaria que no se base en mentiras telegráficas. Los derechistas de hoy son dados a invocar el espectro amenazador de un realismo socialista repleto de propaganda, pero tanto ellos como los anti-intelectuales de la izquierda harían bien en preguntarse por qué la campaña nazi contra el «arte degenerado» (judío, gay, modernista) se respaldaba, al igual que hacen sus propias argumentaciones, en métodos que aseguraban el acceso instantáneo, universal y sin intermediarios a todos los sistemas de signos del arte (Goebbels incluso prohibió la crítica del arte en 1936 alegando que el arte habla por sí mismo). Es difícil saber cuál de las dos presunciones es más insultantemente errónea: que el Pueblo (siempre considerado, por supuesto, como una unidad monolítica) no tiene ni la necesidad ni la facultad de emprender obras que no sean transparentes o que las obras que más genuinamente expresan el espíritu del Pueblo son tan unívocas y tan puramente carentes de significado como para poder obviar el esfuerzo y el placer de la interpretación. Los anti-intelectuales de hoy, en cualquier caso, se alegran de desembarazarse del proceso interpretativo y de depender en su lugar de la reivindicación de lo que es supuestamente evidente: legislan contra el arte «*patentemente* ofensivo» (no está permitido mirarlo por segunda vez); citan los títulos como si fueran textos; apelan a resúmenes comprimidos y a perogrulladas distorsionadoras del original como si fueran ediciones comentadas en arameo. Como es habitual, los asuntos más autoevidentes son —como si esto no se pudiera refutar— la comicidad bochornosa de cualquier forma de expresión oscura u oblicua, o la simple inadmisibilidad de la articulación abiertamente subversiva.

El pensamiento como privilegio

Estas historias de anti-intelectualismo se entrelazan de manera complicada con el debate de la «corrección política». Después de todo, el término «políticamente correcto» tiene su origen en una sátira mediante la cual las feministas experimentales y teóricas, los queers, las gentes de izquierdas (de cualquier color, clase y sexualidad) luchaban

contra la estulticia del anti-intelectualismo feminista y de izquierdas. El desprecio intimidatorio y aspirante a populista al que la escritura difícil, ambiciosa o con connotaciones sexuales se enfrenta en círculos de derechas no suele ser muy diferente de la recepción que ha tenido en la izquierda. Al parecer, a muchos universitarios feministas y de izquierdas les rechinan los dientes por la manera en que la derecha ha unido indiscriminadamente su destino discursivo con el de los teóricos y «deconstruccionistas» —al igual que, para ser justos, muchos teóricos que no han mostrado ningún interés por políticas de clase, raza, género o sexualidad pueden quedar más que desconcertados al encontrar sus nombres bajo los rótulos del «marxismo» o del «multiculturalismo». El éxito de la derecha en agrupar tantos y tan encontrados movimientos bajo la rúbrica de la «corrección política» constituye un golpe de cínica perversión que no tiene precedentes desde las purgas académicas y artísticas de Alemania y Rusia en los años treinta.

Lo que la derecha intelectual americana ha añadido a la insípida y populista semiótica del *resentimiento* es una resplandeciente marea negra de arrogancia elitista. Al intentar revocar cualquier oportunidad cognitiva e institucional que pueda inducir a la reflexión, la especulación, la experimentación, la contradicción, la ornamentación, el desafío, la agresión y el placer textuales, el doble sentido, la lectura minuciosa, la libre asociación, la sátira —en definitiva, a todo el compendio de actividades que, para ser más breves, podemos llamar *pensamiento*— arriesgan sin embargo su pretensión de ser los únicos herederos, defensores y dispensadores de una deleitosa tradición de pensamiento que muchos de ellos sólo permitirían que se leyera a la luz apagada de su beneficencia y exclusividad. Mediante una retórica populista y ensordecedora anuncian los despreciables placeres de clasificar y custodiar como si éstos estuvieran disponibles para todos. Pero las puertas a las que estos bárbaros del garrote nos invitan a llamar no se abren a nada más que a un parque temático al estilo *Goodbye, Mr. Chips*.

¿Qué clase de escasez es la que genera todo este *resentimiento*? El poderoso agotamiento de los años ochenta indudablemente se cobró muchas pérdidas económicas en el mundo universitario y en otras profesiones e industrias. En oficinas, hospitales y mutuas de seguros, así como en las distribuidoras de información y en los laboratorios de Silicon Valley, la situación laboral de la gente se ha visto afectada —no sólo desde la perspectiva de si *tienen* trabajo, sino también

desde la óptica de lo que hacen cuando están en el trabajo. Y sin embargo nosotros, los profesores universitarios, desde nuestras instituciones descentralizadas dotadas de una economía difusa y desde nuestro embrollo algo arcaico de tradiciones y prerrogativas, hemos manifestado, según parece, más resistencia pasiva al replanteamiento absoluto de las prácticas laborales en torno a las abstracciones del beneficio y del mercado. Para muchos de nosotros, profesores universitarios, todavía es sorprendentemente cierto que nuestro trabajo se divide más por la orientación de nuestras tareas (trabajamos en un libro hasta que está terminado, explicamos conceptos a los alumnos hasta que los entienden) que por una disciplina horaria draconiana; que aquello que producimos se describe y se juzga tanto en términos de calidad como en términos de cantidad; que la expresión del afecto ocupa un lugar respetable y que existe una permeabilidad intelectualmente productiva de los límites entre el ámbito público y el privado; que existen oportunidades para trabajar en equipo; y, más importante aún, que podemos invertir gran parte de nuestro trabajo remunerado en proyectos que nosotros mismos hemos concebido y que están relacionados con cuestiones cuya urgencia e interés exigen la atención de nuestras mentes, imaginaciones y conciencias.

Millones de personas luchan hoy por conseguir «después del trabajo» o en lugar de un trabajo bien pagado —con mucho esfuerzo y a un gran coste personal— el tiempo, el permiso y los recursos para la creación y el pensamiento que ni están al servicio de los beneficios corporativos ni estructurados por el ritmo que éstos imponen. Muchos, muchos más, están marcados por la prohibitiva dificultad de hacerlo. Asimismo, no hay ni siquiera dos personas o dos grupos que puedan hacer el mismo uso de estos recursos, por lo que nadie puede hacer como que los está utilizando «en lugar de» otro. Creo que muchos de ellos se indignan ante el desfile de personas para quienes estas posibilidades están asentadas, hasta cierto punto, en la estructura de nuestro trabajo remunerado habitual. No obstante, podríamos entender este desfile de otra manera, como una forma que tenemos de insistir en que se puede evitar —no se trata de un simple fenómeno de la naturaleza— que los recursos de la creatividad y del pensamiento representen un *privilegio* extraño o exorbitante. Su economía no debería ser ni hace falta que sea una economía de la escasez.

Creo que la extravagancia con que algunos críticos —y soy una de ellos— gustan de aplastar nuestro trabajo más ambicioso deriva en parte de esta situación. Muchas personas que hacen todo tipo de trabajo disfrutan de muchos aspectos del mismo; pero algo diferente ocurre cuando el placer no sólo se experimenta sino que también se manifiesta abiertamente. A mí me gusta marcar esa diferencia. Algunos lectores se identifican intensamente con la posibilidad de expresar un placer de esta manera; otros se distancian de esta posibilidad con violentas repulsas; y otros se encuentran en posiciones menos estables en el circuito del contagio, el divertimento, el voyerismo, la envidia, la participación y la estimulación. Cuando el placer está asociado con las producciones artísticas o reflexivas que se ocupan, no siempre de manera fácilmente comprensible, de realidades dolorosas y difíciles entre otras, las reacciones de los lectores son todavía más complejas y dramáticas, más productivas para el autor y para ellos mismos. No es de extrañar, pues, que la sexualidad, centro de tantos placeres llamativos, de identidades desordenadas y de tan profundos enfrentamientos, imprecisiones y desengaños, pueda tener tanto peso figurativo en las argumentaciones sobre la estructura del trabajo y de la vida intelectuales. La sexualidad, en este sentido, quizás sólo pueda significar sexualidad queer: ¡hay tantos de nosotros que necesitamos de ámbitos intelectuales y laborales donde no todo signifique lo mismo!

Así, pues, a muchas personas que practican la sexualidad de diferentes maneras también les gusta incorregiblemente absorber las vidas imaginativas, artísticas, intelectuales y afectivas que se han nutrido de energías queer. Estos ejercicios imaginativos disminuyen de forma drástica cuando se menosprecian o se niegan los aspectos subversivos de esas energías. En el primero de los grandes artículos de la prensa ortodoxa que nos alertaba acerca de la «corrección política», *Newsweek* advertía que bajo el reinado del multiculturalismo en los centros educativos «no bastaría con que un estudiante se abstuviera de insultar a los homosexuales [...] Se esperaría de él o ella que [...] estudiara su literatura y su cultura junto con la de Platón, Shakespeare y Locke» (Adler et al., p. 48). ¿Junto con? ¿Acaso habéis leído algún soneto últimamente? ¿Acaso os zambullís a menudo en *Fedro*?

Acabará invocando la utópica escena de cama de la inmortal *aubade* de Chuck Berry: «Date la vuelta, Beethoven, y cuenta qué hay de nuevo a Tchaikovsky».

«A(queer) y ahora» [«Queer and Now»] fue escrito en 1991. Ken Wissoker pensó el título y Mark Seltzer me dio ánimos mientras lo escribía.

Referencias bibliográficas

- ADLER, Jerry et al. (1990), «Taking Offense: Is This the New Enlightenment on Campus or the New McCarthyism?», *Newsweek* (24 diciembre).
- BRADY, Judy (1991), (ed.), *1 in 3: Women with Cancer Confront an Epidemic*, Pittsburg y San Francisco, Cleis Press.
- BUTLER, Judith (1989), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- BUTLER, Sandra y Barbara ROSENBLUM (1991), *Cancer in Two Voices*, San Francisco, Spinsters.
- FELMAN, Shoshana (1983), *The Literary Speech Act: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Trad. Catherine Porter, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- FOUCAULT, Michel (1978), *The History of Sexuality, vol 1: An Introduction*, Trad. Robert Hurley, Nueva York, Pantheon Books. [*Historia de la sexualidad*, vol. 1, Trad. Ulises Guíñazón, Madrid, Siglo XXI, 1987.]
- GIBSON, Paul (1989), «Gay Male and Lesbian Youth Suicide», en U.S. Department of Health and Human Services, *Report of the Secretary's Task Force on Youth Suicide*, vol. 3, Washington, D.C.
- JOHNSON, Thomas H. (ed.) (1960), *The Complete Poems of Emily Dickinson*, Boston, Little Brown.
- KELLOGG, T. A. et al (1991), «Prevalence of HIV-1 Among Homosexual and Bisexual Men in the San Francisco Bay Area: Evidence of Infection Among Young Gay Men», *Seventh International AIDS Conference Abstract Book*, vol. 2, Ginebra (W.C. 3010).
- KIMBALL, Roger (1990), *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Nueva York, Harper y Row.
- LORDE, Audre (1988a), *A Burst of Light*, Ithaca, FireBrand Books.
- (1988b), *The Cancer Journals*, 2ª edición, San Francisco, Spinsters Ink.
- REMAFEDI, G. (1985), «Male Homosexuality: The Adolescent's Perspective», manuscrito inédito, Adolescent Health Program,

University of Minnesota. Citado en Gibson, «Gay Male and Lesbian Youth Suicide».

SALOMON, Alisa (1991), «The Politics of Breast Cancer», *Village Voice* (14 mayo).

STOCKER, Midge (ed.) (1991), *Cancer as a Women's Issue: Scratching the Surface*, Chicago, Third Side Press.

Women's Health Book Collective (1992), *The New Our Bodies, Ourselves: Updated and Expanded for the Nineties*, Nueva York, Simon and Schuster.

II. CRÍTICAMENTE SUBVERSIVA

Judith Butler

*El discurso no es la vida; su tiempo
no es vuestro.*

Michel Foucault,
«La política y el estudio del discurso»

Las recientes reflexiones críticas de Eve Sedgwick sobre la performatividad¹ queer nos invitan no sólo a considerar la manera en que una determinada teoría de los actos lingüísticos puede aplicarse a las prácticas queer, sino también cómo es posible que tales prácticas persistan como un momento definitorio de la performatividad.² El lugar central que ocupa la ceremonia nupcial en los ejemplos sobre la performatividad de J.L. Austin sugiere que la heterosexualización del vínculo social es el paradigma de aquellos actos lingüísticos que llevan a cabo o realizan aquello que enuncian.³ «Yo os declaro...» hace

1. *Nota de la traductora:* Tanto en este artículo como en su obra anterior *Gender Trouble* la idea de que el género sexual es performativo va ligada al concepto de representación (*performance*) teatral. Butler propone que consideremos el género sexual como la interpretación que se hace de la diferencia biológica, como una condición que no es lo que somos, sino lo que hacemos. Nos convertimos en hombres o mujeres a través de la repetición de actos que, al igual que los enunciados performativos de Austin, dependen de convenciones sociales.

2. El siguiente ensayo debe mucho al trabajo de Eve Sedgwick titulado «Queer Performativity», publicado en el primer volumen de *GLQ*. Le agradezco tan excelente artículo y los estímulos que contiene, todavía más perceptibles en sus primeros esbozos. Este ensayo se ha inspirado en ellos. Una versión distinta del mismo se ha publicado en mi libro *Bodies that Matter*.

3. *Nota de la traductora:* Lo que aquí se traduce como «performativos» o «actos performativos» fue traducido por Genaro Carrió y Eduardo A. Rabossi como «expresiones realizativas» en la versión española de la obra de Austin *How to Do Things with Words* (Oxford, Clarendon Press, 1962), [*Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1962].

efectiva la relación que designa. ¿Pero dónde y cuándo lo performativo adquiere ese poder? ¿Y qué le ocurre a esa performatividad cuando su propósito es precisamente el de anular el presunto poder de la ceremonia heterosexual?

Los actos performativos son modalidades de discurso autoritario: la mayoría de ellos, por ejemplo, son afirmaciones que, al enunciarse, también encarnan una acción y ejercen un poder vinculante.⁴ Al estar involucrados en una red de autorizaciones y castigos, los actos performativos suelen incluir sentencias legales, bautismos, inauguraciones, declaraciones de propiedad y afirmaciones que no sólo llevan a cabo una acción, sino que también otorgan un poder vinculante. El poder que tiene el discurso para realizar aquello que nombra está relacionado con la performatividad y, en consecuencia, la convierte en un ámbito en donde el poder actúa *como* discurso.

Cabe recalcar que no existe un poder entendido como sujeto que actúe, sino solamente un actuar reiterado que es poder en tanto que es persistente e inestable. No se trata tanto de un «acto» singular y deliberado como de la unión del poder y del discurso que repite o imita sus gestos discursivos. Así pues, el juez que autoriza y legitima la situación que enuncia (lo llamaremos «él» para así representar un modelo de autoridad masculinista) cita invariablemente la ley que él mismo aplica. El poder de esa cita otorga a la expresión performativa un poder vinculante y consentido. Si bien puede parecer que el poder vinculante de las palabras del juez proviene de la fuerza de voluntad de éste o de una autoridad superior a la suya, ocurre todo lo contrario. Es *mediante* la cita de la norma que se produce la representación de la «voluntad» del juez y que se establece la «prioridad»

4. No es del todo correcto decir que el lenguaje o el discurso «actúa» o «hace», ya que no está claro que el lenguaje se haya constituido como una serie de «actos». Después de todo, esta descripción del lenguaje como «acto» no puede mantenerse a través del tropo que estableció el «acto» como un acontecimiento singular, pues resultará que el «acto» se refiere siempre a «actos» anteriores y a una reiteración de los mismos que quizás pueda describirse de manera más apropiada como una cadena de enunciados. En «Rhetoric of Persuasion» Paul de Man (1987) señala que la distinción entre las elocuciones constatativas y las performativas queda ofuscada por el carácter ficticio de ambas: «...la posibilidad de que el lenguaje pueda llevar algo a cabo es tan ficticia como la posibilidad de que el lenguaje pueda afirmar algo» (p. 129). Además, escribe, «si la consideramos como persuasión, la retórica es performativa, pero si la consideramos como un sistema de tropos, deconstruye su propia performatividad» (pp. 130-131).

de la autoridad textual.⁵ En efecto, es mediante la invocación de la convención por parte del juez que el acto lingüístico obtiene un poder vinculante. Tal poder no se halla ni en el sujeto-juez ni en su voluntad, sino en el legado de citas mediante las cuales un «acto» contemporáneo emerge en el contexto de una cadena de convenciones vinculantes.

Donde existe un «yo» que enuncia o habla produciendo así un efecto en el discurso, existe de antemano un discurso que precede y posibilita ese «yo». Este discurso constituye en el lenguaje la trayectoria obligada de la voluntad del «yo». Por lo tanto no hay un «yo» tras el discurso; no hay un yo que exprese una elección o ejerza su voluntad *mediante* el discurso. Al contrario, ese «yo» solamente empieza a existir a partir del momento en que se le llama, se le nombra y se le interpela (para usar el término de Althusser), y esta construcción discursiva tiene lugar con anterioridad al «yo»; es la invocación transitiva del «yo». De hecho, yo puedo decir «yo» tan sólo cuando alguien se ha referido a mí, activando así mi lugar en el discurso. Paradójicamente, la condición discursiva de reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no se confiere reconocimiento al sujeto, sino que ese reconocimiento construye el sujeto. Asimismo, la imposibilidad de reconocer plenamente, es decir, de habitar en su totalidad el nombre que inaugura y activa la propia identidad social implica la inestabilidad y la insuficiencia de la formación del sujeto. El «yo» es, por tanto, una cita del lugar del «yo» en el discurso. Este lugar es anterior y anónimo con respecto a la vida que aliena: posibilita la revisión de un nombre que me precede y que me sobrepasa, pero sin el cual no puedo hablar.

Una molestia invertida

El término *queer* surge como una interpelación que plantea la cuestión de la fuerza y de la oposición, de la estabilidad y la variabilidad

5. En las páginas siguientes, pondré en tela de juicio la serie de actos performativos que Austin llama ilocutivos, aquellos en los que el poder vinculante del acto *parece* derivar de la intención o deseo del hablante. En su ensayo «Signature, Event and Context» Derrida sostiene que es más correcto pensar que el poder vinculante que Austin atribuye a la intención del hablante en esos actos ilocutivos se debe a la fuerza de la cita, a la iterabilidad que establece la autoridad del acto lingüístico, la cual produce a su vez el carácter no singular de ese acto. En este sentido, cada «acto» es un eco o una cadena de citas, y es su citabilidad lo que constituye su fuerza performativa.

en el seno de la performatividad. Este término ha operado como una práctica lingüística cuyo propósito ha sido el de la degradación del sujeto al que se refiere o, más bien, la constitución de ese sujeto mediante ese apelativo degradante. Queer adquiere todo su poder precisamente a través de la invocación reiterada que lo relaciona con acusaciones, patologías e insultos. Se trata de una invocación a través de la cual se ha ido estableciendo un vínculo entre comunidades homofóbicas. Esta interpelación se hace eco de otras interpelaciones pasadas y une a todos los hablantes como si éstos hablaran al unísono a través del tiempo. Se trata de un coro imaginario que increpa «¡marica!». ¿Hasta qué punto, entonces, ha intervenido el performativo queer, codo con codo con el «yo os declaro...», como una deformación de lo performativo de la ceremonia nupcial? Si la expresión performativa actúa como ratificación que efectúa la heterosexualización del enlace social, quizás también entra en juego precisamente como el tabú degradante que «convierte en raros» a todos aquellos que se resisten o que se oponen al orden social, así como también a aquellos que lo ocupan sin el consenso social hegemónico.

A propósito de lo anterior, recordemos que las reiteraciones no son simplemente réplicas. Y el «acto» mediante el cual un nombre autoriza o desautoriza un conjunto de relaciones sociales es, necesariamente, una repetición. Por el momento, citaré a Derrida:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado «codificado» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncio para abrir una sesión, botar un barco o proclamar un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por lo tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»? [...] En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero desde ese lugar no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de enunciación. (p. 18)

Si un enunciado performativo tiene éxito eventualmente (y me refiero al «éxito» como algo única y exclusivamente eventual), no se debe al hecho de que una intención gobierne con éxito la acción del discurso, sino a que esa acción es el eco de una acción anterior y acumula el poder de la autoridad a través de la repetición o cita de un conjunto de prácticas autoritarias precedentes. Esto significa, por consi-

guiente, que un enunciado performativo «funciona» hasta el punto de que encubre y recurre a las convenciones constitutivas que lo activan. En este sentido, no hay término o afirmación que pueda intervenir de manera performativa sin la historicidad del poder, una historicidad que se acumula y que se oculta.

Esta teoría de la performatividad implica que el discurso tiene una historia⁶ que no solamente precede sino que condiciona sus usos contemporáneos, y que esta historia, por su parte, descentraliza la idea presentista del sujeto como origen y como propietario de aquello que dice.⁷ Desde esta perspectiva, los términos que no obstante reivindicamos, y a través de los cuales insistimos en politizar la identidad y el deseo, a menudo requieren una inversión respecto a esta historicidad constitutiva. En consecuencia, todos aquellos que hemos puesto en duda las premisas presentistas de las categorías contemporáneas de la identidad somos acusados de despolitizar la teoría. Y, sin embargo, si la crítica genealógica del sujeto consiste en cuestionar las relaciones de poder excluyentes y constitutivas mediante las cuales se forman los fundamentos de los discursos contemporáneos, resulta que la crítica del sujeto queer es fundamental para la democratización constante de las políticas queer. Si bien es cierto que necesitamos términos identitarios, y debemos defender el «salir del armario», estas nociones deben someterse a una crítica de las operaciones excluyentes de su propia producción: ¿quiénes han tenido la oportunidad histórica de «salir» y se lo han podido permitir?, ¿a quién representa y a quién excluye el término y con qué acepción?, ¿acaso tiene la reivindicación universal del término «salir del armario» una connotación de clase que

6. Esta historicidad del discurso se refiere a la manera en que la historia constituye el discurso en sí. No se trata simplemente de que los discursos se hallen localizados en historias, sino que tienen su propio carácter constitutivo. Historicidad es un término que implica directamente el carácter constitutivo de la historia en las prácticas discursivas, es decir, una condición en la cual una «práctica» no puede existir aparte de la sedimentación de convenciones mediante las cuales se produce y se puede interpretar.

7. Sostengo que una investigación es presentista cuando a) universaliza una serie de presupuestos independientemente de las trabas históricas y culturales a las que se pueda enfrentar dicha universalización, o cuando b) toma un grupo determinado de términos y los universaliza erróneamente. Puede ocurrir que en un caso determinado los dos gestos resulten ser el mismo. Sería, no obstante, un error declarar que todo el lenguaje conceptual o filosófico es «presentista», una afirmación que equivaldría a hacer que toda la filosofía se convirtiera en historia. Entiendo la noción foucaultiana de «genealogía» como un ejercicio específicamente filosófico que expone y traza la instalación y la actuación de falsos universales. Agradezco a Mary Poovey y a Joan W. Scott que me hayan explicado este concepto.

no está explícita?, ¿para quién presenta el término un conflicto insoluble entre afiliación racial, étnica o religiosa y política sexual?, ¿cuáles son los usos determinados del término que autorizan ciertas políticas y que suprimen o dejan a otras en un segundo plano? ¿cuáles son esas políticas? En este sentido, la crítica genealógica del sujeto queer será fundamental para la política queer en la medida en que constituye una dimensión autocrítica dentro del activismo, un llamamiento constante a que tengamos en cuenta el poder excluyente de una de las premisas contemporáneas más preciadas del activismo.

Si bien es necesario hacer reivindicaciones políticas recurriendo a las categorías de identidad y exigir el poder de nombrarse a uno mismo y de determinar las condiciones bajo las cuales se usa nuestro nombre, es también imposible mantener ese tipo de dominio sobre la trayectoria de esas categorías dentro del discurso. No pretendo poner en entredicho el uso de las categorías de identidad, pero cabe recordar el riesgo que comportan estas prácticas. La expectativa de autodeterminación que suscita la autodenominación diverge paradójicamente de la historicidad del término, puesto que la historia de los usos del mismo nunca se ha podido controlar. Sin embargo, esta historia delimita el uso de lo que ahora es símbolo de autonomía. Los futuros intentos de utilización del término en contra de sus usos actuales sobrepasarán el control de aquellos que quieren determinar el curso de los términos en el presente.

Si la palabra queer debe ser un lugar de contienda colectiva, un punto de partida para una serie de reflexiones históricas e imágenes futuras, deberá permanecer ese término que, en la actualidad, nadie posee del todo, y que debe ser constantemente resistemizado, distorsionado, desviado de usos anteriores y dirigido hacia apremiantes objetivos políticos en expansión. Quizás también deberá ser abandonado en favor de términos que lleven a cabo la acción política de manera más efectiva. Ese abandono sea tal vez necesario para poder acomodar, sin domesticarlas, las críticas democratizantes que han reconfigurado y reconfigurarán los contornos del movimiento de una forma que todavía no podemos prever con exactitud.

Puede ocurrir que la presunción de autonomía que se halla en la idea de autodenominación sea el paradigma de la presunción presentista. Me refiero al convencimiento de que hay alguien que llega al mundo, al discurso, sin una historia y que ese alguien se constituye a sí mismo dentro de la magia del nombre y a través de esta ma-

gia. Se trata de la confianza en que el lenguaje expresa una «voluntad» y una «elección» en lugar de una compleja y constitutiva historia del discurso y del poder, la cual conforma los recursos invariablemente ambiguos a través de los cuales se forja y se reelabora una capacidad de actuar que es queer y nos hace queer. Por lo tanto, replantear la intervención queer en esta cadena de historicidad significa entonces reconocer un conjunto de coerciones sobre el pasado y sobre el futuro que inmediatamente *delimitan* tanto la capacidad de actuación como *aquellas condiciones que más la posibilitan*.

A pesar de ser un término amplio, queer se usa de tal forma que fortalece una serie de divisiones que se solapan. En algunos contextos, se refiere a una generación de jóvenes que se resiste a las políticas más institucionalizadas y reformistas que designan los términos «lesbiana» y «gay»; en otros ámbitos, a veces los mismos, ha designado un movimiento compuesto predominantemente por blancos que no ha abordado del todo la manera en que queer entra —o no entra— en juego dentro de las comunidades no blancas. Mientras que en algunas instancias el vocablo ha movilizó el activismo lesbiano (Smyth), en otras representa una falsa unidad entre hombres y mujeres. De hecho, podría ocurrir que la crítica del término haga resurgir movilizaciones tanto feministas como antirracistas en el seno de las políticas gays y lesbianas, o que abra nuevas posibilidades de coaliciones que no dan por sentado que estos grupos sean radicalmente diferentes unos de otros. El término se modificará, se descartará o se considerará obsoleto hasta que ceda a las instancias que se resisten al mismo, precisamente a causa de las exclusiones que lo activan.

Así como no nos sentimos responsables de aquellas palabras que tienen una carga socialmente ofensiva, no podemos tampoco crear de la nada los términos políticos que representen nuestra «libertad». Y, sin embargo, no deja de ser necesario elaborarlos y volverlos a elaborar en el seno del discurso político.

En este sentido, sigue siendo necesario desde el punto de vista político reivindicar palabras como «mujeres», «marica», «gay» y «lesbiana», precisamente en virtud de cómo éstas, por así decirlo, nos definen antes de que tengamos plena conciencia de ello. La reivindicación de estos términos a la inversa será necesaria para refutar usos homofóbicos de los mismos en los ámbitos de la ley, las políticas sociales, la calle y la vida «privada». Pero la necesidad de activar «el error necesario» de la identidad (según la terminología de Spivak) siempre

entrará en conflicto con la crítica democrática del vocablo que interviene en contra de sus usos en regímenes discursivos racistas y misóginos. Si las políticas queer son independientes de estas otras modalidades de poder, perderán toda su fuerza democratizante. La deconstrucción política de lo «invertido» no debería paralizar el uso de esos términos. Sería ideal que extendiera sus límites para así ayudarnos a considerar a qué precio y con qué objetivo se utilizan, y mediante qué relaciones de poder se han forjado esas categorías.

Una reciente teoría sobre la raza ha subrayado que «raza» se ha usado al servicio del «racismo» y ha propuesto una investigación con una base política sobre el proceso de *racialización*, la formación de la raza (Omi y Winant 1986; Appiah 1986; Guillaumin 1988; Lloyd 1991). Dicha investigación no suprime o prohíbe el término, aunque sí insiste en que indagar en la formación del concepto va estrictamente ligado al problema contemporáneo de entender qué es lo que esta palabra puede desencadenar. Esta reflexión sirve también para los estudios queer, de manera que «queering» puede indicar una investigación sobre: a) la formación de las homosexualidades (una investigación histórica que no puede dar por supuesta la estabilidad del término, a pesar de las presiones políticas que existen en ese sentido) y b) el poder deformativo y distorsionador que la expresión posee en la actualidad. En el centro de esta historia se hallará la formación diferencial de la homosexualidad más allá de las esferas raciales, incluyendo las formas en que las relaciones raciales y reproductivas se articulan mutuamente.

Si afirmamos que la identidad es un error necesario, entonces también podemos decir que queer es sin duda necesario, pero esa afirmación describirá solamente una parte de la «política». Es igualmente necesario, y quizás también igualmente imposible, afirmar la contingencia del término: dejar que lo conquisten aquellos que son excluidos por el mismo, pero que con toda legitimidad esperan poder ser representados por él; dejar que adquiera significados que ahora mismo no puede vaticinar una joven generación cuyo vocabulario político puede tener implicaciones muy diferentes. En efecto, la palabra queer en sí misma ha sido precisamente una representación discursiva del activismo de las lesbianas y los gays más jóvenes y, en otros contextos, de algunas intervenciones de las lesbianas, e incluso en otros ámbitos, de las reivindicaciones de aquellas personas bisexuales y heterosexuales para quienes el vocablo representa una afiliación con

las políticas antihomofóbicas. El hecho de que queer pueda convertirse en un emplazamiento discursivo cuyos usos no están totalmente predeterminados debería ser una de las características a salvaguardar no sólo para poder continuar democratizando las políticas queer, sino también para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término.

La performatividad del género y el *drag*⁸

¿De qué manera, si es que existe alguna, se relaciona la noción de resignificación discursiva con la noción de parodia o imitación del género sexual? Si el género no es más que un efecto mimético, ¿es éste una elección o un artificio que podemos intercambiar? Si no es un efecto mimético, ¿cómo es posible que la lectura de *Gender Trouble* diera pie a que se interpretara como tal? Este malentendido se debe por lo menos a dos motivos. Yo ocasioné el primero al citar el *drag* como ejemplo de la performatividad (lo cual algunos leyeron como *modelo*, es decir, como *el* ejemplo por excelencia de la performatividad). El otro motivo tiene que ver con las necesidades políticas de un movimiento queer en creciente desarrollo dentro del cual la difusión de la mediación teatral ha cobrado una importancia fundamental.⁹

El malentendido sobre la performatividad del 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 este género, alguien que va al guardarropa del género y deliberadamente decide de qué género va a

8. *Nota de la traductora:* El término inglés *drag* se usa tanto para referirse al disfraz con el atuendo del sexo opuesto como a un ambiente festivo.

9. No obstante, la teatralidad no es totalmente intencionada, aunque puede que haya dado pie a esa lectura al referirme al género como algo «intencionado y no referencial» en «Performative Acts and Gender Construction». Uso el término «intencionado» en un sentido específicamente fenomenológico. En la fenomenología «intencionalidad» no alude a algo voluntario o deliberado, sino más bien significa una forma de caracterizar la conciencia (o el lenguaje) como *poseedor de un objeto* y, para ser más específicos, como dirigido a un objeto que puede existir o no existir. Por lo tanto, un acto de conciencia puede tener la intención (puede proponer, constituir, percibir) de un objeto *imaginario*. El género, concebido como un ideal, puede entenderse como un objeto intencionado, un ideal que se ha constituido pero que de hecho no existe. En este sentido, el género sería equiparable a «lo femenino» y, tal y como lo analiza Cornell (1992), se trataría de una imposibilidad.

ser ese día. Ésta 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.

El género es performativo puesto que es el *efecto* de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan *de forma coercitiva*. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualizada de las normas. Esta repetición constituye el escenario temporal de la construcción y la desestabilización del género. No hay sujeto que preceda y realice esta repetición de las normas. Dado que ésta crea un efecto de uniformidad genérica, un efecto estable de masculinidad o feminidad, también produce y desmantela la noción del sujeto, pues dicho sujeto solamente puede entenderse mediante la matriz del género. De hecho, podemos construir la repetición como aquello que desmantela la presunción del dominio voluntarista que designa al sujeto en el lenguaje.¹⁰

No hay sujeto que sea «libre» de eludir estas normas o de examinarlas a distancia. Al contrario, estas normas constituyen al sujeto de manera retroactiva, mediante su repetición; el sujeto es precisamente el efecto de esa repetición. Lo que podríamos llamar «capacidad de actuación», «libertad» o «posibilidad» es siempre una prerrogativa política producida por las brechas que se abren en esas normas reguladoras, en el proceso de interpelación de esas normas y en el de su autorrepetición. La libertad, la posibilidad y la capacidad de actuación no son de índole abstracta y no preceden a lo social, sino que siempre se establecen dentro de una matriz de relaciones de poder.

La performatividad del género sexual no consiste en elegir de qué género seremos hoy. Performatividad es reiterar o repetir las normas mediante las cuales nos constituimos: no se trata de una fabricación radical de un sujeto sexuado genéricamente. Es una repetición obli-

10. En este sentido podríamos entender la repetición performativa de las normas como la acción cultural llevada a cabo por la repetición-compulsión según Freud. Se trataría de una repetición que no intenta dominar el placer, sino que destruye completamente el proyecto de la dominación. Fue de esta manera que Lacan sostuvo en *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* que la repetición marca el fracaso de la subjetivación: lo que se repite en el sujeto es precisamente aquello que no se ha dominado y que quizás no se podrá dominar.

gatoria de normas anteriores que constituyen al sujeto, normas que no se pueden descartar por voluntad propia. Son normas que configuran, animan y delimitan al sujeto de género y que son también los recursos a partir de los cuales se forja la resistencia, la subversión y el desplazamiento. El procedimiento mediante el cual se actualizan las reglas y se atribuye a un cuerpo un género u otro es un procedimiento obligatorio, una producción forzada, pero no es por ello completamente determinante. En tanto que el género es una atribución, se trata de una atribución que no se lleva a cabo plenamente de acuerdo con las expectativas, cuyo destinatario nunca habita del todo ese ideal al que está obligado a aproximarse.

Esta incapacidad de acercarse a la norma, no obstante, no es lo mismo que la subversión de la norma. 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, y así ocurre cuando vemos parodias desnaturalizadoras que vuelven a idealizar las normas heterosexuales *sin* cuestionarlas. Pero, en ocasiones, el mismo término que nos podría aniquilar se convierte en un espacio de resistencia, en la posibilidad de una significación social y política efectiva: creo que hemos presenciado este proceso muy claramente en la sorprendente modificación experimentada por el significado de la palabra *queer*. A mi entender, esta alteración representa la ejecución de una prohibición y de un proceso destructivo en contra del término mismo que genera un orden de valores alternativos y una afirmación política, que ocurre precisamente desde y a través de la misma expresión cuyos usos anteriores tenían como objetivo final la erradicación de dicha afirmación.

Puede parecer, sin embargo, que existe una diferencia entre la encarnación o actuación de las normas de género sexual y el uso performativo del lenguaje. ¿Se trata de dos sentidos distintos de la «performatividad», o por contra de dos modalidades de citabilidad que convergen y en las cuales el carácter obligatorio de ciertos imperativos sociales pasa a estar sujeto a una desestabilización más prometedora? Las normas de género operan exigiendo la encarnación de ciertos ideales de feminidad y masculinidad, que van casi siempre ligados a la idealización de la unión heterosexual. En este sentido, el enunciado performativo iniciador «¡Es niña!» anticipa la sanción: «Yo os

declaro marido y mujer». De aquí, también, el placer característico de la tira de cómic en la cual se interpela por primera vez al bebé de la siguiente manera: «¡Es lesbiana!». Lejos de ser una broma esencialista, la apropiación queer de la expresión performativa imita y expone tanto el poder vinculante de la ley heterosexualizadora como su *expropiación*.

Puesto que dar nombre a la «niña» es transitivo e inicia el proceso por el cual se impone una cierta «feminización», el término, o mejor dicho, su poder simbólico gobierna la formación de una feminidad que toma forma en el cuerpo y que nunca se aproxima del todo a la norma. Se trata siempre de una «niña» que, en cualquier caso, está obligada a «citar» la norma para así convertirse en un sujeto normativo y aceptable. La feminidad no es, en consecuencia, el producto de una elección, sino la cita forzosa de una norma cuya compleja historicidad es inseparable de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En efecto, no hay «nadie» que escoja una norma de género. Al contrario, esta cita de las reglas genéricas es necesaria para que tengamos derecho a ser «alguien», para que lleguemos a ser un posible «alguien»: en esta cita la formación del sujeto depende de la operación previa de legitimación de las normas de género.

El concepto de performatividad de género debe ser reconsiderado como una norma que exige una determinada «cita» para que se pueda producir un sujeto aceptable. Y es precisamente en relación con esta citabilidad obligada que explicaremos la teatralidad del género. La teatralidad no debe identificarse necesariamente con la exhibición o la autocreación. Dentro de la política queer y en el seno de lo que entendemos por queer, podemos detectar, de hecho, una práctica resignificadora que se apropia del poder desautorizador de la palabra queer para refutar los términos de la legitimidad sexual. Paradójicamente, aunque también de manera esperanzadora, el sujeto que se ha «vuelto queer» en el discurso público mediante diversos apelativos homofóbicos, *toma* o *cita* ese mismo término como base de su oposición. Esta modalidad de cita parecerá *teatral* debido a que *imita* e *hiperboliza* la convención discursiva que también *invierte*. El gesto hiperbólico es fundamental a la hora de exponer la «ley» homofóbica que ya no puede controlar los términos de sus propias estrategias de abyección.

Soy del parecer que es imposible contraponer lo teatral a lo político en las políticas queer actuales: la *performance* hiperbólica de

la muerte en las prácticas del «*die-in*»,¹¹ el «*outness*»¹² teatral con el cual el activismo homosexual ha infringido la rígida distinción entre el espacio público y el espacio privado han hecho proliferar escenarios de politización y concienciación sobre el sida en el ámbito público. Podemos citar, por ejemplo, muchos casos en los que la creciente politización de la teatralidad interpreta un papel fundamental para los queer (más importante, diría yo, que la insistencia en las dos esferas como polos opuestos dentro del ámbito queer). Entre estos ejemplos se incluyen la tradición del travestismo, de los bailes drag, del callejeo, de los espectáculos *butch-femme*, y del deslizamiento entre la «marcha» (Nueva York) y el desfile (San Francisco).¹³ También podemos incluir los «*die-ins*» de ACT UP, los «*kiss-ins*» de «Queer Nation»,¹⁴ y las representaciones drag en beneficio de la lucha anti-sida (entre ellos incluiría tanto el de Lypsinka como el de Liza Minelli en el que, finalmente, interpreta a Judy Garland);¹⁵ la convergencia del trabajo y el activismo teatral;¹⁶ la representación de una sexualidad lesbiana excesiva y de una iconografía que se opone de manera efectiva a la desexualización de las lesbianas, y las interrupciones tácticas de actos públicos por parte de los gays y las lesbianas con el fin de lograr la atención pública y denunciar la fal-

11. *Nota de la traductora*: Fallecimiento en público de enfermos terminales de sida que han decidido exponer su muerte como intervención política.

12. *Nota de la traductora*: Declaración pública de la propia homosexualidad (salir del armario) para invitar a hacerlo a quienes se ocultan.

13. *Nota de la traductora*: «Butch» se refiere al sujeto lesbiano que tiende hacia comportamientos y actitudes «masculinas», mientras que «femme» designa al sujeto lesbiano que tiende a identificarse con comportamientos y actitudes «femeninas». Al mencionar las manifestaciones, Butler se refiere a las que se celebran anualmente el Día del Orgullo Gay.

14. *Nota de la traductora*: ACT UP (Aids Coalition To Unleash Power) es una asociación fundada en Nueva York en 1987 que se propone sensibilizar a la opinión pública y las instituciones del gobierno con el fin de que se destinen más fondos para la investigación sobre el sida. Ha influido en la formación de las nuevas políticas gays y en la diseminación de la estética del sida. Su eslogan es «Silence=Death» («Silencio=Muerte»). A esta estrategia de visibilidad se añaden los *outings* (revelar públicamente la identidad de aquellos homosexuales que todavía no lo han hecho) y los *kiss-ins* (fiestas en las cuales los gays se besan en público para hacerse reconocer) en locales y restaurantes que no son gays. «Queer Nation» es una asociación que surgió en Washington en 1991, cuyo objetivo es la lucha contra el heterosexismo y la homofobia en todas sus manifestaciones culturales, políticas y económicas. Su estrategia es la acción no violenta para celebrar y afirmar la diversidad sexual.

15. Véase Román.

16. Véase Kramer (1989); Crimp y Rolston (1990); y Sadwonick. Gracias a David Román por recomendarme este último artículo.

ta de financiación gubernamental destinada a la investigación sobre el sida y su expansión.

La creciente teatralización de la ira política como respuesta a la indiferencia de los responsables políticos respecto al tema del sida se convierte en una alegoría mediante la recontextualización de lo queer desde el lugar que ocupa dentro de una estrategia homofóbica de abyección y de aniquilación. Esta teatralización insiste en disociar públicamente ese apelativo de cualquier connotación de vergüenza. Esa vergüenza no es sólo la consecuencia del estigma del sida, sino también del estigma de todo lo que es queer. Lo queer se entiende a través de causalidades homofóbicas como el «motivo» y la «manifestación» de la enfermedad, y la ira teatral o histriónica es parte de la resistencia pública a dicho apelativo ignominioso. Surgida a raíz de las injurias homofóbicas, la teatralización de la ira reitera esas ofensas precisamente a través de un *acting out*¹⁷ que no se limita a repetir las o a recitarlas, sino que escenifica de manera hiperbólica la muerte y el comportamiento ofensivo para así oponer una resistencia epistémica al sida y a las imágenes de sufrimiento; o escenifica de manera hiperbólica el beso para así romper con la ceguera epistémica ante una homosexualidad cada vez más explícita y pública.

La melancolía y los límites de la representación

Aunque probablemente no había más de cinco párrafos en *Gender Trouble* dedicados al drag, los lectores se han referido a la descripción del drag como si fuera el «ejemplo» que explica el significado de la performatividad. Llegan a la conclusión de que la performatividad del género equivale a constituir lo que uno es a partir de lo que uno representa. Y por añadidura, que el género mismo puede extenderse más allá de la oposición binaria entre «hombre» y «mujer» dependiendo de lo que uno representa. De esta manera se considera el drag no sólo como el paradigma de la representación del género, sino tam-

17. *Nota de la traductora:* En términos psicoanalíticos indica la puesta en escena de los deseos, fantasías e impulsos, con el fin de disminuir la tensión interna y de exteriorizar parcialmente aquellos impulsos reprimidos. Esta noción se utiliza hoy fuera del ámbito psicoanalítico para indicar formas de reacción que se desarrollan como resultado del conflicto entre las exigencias instintivas y las frustraciones del mundo externo.

bién como la práctica mediante la cual la presunción heterosexual se puede dismantelar a través de la estrategia del exceso.

Mi discusión sobre el drag, sin embargo, se centraba mucho más en una crítica del régimen unívoco del «sexo», un régimen dominante que considero heterosexista: me refiero a la distinción entre la verdad «interna» de la feminidad, considerada como una disposición psíquica o un núcleo del Yo, y la verdad «externa», considerada como apariencia o representación. Esta dicotomía produce una formación contradictoria del género en la cual no se puede asentar una «verdad» estable. El género no es ni una verdad psíquicamente pura, concebida como «intrínseca» y «escondida», ni tampoco es reducible a una apariencia superficial. Al contrario, su condición irresoluble debe ser reconocida como la relación *entre* la psique y la apariencia (donde la última engloba lo que se representa *mediante las palabras*). Asimismo, esta «relación» estará regulada por restricciones heterosexistas aunque no por ello será enteramente reducible a las mismas.

No podemos llegar a la conclusión en ningún caso de que la parte del género que se representa es por consiguiente la «verdad» del género; la actuación como «acto» limitado se diferencia de la performatividad en que esta última consiste en la reiteración de las normas que preceden, constriñen y exceden a quien las representa y, en este sentido, no puede ser considerada como un producto de la «voluntad» o de una «elección» de quien la lleva a cabo. Asimismo, lo que se «representa» (*is performed*) opera con el fin de ocultar, por no decir negar, aquello que permanece opaco, inconsciente, irrealizable o irrepresentable (*unperformable*). Es un error reducir la performatividad a la *performance*.

En *Gender Trouble* descarté el modelo expresivo de drag que sostiene que alguna verdad interior se exterioriza mediante la representación, pero olvidé comentar la teatralidad del drag en relación con los debates psicoanalíticos que lo precedían. El psicoanálisis insiste en que la opacidad del inconsciente pone límites a la exteriorización de la psique. También sostiene, y creo que con razón, que lo que se exterioriza o representa solamente puede entenderse a través de la referencia a lo que queda excluido del significante y del ámbito de la legibilidad corporal.

Dada la figura iconográfica de la melancólica drag queen, también hubiera sido útil introducir el tema de la melancolía del género en mi discusión sobre el drag. Llegados a este punto, quizás debamos

preguntarnos cuál es la causa del rechazo de la representación, un rechazo que la representación misma puede provocar mediante el *acting out* en la dimensión psicoanalítica del término.¹⁸ Si la melancolía es, tal y como la definió Freud, el efecto de una pérdida que no hemos llorado (se mantiene el objeto/Otro perdido como una figura psíquica, que conlleva una mayor identificación con el Otro, el autorreproche y la exteriorización de una rabia y un amor irresolutos),¹⁹ puede ocurrir que la performance, entendida como *acting out*, esté significativamente relacionada con el problema de una pérdida no reconocida.

Donde hay una pérdida que no se ha llorado en la representación drag (y estoy segura de que esta generalización no se puede universalizar), quizás haya una pérdida rechazada e incorporada a la identificación escenificada que reitera una idealización genérica y su absoluta inhabilitación. No se trata de una territorialización de lo femenino por parte de lo masculino, ni de una «envidia» de lo masculino por parte de lo femenino, ni tampoco de una señal de la maleabilidad inherente al género. Lo que esto sugiere es que la representación del género sexual convierte en alegoría una pérdida de la que no puede lamentarse; alegoriza la fantasía incorporativa de la melancolía a través de la cual se asume o se toma un objeto fantasmáticamente para no dejarlo escapar.

El análisis anterior es arriesgado porque sugiere que existe una adhesión, una pérdida y un rechazo de la figura femenina por parte del «hombre» que escenifica la feminidad, o un rechazo de la figura masculina de la «mujer» que escenifica la masculinidad (de hecho, esta última escenificación es mucho menos sobresaliente dado que se suele entender la feminidad como el género espectacular). Es por lo tanto importante subrayar que el drag es un intento de negociar la identificación con el género opuesto. Sin embargo, debemos señalar que tal identificación no es el paradigma ejemplar para conceptualizar la

18. Agradezco a Laura Mulvey que me haya instado a considerar la relación entre la performatividad y el rechazo, y a Wendy Brown el pensar sobre la relación entre melancolía y *drag* y que me animara a preguntarme si la desnaturalización de las normas del género es lo mismo que su subversión. También le agradezco a Mandy Merck numerosas preguntas reveladoras que llevan a estas especulaciones, incluyendo la sugerencia de que si el rechazo condiciona la performatividad, quizás el género debería ser entendido siguiendo el modelo del fetiche.

19. Véase «Freud and Gender Melancholia» en *Gender Trouble*.

homosexualidad, si bien puede ser un paradigma válido. En este sentido, el drag alegoriza un conjunto de fantasías melancólicas de incorporación que estabilizan el *género*. No es sólo que muchos de los drag sean heterosexuales, sino que también sería un error pensar que la homosexualidad se explica mejor a través de la performatividad drag. Lo que sí parece útil en este análisis, no obstante, es el hecho de que el drag expone o alegoriza las prácticas psíquicas y performativas mediante las cuales los géneros heterosexualizados se forman a sí mismos mediante una renuncia a la posibilidad de la homosexualidad. Tal ejecución crea un conjunto de objetos heterosexuales a la vez que delimita el ámbito de aquellos a los que no se podría amar. El drag crea una alegoría de la *melancolía heterosexual* por la cual el género masculino se forma a partir de la resistencia al dolor por la pérdida de lo masculino como una posibilidad amorosa. El género femenino se forma (se adquiere, se asume) a través de la fantasía de incorporar al otro mediante la cual lo femenino se excluye como un posible objeto amoroso, una exclusión que nunca se lamenta, pero que se «mantiene» a través de una identificación femenina más fuerte. En este sentido la lesbiana más «verdaderamente» melancólica es la mujer estrictamente heterosexual, mientras que el gay más «verdaderamente» melancólico es el hombre estrictamente heterosexual.

No obstante, lo que el drag expone es la constitución «normal» de la presentación del género, una constitución en la que el género representado se forma de varias maneras mediante una serie de afectos e identificaciones suprimidos que constituyen un ámbito diferente de la «irrepresentabilidad». En efecto, podría darse el caso de que aquello que constituye lo que no se puede representar *sexualmente* se represente como *identificación de género*.²⁰ Desde el momento en que los vínculos afectivos homosexuales no se reconocen dentro de la heterosexualidad normativa, éstos no se constituyen meramente como deseos que surgen y que se prohíben posteriormente. Se trata, al contrario, de deseos proscritos desde el principio. Y cuando emergen lejos de la censura, pueden acarrear esa marca de imposibilidad, repre-

20. No quiero decir con esto que una matriz excluyente distinga de manera rigurosa entre cómo uno se identifica y cómo uno desea; es posible que existan identificaciones que se solapan tanto en relaciones homosexuales como heterosexuales, o en el caso de la bisexualidad como práctica sexual. Asimismo, la «masculinidad» y la «feminidad» no agotan los términos ni para la identificación erótica ni para el deseo.

sentando, por así decirlo, lo imposible dentro de lo posible. Como tales, no serán relaciones afectivas que puedan llorarse abiertamente. En definitiva, no se trata tanto de la *resistencia* a lamentarse (una fórmula que enfatiza la presencia de una elección), como de la negación del duelo que representa la ausencia de convenciones culturales para poder proclamar abiertamente la pérdida del amor homosexual. Y esta ausencia produce la cultura de la melancolía heterosexual, una cultura que se adivina en las identificaciones hiperbólicas mediante las cuales se confirman la masculinidad y la feminidad mundanas. El hombre heterosexual *se convierte en* (imita, cita, se apropia y asume la condición de) un hombre al que «nunca» amó y al que «nunca» lloró. En este sentido, pues, lo que se representa más claramente como género es la señal y el síntoma de una negación predominante.

Además, para poder contrarrestar este riesgo cultural preponderante de la melancolía gay (lo que los periódicos llaman de manera genérica «depresión») ha habido una insistente divulgación y politización del dolor por aquellos que han muerto a causa del sida. El NAMES Project Quilt²¹ es ejemplar al respecto: la ritualización y la repetición del nombre es, en sí misma, una forma de reconocer públicamente esa pérdida incalculable.²²

Mientras el dolor se mantenga en silencio, la exasperación generada por la pérdida puede duplicarse al no reconocerse en público. Y si esa exasperación por la pérdida se proscribiera públicamente, los efectos melancólicos de dicha prohibición pueden llegar a provocar el suicidio. La aparición de instituciones colectivas que permitan expresar ese dolor es crucial para la supervivencia, para la constitución de una comunidad, para la recuperación de los vínculos familiares y el restablecimiento de grupos de apoyo colectivo. Dado que estas experiencias colectivas conllevan la difusión y la dramatización de la muerte, es necesario que se interpreten como respuestas vitales a las extremas consecuencias psíquicas de un proceso de aflicción que la cultura dominante impide y proscribiera.

21. *Nota de la traductora:* se trata de una manta formada de retales cosidos sobre los cuales se ha escrito el nombre de los muertos por sida, que se expone durante las principales manifestaciones gays.

22. Véase Crimp (1989).

Performatividad, género, sexualidad

¿Cómo asociamos entonces el tropo que describe el discurso como «acto performativo» a ese sentido teatral de la representación en el cual la condición hiperbólica de las normas del género parece ser fundamental? Lo que se «pone en escena» en el *drag* es, sin duda, *el signo* del género, un signo que no es idéntico al cuerpo que representa, pero que no puede interpretarse sin ese cuerpo. El signo, entendido como un imperativo de género —¡niña!—, no se interpreta tanto como una atribución sino como una orden y como tal produce sus propias insubordinaciones. La conformidad hiperbólica a la orden puede revelar el carácter hiperbólico de la propia norma; es más, puede convertirse en el signo cultural que haga legible el imperativo cultural. Puesto que las normas heterosexuales de género producen ideales inaccesibles, podemos decir que la heterosexualidad opera mediante la producción regulada de versiones hiperbólicas del «hombre» y de la «mujer». En su mayor parte se trata de representaciones que ninguno de nosotros elige, pero con las cuales estamos obligados a negociar. Escribo «obligados a negociar» porque el carácter obligatorio de estas normas no siempre las hace eficaces. Estas normas están continuamente asediadas por su propia ineficacia; de ahí que se repitan de manera angustiosa los esfuerzos para establecer e incrementar su jurisdicción.

La resignificación de las normas es, pues, una función de su propia *ineficacia* y, por ello, la cuestión de la subversión, *aprovechar la debilidad de la norma*, se convierte en una ocasión para apropiarse de las prácticas de su rearticulación.²³ La promesa crítica que nos brinda el *drag* no tiene que ver con la proliferación de géneros —como si un simple aumento cuantitativo fuera la solución— sino más bien con la exteriorización del fracaso de los regímenes heterosexuales en reglamentar o contener completamente sus propios ideales. Por consiguiente, no es que el *drag* se *oponga* a la heterosexualidad, o que la proliferación del *drag* vaya a acabar minando la heterosexualidad. Al contrario, el *drag* tiende a ser la creación de una alegoría de la heterosexualidad y de su melancolía constitutiva. En tanto que ale-

23. Llegados a este punto podríamos pensar la performatividad en el sentido que hemos señalado aquí con relación a la noción de performatividad que nos ofrece Ernesto Laclau (1990). Anna-Marie Smith ha explorado esta convergencia de manera muy útil.

goría que opera mediante la hipérbole, el drag pone de relieve lo que, al fin y al cabo, viene determinado solamente en relación con lo hiperbólico: aquellos atributos de la performatividad heterosexual que se sobreentienden y se dan por supuestos. En el mejor de los casos, el drag puede interpretarse como un reflejo de la forma en que las normas hiperbólicas se enmascaran bajo la rutina heterosexual. A su vez, estas mismas normas, entendidas no como órdenes que hay que obedecer sino como imperativos que hay que «citar», distorsionar, desviar y resaltar como normas heterosexuales, no necesariamente se subvierten en todo este proceso.

Es importante recalcar que si bien la heterosexualidad opera en parte mediante la estabilización de las normas de género, el género designa un denso cúmulo de significados que contienen y exceden la matriz heterosexual. Aunque es fundamental enfatizar que las formas de la sexualidad no determinan el género de manera unilateral, es crucial mantener una conexión entre la sexualidad y el género que no sea ni causal ni reductiva. Precisamente porque la homofobia suele operar mediante la atribución a los homosexuales de un género dañado, fallido, por no decir abyecto, llamando «afeminados» a los hombres gays o «masculinas» a las lesbianas y dado que el terror homofóbico hacia los actos homosexuales es, cuando se da, un terror a perder el propio género («no volver a ser un hombre de verdad» y «no volver a ser una mujer de verdad»), parece fundamental mantener un aparato teórico que pueda explicar la forma en que la sexualidad se regula mediante el control y la humillación del género.

Podemos vernos tentados de afirmar que ciertas prácticas sexuales unen a las personas mucho más que la afiliación de género (Sedgwick, 1989), pero estas aseveraciones solamente pueden negociarse, si es que pueden, en relación con casos particulares de afiliación. No hay nada en la práctica sexual ni en el género que nos pueda inducir a privilegiar a uno más que a otro. Las prácticas sexuales, no obstante, se experimentan invariablemente de forma diferente dependiendo de las relaciones de género en las que tienen lugar. Y pueden darse modalidades de «género» dentro de la homosexualidad que requieran una teorización que vaya más allá de las categorías de «masculino» y «femenino». Si queremos fomentar la práctica sexual como un modo de trascender el género, quizás debamos preguntarnos a qué precio se considera que la posible separación analítica de los dos ámbitos es una distinción de hecho. ¿Existe quizás un sufrimiento

específico relativo al género que provoca esas fantasías de una práctica sexual que pudiera trascender por completo la diferencia sexual y en la que los rastros de la masculinidad y la feminidad ya no pudieran percibirse? ¿Acaso no sería ésta una práctica sexual fetichista, que se negaría a saber lo que ya sabe, aunque lo supiera de todas maneras? Esta pregunta no va encaminada a despreciar el fetiche (¿dónde estaríamos sin él?), pero sí a indagar si es sólo según una lógica del fetiche que se puede concebir la separación radical entre la sexualidad y el género.

En teorías como las elaboradas por Catherine MacKinnon, las relaciones sexuales de subordinación establecen categorías de género diferenciales, de manera que a los «hombres» se les define como los que ocupan una posición social dominante y a las «mujeres» como las subordinadas. La explicación de MacKinnon, fuertemente determinista, no da lugar a que las relaciones sexuales se puedan teorizar al margen de las rígidas estructuras de las diferencias de género y de aquellas formas de regulación sexual que no consideran el género como su objeto principal (la prohibición de la sodomía, el sexo en público y la homosexualidad consensuada). De ahí que la distinción determinante entre la sexualidad y el género que Gayle Rubin propone en «Thinking Sex» y la reformulación de esa posición por parte de Sedgwick hayan representado una oposición teórica importante al estructuralismo determinista de MacKinnon.

Creo que en estos momentos debemos replantear esta oposición para repensar los límites entre la teoría queer y el feminismo.²⁴ Seguramente es tan inaceptable insistir en que las relaciones de subordinación sexual determinan la posición de género como separar de manera radical las formas de sexualidad del funcionamiento de las normas de género. Sin duda, la relación entre las prácticas sexuales y el género no está determinada estructuralmente. Aun así, desestabilizar la presunción heterosexual de ese mismo estructuralismo requiere que consideremos a ambos dentro de una relación dinámica y recíproca.

24. Hacia el final de la breve conclusión de «Thinking Sex», Rubin retoma el tema del feminismo y sugiere que «con el tiempo, la crítica feminista de la jerarquía del género deberá incorporarse a una teoría radical del sexo, y la crítica de la opresión sexual deberá enriquecer el feminismo. Para que esto ocurra deberemos desarrollar una teoría autónoma y una política específica de la sexualidad» (p. 309).

En términos psicoanalíticos, la relación entre género y sexualidad se negocia en parte a través de la relación entre identificación y deseo. Y aquí se percibe de manera muy clara por qué es tan importante renunciar a establecer líneas de implicación causal entre estos dos ámbitos y mantener abierta la investigación sobre sus complejas interrelaciones. Pues si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre, y si desear a una mujer no implica necesariamente la presencia constitutiva de una identificación masculina, sea lo que esto sea, entonces la matriz heterosexual resulta ser una lógica *imaginaria* que continuamente produce su propia ingobernabilidad. La lógica heterosexual que requiere que identificación y deseo se excluyan mutuamente es uno de los instrumentos psicológicos más reductivos del heterosexismo: quien se identifica con un determinado género debe desear un género diferente. Por un lado, no hay una feminidad con la que identificarse, lo cual equivale a decir que la feminidad podría ofrecer un conjunto de formas de identificación, tal y como pone de manifiesto la proliferación de las posibilidades individuadas de la lesbiana *femme*. Por otro lado, asumir que las identificaciones homosexuales «se reflejan» o se replican mutuamente difícilmente describe las dinámicas y complejas relaciones gays y lesbianas. Apenas ha empezado a constituirse un vocabulario teórico para describir la dificultad del juego, de los cruces y la desestabilización de las identificaciones masculinas y femeninas que se dan en la homosexualidad. El lenguaje no académico que se ha ido enraizando en las comunidades gays es mucho más instructivo al respecto. El concepto de la diferencia sexual *en el seno de* la homosexualidad todavía no se ha teorizado en toda su complejidad.

La performatividad, pues, no debe interpretarse ni como autoexpresión ni como autopresentación, sino como la posibilidad inédita de dotar de nuevo significado unos términos investidos de gran poder. Es interesante analizar la película *Paris is Burning*, no tanto por la forma en que las representaciones drag utilizan estrategias que desnaturalizan y a la vez vuelven a idealizar el hecho de ser blancos (Hooks, 1991) y las normas heterosexuales de género, sino más bien por el modo en que realiza una interpretación poco convencional del parentesco. En ocasiones son las propias actuaciones drag las que producen una feminidad excesiva como consecuencia del hecho de ser blanco/a y desvían la homosexualidad a través de un desplazamiento de los géneros que ensalza ciertas formas burguesas de intercambio

heterosexual. Y a pesar de eso, aunque esas representaciones no sean inmediata u obviamente subversivas, quizás ocurra que al *reformular el parentesco* —y en particular, la redefinición del «hogar» y de sus formas de colectividad (hacer de madre, fregar, leer, hacerse famosa)— la apropiación y la reutilización de las categorías de la cultura dominante posibiliten la formación de relaciones que funcionen de manera eficaz como discurso de oposición. Estos hombres se «hacen de madre», se «arropan» y se «alimentan» mutuamente, y la nueva significación de la familia en estos términos no es una imitación inútil o vana, sino que es la creación discursiva de una comunidad, una comunidad que crea vínculos afectivos entre sus miembros, se ocupa por ellos y les enseña, protege y habilita. Sin duda, cualquiera de los que somos queer debemos tener conocimiento, ser testigos y aprender de esta labor, la cual hace que ninguno de los que nos hallamos fuera de la «familia» heterosexual nos sintamos completamente ajenos a la película. De hecho, es revelador que la elaboración del parentesco mediante la resignificación de aquellos términos que precisamente dan lugar a nuestra exclusión y abyección cree un espacio social y discursivo para la comunidad, una apropiación de los términos dominantes que los dirige hacia un futuro lleno de nuevas posibilidades.

¿Cómo podemos saber si la subversión ha tenido lugar? ¿A qué criterios podemos recurrir para estimar el alcance de la subversión? ¿Desde qué perspectiva podemos tener conocimiento de la misma? No se trata solamente de situar las representaciones en contextos (como si la demarcación del contexto no prefigurara el resultado), ni de evaluar la respuesta del público, ni de establecer las bases epistemológicas que nos permitan «conocer» esos efectos. Al contrario, la subversión es un tipo de repercusión que *se resiste a los cálculos*. Si pensamos en las consecuencias de la producción discursiva, éstas no terminan al final de un determinado enunciado o expresión, de la aprobación de una ley, del anuncio de un nacimiento. La búsqueda de la capacidad de significación de estos enunciados no puede ser controlada por aquel que habla o escribe, pues esas producciones no pertenecen a quien las enuncia. Continúan teniendo significado a pesar de sus autores y, en muchas ocasiones, en contra de las mejores intenciones de éstos.

Una de las implicaciones ambivalentes de la descentralización del sujeto es que la escritura se convierte en el centro de la expropiación

necesaria e inevitable. Pero ceder la propiedad de lo que uno ha escrito tiene una serie de corolarios políticos importantes. El hecho de que podamos retomar nuestras propias palabras, replantearlas y deformarlas abre un camino difícil hacia el futuro de la comunidad, un futuro en el que posiblemente veremos frustrada la posibilidad de reconocernos en los términos mediante los cuales nos representamos. No obstante, el hecho de no ser dueños de nuestras propias palabras se pone de manifiesto desde un principio, ya que de alguna manera el discurso es siempre el de un extraño que habla a través de nosotros y que somos nosotros, la reiteración melancólica de un lenguaje que nunca hemos elegido y que no se halla a nuestro servicio. Es el discurso el que, por así decirlo, nos utiliza y en el que nos hallamos apropiados a causa de nuestra permanente condición de ser «uno» y de ser «nosotros». Ésta es la condición ambivalente del poder que es siempre vinculante.

Referencias bibliográficas

- APPIAH, Anthon (1986), «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race», en «Race», *Writing and Difference*. Henry Louis Gates, Jr (ed.), Chicago, University of Chicago Press, pp. 21-37.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1991), «Performative Acts and Gender Constitution», en *Performing Feminisms*. Sue Ellen Case (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 270-282.
- (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge.
- CORNELL, Drucilla (1992), *Beyond Accomodation: Ethnical Feminism, Deconstruction and the Law*, Nueva York, Routledge.
- CRIMP, Douglas (1989), «Mourning and Militancy», *October*, 51 (invierno), pp. 97-107.
- y Adam ROLSTON (eds.) (1990), *AIDS DemoGraphics*, Seattle, Bay Press.
- DE MAN, Paul (1987), «Rhetoric of Persuasion», en *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press, pp. 119-131. [*Alegorías de la lectura*, Trad. Enrique Lynch, Barcelona, Lumen, 1990.]
- DERRIDA, Jacques (1988), «Signature, Event, Context», en *Limited*

Inc. Gerald Graff (ed.), Trad. Samuel Weber y Jeffrey Mehlman, Evanston, Northwestern University Press, pp. 1-24. [en *Márgenes de la Filosofía*, Trad. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1989.]

- GUILLAUMIN, Colette (1988), «Race and Nature: The System of Marks», *Feminist Studies*, 8, pp. 25-44.
- HOOKE, Bell (1991), «Is Paris Burning?», *Z* (junio), pp. 60-64.
- KRAMER, Larry (1989), *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, Nueva York, St. Martin's.
- LACLAU, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso.
- LLOYD, David (1991), «Race under Representation», *Oxford Literary Review*, 13 (primavera), pp. 62-94.
- OMI, Michael y Howard WINANT (1986), *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul.
- ROMÁN, David (1992a), «'It's my Party and I'll Die if I Want To!': Gay Man, AIDS and the Circulation of Camp in U.S. Theatre», *Theatre Journal*, 44, pp. 305-27.
- (1992b), «Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community», en *Critical Theory and Performance*. Janelle Reinelt y Joseph Roach (eds.), Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 208-221.
- RUBIN, Gayle (1984), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*. Carole S. Vance (ed.), Boston, Routledge and Kegan Paul, pp. 267-319.
- SADOWNICK, Doug (1990), «ACT UP Makes a Spectacle of AIDS», *High Performance*, 49, vol. XIII (1), pp. 26-31.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1989), «Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others», *South Atlantic Quarterly*, 88, pp. 53-72.
- SMYTH, Cherry (1992), *Lesbians Talk Queer Notions*, Londres, Scarlet.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1989), «In a Word: Interview with Ellen Rooney», *Differences*, 1(2) (verano), pp. 124-156.

III. LAS MUJERES CAÍDAS DE FREUD: IDENTIFICACIÓN, DESEO Y «UN CASO DE HOMOSEXUALIDAD EN UNA MUJER»*

Diana Fuss

Este ensayo ha seleccionado para su discusión uno de los estudios menos comentados de la biblioteca psicoanalítica, el historial clínico de Sigmund Freud de 1920 «La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer»,¹ con el objetivo de examinar las metáforas que subyacen en la teoría de Freud sobre la inversión de la mujer. Postulando que no hay lenguaje científico que pueda escapar al poder de la metáfora, quisiera sugerir que el paradigma cognitivo de la «caída» que Freud presenta en este historial para «explicar» la homosexualidad de las mujeres es ya en sí mismo una figura retórica. La alegoría de la caída —en torno a la cual gira toda la teoría de Freud sobre la inversión— activa en el psicoanálisis una metalógica newtoniana de fuerza, contrafuerza, atracción, repulsión e inversión. Estos rasgos figurativos de la psicodinámica de la teoría psicoanalítica designan algo más que la caída del sujeto dentro (o fuera) de la sexualidad; definen y delimitan críticamente las operaciones de los dos mecanismos psíquicos que Freud sitúa en el centro de la formación de cualquier identidad sexual:

* Presenté una versión preliminar de este ensayo en el Center for the Critical Analysis of Contemporary Culture de la Universidad de Rutgers. Quisiera agradecer a todos los participantes del seminario del curso 1990-1991 —y en particular a Elin Diamon, Jay Geller, Marcia Ian, Cora Kaplan, David Toise y Carolyn Williams— sus profundas y útiles sugerencias. Gracias también a Eric Santner por su generosidad al examinar traducciones del alemán y a Eduardo Cadava, Walter Hughes, Geeta Patel y Michael Warner, cuyos comentarios de la versión final de este ensayo me fueron de gran ayuda.

1. El texto original, «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität», puede encontrarse en el volumen 12 de *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968), pp. 271-302.

identificación y deseo. Según Freud en particular, un regreso gravitatorio a la fase preedípica, asegurado mediante una identificación con el padre y un deseo concomitante por la madre, explica la «psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer» (Freud, 1955, pp. 2545-2561). El historial clínico que Freud publicó bajo este nombre representa su más continuado esfuerzo por abordar la cuestión de la homosexualidad de la mujer; los intentos de Freud de trazar y codificar «la entrada en la fase preedípica» del sujeto homosexual son responsables en gran medida del establecimiento de los perímetros de una sexología que está fundada en cuestiones de espacio, tiempo, duración, gravedad y movimiento y que continúa determinando los términos de los actuales debates psicoanalíticos sobre la sexualidad.

En la historia del psicoanálisis, la homosexualidad de la mujer se teoriza casi exclusivamente en términos de lo que es «pre»: lo preedípico, lo presimbólico, la preley, lo prematuro, e incluso lo presexual. La presuposición crítica de que la homosexualidad femenina ocupa el espacio y tiempo de un origen —en una palabra, el hecho de que se asuma ampliamente que es preteórica— explicaría la prolongada indiferencia que manifiestan hacia ella los estudios teóricos revisionistas que habitualmente se dedican a cuestionar las definiciones normativas del deseo sexual. Parte del desinterés crítico de las teorías contemporáneas por la homosexualidad podría deberse perfectamente a la prudente devaluación de falsos fundacionalismos y a la saludable desconfianza hacia las teorías de primacía —las mismas que históricamente han interpretado la homosexualidad. Sin embargo, aunque estas teorías antifundacionalistas desafían de forma decisiva la peligrosa idea de los orígenes naturales, también deben investigar tanto la manera en que el concepto mismo de «fase preedípica» se constituye en tanto que un efecto de una simbología cultural, como, más particularmente, la manera en que la homosexualidad se sitúa rutinariamente en el espacio regresivo y conservador de este orden ficticio. ¿Cómo y por qué las teorías de la homosexualidad de la mujer posicionan a sus sujetos como sujetos fundamentales, elementales, primitivos y, en definitiva, como presujetos, presujetos anteriores a las operaciones normativas y heterosexualizantes del complejo de Edipo, esa «coordinada legal y legalizante»?² Este estudio intentará enfrentarse a los límites y a los

2. La frase es de Jacques Lacan (1988, p. 198). El ensayo se interesa por la lógica invertida y desorientadora del «pre» y del «post» y, aunque en una dirección muy diferente,

peligros que presenta la fase preedípica como modelo explicativo para la homosexualidad de la mujer, centrándose especialmente en el papel fundamental que la identificación y el deseo desempeñan en la teorización de Freud de la formación de la identidad sexual.

Fundamentos liminares

Permítanme empezar planteando la siguiente pregunta histórica e institucional: ¿qué lugar ocupa la homosexualidad de la mujer en el psicoanálisis? La respuesta se halla en los fundamentos mismos del psicoanálisis. De los seis estudios de caso que Freud realizó, tanto el primero, «Un fragmento de un análisis de un caso de histeria» (1905), como el último, «La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer» (1920), son estudios de inversión en mujeres, estudios de desviaciones con respecto a la elección de objeto de una mujer (Freud, 1953a, p. 60). El tratado de Jacques Lacan (1975) sobre la psicosis paranoica, su tesis doctoral de medicina de 1932, revela una fascinación semejante por mujeres paranoicas cuya falta de distancia hacia otras mujeres y hacia sí mismas (atribuida por Lacan a su relación presimbólica, prelingüística y de preseparación con la madre) constituye la fuente misma de su paranoia. Es tan profunda la preocupación inicial de Lacan por la cuestión de la homosexualidad en las mujeres que deberíamos corregir la observación general de Catherine Clément (1983, p. 60) de que «al principio a Lacan únicamente le interesaban las mujeres» y sustituirla por la fórmula más precisa: «al principio a Lacan únicamente le interesaban las mujeres *homosexuales*». Más recientemente, el trabajo de Julia Kristeva sobre la diferen-

aborda muchos de los problemas teóricos que Lee Edelman trata en su análisis del hombre lobo. Edelman (1991) vuelve a la cuestión de las «suposiciones sexuales» en la constitución psicoanalítica de la subjetividad del hombre, mientras que mi propia lectura de la homosexualidad femenina anticipa el problema de las *presuposiciones* sexuales. Una lectura comparativa también podría llegar a la conclusión de que la retrospectiva [(be)hindsight] de Edelman tiene un equivalente epistemológico en mi propio énfasis en una prospectiva [(be)foresight]. Mientras que la representación cultural de la sexualidad lesbiana como estimulación erótica anterior (*foreplay*) y la homosexualidad masculina como estimulación posterior (*behindplay*) (en Edelman, p. 104) puede sin duda determinar excesivamente la representación de estos «escenarios» teóricos, me pregunto si estas investigaciones de lo anterior y lo posterior (mi propio enfrentamiento con lo anterior es posterior a la preocupación de Edelman por lo posterior) no podrían interpretarse de manera más útil de forma consecutiva.

cia sexual se distingue por su relativa falta de interés, por no decir indiferencia, por la homosexualidad de las mujeres. Este trabajo únicamente trata la cuestión de la homosexualidad en los ocasionales paréntesis de sus epílogos. Pero es en sus primeros libros donde la homosexualidad de las mujeres emerge como «fundacional» y como anticipo de la posterior depreciación que Kristeva hace de la misma —especialmente en *About Chinese Women* (1974), donde el primer tercio del libro pospone la cuestión de Oriente para elaborar en su lugar una teoría de la orientación.

Desde Sigmund Freud hasta Julia Kristeva la fase preedípica define la organización psíquica fundamental del sujeto homosexual que, según parece, nunca puede acceder del todo a su posición como sujeto, pero permanece en el espacio ambiguo de lo precultural. Empezando por el estudio de Freud sobre las «aberraciones sexuales» en el que basa toda su teoría de la sexualidad, pasando por el elaborado encorsetamiento que Lacan hace de la sexualidad de la mujer, al describirla como una psicosis paranoica dentro de la fase preedípica, y llegando hasta la teoría de Kristeva de la homosexualidad femenina no como realización del potencial revolucionario de lo semiótico sino como rechazo de éste, lo que observamos en el posicionamiento y reposicionamiento de la homosexualidad por parte del psicoanálisis es un retroceso crítico hacia los primeros estadios de la formación del sujeto. El movimiento progresivo del psicoanálisis es hacia atrás, hacia las profundidades de la prehistoria del sujeto. Las investigaciones más recientes sobre la cuestión de la subjetividad han retrasado el momento de la formación de la identidad sexual hasta un estadio anterior al preedípico; la trayectoria desde Freud hasta Lacan y Kristeva anticipa un rápido descenso desde lo edípico a lo preedípico y, seguidamente, a lo semiótico (o lo que podríamos denominar fase de preedípico). La propia historia de la institución del psicoanálisis lleva a cabo una inversión temporal crítica: lo preedípico se teoriza después de lo edípico, lo cual sugiere que cualquier «pre» es una construcción del «post».³ Irónicamente, el propio psicoanálisis sigue el mis-

3. El trabajo de Judith Butler (1990) es especialmente partidario de interrogar la falsa lógica de un antes y un después, exponiendo cómo cada antes (aquello que supuestamente es anterior) es realmente un efecto del después (al que se pensaba que precedía): por ejemplo, lo preedípico es un efecto de lo edípico, lo pre-discursivo un efecto de lo discursivo, lo prejurídico un efecto de lo jurídico, y así sucesivamente. Los «pre» formativos se interpretan como «per» formativos en la deconstrucción de los falsos fundacionalismos de Butler.

mo movimiento regresivo que Freud por una parte y Lacan por otra, en su famoso «retorno a Freud», describen como constitutivo de lo que podríamos llamar un proceso «devolutivo» de la homosexualidad —es decir, un regreso temporal, un regreso a un tiempo anterior al principio del tiempo, anterior a la cultura, anterior al complejo edípico y anterior a la historia. Invertido en su progresión, el psicoanálisis sigue de forma misteriosa un desarrollo sorprendentemente similar a la etiología de la homosexualidad trazada previamente por Freud.

Este ensayo no se ocupa de la cuestión de la «etiología» de la homosexualidad de la mujer (la «causa» u «origen» de la inversión) —una cuestión que solamente puede asumir con anterioridad lo que pretende demostrar. En lugar de esto, se propone entender de qué manera la homosexualidad está no sólo estructuralmente situada en los momentos inaugurales del psicoanálisis sino también emplazada teóricamente en el lugar de un origen, el origen de *cualquier* identidad sexual como mujer. Estas últimas cuestiones nos dirán mucho más sobre aquello que Patricia Williams recientemente ha denominado «hablar inesencialmente»⁴ que sobre lo que incluso Freud reconoce como la inútil resurrección de los debates sobre la etiología (es decir, ¿es la homosexualidad innata o adquirida?).⁵ Lo inesencial es una figura particularmente útil para describir la posición fundacional aunque limítrofe de la homosexualidad en las descripciones psicoanalíticas de la formación de la identidad. La preposición «in» (en) en «inesencial», que aquí es también un prefijo, connota una relación de exterioridad o de no esencialidad (en el sentido de que es circunstancial, periférica, poco importante, insubstancial, inferior,

4. Mi agradecimiento a Patricia Williams por sugerir este término en particular y por su invitación a reconsiderar la figura de la inesencialidad en el encuentro anual de la American Association of Law Schools (enero de 1991); algunos de los comentarios siguientes fueron formulados en aquella ocasión en una sesión dedicada al problema de «hablar inesencialmente».

5. Aunque Freud no fue capaz de resistirse a especular sobre las fundaciones etiológicas a lo largo de su investigación sobre la inversión sexual, parece ser particularmente consciente de la futilidad de hacerlo. En el presente historial clínico escribe: «Mientras tracemos el desarrollo de la cadena de hechos desde su resultado hacia atrás, ésta parece continua y sentimos que hemos hecho un análisis que es completamente satisfactorio e incluso exhaustivo. Pero si procedemos al contrario, si empezamos desde las premisas inferidas del análisis e intentamos seguir las hasta el resultado final, entonces ya no tendremos la impresión de una secuencia inevitable de hechos que no podría haberse determinado de otra forma» (p. 167).

menor, secundaria ...) y, a su vez, una relación de interioridad, de estar dentro de la esencialidad (en el sentido de que es indispensable, central, importante, fundamental, necesaria, inherente, vital, primaria ...). La homosexualidad es «inesencial» en este doble sentido, situada dentro del psicoanálisis como ingrediente residual esencial: el deseo homosexual del niño/a por el progenitor del mismo sexo, esencial para la formación del sujeto como ente sexuado es, no obstante, un componente dispensable del deseo que finalmente debe repudiarse y reprimirse. ¿Podría un énfasis continuo en lo esencial de lo inesencial de la homosexualidad, su carácter de exceso reprimido, reflejar una reacción-formación secundaria contra la atracción del propio psicoanálisis hacia una economía de lo mismo, un deseo por lo homo y, en efecto, una fascinación narcisista por sus propios orígenes?

Homosexualidad, ley y exceso

Quisiera ahora pasar al estudio de Freud «La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer»⁶ para empezar a indagar en esta cuestión de lo esencial de lo inesencial de la homosexualidad en las mujeres. En primer lugar, nos enfrentamos a la considerable ambigüedad del título. «La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer» puede glosarse bien como la psicogénesis de un *ejemplo* de homosexualidad en una mujer, bien como la psicogénesis del propio *estudio* de Freud sobre la homosexualidad en una mujer. En el primer caso, Freud basa, de manera característica, toda una teoría de la inversión sexual de la mujer en un solo historial clínico: el caso de una chica de dieciocho años, «bien parecida e inteligente» de una familia de «buena posición», que ha quedado fascinada por una mujer diez años mayor que ella, una «señora» «venida a menos» que es conocida por su promiscuidad. En el segundo caso, de forma también característica, Freud traza el origen de su propio trabajo, recordándonos que el psicoanálisis siempre ha estado fascinado por los comien-

6. «La psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer» es tal vez el estudio de caso más ignorado de Freud. Si lo comparamos con el volumen de crítica que generó el estudio de Dora, sorprende la poca atención que ha recibido. Algunas de las excepciones a este silencio crítico incluyen Luce Irigaray (1985); Mandy Merck (1986); Judith A. Roof (1990), y Mary Jacobus, «Russian Tactics: Freud's 'Case of Homosexuality in a Woman'», en preparación.

zos, especialmente los suyos, y preocupado por su propia relación con la ley y, ciertamente, por su condición de ley. El caso empieza de la siguiente manera: «La homosexualidad en las mujeres, que ciertamente no es menos común que la homosexualidad en los hombres, aunque mucho menos escandalosa, ha sido no sólo desatendida por las leyes, sino también por la investigación psicoanalítica» (p. 147). En su particular relación con la cuestión de la homosexualidad de las mujeres, los psicoanalistas y las leyes tienen una relación análoga: ninguno es capaz de ver lo que tiene inmediatamente ante sí. La homosexualidad no constituye una carencia estrictamente hablando, sino demasiada presencia, un exceso, un residuo; puede que sea «menos escandalosa» en las mujeres que en los hombres, pero aún así es «escandalosa» (*lärmend*). La elección de la palabra *lärmend* (escandaloso, ruidoso, estrepitoso) para describir la homosexualidad insinúa que la ceguera proviene de la homosexualidad misma, que su propio exceso es un asalto a los sentidos, un espectáculo deslumbrante y ensordecedor. La ley e investigación psicoanalíticas han «desatendido» la homosexualidad en las mujeres, no porque la homosexualidad sea invisible, sino porque, aparentemente, es demasiado visible, demasiado audible, demasiado presente. La precisión de la caracterización de la homosexualidad como «ruidosa» permite que Freud desvíe la ardua «tarea de elucidación» del psicoanálisis lejos de sus propios poderes de definición y ocultamiento, puesto que la ley del psicoanálisis es establecer el marco referencial, las condiciones de visibilidad y audibilidad mediante las cuales las identidades sexuales puedan verse y oírse en primer lugar y, en el caso de la homosexualidad, *como* primeros lugares, como lugares de origen.

Freud continúa: «la narración de un solo caso, no demasiado pronunciado en su modalidad, en el cual era posible trazar su origen y desarrollo en la mente con absoluta certidumbre y sin apenas un resquicio, podría, por lo tanto, requerir parte de nuestra atención» (p. 147). Aunque en otro lugar, Freud (1953, pp. 136-137) teoriza tres tipos diferentes de invertidos —absolutos (invertidos cuyos «objetos sexuales son exclusivamente de su propio sexo»), amfigénicos («hermafroditas psicosexuales» cuyos «objetos sexuales pueden ser tanto del propio sexo como del sexo opuesto») y contingentes (los invertidos que «bajo ciertas condiciones externas [...] son capaces de tomar como objeto a alguien de su propio sexo») — prefiere psicoanalizar sólo a los últimos en su consulta, los invertidos contingentes, casos

«no demasiado pronunciados en su modalidad», donde el cambio libidinal es posible y se puede efectuar un alejamiento del objeto amoroso del mismo sexo mediante el análisis. Es crucial que señalemos aquí que hay por lo menos una distinción implícita en los estudios de Freud entre «las mujeres homosexuales» y la «homosexualidad de las mujeres». Al final de este estudio de caso en particular Freud llega a la conclusión de que «podemos detectar una proporción muy considerable de homosexualidad latente o inconsciente en todas las personas normales» (p. 171), que la homosexualidad «latente» es, de hecho, una condición previa fundamental para toda heterosexualidad «manifiesta». Pero mientras que la homosexualidad puede hallarse en todas las mujeres, no todas las mujeres son homosexuales. Según Freud, debe de haber algún «factor especial» (p. 168), algún resto o excedente libidinal que convierta la homosexualidad contingente de las mujeres en mujeres homosexuales.

Cabe ahora referirnos al historial clínico mismo para entender la dinámica de esta conversión respecto al objeto. La paciente de Freud es una adolescente, la única hija de una familia con tres hijos, llevada a la consulta de Freud por un padre estricto y puritano con la esperanza de que el análisis pudiera «curarla» de una fascinación hacia una mujer de dudosa condición social y comportamiento sexual atrevido. Durante el análisis Freud descubre el «afecto exageradamente intenso» que la muchacha había profesado durante la pubertad a un niño pequeño, de apenas tres años, un afecto que gradualmente evolucionó hacia un interés por «mujeres maduras pero aún jóvenes» (p. 156) que son madres. Freud atribuye la motivación de esta curiosa transición de la muchacha de una «actitud maternal» (p. 156) (querer *ser* madre) a una actitud homosexual (querer *tener* una madre) al inesperado embarazo de su madre y al nacimiento de su tercer hermano. En resumen, la niña está enamorada de su madre y reconduce este deseo tabú hacia una serie de subrogados maternos. Sin embargo, Freud niega inmediatamente este incesto homosexual entre la madre y la hija, interpretándolo como un desplazamiento de un incesto anterior entre la hija y el padre. El «origen» del amor (preedípico) de la niña por la madre es un amor anterior (edípico) por el padre; huye de su padre y se acerca a su madre, a causa del desengaño y resentimiento que le produce que sea su «odiada rival», su madre, y no ella misma, quien pueda darle al padre el hijo que desea. Según la argumentación de Freud, para poder resolver la rivalidad identi-

ficatoria con su madre la muchacha regresa a la madre, «se retira en favor de» ella y renuncia a los hombres, apartando en efecto el obstáculo que hasta ahora era responsable del odio hacia la madre, tomando a su madre en lugar de a su padre como objeto amoroso (p. 159). Freud interpreta el deseo de la hija por la madre como una estrategia o un escudo mediante el cual la niña se protege del frustrado deseo edípico que siente por su padre. Pero, ¿por qué se supone desde el principio que el deseo por la madre es la articulación desplazada del malogrado deseo por el padre, y no a la inversa? ¿Por qué se imagina que el «desengaño» de la niña ha sido provocado por su incapacidad de tener un hijo de su padre y no por no poder darle uno a su madre (una posibilidad que Freud (1953c) considerará más tarde en «La feminidad»)? ¿Por qué se supone que el resentimiento y la amargura de la niña deben ir dirigidos a la madre, competidora por los afectos del padre, y no al padre como intruso en la relación entre la madre y la hija? ¿Por qué, en definitiva, se asume que la «rivalidad» de la hija es con la madre y no con el padre?

La caída

Freud se vale de una complicada retórica de «retornos» o «regresos» en su obra para explicar estas ambiguas transformaciones de elección de objeto sexual, teorizando así las identidades e identificaciones sexuales que los producen en términos de retornos, reactivaciones, regresiones, retiradas, renunciaciones y restauraciones. En el presente historial clínico, el retorno de la paciente a un objeto amoroso del mismo sexo es provocada en la adolescencia por un cambio en la configuración de la familia (el embarazo de la madre y el nacimiento del nuevo hermano) y por la coincidencia de la «reactivación» del complejo de Edipo infantil de la niña. Según Freud, cada «reactivación» es un peculiar ejemplo de retorno: cada reactivación del irresoluto complejo de Edipo de la niña es una regresión—un retroceso hacia una identificación preedípica con el padre y hacia un deseo por la madre. En «La feminidad», Freud explica el regreso a la madre como una respuesta a un «inevitable desengaño» causado por el padre:

La homosexualidad de la mujer raramente o nunca es una continuación directa de la masculinidad infantil. Incluso para una niña de esta clase parece necesario tomar a su padre como objeto por

algún tiempo y entrar en la situación de Edipo. Pero más tarde, como resultado de los inevitables desengaños causados por su padre, se ve forzada a regresar a su complejo de masculinidad inicial. (1953c, pp. 136-137)

Freud no era, desde luego, el único psicoanalista que entendía la homosexualidad femenina como un movimiento regresivo, aunque su teoría de la regresión sigue siendo una de las más elaboradas. Hélène Deutsch (1966, p. 125), por ejemplo, también interpreta el vínculo aparentemente preedípico de la mujer homosexual con la madre como una regresión postedípica: «no se trata de una simple obsesión con la madre como primer objeto amoroso, sino más bien de un complejo proceso de retornar». Y Otto Fenichel (1945, p. 340) expone el caso aún más claramente:

En las mujeres, el abandono de la heterosexualidad es una regresión que reactiva en la memoria vestigios de las primeras relaciones con la madre. La homosexualidad de la mujer tiene, por lo tanto, un origen mucho más arcaico que la homosexualidad del hombre. Devuelve los patrones de comportamiento, los propósitos, los placeres, pero también los miedos y los conflictos de los primeros años de vida.⁷

Para el presujeto homosexual, cada «pre» contiene el espectro de un «re»: la heterosexualidad femenina se plantea como regresiva y reactiva, primitiva y primaria, poco desarrollada y arcaica. Asimismo, cualquier gesto de «retirada» representa una modalidad de renuncia, una negación a competir y una retirada del conflicto; la incapacidad de mantener el conflicto psíquico y el deseo de evitar «la rivalidad abierta» (p. 195) accionan el retorno de la niña a la fase preedípica. Según esta interpretación, volver siempre significa huir, prudencia en lugar de avance, distanciamiento *del* padre en lugar de un movimiento *hacia* la madre.

Pero hay un segundo significado de «regreso» que es igualmente importante en la obra de Freud sobre la homosexualidad; se trata de los intentos del psicoanálisis mismo por efectuar una conversión en el

7. El ensayo de Deutsch fue publicado por primera vez en *The International Journal of Psychoanalysis*, 14 (1933), el mismo año en que *Nuevas lecciones introductorias* de Freud fue publicado. Véase también Deutsch (1973, pp. 336-361).

paciente homosexual, una transformación de la organización sexual genital en otra distinta mediante la práctica del análisis en sí. En su discusión de las condiciones adecuadas para que el análisis tenga éxito, Freud reconoce que dichas conversiones de identificación sexual en el sujeto son inútiles; lo máximo que los psicoanalistas pueden hacer, escribe, es «devolver» el invertido a su «plena función bisexual» (p. 151). Cuanto antes se haya producido la inversión, menos posibilidades habrá de efectuar la inversión: «Es sólo donde la fijación homosexual todavía no se ha vuelto lo suficientemente intensa o donde todavía existen considerables rudimentos y vestigios de la elección de objeto sexual, esto es, en una organización que todavía es vacilante o claramente bisexual, que podemos hacer un pronóstico favorable de la terapia psicoanalítica» (p. 151). De la misma manera que la homosexualidad se representa como un retorno, un regreso, también se representa así su supuesta resolución psicoanalítica, pero mientras la primera se plantea como una regresión, una retirada en favor de un rival, la otra se presenta como una renovación, un proceso de recuperación y de reconsolidación. Es legítimo preguntar aquí por qué el retorno a un objeto de elección homosexual se percibe como «regresivo» cuando el retorno ofrecido como medida para «curar» la homosexualidad se percibe como «reconstituyente».⁸ ¿Qué es lo que marca la diferencia entre estos dos tipos de retornos? Y, exactamente, ¿de qué manera se produce el cambio de un objeto sexual a otro en el sujeto?

Un tercer significado de «regreso» en el psicoanálisis apela a estas cuestiones: el regreso como caída. Freud entiende que el retorno de la mujer al deseo por la madre supone una caída —no una caída anterior a la Caída del hombre, que fue, después de todo, una caída en la heterosexualidad—, sino una caída posterior en la homosexualidad. El sujeto femenino pasa por lo simbólico mediante el proceso edípico, pero dado que se dan una serie de «desengaños inevitables a causa del padre» vuelve a caer en lo preedípico. No es en absoluto insignificante para Freud que el suceso que precede el comienzo del análisis, y la crisis que sin duda lo provoca, es el intento de suicidio de la

8. Para una interesante inversión del binarismo regresión/restauración, véase el ensayo de John Fletcher (1989, pp. 90-118). Fletcher considera el lesbianismo, en lugar de las propuestas de «curación» psicoanalítica, como verdadero restablecimiento. Desde el momento en que el lesbianismo *se enfrenta* a la castración, puede interpretarse como «una estrategia recuperativa que busca reparar las pérdidas, abusos e impedimentos que una cultura patriarcal impone a la niña en su relación primaria con la madre» (p. 105).

muchacha. Mientras paseaba por la calle en compañía de la señora en cuestión, la niña se encuentra con su padre, que pasa al lado de la pareja y les dirige «una mirada colérica (*zornigen Blick*)» (p. 148); al causar la ira repentina tanto de su padre como de su amada, la ardiente muchacha se arroja desde lo alto de una pared cayendo sobre una vía de tranvía. Freud interpreta el intento de suicidio como la satisfacción del deseo inconsciente de la niña: «la realización de aquel deseo cuyo cumplimiento la había llevado a la homosexualidad, o sea, el de tener un hijo de su padre, pues ahora ella 'caía' a causa de su padre» (p. 162). Freud juega aquí con el doble significado del verbo alemán «caer», *niederkommen*, que significa tanto «caer» como «dar a luz» (p. 162). Según la interpretación de Freud, la regresión de la niña al deseo homosexual por la madre es sin duda una manifestación particular de la maternidad —una caída equivalente a un parto.

Cary Caruth (1990, p. 194) ha sugerido que «la historia de la filosofía después de Newton puede pensarse como una serie de enfrentamientos con la cuestión de cómo hablar sobre la caída», una proposición que obtiene un valor considerable a la luz de los propios retornos compulsivos de Freud al problema de la «caída» del sujeto en la diferencia sexual. Las escenas de caída en su obra describen la sexualidad como un hecho injurioso. Mientras Freud trabajaba en «Un caso de homosexualidad en una mujer», añadió un pasaje a *La interpretación de los sueños* donde relata uno de sus primeros recuerdos de infancia, un accidente que le aconteció entre los dos y los tres años: «Yo me había encaramado a una silla del vestidor para coger alguna cosa que me gustaba de encima de un armario o mesa. La silla cayó hacia un lado y el canto me golpeó la mandíbula inferior; pensé que me podría haber destrozado todos los dientes» (1953b, p. 560). Ejemplo del escarmiento impuesto a los pequeños que se atrevían a curiosear en los armarios de su madre, este recuerdo de una caída prematura actúa como parábola de la amenaza simbólica de la permanente lesión que precipita la súbita y dolorosa entrada de Freud en la fase de Edipo. No obstante, para la mujer ya castrada, la caída es la representación simbólica de otra herida. En «Sueños y telepatía» (1955b, p. 123), publicado justo después de «Un caso de homosexualidad en una mujer», Freud relata cómo una de sus pacientes tiene la reincidente pesadilla que se cae de la cama, y considera que caer representa específicamente «una flamante representación del parto» —que para Freud es la señal característica del deseo heterosexual femenino. «Si

una mujer sueña con que se cae», explica Freud en *La interpretación de los sueños*, «la acción de caer tiene casi invariablemente un sentido sexual: ella se está imaginando como 'una mujer perdida (caída)'» (p. 202). En otra instancia, sin poder resistirse a invocar un viejo proverbio misógino, Freud llega a la conclusión de que «cuando una mujer cae lo hace de espaldas» (1960, p. 175). Y en el historial clínico al que nos estamos refiriendo aquí, «Un caso de homosexualidad en una mujer», Freud anota con más detalle anecdótico que un médico que su paciente homosexual «pagó por esta tentativa de suicidio con largos días de cama echada sobre la espalda» (p. 148). El miedo a caer de la mujer representa según este planteamiento tanto el miedo a la heterosexualidad como el miedo a sus posibles consecuencias, es decir, al embarazo y, sin embargo, es precisamente el movimiento de la caída que Freud considera constitutivo de la homosexualidad de la mujer. El problema teórico que insistentemente se aparece ante cualquier lector que quiera entender los a menudo incoherentes escritos de Freud sobre la homosexualidad de la mujer es la cuestión de qué tiene que ver la formación de la identidad *homosexual* de la mujer con la *maternidad* y las «flamantes representaciones del parto».

Las lectoras feministas de Freud no pueden permanecer indiferentes a que «Un caso de homosexualidad en una mujer» se inicie con la palabra «homosexualidad» y concluya con la palabra «maternidad» —quizás sea ésta la más obvia puesta en escena de la incapacidad de Freud de concebir la homosexualidad fuera de la temática de la maternidad. Pero ¿cómo podemos interpretar la relación entre estos dos polos de la formación de la identidad sexual: entre la homosexualidad y la maternidad? ¿Acaso se trata de una relación entre homosexualidad y maternidad o, según la cuestionable asociación teórica de Freud, entre el deseo por el mismo sexo y la identificación con el mismo sexo? Freud podría estar sugiriendo una relación simétrica entre los dos, una irresoluble tensión psíquica en la vida de la joven entre el hecho de querer *ser* madre y querer *poseer* a la madre. O podría estar siguiendo una lógica victoriana más convencional que sitúa la maternidad como posible antídoto para la homosexualidad, la «respuesta» al interrogante que plantea la homosexualidad de la mujer al psicoanálisis, que se define como una ciencia de restablecimiento. Otra posibilidad más de explicar la alianza homosexualidad-maternidad de este caso clínico en concreto sería el intento por parte de Freud de formular un continuo sexual evolutivo donde la homosexualidad es el «antes» originario y la mater-

nidad es el «después» del desarrollo. Entonces, de nuevo, Freud podría estar sugiriendo también que la homosexualidad representa un retorno regresivo a la madre —un deseo de poseer a la madre para llegar a transformarse de manera figurativa en la madre— un retorno conseguido a través de una caída literal que representa un parto simbólico. Los detalles de la historia clínica no desautorizan ninguna de estas posibilidades; de hecho, la contradictoria y retorcida lógica del analista parece imitar el dramático desarrollo de las identificaciones infinitamente reversibles y reactivas de la paciente. La cuestión más complicada para los intérpretes de Freud es, precisamente, determinar cómo se invocan los actos de identificación y deseo para elaborar esta particular relación estructural de dependencia entre la homosexualidad y la maternidad y por qué el primer término (la homosexualidad) debe leerse siempre en relación con el segundo (la maternidad) y, finalmente, desembocar en él.

Identificación y deseo

El retorno como caída, como liberación, marca la homosexualidad de la mujer no sólo como un retorno del sujeto a la madre, sino como un proceso en el que el sujeto *se vuelve* madre. Pero esta lectura del retorno homosexual sugiere que la hija debe *convertirse* en la madre para *poder* poseerla. Destruye una de las leyes fundamentales del psicoanálisis, mantenida desde Freud hasta Kristeva, que sostiene que deseo e identificación son estructuralmente independientes el uno del otro, con lo cual la posibilidad de uno siempre puede presuponer la represión del otro. El deseo de un sujeto por un sexo únicamente puede asegurarse por medio de una identificación correspondiente con el otro sexo; un simultáneo deseo e identificación con el mismo objeto supondría una imposibilidad lógica para Freud.⁹ Un año después

9. He comentado las implicaciones de los persistentes intentos de Freud por crear una dicotomía entre el deseo e identificación en «Fashion and the Spectacular Look». Véase una crítica similar sobre la insistencia de Freud en la exclusión mutua de objeto y sujeto, que para variar se centra en la teorización de Freud de la sexualidad masculina, en el artículo de Michael Warner (1990). Warner señala que el argumento de Freud para explicar por qué un sujeto puede escoger una identificación secundaria en lugar de otra está enteramente basado en el recurso de la sospechosa noción de las predisposiciones congénitas: «Sólo la disposición sexual del niño/a —es decir, su orientación 'masculina' o 'femenina'— determinará el peso relativo de estos ejes de identificación» (p. 196; cursiva mía).

de la publicación de «Homosexualidad en una mujer», Freud terminó *La psicología de las masas y el análisis del yo* (1921), donde empieza a sistematizar por primera vez la complicada relación dialéctica que existe entre identificación y elección de objeto en la formación del sujeto sexuado:

Es fácil exponer en una fórmula la distinción entre una identificación con el padre y la elección del padre como objeto. En el primer caso, nuestro padre es lo que nosotros querríamos *ser* y, en el segundo, es lo que nos gustaría *poseer*. La distinción, por lo tanto, depende de si el vínculo se atribuye al sujeto o al objeto del yo. En consecuencia, el primer vínculo ya es posible antes de que se haya hecho elección alguna. (1955c, p. 106)

Identificarse con el padre es desear ser él, mientras que desear al padre es querer poseerlo. La noción misma de identificación parece ser genérica para Freud, modelada según una fase edípica masculina, incluso cuando Freud está más interesado en teorizar la identificación preedípica (presexual) del niño/a con la madre. La astuta observación de Philippe Lacoue-Labarthe de que «Freud no puede evitar 'identificar' la figura de la identificación con la figura del padre»¹⁰ corrobora aún más la sospecha de que, desde el principio, la identificación «secundaria» postedípica es la que ejemplifica y organiza la identificación «primaria» preedípica. A lo largo de toda su obra, Freud mantiene que el deseo de una mujer por otra solamente puede concebirse en términos de una regresión del sujeto hacia una identificación preedípica con el padre. Pero el mismo Freud acabará reconociendo finalmente, en *Nuevas lecciones introductorias sobre el psicoanálisis* (1922-1923), que la «independencia» estructural entre la identificación y la elección de objeto no es nunca tan claramente simétrica como esta «fórmula» pretende sugerir y que se obtiene tan sólo de forma precaria. Es el deseo, según Freud, lo que constantemente co-

10. Lacoue-Labarthe (1989) es también uno de los más astutos intérpretes de la inscripción de la identificación en el ámbito social. Su análisis de la mimesis originaria como imitación concluye con un desafío a aquellos críticos del psicoanálisis que intentan despojar los términos críticos fundamentales de repercusiones políticas: «¿Por qué no considerar el problema de la identificación, en general, como el problema esencial de lo político?» (p. 300).

re el riesgo de volver (atrás) hacia la identificación: «La identificación y la elección de objeto son en gran medida independientes; no obstante, es posible identificarse con alguien que, por ejemplo, hayamos tomado como objeto sexual y así alterar el ego siguiendo este modelo» (p. 63). Este regreso desde la elección de objeto hacia la identificación no es sencillo; opera, de hecho, como un *retorno* y más correctamente como una *regresión*; «la elección de objeto ha experimentado una regresión hacia la identificación», escribe Freud volviendo a reflexionar sobre su primer estudio sobre la homosexualidad en una mujer, el caso de Dora (1955c, p. 107).

Pero Freud todavía tiene la necesidad de explicar qué ocasiona estas transformaciones de elección de objeto sexual y qué provoca la caída del deseo hacia la identificación sexual. La respuesta al problema del retorno en el estudio «Homosexualidad en una mujer» se nos da, al igual que muchas otras respuestas de Freud, en una nota a pie de página:

No es extraño en absoluto que una relación erótica se interrumpa mediante un proceso de identificación del amante con el amado, un proceso equivalente a una especie de regresión al narcisismo. Una vez éste se ha efectuado, es fácil hacer una nueva elección de objeto sexual para dirigir la libido hacia un miembro de sexo opuesto al de la primera elección. (p. 158)¹¹

Freud atribuye la transformación a un exceso de deseo, a un excedente de amor o a otra «sobrecompensación» (p. 158). ¿Por qué algunos sujetos poseen esta «superabundancia», este inesencial componente psíquico esencial, y otros no? Freud es incapaz de responder la pregunta que él mismo implícitamente plantea, pero lo que tal vez sea más significativo es que, en el intento mismo de demostrar que la identificación y el deseo son retornos en direcciones opuestas, Freud de hecho demuestra su necesaria connivencia y fragilidad, el eterno potencial de que uno se transforme, o regrese, al otro. La inestabilidad de la identidad sexual radica en la capacidad que tienen sus mecanismos psíquicos *de desearse e identificarse los unos con los otros*.

11. Una forma más simple de plantear este problema del solapamiento y la transformación del deseo en identificación sería decir que es posible amar a alguien tan excesivamente y exclusivamente que uno se convierte poco a poco en aquella persona.

En la obra de Freud la identificación se representa típicamente en términos de altura: la identificación funciona como un desplazamiento *hacia arriba*; el ego se eleva mediante la identificación, se imagina siempre en relación con un ideal más alto.¹² Situados en el fondo mismo de la escala de desarrollo de Freud, los homosexuales están atrapados en los trabajos sísifeos de ascender hasta el ideal del ego para luego verse repetidamente decepcionados por el objeto una vez que lo han conseguido. En esta escena de la caída la sexualidad no se da ni se adquiere, sino que se *pierde*. El deseo se precipita continuamente hacia la identificación bajo el peso de la «decepción» del sujeto, una decepción causada por la incapacidad del objeto de llenar el calibre de su deseo. Esta caída no parece ser diferente del desinflamiento que experimenta cualquier sujeto cuando encuentra por fin el objeto de las fantasías de su deseo. Slavoj Žižek señala con acierto que el objeto encontrado nunca coincide con el referente del deseo; cuando el sujeto que desea se enfrenta al objeto de su deseo, este sujeto experimenta inevitablemente la sensación de que «no es eso lo que quiere» (1991, p. 92). Lo que hace esta caída homosexual, esta caída hacia la homosexualidad más precipitada es que las aspiraciones del sujeto son más ambiciosas. Este sujeto en particular ha traspasado sus propios límites y ha deseado demasiado. Aquellos que más se adentran en el complejo de Edipo son al parecer los que más se tambalean, con suficiente fuerza y arrastre como para volver a entrar en la fase preedípica, dejando atrás el deseo, la carencia, e incluso el dolor. Pero, ¿qué clase de caída en este modelo gravitacional pseudocientífico produce un sujeto homosexual? «No [...] pretendemos afirmar», insiste Freud, «que toda muchacha que experimenta un desengaño similar de su deseo de amar que emana del complejo de Edipo en los años de la pubertad vaya a ser necesariamente *una víctima de la homosexualidad* a causa de ello» (p. 168; énfasis mío). ¿Acaso algunos sujetos encierran una suerte de complejo de Ícaro,¹³ una propensión inherente a caer? ¿O existen ciertas fuerzas newtonianas imprevisibles

12. La útil sugerencia de Silverman (1989) es que pensemos en la identificación «no tanto como 'resolución' del deseo sino más bien como su perpetuación dentro de otro régimen» (p. 24).

13. Mi reconocimiento a Alan Stoekl por identificar el complejo de Ícaro, un «inconsciente y patológico deseo de caer», en la obra de Georges Bataille. Véase la introducción de Stoekl a la obra de Bataille (1985, p. 15).

que arrastran a cualquier sujeto en cualquier momento hacia ese centro de gravedad que Freud denomina identificación primaria? Si la caída es el modelo tropológico que Freud selecciona para describir la formación de las identidades homosexuales, entonces, exactamente, ¿qué es lo que diremos que precipita la caída?

Los excesos de Freud vuelven a entrar en juego aquí, ya que la caída se concibe como una reacción a una carga pesada: uno cae bajo un peso excesivo, el peso del deseo —un deseo que en última instancia únicamente puede funcionar en una simbología sinónima de heterosexualidad. Según Freud, el deseo homosexual es oximorónico; como ocurre en las mujeres, los homosexuales (hombres y mujeres) carecen de carencia (Montreley, 1978), o carecen de cierta madurez con respecto a la carencia. Al plantear la homosexualidad en el tiempo como antecedente de la carencia que inaugura el deseo, Freud suprime de hecho la sexualidad de la homosexualidad. No es la carencia lo que define al sujeto homo(sexual) sino el exceso, la carencia de carencia: el excedente que precede y delimita la necesidad, los restos ininteligibles que circunscriben los límites de lo racional, las sobras (*overness*) que deben existir previamente para así poder distinguir lo desviado de lo normal. En la lógica de inversiones de Freud, el exceso asociado con la homosexualidad ocupa el lugar de un «residuo» que llega «justo antes», de manera que a la homosexualidad se le asigna la anterioridad de cualquier suplemento.

En sus encarnaciones populares, el exceso que distingue la homosexualidad de su otro normativo, la heterosexualidad, se «extrae» de la superficie del cuerpo: se dice que los homosexuales se distinguen por su vestimenta extravagante, su amaneramiento exagerado, sus entonaciones histéricas, sus insaciables pulsiones de sexo oral y sus absurdas imitaciones del comportamiento «femenino» y «masculino».¹⁴

14. Quizás no haya una respuesta mejor, más inquieta y más entretenida a estas parodias que la del simple exceso —una política de la mimesis. Tal y como ha demostrado energética y performativamente la investigación sobre el *camp*, la dualidad *butch-femme*, el hermafroditismo, el *drag* y el transexualismo, ser excesivamente excesivo y jactarse de la propia interpretación como interpretación es desenmascarar cualquier identidad y presentarla como *drag*. Cada uno de estos estudios pone de relieve la resbaladiza distinción que Luce Irigaray establece entre «mascarada» (asumir inconscientemente la feminidad) e «imitación» (la interpretación o *performance* deliberada de la feminidad). La diferencia crítica entre mascarada e imitación —entre imitación «directa» de una función social y una hipóbole paródica de esa función— depende del grado y la legibilidad de su exceso. La imitación funciona para deshacer la mascarada exagerándola, subvirtiendo el sistema dominante de representa-

La gramática del exceso de Freud efectúa un desplazamiento crítico desde el exterior hacia el interior; el exceso ya no es un catálogo de signos de aculturación, tales como la ropa, el lenguaje o el estilo, sino que pasa de ser un índice superficial a ser una fuerza subterránea. Freud escribe que su propia paciente no manifestaba ninguno de los signos externos que un profesional vienés de la medicina esperaba encontrar en una mujer homosexual, no mostraba «ninguna desviación obvia de la tipología física ni ninguna alteración menstrual» (p. 154). Es verdad, Freud confiesa que «la muchacha, hermosa y bien proporcionada», había heredado la alta estatura y las facciones angulares de su padre, así como su agudeza intelectual, pero concluye que «estas distinciones son más convencionales que científicas» (p. 154). Además, a diferencia de su famosa predecesora Dora, esta última paciente homosexual de Freud «nunca había sido neurótica y llegó a su consulta sin un solo síntoma de histeria» (p. 155). En todos sus rasgos superficiales, esta paciente le sorprende por ser completamente poco excepcional. Sin embargo, es precisamente la ausencia de los síntomas histéricos convencionales (tos, afasia, llanto, espasmos, tics, etc.) o de otros síntomas externos de neurosis lo que lleva a Freud a la conclusión de que la normalidad de esta mujer es de lo más irregular; su carencia de «cualquier síntoma histérico» es un indicador del más anormal y peculiar de los estados de una mujer. Esta mujer en particular es excesivamente normal, su desviación se mantiene por medio del supuesto rechazo psicológico de la anormalidad. La imitación se traslada desde la superficie del cuerpo hasta su infraestructura psíquica mientras el exceso pasa a designar algo más que un estilo o una representación; para Freud el exceso marca una determinada relación interna que define la estructura misma de una identificación emocional.

Siguiendo los pasos de Freud, Mikkel Borch-Jacobsen (1988) explica la dinámica entre deseo e identificación de la siguiente manera: la identificación siempre *anticipa* el deseo; es la identificación, y no

ción sexual, ironizándolo intencionadamente. Pero sin los signos reveladores del exceso, codificados en la forma de caminar, hablar y vestir del imitador, la imitación sería indistinguible de la mascarada y la utilidad política de la mimesis quedaría anulada. El exceso, por decirlo de otra manera, es todo aquello que las separa, pues si fallamos en la mimesis normalmente fallaremos en ser lo *suficientemente excesivos*. En la actualidad, tres de los estudios más importantes que persiguen la teorización de la problemática del exceso en la política de la mimesis son los de Carole-Anne Tyler *Female Impersonators* (en prensa); Marjorie Garber (1991) y Judith Butler (1997).

un objeto, lo que «gobierna» (p. 32), «orienta» (p. 34), «induce» y «predice» el deseo (p. 47). La identificación, de hecho, llega primero y el sujeto «tiene su origen» en este cambio mimético:

El deseo (el sujeto que desea) no es anterior, *seguido* por una identificación que permitiría que ese deseo se satisficiera. Lo que es anterior es una tendencia hacia la identificación, una tendencia primordial que más tarde da lugar a un deseo; y este deseo es, desde el comienzo, el deseo (mimético y competitivo) de expulsar a ese fastidioso «otro» del lugar que el pseudo-sujeto ya ocupa en la fantasía [...] La identificación hace surgir el sujeto que desea, y no al contrario. (p. 47)

Esta aproximación desesencializa la sexualidad de una manera que es particularmente útil, puesto que mostrar que los deseos no son originarios es insinuar también que no hay pulsiones libidinales «naturales» o «normales» que posteriormente puedan reorientarse o «pervertirse» mediante una identificación descarriada. Sin embargo, lo que sigue estando completamente infundado en esta explicación del deseo y de la identificación es la problemática noción de *identificación* como «tendencia primordial». Freud se apoya en gran medida en un modelo científico de entropía que considera la fuerza motora del cambio psicológico y sexual como una pulsión hacia la uniformidad, una tendencia hacia la mimesis: la identificación homofílica. Aunque Freud menciona el carácter indispensable de la identificación homofílica para la producción de la identidad sexual, considera, no obstante, que el mimetismo es una amenaza constante para la estabilidad y coherencia de esa identidad. Sugeriría que, según Freud, el verdadero peligro que plantea la codependencia entre deseo e identificación no es el potencial de que un exceso de deseo se precipite hacia una identificación, sino la posibilidad de que nuevas formas de identificación generen una proliferación infinita de formas de deseo que sean imposibles de controlar socialmente.

«Un caso de homosexualidad en una mujer» atribuye el interés sexual de la muchacha por las madres jóvenes a la posterior y tal vez incluso inevitable frustración del «intenso deseo de ser madre ella misma» (p. 156), un cambio en su elección de objeto ocasionado por el desengaño edípico de la niña a causa de la imposibilidad de tener el hijo de su padre —una imposibilidad que es aún más visible cuan-

do su madre queda embarazada siendo ya una mujer de mediana edad. Freud nos dice que los primeros objetos del deseo sexual de la niña después del nacimiento de su hermano menor son, por consiguiente, «realmente madres, mujeres entre los treinta y los treinta y cinco años que la muchacha había conocido con sus hijos» y, aunque la niña finalmente rechaza la maternidad en sí como el «*sine qua non* de su objeto amoroso», el análisis demuestra a Freud que «sin duda alguna la mujer amada era un subrogado materno» (p. 156). Mientras Freud dirige sus comentarios teóricos, y la atención del lector, al problema de un exceso de deseo que revierte (de nuevo) en una identificación, el ejemplo que proporcionan los detalles del propio historial clínico demuestra el fenómeno exactamente opuesto: la posibilidad de que una identificación demasiado ferviente («el intenso deseo de ser madre») desemboque en un deseo igualmente poderoso («la maternidad como *sine qua non* de su objeto amoroso»). Al parecer la paciente de Freud asume su papel demasiado bien y su excesivo deseo de ser madre es el verdadero estímulo del súbito deseo de yacer con una madre. Sin embargo, el peligro inminente que supone una fase edípica demasiado exitosa demuestra exactamente la paradoja que Freud se niega a ver en su propia interpretación, pues reconocer esta posibilidad también implicaría, por lo menos, contemplar el concepto de heterosexualidad como suplemento inesencial y exceso originario o, en una formulación aún más radical (e insostenible para Freud), permitir la posibilidad de que la *heterosexualidad* «absoluta» o «exclusiva» fuera intolerable para el ego.¹⁵ Además, la malinterpretación táctica de Freud del propio funcionamiento de la identificación y del deseo en este caso clínico en particular le permite desviar la atención de la actividad normativa y de aculturación que efectúa el psicoanálisis: el intento de llevar a cabo «restauraciones curativas» mediante el cuidadoso control e imitación de la sucesión de identificaciones del sujeto. La función característica del psicoanálisis es, al fin y al cabo, reorientar de una forma muy peculiar un deseo que es tabú en la cultura, reconduciendo en primer lugar la identificación que lo produjo —una tarea que normalmente se consigue mediante el uso terapéutico de la transferencia.

15. El ensayo de Sandor Ferenczi «More about Homosexuality» publicado en 1909 contiene una de las primeras reflexiones psicoanalíticas de que la homosexualidad puede ser el efecto de «una heterosexualidad demasiado poderosa».

Mujeres caídas

La insistencia de Freud en la «caída» de la mujer homosexual en la identificación primaria (la absorción preedípica con la madre) funciona de manera efectiva para excluir a la mujer que desea a otra mujer de la categoría misma de «sexualidad», y lo hace asegurándose de que cualquier medida de madurez sexual se calificará como una elección de objeto heterosexual «conseguida» por medio del acto de identificación secundaria (la incorporación edípica de un ideal de progenitor). Freud mantiene la noción de la condición presexual de la homosexualidad de la mujer asumiendo, en primer lugar, que el deseo por el mismo sexo es fundamentalmente y en última instancia un acto de identificación primaria y, en segundo lugar, que la identificación primaria no se halla en absoluto modulada por los marcadores culturales asociados con la identificación secundaria. Cuando la niña abandona el complejo de Edipo, que marcó su entrada originaria en la historia y en la cultura, y cae en el sombrío abismo de la identificación primaria, abandona también la identificación sexual. Pero la identificación «primaria» es en sí misma un proceso social que presupone de antemano un conocimiento a priori en el sujeto de la distinción cultural entre las funciones maternas y las paternas, y que asume con anterioridad al menos una «intuición» de la diferencia sexual.¹⁶ Lo preedípico se halla firmemente enraizado en el orden social y no puede interpretarse como algo anterior, exterior, o incluso posterior al orden simbólico; la relación madre-hija, al igual que la relación padre-hija, es una asociación simbólica completamente inscrita en el ámbito de la representación, la socialización y la cultura. Freud interpreta el vínculo homoerótico de su paciente con otras mujeres adultas en edad fértil como un tanteo del temprano «complejo de madre» de la muchacha, un estado preedípico y presexual de no diferenciación con la madre, mientras que, a su vez, hace depender enteramente esta elección homosexual del objeto de una identificación paterna (anterior). Esta disparatada insistencia en el retorno postedípico de la homosexualidad a una obsesión precultural contradice rotundamente las repetidas manifestaciones, en el historial clínico, de la importancia que tienen para la formación de la identidad

16. Véase una excelente discusión sobre las diferencias entre identificación primaria y secundaria en el ensayo de Mary Ann Doane (1991). En cuanto al problema de la identificación primaria, Doane se pregunta muy razonablemente: «¿Define realmente un momento que es neutro, que es anterior al establecimiento de la identidad sexual?» (p. 21).

sexual de la muchacha los vínculos sociales entre ella, los miembros de su familia y otros objetos de su afecto fuera del círculo familiar. No nos queda claro del todo *con* quién se identifica esta niña en su vínculo homosexual con la dama. Mientras que Freud concluye ostensiblemente que una identificación masculina paterna permite la elección homosexual de objeto de la niña («ella se convirtió en un hombre y adoptó a su madre en lugar de a su padre como objeto amoroso» [p. 158]), el salto suicida de su paciente, que temporalmente sustituye la ira punitiva del padre por el afecto paternal, sugiere una identificación maternal y femenina donde la niña sigue compitiendo con su madre como rival de la atención y el amor de su padre (la madre misma «había padecido problemas neuróticos durante algunos años, por lo cual el padre la había tratado con mucha consideración» [p. 149]). Igualmente indeterminada es la identidad genérica del objeto amoroso, en la medida en que la señora corresponde tanto al ideal masculino como femenino de la muchacha: «[L]a figura esbelta de su dama, su belleza austera y su seguridad le recordaban al hermano que era tan sólo algo mayor que ella» (p. 156).¹⁷ ¿Con qué parte del otro se identifica el sujeto si no es con un determinado ideal social y familiar? Dicho de otra manera, ¿qué desea el sujeto en el otro sino aquello que es un reflejo cultural de lo que ella misma aspira a ser?

La escala de identificación, en la cual el sujeto deseante se eleva y cae según la fuerza del arrastre y la resistencia de su objeto escurridizo, lleva consigo una fuerte connotación de clase para la paciente de Freud. La muchacha, que forma parte de una clase media-alta, siente una atracción irresistible por las «mujeres caídas». Su actual objeto de deseo, una «mujer de los bajos fondos» (p. 153) que ha perdido su reputación y ha caído en «circunstancias indignas», inspira en la niña enamorada fantasías de un rescate heroico. El historial clínico sugiere firmemente que la «dama» es, de hecho, «una dama que trabaja de noche», una mujer que mantiene la apariencia de su condición social anterior ganándose la vida como prostituta de clase alta: «[V]ivía simplemente de ofrecer sus favores corporales». Pero incluso antes de que surja la devoción de la niña por esta mujer, sus «prime-

17. Pasajes como este, que sugieren una elección del objeto masculino y una identificación masculina (por parte de la niña), llevan a Judith Roof a la conclusión de que, finalmente, la teoría de Freud sobre el lesbianismo no es más que el desplazamiento del análisis de la homosexualidad masculina. Véase el artículo de Roof (1990).

ras pasiones habían sido por mujeres que no eran precisamente famosas por su respetabilidad» (p. 161). Estos primeros enamoramientos incluyen «una actriz de cine en un lugar de veraneo» (la primera que provoca la ira del padre de la niña [p. 161]), y «una maestra estricta e inaccesible» (quien, Freud añade, es «obviamente un subrogado materno» [p. 168]). Para la muchacha la «mala reputación» del objeto amoroso es «realmente una 'condición necesaria para que exista el amor'» (p. 161). Todos estos subrogados maternos —la prostituta, la actriz y la profesora— pertenecen a una clase inferior a la de la niña, pero también representan un colectivo de mujeres que se ganan la vida de manera independiente, fuera del matrimonio y del contrato heterosexual. ¿Podríamos decir que la fuerza de la atracción que estas figuras ejercen sobre la niña es, en parte, la fascinación por la independencia y la movilidad social que representan? La verdadera provocación de la apasionada devoción de la muchacha por estas mujeres podría surgir no sólo del sexo de sus objetos amorosos sino también de su «baja» clase social. Para una sociedad vienesa que es consciente de las diferencias de clase la mayor amenaza que supone el «entusiasmo homosexual» de la niña (p. 168) es la eterna posibilidad que se dé lo que Freud diagnostica en otro lugar como «el peligro de relaciones sexuales con personas de clase inferior».¹⁸

Esta representación figurativa de la identificación como un problema de altura y de escala, como una cuestión relacionada con el intento del yo de alcanzar un objeto elevado, nos devuelve la imagen del joven Freud intentando alcanzar el objeto inaccesible de encima del armario de su madre. El hecho de que uno de los primeros recuerdos de Freud sea el de una caída durante la fase preedípica, una caída que causó una herida cuya cicatriz todavía recuerda en su época adulta, podría sugerir el temor inconsciente de Freud a haber sido ya castrado y situado en un continuo homosexual junto con su madre. Ciertamente, lo que Freud parece querer negar más ansiosamente es su propia identificación con lo femenino en el análisis de la joven. Freud llega a reconocer más o menos directamente la identificación con el padre de su paciente, un

18. Una de las lecturas más interesantes de Freud sobre el conflicto de clase puede hallarse en su análisis de un sueño «sáfico» donde «arriba» y «abajo» no sólo se refieren a los órganos sexuales sino también a posiciones sociales. El sueño del paciente sobre una escalada laboriosa trae a la memoria de Freud el libro de Alphonse Daudet *Safó*, un libro que Freud entiende como una poderosa «advertencia a los jóvenes de que no dejen que sus atenciones se dirijan seriamente a muchachas de origen humilde y pasado dudoso» (p. 286).

padre estricto aunque afectuoso, «un hombre serio y digno que en el fondo tiene un gran corazón» (p. 149), y parece convencido de que su paciente, como significativamente dice, «pretendía engañarme de la misma manera que solía engañar a su padre» (p. 165). El papel transferencial que Freud desempeñó con frecuencia en sus sesiones terapéuticas no era exclusivamente, ni siquiera principalmente, el papel familiar del padre cuya misión es prohibir, sino más a menudo el papel más incómodo de la madre cuya función es la de educar: Freud desempeña el papel de subrogado materno que imparte conocimientos sexuales a las adolescentes. De hecho, como médico varón que hablaba cándidamente de asuntos sexuales a las muchachas que tenía a su cargo profesional, exponiéndose a casos de atentado a la propiedad social y al pudor sexual, Freud no podía escapar totalmente (a pesar de sus mejores intentos de refugiarse tras la máscara del conocimiento científico) al «estigma» de la identificación femenina con la madre, cuya función apropiada es la de educar a su hija en todo lo referente a la conducta social y sexual. No es esta la primera vez que Freud niega ésta fuerte identificación femenina. Además de la muy debatida identificación de Freud con la historia de Dora, Jim Swan (1974) ha puesto al descubierto la identificación inconsciente de Freud con una mujer embarazada en el sueño de la inyección de Irma y una identificación igualmente intensa con la niñera de su infancia en el sueño de «una cabeza de ovejita». Freud mismo era incapaz de establecer estas conexiones aunque, como apunta Swan, la idea del terapeuta como asistente de sus pacientes no es en absoluto un tema poco corriente en la literatura psicoanalítica.¹⁹

Luchando por vencer el «menosprecio» (p. 149) con que se percibía el psicoanálisis en Viena, Freud probablemente se parezca más a la dama que a cualquier otro personaje de la crónica/historia de esta gran familia. Su propia marginalidad social, los aprietos económicos que sufrió durante toda la vida, además de su franqueza sobre la sexualidad, lo sitúan en la posición de la dama, la mujer que ha caído en desgracia (*fallen woman*). Pero a diferencia de esta mujer, Freud es incapaz de alcanzar prestigio o renombre a ojos de sus pacientes:

19. La bastante razonable hipótesis de Swan es que la resistencia de Freud a reconocer públicamente su miedo a una identificación femenina tiene que ver con sus propios miedos a la homosexualidad (p. 27). El ensayo de Swan sigue siendo una de las mejores y más sugerentes interpretaciones de por qué Freud esperó hasta justo después de la muerte de su madre en 1930 a «descubrir» la importancia crítica de la fase preedípica y de la relación erótica primaria del niño con la madre.

Cuando le expuse una parte importante de la teoría que le afectaba directamente, ella respondió en un tono inimitable, «qué interesante», como si fuera una *grande dame* que, durante una visita guiada a un museo, observara objetos que le eran totalmente indiferentes a través de su monóculo. (p. 163)

Esta extremadamente lúcida comparación de su paciente con una *grande dame* que mira a través de su monóculo revela la susceptibilidad de Freud a las incisivas pretensiones de superioridad social de la muchacha. Cuando en un psicodrama como éste la mirada posee esta fuerza poderosa y castradora, ni siquiera Freud es inmune al despecho que le provoca la condescendencia de la clase social de su paciente —una indignación que finalmente le lleva a suspender el tratamiento de la muchacha y a aconsejar a su paciente que visite a una doctora en su lugar (p. 164). «Al retirarse en favor de otra persona» (159),²⁰ Freud se bate en rápida retirada llevando a cabo exactamente el mismo movimiento retórico que identifica en su historial clínico como una de las «causas» de la homosexualidad (p. 159). Inmovilizado por la arrogante mirada de su paciente, de modo similar al momento en que la muchacha se enfrenta en la calle a la mirada reprobatoria de su padre, Freud «cae» por culpa de su paciente. Resulta curioso que, en un historial clínico donde la neurosis de la familia se mantiene gracias a identificaciones reversibles y elásticas, Freud acabe por interpretar todos los papeles principales: padre, madre, amada y muchacha.

Conclusión

El sujeto, gobernado por la pulsión de consumir y poseer el objeto de su deseo, debe resistir la llamada de identificación primaria (homofilia) si quiere ascender con éxito hasta la madurez, definida como la afini-

20. Mandy Merck se pregunta: «Al insistir en una psicoanalista que sea mujer, ¿no está Freud precisamente actuando de la misma manera que acusa a su paciente de actuar?» (1986, p. 44). En «Russian Tactics», Mary Jacobus también presenta una fascinante lectura de las identificaciones femeninas de Freud y argumenta que «más que tratarse de una mujer médico en favor de la cual Freud se 'retira', la mujer resulta ser una autoridad rival en cuestiones lesbianas y homosexuales». Tanto Merck como Jacobus ofrecen explicaciones particularmente útiles de la retórica inicial del amor cortés del historial y de su alusión final al cambio de sexo quirúrgico. Quisiera agradecer a Mary Jacobus que haya compartido conmigo tan generosamente el trabajo que tiene en preparación.

dad con el objeto (heterofilia). La identificación primaria —algo redundante en Freud— funciona como una fuerza gravitatoria que amenaza permanentemente con derribar el sujeto bajo la desmesurada carga de sus deseos regresivos. En suma, la identificación precede al deseo e intenta excederlo, propulsada por una insaciable pulsión oral de devorarlo por completo. En la interpretación que Freud hace de la identificación y el deseo, el deseo homosexual no es ni siquiera un deseo propiamente dicho. Al contrario, la homosexualidad representa un ejemplo del fracaso de la identificación —la identificación producida por una pulsión excesiva (o, por así decirlo, una pulsión oral). Esta pulsión excesiva es también de forma implícita una pulsión de muerte: la etimología de *cadere* («caer» en latín) nos hace pensar en cadáveres. Según Freud, cualquier caída en la homosexualidad es *inherentemente suicida* puesto que la «retirada» de lo edípico significa no sólo la pérdida del deseo sino también la pérdida de una relación fundamental con el mundo en el que el deseo nos facilita la entrada —el mundo de la sociabilidad, la sexualidad y la subjetividad.

Mientras que el deseo es la provincia y el privilegio de los heterosexuales, los homosexuales son representados como identificadores histericos y como imitadores expertos.²¹ Al alinear estratégicamente «homo» con identificación y «hetero» con deseo, Freud, de manera sorprendentemente circular, devuelve la homosexualidad a sus supuestas tendencias «entrópicas», de forma que «homo» absorbe «sexualidad» e identificación incorpora deseo. Lo que Freud nos ofrece finalmente es una explicación newtoniana de la orientación sexual donde los cuerpos que caen son cuerpos homosexuales, hundidos por el lastre de múltiples identificaciones, y los cuerpos ascendentes son cuerpos heterosexuales mantenidos a flote gracias a la ingravidez de deseos que no están sujetos a sus objetos (perdidos). Este ensayo ha intentado demostrar que este modelo explicativo mecanicista está de por sí sobrecargado y restringido por el peso de sus propios términos, términos que exceden cada vez más los límites y condiciones de su lógica fundamental. Precisamente porque no se puede separar con seguridad el deseo de la identificación o porque no puede evitarse fácilmente que uno regrese al otro, el empeño de Freud en interpretar la orientación sexual

21. Mi agradecimiento a Marcia Ian por haber visto aquí mucho mejor que yo las implicaciones de mi lectura de Freud.

de acuerdo con las leyes de la gravedad y el movimiento acaba por desmoronarse, fragmentándose bajo el peso de su sobrecarga retórica.

Referencias bibliográficas

- BATAILLE, Georges (1985), *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel (1988), *The Freudian Subject*, Trad. Catherine Porter, Stanford, Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York y Londres, Routledge.
- (1997), *Bodies that Matter*, Nueva York y Londres, Routledge.
- CARUTH, Cathy (1990), «The Claims of Reference», *The Yale Journal of Criticism*, 4 (1), pp. 193-205.
- CLÉMENT, Catherine (1983), *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, Trad. Arthur Goldhammer, Nueva York, Columbia University Press. [*Vidas y leyendas de Jacques Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1982.]
- DEUTSCH, Hélène (1966), «On Female Homosexuality», en *Psychoanalysis and Female Sexuality*. Hendrik Ruitenbeek (ed.), New Haven, College and University Press.
- (1973), *The Psychology of Women*, vol. 1, Nueva York, Bantam.
- DOANE, Mary Ann (1991), «Misrecognition and Identity», en *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Ciné-Tracts*. Ron Burnet (ed.), Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, pp. 15-25.
- EDELMAN, Lee (1991), «Seeing Things: Representation, the Scene of Surveillance, and the Spectacle of Gay Male Sex», en *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Diana Fuss (ed.), Nueva York y Londres, Routledge, pp. 93-116.
- FENICHEL, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, Nueva York, W.W. Norton.
- FERENCZI, Sandor (1909), «More About Homosexuality», en *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*. Michael Balint (ed.), Nueva York, Basic Books, 1955. Citado en Kenneth Lewes (1988). [*Obras completas*, Trad. Francisco Javier Aguirre, Madrid, Espasa Calpe, 1981-1984.]
- FLETCHER, John (1989), «Freud and His Uses: Psychoanalysis and Gay Theory», en *Coming On Strong: Gay Politics and Culture*. Simon Shepherd y Mick Wallis (eds.), Londres, Unwin Hyman, pp. 90-118.
- FREUD, Sigmund (1971), *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Londres, George Allen and Unwin [*Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 3101-3206.]
- (1953a), «Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria» (1905), en vol. 7 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [«Análisis fragmentario de una histeria», en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 933-1002.]
- (1953b), *The Interpretation of Dreams*, vol. 5 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 343-752.]
- (1953c), *Three Essays on the Theory of Sexuality*, vol. 7 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [«Tres ensayos para una teoría sexual», en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 1169-1237.]
- (1955a), «The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman», en vol. 18 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press, pp. 145-172. [«Psicogénesis de un caso de homosexualidad en una mujer», en *Obras completas de Sigmund Freud*, Trad. Luis López Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 2545-2561.]
- (1955b), «Dreams and Telepathy», vol. 8 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [«El sueño y la telepatía», en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 2631-2647.]
- (1955c), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, vol. 18 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [«Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 2563-2610.]
- (1960), *The Psychopathology of Everyday Life*, vol. 6 de *The Standard Edition*, Trad. James Strachey, Londres, Hogarth Press. [*Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras completas*, Trad. Luis López-Ballester, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 765-931.]
- FUSS, Diana (1992), «Fashion and the Spectacular Look», *Critical Inquiry*, 18 (primavera), pp. 713-737.
- GARBER, Marjorie (1991), *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Nueva York y Londres, Routledge.

- IRIGARAY, Luce (1985), «Commodities among Themselves», en *This Sex Which is Not One*, Trad. de Catherine Porter, Ithaca, N.Y., Cornell University Press. [*Ese sexo que no es uno*, Trad. Silvia Esther Tubert de Peyrou, Madrid, Saltés, 1982.]
- KRISTEVA, Julia (1977), *About Chinese Women*, Trad. Anita Barrows, Nueva York y Londres, Marion Boyars.
- LACAN, Jacques (1975), «*De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité*» suivi de «*Premiers écrits sur la paranoïa*», París, Seuil. [*Primeros escritos sobre la paranoïa*, Trad. Antonio Alatorre, Madrid, Siglo XXI, 1976.]
- (1988), *Freud's Papers on Technique 1953-1954*, Trad. John Forrester, Nueva York y Londres, W.W. Norton. [*Los escritos técnicos de Freud: 1953-1954*, Trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira, Barcelona, Paidós, 1981.]
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et al. (eds.) (1989), *Typography: Mimesis, Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- LEWES, Kenneth (1988), *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality*, Nueva York, New American Library.
- MERCK, Mandy (1986), «The Train of Thought in Freud's 'Case of Homosexuality in a Woman'», *m/f*, 11/12, pp. 35-46.
- MONTRELAY, Michèle (1978), «Inquiry into Femininity», *m/f*, 1, pp. 83-102.
- ROOF, Judith A. (1990), «Freud Reads Lesbians: The Male Homosexual Imperative», *Feminist Review*, 34 (primavera), pp. 134-151.
- SILVERMAN, Kaja (1989), «White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or with Lawrence in Arabia», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 1(3) (otoño), pp. 3-54.
- STOEKEL, Alan (1985), «Introduction», en Bataille, George, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SWAN, Jim (1974), «Mater and Nannie: Freud's Two Mothers and the Discovery of the Oedipus Complex», *American Imago*, 31 (1) (primavera), pp. 1-64.
- WARNER, Michael (1990), «Homo-Narcissism or Heterosexuality», en *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*. Joseph A. Boone y Michael Cadden (eds.), Nueva York y Londres, Routledge, pp. 190-206.
- ZIZEK, Slavoj (1991), *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, MIT Press.

IV. EL NACIMIENTO DE LO CIBERQUEER

Donald Morton

En el mundo académico «post-al» de nuestros días, los tan aclamados «progresos» en la interpretación de la cultura y la sociedad producidos por el (post)modernismo lúdico han sido *propiciados por* una serie de desplazamientos: el del significado por el significante, el del valor de uso por el valor de intercambio, el de las formas de producción por las formas de significación, la conceptualización por la textualidad, lo significativo por lo carente de significado, la determinación por la indeterminación, la causalidad por la vacilación, el saber por el sentir, lo común por lo diferente, la economía política por la economía libidinal, la necesidad por el deseo y así sucesivamente.¹

1. Respecto al término «post-al», véase *Transformation 1*, especialmente el ensayo preliminar de Mas'ud Zavarzadeh titulado «Post-ality». Tal y como entiendo el (post)-modernismo, el término no denota una entidad positiva que está «allá fuera», sino una construcción política —el conjunto de estrategias de lectura utilizadas para interpretar una serie histórica particular. De acuerdo con Teresa L. Ebert, utilizo el término *(post)modernismo lúdico* para designar la interpretación de la (post)modernidad que la considera una problemática de representación y que concibe la representación como una cuestión retórica y de significación, en la cual el propio proceso de significación articula el significado. Bajo la ley de la *différance*, la representación es siempre inconmensurable con lo representado. En consecuencia, el (post)modernismo lúdico considera lo real como ejemplo de «simulación», y en ningún momento como el origen de una verdad que pueda garantizar la base de un proyecto político. Por *différance* se entiende el efecto del constante juego del significante (de ahí el término *lúdico*) en los procesos de significación. Estos procesos no pueden adquirir una autoridad sobre la representación sustentándose en lo que Derrida denomina el «significado transcendental» (1976, p. 20). Para discusiones más profundas de las diferentes interpretaciones de la (post)modernidad en relación con las actuales modalidades de los estudios culturales en competición véase Zavarzadeh y Morton (1994, pp. 152-154).

En el ámbito de la sexualidad, el nuevo espacio de la teoría queer es un espacio post-gay y post-lesbiano. El (post)modernismo lúdico, que promueve la localización de los fenómenos culturales, desalienta cualquier intento de hacer que estos procesos sean sistemáticamente coherentes e inteligibles. Así, pues, hoy se entiende la reaparición de lo queer como algo «local» —es decir, como un replanteamiento positivo por parte de unos pocos del significado de una palabra que tuvo connotaciones negativas, como la utilización de un término amplio que aglutina las preocupaciones tanto de los hombres como de las mujeres homosexuales y bisexuales, o como la última moda adoptada por las generaciones más jóvenes, una moda que contrasta con un estilo anterior más rígido y convencional.²

Soy de la opinión que las explicaciones que se sustentan en las tendencias, estilos e intenciones «voluntarias» del sujeto sexual trivializan el tema queer para así ocultar el significado ideológico de su retorno. En otras palabras, los estudios queer —como sucesores de los antiguos estudios gays y lesbianos inspirados en la Ilustración, presuntamente ya pasados de moda— participan de la actual tendencia del (post)modernismo lúdico hacia una forma de idealismo teórico actualizado que se aleja del materialismo histórico. Este idealismo sale a luz con la historización del retorno de lo queer como parte de un desarrollo sistemático que va ligado a la aparición de conceptos como realidad virtual, ciberpunk, cibersexo y teleteoría en el seno del capitalismo más reciente. El retorno de lo queer no es sino el (tecno)nacimiento de lo *ciberqueer*.³

I

La dimensión fuertemente combativa, e incluso violenta, que ha cobrado esta reaparición de lo queer sugiere que el fenómeno es algo más que una simple tendencia, un estilo o una moda. Las descripciones populares subrayan su relación negativa con lo gay:

2. Para más información sobre queer, véase De Lauretis (1991); Berlant y Freeman (1992); Warner (1993); Smyth (1992).

3. Otras reflexiones teóricas sobre la mutación de la subjetividad /y sobre la identidad *ciberqueer* en la tecnocultura las hallamos en Haraway (1991); Penley y Ross (1991).

Lo único en que todo el mundo coincidió fue en que, fuera lo que fuera, ser queer definitivamente no significaba ser gay. (Mitchell y Olafimihan, 1992, p. 38)

Los autores de una revista canadiense declaran:

Bimbox combate contra lesbianas y gays. Es una guerra en la que chicos y chicas queer modernos se unen en contra del pensamiento prehistórico y en contra de las políticas demenciales y autocomplacientes de la bazofia mencionada anteriormente. (Cooper, 1992, p. 31)

La conclusión de que la liberación gay no llegó a cumplir sus objetivos, dando lugar posiblemente a la descarga de *Bimbox*, es sin duda cierta. Como afirma uno de los historiadores del movimiento:

La paradoja de los años 70 fue que la liberación gay y lesbiana no consiguió crear el mundo comunitario y libre de distinciones de género que había imaginado, sino que se enfrentó a una intensificación del capitalismo gay y de la nueva masculinidad que no tenía precedentes. (Adam, 1987, p. 97)

La pregunta sigue en el aire: ¿fracasó la liberación gay y lesbiana a causa de las limitaciones de ciertas personas (como sugiere *Bimbox*) o a causa de las limitaciones de la dimensión teórica del movimiento? ¿Debe abandonarse el proyecto de emancipación (junto con las nociones de conocimiento fiable, la conceptualización, la teoría y, lo que es más importante, la necesidad), como sugiere la perspectiva queer, o, por el contrario, debe volverse a teorizar dicho proyecto para superar las debilidades que desembocaron en «una intensificación del capitalismo gay que no tenía precedentes»?

Más que un efecto local, el retorno de lo queer debe entenderse como el producto, dentro del ámbito de la sexualidad, del enfrentamiento y el rechazo (post)modernos de los postulados de la Ilustración con respecto al puesto de nociones conceptuales, racionales, sistemáticas, estructurales, normativas, progresistas, liberadoras, revolucionarias, etc., dentro del cambio social. El compromiso de los estudios queer con el deseo, del cual es emblemático el libro de Frank Browning *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*, es un compromiso

con el placer que sigue «una dirección distinta de la del camino hacia la equidad, la democracia y la justicia» (1993, p. 104). Tras la popular «paradoja» articulada por Browning se halla un tema filosófico y político urgente: mientras deban defenderse las necesidades sexuales del ciudadano y sujeto homosexual, dicha defensa debe formar parte de un discurso en favor de la justicia social para todos los ciudadanos y no puede basarse en el placer (tanto si lo denominamos *deseo*, *sensación* como *jouissance*).⁴ La esfera pública —el espacio de la ciudadanía compartida— no se constituye con deseos comunes (no todos los individuos tienen y ni siquiera desean las mismas sensaciones), por no decir que ni tan sólo está constituida por sensaciones. Al contrario, la esfera pública se construye mediante conceptos. Esta última idea es precisamente la que rechazan los teóricos del deseo.

La liberación gay, que imaginaba un «mundo comunitario y libre de ataduras de género», no promovía la separación a la cual se refiere Browning. El motivo de la transición de los estudios gays y lesbianos, basados en la categoría del género, a la teoría queer, que fetichiza el deseo al darle autonomía, no es evidente en sí mismo. Se suele asumir que los estudios queer (post)modernos han supuesto un avance decisivo y radical con respecto al modernismo (y sus precursores). Estos últimos concedían un rango intelectual y social secundario a los temas relacionados con la sexualidad y el deseo. A pesar de tener muy en cuenta la sexualidad y el deseo en sus teorías, el propio Freud, como pensador modernista comprometido con los presupuestos de la Ilustración, solía recalcar que la regulación racional de la sexualidad y del deseo son necesarias para la vida civilizada, a pesar de los inevitables «malestares» que, como consecuencia, son parte de la civilización. En contra de estos presupuestos modernistas aparentemente rancios, la teoría lúdica (post)moderna crea una atmósfera de desregulación sexual. Como un —si no *el*— elemento primordial de este desarrollo, la teoría queer se presenta como la apertura de un espacio nuevo para el sujeto que desea, un espacio en donde la sexualidad se convierte en fundamental. En palabras de Eve Sedgwick:

4. *Nota de la traductora:* el concepto de *jouissance* (palabra que significa en francés «goce» —sexual, y también en sentido general: de los derechos, la propiedad, etc.) ha sido teorizado por Hélène Cixous y Julia Kristeva, principalmente, como una fuente de energía propia de las mujeres, que escapa al orden simbólico y cuyo espacio se halla en el cuerpo femenino, así como en el texto literario.

Un entendimiento de prácticamente cualquier aspecto de la cultura moderna occidental no sólo será meramente incompleto, sino que también se verá sustancialmente perjudicado en sus fundamentos si no incorpora un análisis crítico de la definición moderna de homo y hetero. (1990, p. 1)

En este nuevo espacio el deseo se considera autónomo —desregulado y sin impedimento alguno. La transformación se manifiesta en el contraste entre el modelo de reglamentación sexual necesaria propuesto por Freud en *El malestar en la cultura* y la noción de desregulación sexual propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997). Deleuze y Guattari representan el proceso de desregulación —en el cual el deseo se convierte en un espacio de «intensidades puras» (p. 4) —como un paso adelante más allá del complejo de Edipo (ese «triángulo grotesco» [p. 171]), que coloniza al sujeto y restringe el deseo. Puesto que el modelo de Edipo es explícitamente heterosexual, su superación resulta particularmente atractiva para aquellos teóricos y teóricas queer que favorecen dicha desregulación.

En contra de este argumento existe una contra-tradición (de la cual este ensayo forma parte) que reconoce la significación del deseo pero insiste también en la relación entre el deseo y el ámbito histórico (que no es ideal) y el ámbito material de la sociedad. La tradición materialista se remonta a los antiguos (Heráclito, por ejemplo) hasta llegar a los (post)modernos, pero se vuelve especialmente crítica tras la aparición del capitalismo y la sociedad de clases, llegando a una de sus máximas expresiones en los escritos de los filósofos de la Ilustración europea, y a su más profunda teorización en el materialismo histórico de Marx. Indudablemente, Marx concibe la historia como una transformación de la organización social que se lleva a cabo mediante cambios en el modo de producción. Los vastos compromisos del materialismo histórico se ponen de manifiesto en el objetivo, en palabras de Marx, «de entender de manera teórica el movimiento histórico en su totalidad» (1988, p. 64). Aquí Marx define el materialismo como un proceso interpretativo que es teórico, histórico y global. Desde esta óptica, también debemos someter el deseo a análisis teóricos e históricos y emplazarlo en las relaciones sociales globales.

Hay quien sin duda objetará que el materialismo impregna los escritos académicos e intelectuales de las corrientes dominantes, incluyendo la teoría queer, y que mi distinción entre el idealismo y el

materialismo es desmesurada. Al fin y al cabo, un gran número de críticos y teóricos de la sociedad y la cultura —como los que trabajan dentro de los marcos del (post)estructuralismo, el psicoanálisis, el feminismo, la teoría foucaultiana y el nuevo historicismo —suscriben algo que ellos denominan materialismo. No obstante, estas afirmaciones son en sí mismas alegatos idealistas, puesto que se valen de la noción de lo material de tal manera que borran los conflictos entre clases. El materialismo es una estructura de conflictos.

En contra de los términos de Freud que más biológicos y fisiológicos suenan, la teoría (post)moderna describe el deseo desde el punto de vista lingüístico y del significado: «El deseo es el efecto permanente de la articulación simbólica» (Lacan, 1977, p. viii). Mientras que la expresión de Kristeva «deseo en el lenguaje» sugiere que el deseo no es autónomo, la existencia en el lenguaje no define el deseo, puesto que en el paradigma (post)moderno cualquier cosa está, en última instancia, basada en el lenguaje. El deseo se distingue más bien por ser aquel exceso indisciplinado e incontenible que acompaña la producción de significado. Generado en el seno de la brecha insalvable entre la necesidad orgánica y la exigencia lingüística o simbólica (el llamamiento del sujeto de que su necesidad se satisfaga en el lenguaje), el deseo «no es una apetencia: es esencialmente excéntrico e insaciable» (Lacan, 1977, p. viii). El deseo es, pues, el exceso que se produce en el momento en que el sujeto humano entra en los códigos y convenciones de la cultura. Como tal, el deseo es una entidad autónoma fuera de la historia, un remanente inaccesible, inexpresable y vacío de significado que subsiste cuando la persona se convierte en un miembro socializado dentro de lo que Lacan denomina lo simbólico. Los teóricos (post)estructuralistas definen la distorsión de la producción consciente, convencional y voluntaria de la significación que ocasiona el deseo inconsciente como una distorsión del significado (el elemento conceptual del signo colmado de significación) por parte del significante (aquella imagen-sonido casi sensorial carente de significación). En suma, el (post)estructuralismo presenta el deseo como una entidad autónoma que, si bien se halla insertada en el lenguaje, distorsiona inexorablemente las relaciones sociales, el ámbito de las convenciones y los códigos colectivos.

Jean Baudrillard escenifica de manera ejemplar el desplazamiento de la interpretación económica de la necesidad por la interpretación lingüística del deseo. Propone un desplazamiento desde el análisis

(marxista) de la economía política (centrada en el modo de producción y que favorece lo que Baudrillard denomina «utilidad», «necesidades», «valor de uso» y «racionalidad económica» [1981, p. 191]) al análisis de «la economía política del signo» (que se ocupa de las formas de significación). Según Baudrillard, el marxismo ha establecido una falsa distinción entre el valor de uso y el más «abstracto y general» nivel del valor de intercambio. De acuerdo con esta distinción «el tocino se cotiza como tocino y el algodón como algodón» y «no puede substituirse el uno por el otro, ni tampoco 'intercambiarse'» (p. 130). El capitalismo, que requiere el intercambio o la equivalencia entre bienes, se basa en el valor de intercambio y está impulsado por la necesidad de que dicho intercambio produzca un valor añadido que es el responsable de las diferencias de clase. Superar el capitalismo significaría regresar al nivel más fundamental de tratar el tema de la necesidad humana, representada por el valor de uso. Esto supondría la supresión de todos los deseos (innecesarios) producidos por el fetichismo capitalista de la mercancía. Pero, en contra de Marx, Baudrillard sostiene que «el valor de uso es (también) una abstracción. Es una abstracción del *sistema de necesidades* disfrazada bajo la falsa evidencia de que los bienes y productos tienen una destinación y un propósito concretos, una finalidad intrínseca». Por lo tanto, «el valor de uso y el valor de intercambio» están «regulados por una idéntica lógica de equivalencia abstracta» (p. 131). El valor de uso no es distinto sino dependiente del valor de intercambio y ambos se hallan igualmente sujetos a las operaciones que los convierten en bienes de consumo y en fetiches. Por tanto, la desaparición del capitalismo jamás podría devolver al sujeto a «una simple relación con su trabajo y con su producción» (p. 130).

Por consiguiente, la necesidad, al igual que el deseo, se halla sujeta a relaciones basadas en el lenguaje. Baudrillard expresa esta correspondencia mediante la modificación de la conocida fórmula de Saussure:

$$\frac{\text{valor de intercambio}}{\text{valor de uso}} = \frac{\text{significante}}{\text{significado}}$$

Al comentar esta relación, Baudrillard subraya:

La preeminencia absoluta redunda en beneficio del valor de intercambio y del significante. El valor de uso y las necesidades son solamente un efecto del valor de intercambio. El significado (y el referente) son solamente un efecto del significante [...]. Ninguno de ellos (ni el significado ni el referente) es una realidad autónoma que el valor de intercambio o el significante podrían expresar o traducir en sus respectivos códigos. En el fondo, no son más que modelos de simulación producidos por el movimiento del valor de intercambio y de los significantes [...]. El valor de uso y el significado no constituyen *un lugar aparte* con respecto al sistema de los otros dos; únicamente son sus coartadas. (p. 137)

Así, pues, el modo de producción (como base para explicar la necesidad) no solamente es absorbido por el modo de significación (como base para explicar el deseo), sino que también, en términos generales, las necesidades humanas que el materialismo pretende explicar son meros simulacros del deseo. En particular, los objetivos sociales del materialismo histórico, fundados en una interpretación racional y conceptual de la totalidad social, y cualquiera de los objetivos e intenciones que le sean afines, tales como la emancipación de la injusticia y la explotación, quedan reducidos a una quimera. Baudrillard invierte la relación entre el concepto (significado) y la imagen-sonido (significante), reduciendo el concepto a un reflejo subordinado de las operaciones de las imágenes-sonidos. Los significados convencionales (conceptos) que rigen la vida social colectiva no son más que espejismos evanescentes que emanan de la significación, la cual está gobernada por un deseo que es autónomo y falto de significado social. En última instancia, el significado, que está sujeto al deseo, se postula como autónomo, fuera de la historia y de su materialidad. Asimismo, las ilusorias interpretaciones sociales basadas en conceptos no pueden ser la base de una posición política efectiva. Al seguir esta conclusión, los deconstruccionistas proponen que la pedagogía no debe contemplarse como la producción de conceptos, sino como el desencadenamiento del deseo: Barbara Johnson habla de «enseñar la ignorancia» (1987, p. 68) y Jane Gallop de «pensar a través del cuerpo». Al articular enfáticamente la misma conclusión para los estudios queer, Ed Cohen nos propone el siguiente eslogan: «Follamos con categorías» (1990, pp. 174-175).

El retorno de lo queer en nuestros días se ha producido tras la estela histórica de la teoría lúdica posmoderna. Siguiendo el paradig-

ma de Baudrillard que distorsiona la secuencia de conceptos de la Ilustración ensalzando el deseo y desplazando la necesidad, la teoría queer crea una distorsión similar mediante la reescritura de la proposición sexual:

$$\frac{\text{queer}}{\text{gay}} = \frac{\text{significante}}{\text{significado}} = \frac{\text{deseo}}{\text{necesidad}}$$

Históricamente, la liberación gay surgió de las lecciones de los movimientos de derechos civiles y feministas de los años sesenta. Para llegar a entenderse a sí misma y a poner en práctica su acción política, la liberación gay dependía de una conceptualización, de la formulación de un conocimiento fiable que sustentase una política. Por un lado, dependía del desarrollo de conceptos tales como explotación y opresión y, por otro, de conceptos como justicia social. Este desarrollo podría liderar el objetivo colectivo de superar los primeros para así alcanzar los últimos. Por tanto el movimiento dependía también, y no de forma accidental, del concepto de causalidad. Pero al igual que el posmodernismo lúdico sostiene que la parte conceptual del signo es sólo un «efecto de la significación» y que la necesidad es un «efecto de la necesidad», la teoría queer percibe la idea de lo gay más como un espejismo de la significación que como un efecto gay.

Consciente del fantasmagórico estatuto que ocupa lo gay en el panorama cultural de nuestros días, Barbara Smith, activista lesbiana, observa que «las políticas queer de hoy parecen operar mayoritariamente en un vacío histórico e ideológico», de manera que «revolución parece ser un concepto bastante irrelevante para el movimiento gay de los noventa» (1993, p. 13). Smith está en lo cierto, pero se están produciendo cambios teóricos más profundos. Lo que se ha dejado de lado en la política (queer) es la conceptualización misma, no simplemente los conceptos de historia, ideología y revolución: «la política racional como concepto ha llegado a su fin» declara Jean-François Lyotard; «ése es el gran cambio de este fin de siglo» (Lyotard y Thébaud, 1985, p. 75). Al abrazar lo que Lyotard denomina economía libidinal y al desestimar la economía conceptual, la teoría queer descarta el proyecto de progreso social de la Ilustración que imaginaron los estudios gays y renuncia a la comunalidad (basada en los conceptos) en nombre de una diferencia indescifrable: «el deseo erótico

siempre introduce el fenómeno de la diferencia» que, como apunta Karl Toepfer, «subvierte la gran ambición unificadora de la revolución» (1991, p. 136). Hoy «el universo social está formado por una pluralidad de juegos» para los que no existe «un indicador común» (Lyotard y Thébaud, 1985, pp. 58 y 50).

El rechazo del significado tiene, por supuesto, consecuencias al nivel de las subjetividades. La teoría queer lleva más lejos el requisito de que la política de la diferencia prohíbe a cualquiera hablar en nombre de otro. Como si no fueran más que significantes insaciables de significantes insaciables, se dice que los autores de las revistas queer «no hablan por nadie —ni por una generación emergente ni siquiera por ellos mismos. Si algo hacen, es adoptar la postura de animadoras salvajes que alimentan y enardecen las violentas y fluctuantes actitudes de sus contemporáneos». Los sujetos queer que adoptan este papel de animadoras y que habitan en una dimensión sin dimensiones y en una materialidad inmaterial, se dedican a la intensificación de puras intensidades. Compuesta de «exiliados extravagantes», la comunidad queer (si es que puede llamársela así) es «intensa» aunque «dispersa», desorganizada e imposible de organizar. Aunque sensibles a la exclusión de manera casi instintiva, los queer no tienen principios (conceptos) de inclusión o exclusión: «no esperan nada que se parezca al consenso y, por lo tanto, son capaces de luchar entre ellos mismos con cierto afecto» (Cooper, 1992, p. 31). Si es llamado a juzgar, el sujeto queer responde al igual que el sujeto lúdico posmoderno que «juzga sin criterios» (Lyotard y Thébaud, 1985, p. 16).

El sujeto queer está privado no sólo de hablar por otros o incluso por sí mismo, sino también de hablar en nombre de: no puede hablar en nombre de cualquier principio, como la justicia social (una postura actualizada que Stanley Fish resume con su declaración: «No tengo principios» [1993, p. 298]). Como construcción social que sólo puede actuar de manera autorreflexiva, deconstruyéndose a sí mismo, el sujeto posmoderno sólo puede actuar, no representar. En los términos que conocemos gracias a Judith Butler, cuyo trabajo deconstruye la noción de identidad (de género), las acciones del sujeto «no son expresivas sino performativas» (1990, p. 141). En otras palabras, no expresan la esencia interior del sujeto (alma, espíritu, psique, etc.) como propone la tradición modernista. Ni siquiera expresan una identidad existente y construida, como la postura posmodernista podría implicar. De la misma manera que Baudrillard entiende el simulacro

como una copia que no tiene original y que convierte cualquier representación en un efecto de la copia (ver Baudrillard, 1983), Butler considera que el género es un efecto del género, una simulación o una imitación de algo que no existe anteriormente, una repetición sin referente. «No existe», según Butler, «una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad está performativamente constituida por las mismas 'expresiones' que percibimos como sus resultados» (1990, p. 25). El sujeto se convierte en lo que Deleuze y Guattari llaman una «partícula asignificativa» (1987, p. 4). Tal postura lleva a Butler a declarar que aunque ella utilizará «el signo 'lesbiana'» lo hará solamente bajo la condición de que «no quede nunca claro qué significa ese signo exactamente» (1991, p. 14). Ser gay es tener una simple identidad; ser queer es entrar y celebrar el espacio lúdico de la indeterminación textual. Como Gregory Bredbeck declara a la manera queer, «la homosexualidad es textualidad en su forma más potente y más postmoderna» (p. 225).

La transformación de los estudios gays en estudios queer ha venido acompañada por el desplazamiento del género sexual como una noción demasiado conceptual.⁵ Eve Sedgwick insiste en que la disociación del género de la sexualidad es «axiomática» para la «indagación antihomofóbica» de nuestros días (1990, p. 27). A diferencia de los estudios queer, los estudios gays —que llevaron a cabo una «intensa crítica del género» (Adam, 1987, p. 97)— se basaban en la premisa de que cualquier lucha efectiva contra la opresión y la explotación sexual requiere un conocimiento fiable de sus causas. Al igual que el feminismo predeconstructivo, los estudios gays conceptualizaron el género como una parte de un sistema determinante más amplio —como una regulación estructural y sistemática de prácticas sexuales derivada de las disposiciones binarias del poder generadas por el patriarcado. Según esta lógica, la liberación gay solamente podría abarcar la batalla contra la opresión sexual entendida como una lucha por demoler el sistema genérico y el patriarcado que la causaban. El movimiento tenía impulsos explicativos, causales, determinantes y globalizantes, una combinación inadmisibles para la teoría queer.

La teoría queer se distancia de los estudios literarios, humanistas y estéticos tradicionales (y de los estudios gays y lesbianos) por su ab-

5. Para un debate más extenso sobre este cambio del género a la sexualidad, véase Morton (1993).

sorción de los desarrollos teóricos posmodernos a lo largo de sus dos ejes principales. Además del eje derridiano-deleuzeano abiertamente lúdico, en el que el deseo «liberado» subvierte las relaciones oficiales de los significados (conceptualidad) y de los significantes (textualidad), una segunda tendencia historicista foucaultiana insiste en el hecho de que fuera del texto hay instituciones materiales que prosperan gracias a discursos que no son textualistas en el sentido derridiano de la palabra.⁶ Estas instituciones (contrariamente a la explicación de las mismas que ofrece el materialismo global) están aisladas y son autónomas, y pueden ser espacios de liberación donde grupos marginales se hagan con el poder (que es voluntariamente irreversible). Para estos historicistas, la desigualdad social es una medida de la desigualdad del poder entre grupos y no se produce, tal y como la concebía Marx, a causa de la explotación durante la extracción capitalista del valor añadido. En el terreno político, el trabajo de Foucault acaba por converger con el de Derrida y por diverger del de Marx. Sin duda, las aparentes coincidencias entre Marx y Foucault (por ejemplo, que el deseo no es tanto reprimido como producido) han dado lugar al uso de expresiones tan engañosas como «marxismo foucaultiano» (Kernan, 1990, p. 207). Dicha expresión difumina las diferencias entre las formas del materialismo en Marx y en Foucault y crea la impresión de que el materialismo de Foucault es un marxismo mejor (puesto que está más al día).

Aunque Foucault sin duda rechaza el pantextualismo de Derrida, su trabajo tiene importantes puntos de contacto con la teoría lúdica. El deseo o la sexualidad sobre la cual Foucault escribe en *Historia de la sexualidad* es de naturaleza discursiva: el sexo se «produce» en los discursos interminables de los confesionarios religiosos, en un principio, y, más tarde, en el diván del psiquiatra. En efecto, Foucault ex-

6. Ejemplos significativos de la primera modalidad son las obras de Hocquenghem (1978); Fuss (1989 y 1991); Bristow (1992); Munt (1992); Meese (1992); Edelman (1993); Warner (1993); Wolfe y Penelope (1993); Abelove, Barale y Halperin (1993); Doan (1994); y Butler (1990 y 1991). Ejemplos significativos de la segunda son Watney (1987); Halperin (1990); Dollimore (1991); Abelove, Barate y Halperin (1993); y Evans (1994). Para encuentros entre los exponentes de las dos modalidades véase Ryan (1992-93), y para otra crítica de la posmodernidad en relación con la sexualidad véase Edwards (1994). A pesar de las diferencias locales, ambas corrientes convergen en el ámbito político. Para una ampliación de los argumentos expuestos aquí, véase mi ensayo «Queerity» en la introducción de *Queer Theory*.

tiende la noción de la materialidad (más allá del textualismo) al vincular la generación de los discursos a instituciones históricas específicas como la iglesia, la prisión y el asilo. Pero, al mismo tiempo, la teoría de Foucault sobre estas instituciones las describe como simples espacios locales que surgen aisladamente en la superficie de una cultura y que, al igual que los juegos lingüísticos de Lyotard, no tienen medida común (1977, pp. 148-152). Mientras que la localización de lo material por parte de Foucault ha proporcionado un apoyo teórico a acciones políticas localistas, llevadas a cabo por grupos como Act Up y *Queer Nation*, también ha bloqueado la posibilidad de teorizar, tal y como hace Marx, la sistemática explotación global en relación con el modo de producción. Asimismo, Foucault reitera la tendencia lyotardiana a alejarse de lo conceptual y a acercarse a lo libidinal al argumentar que la «historia efectiva» que desea escribir tiene «más en común con la medicina que con la filosofía [...] dado que una de las idiosincrasias de los filósofos es la negación absoluta del cuerpo» (1977, p. 156). Así pues, la historia efectiva abandonará la clase de abstracción de la que trata la filosofía y se ocupará de la concreción del cuerpo. Los últimos trabajos de Foucault, y, en particular, el último volumen publicado de su historia de la sexualidad (*La inquietud de sí*) anclan firmemente el nuevo sujeto postindividual fragmentado en el cuerpo. De la misma manera en que Barthes promueve una forma placentera de «lectura con el cuerpo» definida por la atención a lo que está «más cerca» (pp. 66-67), Foucault declara que «la historia efectiva estudia lo que está más cerca» (1977, p. 156). El concepto que Foucault tiene de la política «material» queda reflejado en esta afirmación: «La esencia de ser radical es ser físico» (Miller, 1993, p. 182; énfasis del autor). Mientras que Foucault no descarta del todo las teorías conceptuales para crear una erótica del cuerpo, su trabajo va muy encaminado en esa dirección. Foucault marca las distancias entre su materialismo y el de Marx apuntando «menos hacia una 'teoría' del poder que hacia una 'analítica' del poder» (1980, p. 82). Esta analítica es un estado intermedio entre una teoría histórico-materialista basada en conceptos y entre una erótica queer inspirada por el juego y guiada por el deseo (que es el destino hacia el cual Foucault finalmente se dirige).

En el mundo académico de nuestros días se publican «nuevas» lecturas de conceptos y textos marxistas y, siguiendo el reciente pronunciamiento de Derrida de que «no habrá futuro... sin Marx» (1994,

p. 132), seguramente se sucederán muchas más. Sin embargo, estas lecturas suelen ser lúdicas, libidinalizadoras y localizadoras. Por ejemplo, quienes han comentado la relación entre el lesbianismo y los bienes de consumo describen las características del consumidor local y representan la transformación en bien de consumo como una forma generalizada de restauración del sujeto en la que el deseo es opresivamente fijo (Clark, 1991; Wiegman, 1994). Otros escritores proponen lecturas (fetichistas) queer de los textos marxistas (Kipnis, 1993; Parker, 1993; Keenan, 1993). En *Marx: A Video*, Laura Kipnis hace que un trabajador afirme que Marx «se fijaba en los fundamentos materiales del momento, se fijaba en el cuerpo» (p. 253). Una práctica usual entre los críticos burgueses que están al día —bajo la influencia de la teoría lúdica posmoderna— es la de releer los textos teóricos de Marx basados en conceptos desde la óptica de lo local, lo fetichista, lo libidinal y lo corporal.

II

La teoría gay progresista tenía una visión histórica de un futuro más justo que el presente. Atrapada en el interminable desmantelamiento derridiano del yo, en las particularidades foucaultianas de la proximidad, la desconexión y el localismo, o en la economía libidinal de Lyotard, la teoría queer no apunta a una utopía con un orden diferente, sino a una atopía sin condiciones y sin orden. Cuando los teóricos queer se imaginan el futuro, proyectan una región sin límites para el placer sexual ignorando así las trabas históricas que la necesidad pone al placer. La teoría queer —al igual que el posmodernismo lúdico en general— puede entenderse desde un punto de vista crítico e histórico como parte de la confluencia de los elementos que constituyen el capitalismo multinacional más reciente. En particular, esta teoría participa de los rasgos fundamentales del hiperespacio, el ciberespacio y el ciberpunk de la tecnocultura. Los síntomas de estos rasgos compartidos aparecen, por ejemplo, cuando el ciberespacio es descrito con las mismas fórmulas nostálgicas, ahistóricas y atávicas utilizadas para caracterizar lo queer. De la misma manera que se dice que lo queer es anterior a la identidad gay, se dice que el ciberespacio se nutre de «deseos que son muy anteriores a los ordenadores digitales» (Davis, 1993, p. 11). La ahistoricidad de lo queer se pone de mani-

fiesto con su violenta separación de la mentalidad histórica gay. Dennis Cooper describe lo queer como «el movimiento punk, antiasimilacionista y transgresor, situado en los límites entre la cultura gay y la lesbiana». Cooper asocia tanto lo punk como lo queer con una postura anti izquierdista común: ambos «surgen de un idealismo que los radicales han abandonado por los placeres de una izquierda *comprometida* aunque estable» (1992, p. 31). En el nuevo espacio queer, la palabra *comprometido* no significa «implicado» en el viejo sentido de la palabra. Cualquier postura que sea estable ya es una postura «comprometida» porque es una ilusión. Así pues, lo que Cooper denomina idealismo punk y queer no puede ser la clase de idealismo social que defiende la teoría materialista de izquierdas (el compromiso con el progreso social). Al imaginar una sociedad con normas diferentes, el movimiento gay tenía un idealismo social ligado a una comprensión conceptual de las condiciones materiales e históricas y creía en una política con fundamentos teóricos (y, según la izquierda, por lo menos relacionada con la tradición de Marx). La teoría *ciberqueer*, con raíces en el escepticismo anárquico de Nietzsche, imagina una sociedad descentrada, basada en internet y sin normas (si es que esto no es una contradicción). En efecto, un ciberpunk profesa un proyecto posnietzscheano: «Para mí, el nihilismo no va lo suficientemente lejos» (Caniglia, 1993, p. 95). La asociación con el ciberespacio (cuya entrada no está literalmente abierta a todo el mundo) une el idealismo queer al idealismo individualista autointeresado del sujeto burgués: otro ciberpunk afirma que su objetivo vital es «llegar a la cima» (Caniglia, p. 92).

El ciberespacio es el universo de la realidad virtual producido por los sistemas electrónicos cibernéticos de la tecnocultura contemporánea de las conexiones o de las ondas. Desde las tres dimensiones [3-D] de ayer a la realidad virtual [RV] de hoy, se ha avanzado enormemente en la incitación ilusoria:

La realidad virtual [RV] puede en última instancia proyectar al usuario hacia el centro de un espacio digital tan concreto, quimérico y manipulable como el de un sueño lúcido. (Davis, 1993, p. 10)

Si las consideramos globalmente, las ensoñaciones del ciberespacio se vinculan a los sueños de los inventores euroamericanos: más allá de las cuestiones meramente prácticas y estéticas está la política del

ciberespacio. El ciberespacio es el espacio diseñado por un burgués en el que sujetos occidentales u occidentalizados privilegiados imaginan que, en lugar de ser elegidos por la historia, son ellos mismos quienes eligen sus propias historias. Al manipular las máquinas, los sujetos-usuarios escriben las historias virtuales de acuerdo con sus deseos y buscan evadirse de las condiciones históricas del presente. El ciberespacio es por tanto sintomático de la sustitución posmoderna de la necesidad por el deseo (de lo material por lo ideal). Julian Dibbell enfatiza la conexión entre el ciberespacio y las nociones posestructuralistas de la textualidad: «el ciberespacio es un lugar, no cabe duda, pero es un lugar insistentemente textual» cuyo propósito es el mismo que el de toda escritura: «aparentar la presencia», como observa Dibbell (1993, pp. 13-14) citando a Derrida. Como parte del mundo textualista de Derrida así como de la economía libidinal de Lyotard, el ciberespacio se produce cuando «los placeres libidinales de los mandos de los videojuegos» están conectados a «bancos de datos electrónicos» (Davis, 1993, p. 10).

Dado el tema que aquí me ocupa, una de las nuevas zonas más importantes dentro de la expansión tecnocultural del deseo del sujeto burgués es el cibersexo o «la teledildónica» (sexo simulado a distancia) (Rheingold, 1991, p. 19). Al igual que el ciberespacio, el cibersexo se suele explicar de manera pragmática: en la era del sida, el cibersexo produce lo que Susie Bright denomina «el orgasmo virtual» (1992, p. 60) y es la última novedad en sexo seguro. Desde las líneas telefónicas eróticas que todavía dependen de la imaginación del usuario, pasando por los mensajes eróticos y las ilustraciones transmitidas por correo electrónico y los tabloneros de anuncios informáticos, hasta las experiencias sexuales virtuales gráficas, consumadas gracias a los anteojos y guantes de realidad virtual, el cibersexo proporciona una «telepresencia táctil» (Rheingold, 1991, p. 346) que simula las condiciones y sensaciones necesarias para el estímulo y la satisfacción sexuales. Un fan del ciberespacio augura lo siguiente:

Dentro de treinta años, cuando la teledildónica se encuentre en todas partes, la mayor parte de la población la usará para tener experiencias sexuales con otras *personas* a distancia, en combinaciones y configuraciones que jamás soñaron los hedonistas precibernéticos. (p. 345)

Al informar acerca de una operación de sexo telefónico llevada a cabo por dos mujeres, Bright no revela tanto su pragmática como su economía política. Bright utiliza discursos significativamente contradictorios: por un lado, describe el sexo telefónico como un viaje «fuera-del-cuerpo» (incorporeidad; p. 67); por otro lado, ese viaje se lleva a cabo en busca de una experiencia sensual (corporeidad). La contradicción puede resolverse en términos materiales: el cibersexo permite viajar fuera del cuerpo histórico presente hacia un cuerpo virtual de pura intensidad deleuzeana. Bright escucha a una telefonista de la línea erótica, cuyas caderas «no han medido noventa centímetros desde hace aproximadamente diez años», mientras ésta describe un cuerpo virtual que satisface los deseos de un cliente: «Mis medidas son 90-60-90». Este cuerpo virtual es un cuerpo ahistórico y comercializado, convertido en fetiche mediante lo imaginario y promocionado con fines lucrativos: «Puedes convertirte en el *cuerpo* que quieras dentro de una red de fibra óptica» (pp. 60-61). Mientras que los rasgos que son fetiches en las diferentes representaciones indudablemente variarán dependiendo del público al que éstas vayan destinadas (en efecto, un sujeto-audiencia completamente lúdico y con una identidad cambiante —bisexual, pansexual, mujer gay masculina, lesbiana, etc.— haría posible el mercado más eficiente), el mismo proceso se pone en funcionamiento en toda la cultura contemporánea de los Estados Unidos —desde la pornografía explícita al magreo genital realizado por artistas populares.

Bright revela no sólo los usos micropolíticos de la realidad virtual (la incitación de la consciencia erótica), sino también sus macroaplicaciones y sus aplicaciones geopolíticas (acallar la voz de la mala conciencia de los poderes occidentales). El Departamento de Defensa de los Estados Unidos, que posee «el más avanzado equipo informático tele-robótico de escaneo a larga distancia», lo usaba para hacer de la guerra del Golfo, una «guerra 'virtual'» donde los pilotos de los ciberbombarderos se colocaban «gafas especiales para ver a dónde se dirigían y dónde [...] iban a lanzar las bombas». La ventaja era que «las imágenes tecnológicas» «dejan a las personas fuera del circuito». Mientras que Bright percibe el uso de la realidad virtual como «el polo opuesto del tecnoerotismo» que ella defiende (p. 63), estos micro-usos y macro-usos convergen en el plano político: la realidad virtual ubica tanto a los pilotos de bombarderos como a los participantes del cibersexo en un espacio ahistórico supuestamente desco-

nectado de la actualidad, situándolos así al margen de toda responsabilidad social.

Además de la popular crónica de Bright (y producidas partiendo de los mismos presupuestos dominantes) encontramos sofisticadas explicaciones teóricas sobre la cibercultura contemporánea como, por ejemplo, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* de Avital Ronell. El trabajo de Ronell está influido conscientemente por todas las premisas lúdicas posmodernas que otorgan una primacía al modo de significación. Ronell usa los significantes del listín de teléfonos para constituir una comunidad humana (entendida por lo tanto como una entidad lingüística). En consecuencia, no considera su investigación sobre la incidencia del teléfono como un reflejo (es decir, como filosofía tradicional), sino como una representación, como una «reacción» o una «respuesta a una llamada» (1989, p. 3). Para Ronell, el teléfono no es tanto un instrumento tecnológico desarrollado en un momento histórico concreto como un emblema de una conexión pan-histórica sin fin: «El teléfono conecta a una línea compartida que se extiende a lo largo de la historia» (p. 295). El sujeto de esta línea es el sujeto esquizofrénico: la máquina del deseo esquizofrénica de Deleuze y Guattari se convierte en el sujeto «que ha distribuido auriculares telefónicos a lo largo de su cuerpo» (p. 4). En consecuencia, el sujeto contemporáneo de Ronell existe en un estado de perversión generalizada (*extrañamiento*), en el cual es difícil decidir o concluir cualquier cuestión. La intersubjetividad humana es un sistema de emisiones cambiantes que jamás revela quién llama y quién responde. La cuestión política de la responsabilidad social se ha instalado tanto en los ensayos de Bright como en el libro de Ronell.

Si los queers de Bimbox y los ciberpunks se asemejan porque combinan «la irritación de los jóvenes y el terrorismo tecnológico» (Caniglia, 1993, p. 88), la diferencia entre ellos es que los ciberpunks derivan su tecnología de la cultura informática digital, diferencial y binaria, mientras que los ciberqueers basan su tecnoteoría en las teorías diferenciales y binarias del posmodernismo lúdico. Desde el punto de vista marxista clásico, ambas tecnologías son la consecuencia de cambios en las formas de producción dentro del orden capitalista más reciente. Como espacios virtuales «post-ales» supuestamente situados en un lugar más allá de la conciencia histórica, donde aquellos que pueden permitírsele eligen su realidad, la comunidad queer post-gay

y el ciberpunk político postizquierdista son las últimas modalidades de idealismo burgués.

La misma imposición violenta de la realidad virtual sobre la actualidad histórica se encuentra en los estudios queer «más civilizados». *White Glasses*, por ejemplo, es un ensayo íntimo de Eve Sedgwick, escrito de antemano en memoria de un amigo moribundo de sida (el poeta, profesor, investigador y activista gay Michael Lynch). En forma de diario o de memorias, el ensayo refleja la percepción de la mortalidad de la propia autora con motivo del reciente hallazgo del cáncer de mama que padece. No cabe duda de que esas cuestiones son personales, pero ¿qué mejor oportunidad que ésta para sacar a relucir temas transpersonales y colectivos? En lugar de examinar las condiciones históricas globales que determinan la calidad y la accesibilidad de la atención sanitaria, en lugar de utilizar el sida y el cáncer de mama como ocasiones para un examen conceptual de las medidas injustas relacionadas con la distribución de recursos a una escala global, Sedgwick sigue el modelo queer: permite el juego del deseo mediante el fetiche de un significante (las gafas blancas) que funciona como una metonimia del amigo moribundo (Lynch llevaba unas gafas blancas el día en que Sedgwick le conoció y «se enamoró de él» [p. 194]). El problema del texto de Sedgwick no es que la autora organice su ensayo en torno a lo que ella denomina «imaginería obsesiva» (p. 198), sino que el fetiche de las gafas se convierte en el emblema del estilo lúdico y privilegiado de las interpretaciones actuales de cuestiones sobre salud y enfermedad, de los estudios queer (puesto que tanto Lynch como Sedgwick han desempeñado un papel fundamental en su desarrollo), de la «otredad» misma y, ciertamente, de cualquier otro tipo de investigación. Mi crítica va dirigida a los efectos más amplios de *White Glasses* como un texto escrito por una estudiosa y pedagoga queer comprometida que promueve los fetiches. Esta modalidad supone un problema intelectual porque, tal y como dice Laura Mulvey, la función del fetiche no es la de producir una nueva interpretación sino la de «protegerse contra la invasión del conocimiento» (1993, p. 12). Al llevar gafas blancas, producimos efectos locales (de moda), nos distinguimos de los demás mediante la asociación con un nuevo deseo (por el significante, las gafas blancas) y, mediante la apropiación de una nueva diferencia, sentimos que controlamos la propia diferencia. Como sugiere Mulvey, la substitución del sentimiento por el conocimiento trivializa la interpretación de la

forma en que las diferencias se producen y del lugar que ocupan esas diferencias particulares dentro de las relaciones de explotación dominantes. No es mi intención negar o suprimir los fetiches, sino explorar su producción y su uso. En el ensayo de Sedgwick lo que empieza siendo un fetiche personal («para mí las gafas no significaban [...] otra cosa que Michael» [p. 195]) se transforma en un fetiche universal, una «prótesis que se implanta en la parte defectuosa de nuestra vista, la amplía y la corrige» (p. 197). Sedgwick también nos proporciona un sorprendente ejemplo de la combinación del fetiche erótico con el fetiche de la mercancía. Afirma que «lo primero que pensó» al ver a Lynch fue lo siguiente: «Dentro de un año, cualquier persona que sea consciente de la moda en los Estados Unidos va a llevar gafas blancas [...] Quiero ser la primera en llevar gafas blancas» (p. 193). En el reino «mágico» (p. 197) que nos ofrecen las gafas blancas (que crean, según Sedgwick una «serie de efectos misteriosos» [p. 198]), la realidad se subvierte: una mujer que cree ser (y que cree que los demás la ven) «gorda» puede escapar de esa condición histórica y puede además pasar por alto el contexto de su construcción social y convertirse, «al igual que Michael, en un hombre gay» (p. 198). Las gafas blancas acaban produciendo el mismo efecto que los anteojos de la realidad virtual: el sujeto burgués, cuyo deseo es (relativamente) autónomo, está en condiciones no sólo de ser el primero en obtener la última mercancía del mercado, sino también, de manera más general, de escribir su propia historia virtual.⁷

III

Aunque el pensamiento ahistórico que caracteriza la teoría queer y el ciberespacio parece más manifiestamente visible en los textos de vanguardia, dicho pensamiento constituye la interpretación de lo real en todos los textos de la cultura dominante. Un ejemplo popular que se halla en la intersección de la transgresión, la perversión, la psicopatología, el ciberespacio y la realidad virtual es la película de Paul Verhoeven *Basic Instinct* (*Instinto básico*). Los activistas queer protes-

7. En una entrevista llevada a cabo por Jeffrey Williams, Sedgwick insinúa que empieza a inclinarse por lo *ciberqueer* (Sedgwick, 1993, pp. 63-64). Creo que textos como «White Glasses» revelan que ya lo ha hecho.

taron enérgicamente en contra de la producción y distribución de esta película, en la cual los personajes de Catherine, Roxy y Beth se hallan involucrados en relaciones sexuales lesbianas y pretenden ser, son sospechosas de ser o finalmente se demuestra que son asesinas. La crítica de los activistas queer es una crítica ética y moral, y por lo tanto idealista: acusa a los productores de la película, quienes saben que la mayoría de las lesbianas y gays no son asesinos, de hacer circular un estereotipo falso y negativo. Esta crítica, no obstante, es una imagen refleja de la explicación moral de la homosexualidad propuesta por los fundamentalistas religiosos. La crítica reemplaza las asociaciones negativas de la explicación fundamentalista por asociaciones positivas. Asimismo, es inútil producir protestas morales desde el marco de referencia queer, puesto que, por definición, considera las cuestiones de la moralidad (modernistas y humanistas) como irrelevantes. Por el contrario, la crítica materialista investiga la manera en que se producen las asociaciones mismas (ya sean positivas o negativas) y, en lugar de establecer conexiones entre prácticas sexuales y moralidad, se centra en la relación que existe entre las primeras y la política de clase, otras formas de opresión y la ideología, de la cual la moralidad es una expresión.

Uno de los aspectos más acuciantes de *Instinto básico* es la insistencia en que el espectador separe la sexualidad de los marcos de referencia humanistas, modernistas y moralistas. El personaje central, Catherine Trammell (Sharon Stone), es un sujeto lúdico posmoderno ejemplar: es una rica escritora que se licenció en la Universidad de Berkeley en literatura y psicología. Ha escrito una novela de misterio que anticipa en todos sus detalles el asesinato de uno de sus compañeros sexuales (la película empieza con la escena del sobrecogedor asesinato de un hombre por una mujer con un punzón en el momento del orgasmo durante el acto sexual). Catherine lucha por separar su idea de la sexualidad en general de la idea de su relación con el hombre en particular desde el punto de vista social normativo. No se trataba de una relación amorosa, sino de una relación sexual basada en el puro deseo. Catherine corrige a uno de los detectives al respecto: «No estaba saliendo con él. Me lo estaba follando». La película explora los presupuestos de que la historia no es más que un texto y de que el significado de ese texto es vacilante. Por un lado, Catherine se convierte en la principal sospechosa porque el asesinato corresponde al argumento de su ficción narrativa; por otro, tiene lo que Nick

Curran (Michael Douglas), el detective que investiga el caso, denomina la coartada perfecta (no sería tan estúpida de cometer un asesinato que coincide con la trama de su propia ficción). A la vez que Catherine mantiene relaciones sexuales con Nick, escribe (en ordenador) una novela sobre un detective que, después de haberse enamorado «de la mujer equivocada», es asesinado por ella. Parte de la tensión de la película deriva del temor que la ficción se convierta de nuevo en realidad. Finalmente, la relación entre la mujer rica y libre y el hombre que, como asalariado, tiene menos libertad cobra el aspecto de una alegoría no sólo de las relaciones de clase, sino también del contraste entre el posmodernismo lúdico y el estilo de vida moderno. Nick es representado a través de discursos que nos son familiares: es un hombre cualquiera, ex alcohólico y ex adicto a la cocaína que está intentando no volver a beber. En el caso de Nick, que debe trabajar para vivir («No tengo dinero», dice), el deseo se enfrenta a la necesidad. En el caso de Catherine, su fortuna le costea las aventuras en busca del placer (con las drogas, el sexo, etc.) y le produce un estado de conciencia en el que el deseo parece haber escapado de la mera necesidad; la regulación del deseo —resistirse a la tentación— le parece tan irrelevante como la regulación de la fase de Edipo para Deleuze y Guattari. Al igual que el sujeto articulado por la teoría lúdica, Catherine escribe como si de un juego se tratara (las tramas de más de una de sus novelas publicadas se asemejan a los acontecimientos de su vida) e intenta vivir de la misma manera.

Desde la perspectiva materialista, reprobar *Instinto básico* en beneficio de lo queer es menos útil que criticar la realidad transgresora que la película examina y relacionar el «mensaje» de la película con el proyecto queer en su conjunto. El personaje principal no es solamente una mujer queer sospechosa de asesinato sino, más importante aún, un sujeto burgués que es libre de escribir su realidad virtual. En su novela Catherine compone su propia *jouissance*, su pura intensidad (Nick la llama «el polvo del siglo», evocando el deseo de escapar de la historia), y ejerce su deseo en un espacio virtual. No todo el mundo puede dejar que el deseo circule libremente como lo hace Catherine: Gus, un detective de mediana edad, el mejor amigo de Nick y el portavoz de la realidad normativa, exclama: «Puedo acostarme con mujeres con el pelo teñido de azul, pero no me gustan». Esta advertencia de que el deseo es (relativamente) autónomo solamente para algunos pone en entredicho aquellas afirmaciones ocasio-

nales de que el proyecto queer incluye la libre expresión sexual para todos. Para un sujeto lúdico posmoderno como Catherine, el deseo es relativamente autónomo. Aunque las escenas sexuales de la película no nos recuerdan inmediatamente los placeres diseñados por la ingeniería técnica del cibersexo, en *Instinto básico* el sexo se estimula mediante la tecnología (con la farmacología y otros medios). Asimismo, el director de la película no es ajeno en absoluto a la realidad virtual, pues fue él mismo quien dirigió *Robocop*, todo un éxito de la tecnocultura. Catherine, para quien la realidad histórica es sólo virtual, usa su novela para desestabilizar su identidad como asesina ante quienes intentan resolver el crimen. Su manipulación de las representaciones de acuerdo con su deseo nos recuerda la manipulación de la identidad del género de la teórica queer Judith Butler: tanto Catherine como Butler relacionan el género con el deseo y ocultan las conexiones que existen entre el género y la sexualidad y la necesidad (clase).

La crítica derechista de la película se centraría sin duda en las imágenes y diálogos sexuales de la película, que situaría en un marco «moral». Asumiendo la existencia de verdades atemporales y universales (y persiguiendo la expresión «apropiada», «pura» y, por tanto, «moral» de esas verdades), los críticos conservadores verían el contenido sexual como una señal de decadencia moral y como una afrenta a los «valores familiares». Sin embargo, la observación de que la película ofende la moralidad burguesa pasa por alto la manera en que esa moralidad burguesa se altera para estar a la altura de los cambios históricos en el modo de producción: la moralidad que necesitaba la burguesía en fases anteriores del capitalismo y la moralidad que necesita la misma clase en la fase actual del capitalismo multinacional son muy diferentes. Así pues, el contenido sexual de la película no es tanto una transgresión calculada de los valores burgueses como un efecto de choque, la señal de una transición en la conciencia burguesa; la sexualidad explícita surge tras la eliminación posmoderna de la distinción entre lo público y lo privado, entre lo exterior y lo interior. Se suele afirmar que la profundidad del modernismo ha desaparecido y que nada queda excepto «superficies» posmodernas (Jameson, 1991, p. 6). Desde este punto de vista, ya no se oculta nada; lo exterior es lo interior y viceversa. El sujeto humano ya no tiene «interioridad»: la conciencia y la inconsciencia están escritas en la superficie del cuerpo, que es un texto. En el nuevo mundo del *ciberqueer*, la modestia o la reti-

cencia en el habla o en el comportamiento es irrelevante. El contenido de la película refleja que el espacio del comportamiento civil se inclina hacia el espacio privado de la reacción instintiva.

Uno de los efectos más reveladores de la reacción queer a *Instinto básico* es que mientras que la perspectiva queer desaprobaba la imagen negativa de los homosexuales, sí apoyaba el sexo explícito y justificaba ambas posturas a partir de los principios morales y éticos de la fidelidad de la representación. Esta reacción contradictoria plantea otra cuestión que los estudios queer todavía no han examinado: ¿acaso la identidad ciberqueer (que promueve la supuesta autonomía del deseo y suprime la necesidad) no desempeña un papel fundamental — aunque aparentemente se oponga a ello— en la transición hacia esa nueva moralidad burguesa y hacia un estado de conciencia que el capitalismo multinacional de nuestros días necesita desesperadamente para mantener un régimen basado en la explotación y la opresión entre clases sociales?

Referencias bibliográficas

- ABELOVE, Henry, Michèle BARALE, y David M. HALPERIN (eds.) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York, Routledge.
- ADAM, Barry D. (1987), *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston, Twayne.
- BARTHES, Roland (1965), *The Pleasure of the Text*, Trad. Richard Miller, Nueva York, Hill. [*El placer del texto*, Trad. Nicolás Rosa y Óscar Terán, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.]
- Basic Instinct [Instinto básico]* (1992), Dir. Paul Verhoeven, Nueva York, Hill.
- BAUDRILLARD, Jean (1981), *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Trad. Charles Levin, Saint Louis, Telos. [*Crítica de la economía política del signo*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 1999.]
- (1983), *Simulations*, Trad. Paul Foss y Paul Patton, Nueva York, Semiotext(e). (*Cultura y simulacro*, Trad. Antoni Vicens y Pedro Rovira, Barcelona, Kairós, 1998.)
- BERLANT, Lauren, y Elizabeth Freeman (1992), «Queer Nationality», *Boundary*, 2, vol. XIX (1), pp. 149-180.
- BOONE, Joseph, y Michael CADDEN (eds.) (1990), *Engendering*

Men: The Question of Male Feminist Criticism, Nueva York, Routledge.

- BREDBECK, Gregory W., «The Postmodernist and the Homosexual», en *Postmodernism across the Ages: Essays for a Postmodernity That Was Not Born Yesterday*, Bill Readings y Bennett Schaber (eds.), Syracuse, Syracuse University Press, pp. 254-259.
- BRIGHT, Susie (1992), *Susie Bright's Sexual Reality: A Virtual Sex World Reader*, Pittsburg, Cleis.
- BRISTOW, Joseph (ed.) (1992), *Sexual Sameness: Textual Differences in Lesbian and Gay Writing*, Londres, Routledge.
- BROWNING, Frank (1993), *The Culture of Desire: Paradox and Perversity in Gay Lives Today*, Nueva York, Crown.
- BUTLER, Judith (1989), «Imitation and Gender Insubordination», en *Inside/Out*. Diana Fuss (ed.), Nueva York, Routledge, pp. 13-31.
- (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge.
- CANIGLIA, Julie (1993), «Cyberpunks Hate You», *Utne Reader* (julio-agosto), pp. 88-96.
- CLARK, Danae (1991), «Commodity Lesbianism», *Camera Obscura*, 25-26, pp. 181-201.
- COHEN, Ed (1990), «Are We (Not) What We Are Becoming? Gay 'Identity', 'Gay Studies', and the Disciplining of Knowledge», en *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*. Joseph Boone y Michael Cadden (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 161-175.
- COOPER, Dennis (1992), «Johnny Noxzema to the Gay Community: 'You are the Enemy'», *Village Voice*, 30 (junio), pp. 31-32.
- DAVIS, Erik (1993), «A Computer, a Universe: Mapping an Online Cosmology», *Voice Literary Supplement* (marzo), pp. 10-11.
- DE LAURETIS, Teresa (ed.) (1991), *Queer Theory*. Número especial de *Differences*, 3 (2), pp. i-xviii.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1977), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Trad. Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane, Nueva York, Viking. [*El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1998.]
- y Félix GUATTARI (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of

- Minnesota Press. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Pérez Vázquez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2000.]
- DERRIDA, Jacques (1976), *Of Grammatology*, Trad. Gayatri C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press. [*De la gramatología*, Trad. O. del Barco y C. Peretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.]
- DERRIDA, Jacques (1994), «Spectres of Marx», *New Left Review*, 205, pp. 131-60.
- DIBBELL, Julian (1993), «Let's Get Digital: The Writer à la Modem», *Voice Literary Supplement* (marzo), pp. 13-14.
- DOAN, Laura (ed.) (1994), *The Lesbian Postmodern*, Nueva York, Columbia University Press.
- DOLLIMORE, Jonathan (ed.) (1991), *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford, Clarendon.
- EBERT, Teresa L. (1992-1993), «Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing Materialism Back into Feminist Cultural Studies», *Cultural Critique*, 23, pp. 5-50.
- EDELMAN, Lee (1993), *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, Nueva York, Routledge.
- EDWARDS, Tim (1994), *Erotic Politics: Gay Male Sexuality, Masculinity and Feminism*, Londres, Routledge.
- EVANS, David T. (1994), *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, Londres, Routledge.
- FISH, Stanley (1993), *There Is No Such Thing as Free Speech ... and It's a Good Thing Too*, Nueva York, Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel (1977), «Nietzsche, Genealogy, History», en *Language, Countermemory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, Ithaca, Cornell University Press, pp. 139-64. [*Nietzsche, la genealogía, la historia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2000.]
- (1980), *An Introduction*, Trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage-Random, vol. 1 de *the History of Sexuality*. [*La voluntad del saber*, Trad. Ullis Guíñaza, Madrid, Siglo XXI, 1998.]
- (1988), *The Care of the Self*, Trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage-Random, vol. 3 de *The History of Sexuality*. [*La inquietud de sí*, Trad. Tomás Segovia, Madrid, Siglo XXI, 1995.]
- FREUD, Sigmund (1961), *Civilization and Its Discontents*, Trad. James Strachey, Nueva York, Norton. [*El malestar en la cultura*, Trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1998.]
- FUSS, Diana (1989), *Essentially Speaking*, Nueva York, Routledge. [*En esencia: feminisme, naturalesa i diferència*, Trad. Eva Espasa i Borràs, Vic, Eumo, 1999.]
- (ed.) (1991), *Inside/Out: Lesbian Theory, Gay Theory*, Nueva York, Routledge.
- GALLOP, Jane (1988), *Thinking through the Body*, Nueva York, Columbia University Press.
- HALPERIN, David (1990), «*One Hundred Years of Homosexuality*» and *Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge.
- HARAWAY, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge.
- HOCQUENGHEM, Guy (1978), *Homosexual Desire*, Trad. Daniella Dangoor, Londres, Allison.
- JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press. [*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Trad. José Luis Pardo Toria, Barcelona, Paidós, 1995.]
- JOHNSON, Barbara (1987), *A World of Difference*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- KEENAN, Thomas (1993), «The Point is to (Ex)Change It: Reading 'Capital' Rhetorically», en *Fetishism as Cultural Discourse*. Emily Apter (ed.), Ithaca, Cornell University Press, pp. 152-185.
- KERNAN, Alvin (1990), *The Death of Literature*, New Haven, Yale University Press.
- KIPNIS, Laura (1993), *Ecstasy Unlimited: On Sex, Capital, Gender, and Aesthetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LACAN, Jacques (1977), *Écrits: A Selection*, Trad. Alan Sheridan, Nueva York, Norton. [*Escritos*, Trad. Tomás Segovia, México D.F., Siglo XXI, 1978.]
- LYOTARD, Jean-François (1993), *Libidinal Economy*, Trad. Ian H. Grant, Bloomington, Indiana University Press. [*Economía libidinal*, Trad. Rocío Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1980.]
- y Jean-Loup THÉBAUD (1985), *Just Gaming*, Trad. Wlad. Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MARX, Karl (1988), *The Communist Manifesto*, Ed. Frederic L. Bender, Nueva York, Norton. [*Manifiesto comunista*, Trad. Elena Grau Biosca y León Mames, Barcelona, Crítica, 1998.]
- MEESE, Elizabeth A. (1992), *(Sem)Erotics: Theorizing Lesbian Writing*, Nueva York, New York University Press.

- MILLER, James (1993), *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon.
- MITCHEL, Hugh y Kayode OLAFIMIHAN (1992), «A Queer View», *Living Marxism* (noviembre), pp. 38-39.
- MORTON, Donald (1993), «The Politics of Queer Theory in the (Post)Modern Moment», *Genders*, 17, pp. 121-150.
- (1995a), «Introduction», en *Queer Theory: A Lesbian and Gay Cultural Studies Reader*. Donald Morton (ed.), Boulder, Westview.
- (1995b), «Queerity and Ludic Sado-masochism», *Transformation*, 1, pp. 180-230.
- MULVEY, Laura (1993), «Some Thoughts on Theories of Fetishism in the Context of Contemporary Culture», *October*, 65, pp. 3-20.
- MUNT, Sally (ed.) (1992), *New Lesbian Criticism: Literary and Cultural Readings*, Nueva York, Columbia University Press.
- PARKER, Andrew (1993), «Unthinking Sex: Marx, Engels, and the Scene of Writing», en *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Michael Warner (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 19-41.
- PENLEY, Constance, y Andrew ROSS (eds.) (1991), *Technoculture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- READINGS, Bill y Bennett SCHABER (eds.) (1993), *Postmodernism across the Ages: Essays for a Postmodernity That Wasn't Born Yesterday*, Syracuse, Syracuse University Press.
- RHEINGOLD, Howard (1991), *Virtual Reality*, Nueva York, Summit.
- RONELL, Avital (1989), *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- RYAN, Michael (1992-1993), «Foucault's Falacy», *Strategies*, 7, pp. 132-154.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press. [*Epistemología del armario*, Trad. Teresa Bladé, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.]
- (1992), «White Glasses», *Yale Journal of Criticism*, 5 (3), pp. 193-208.
- (1993), «Sedgwick Unplugged (An Interview with Eve Kosofsky Sedgwick)» by Jeffrey Williams, *Minnesota Review*, 40, pp. 53-64.
- SMITH, Barbara (1993), «Where's the Revolution?», *Nation* (5 julio), pp. 12-16.
- SMYTH, Cheryl (1992), *Lesbians Talk Queer Notions*, Londres, Scarlet.

- TOEPPER, Karl (1991), *Theatre, Aristocracy, and Pornocracy: The Orgy Calculus*, Nueva York, PAJ.
- WARNER, Michael (ed.) (1993), *Fear of a Queer Planet: Queer politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WATNEY, Simon (1987), *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WIEGMAN, Robin (1994), «Mapping the Lesbian Postmodern», en *The Lesbian Postmodern*. Laura Doan (ed.), Nueva York, Columbia University Press, pp. 1-20.
- WOLFE, Susan J. y Julia PENELOPE (eds.) (1993), *Sexual Practices/ Textual Theory: Lesbian Cultural Criticism*, Cambridge, Blackwell.
- ZAVARZADEH, Mas'ud (1995), «Post-ality», *Transformation*, 1, pp. 1-50.
- y Donald MORTON (1994), *Theory as Resistance: Politics and Culture after (Post)Structuralism*, Nueva York, Guilford.

V. ¿DEBEN AUTODESTRUIRSE LOS MOVIMIENTOS IDENTITARIOS? UN EXTRAÑO DILEMA*

Joshua Gamson

La pasión y el veneno intencionados estallan periódicamente en las secciones de correspondencia de la prensa gay y lesbiana de San Francisco. Cuando el *San Francisco Bay Times* anunció a «la comunidad» que el Desfile del Día de la Libertad de 1993 llevaría por nombre «El año queer», las misivas llovieron durante semanas. La marcha fue lo que siempre ha sido: una gran fiesta reivindicativa. Pero las cartas continúan siendo reveladoras. «Queer» provoca discusiones que nos resultan familiares: sobre la asimilación, las diferencias generacionales, sobre quién es considerado «nosotros» y quién toma las decisiones.

A este nivel, estas discusiones son similares a las que tienen lugar en comunidades étnicas donde «las fronteras, las identidades y las culturas se negocian, definen y producen» (Nagel, 1994, p. 152). Sin embargo, si nos adentramos un poco más en los debates sobre las prácticas queer, ocurre algo todavía más interesante y significativo. En sus modalidades más características, las prácticas queer hacen tambalear los cimientos sobre los que se han construido las políticas identitarias gays y lesbianas, disolviendo los conceptos de «minoría sexual» y «comunidad gay», «gay» y «lesbiana», e incluso «hombre» y «mujer».¹

* Mi agradecimiento a Steven Epstein, William Gamson, Arlene Stein, Verta Taylor, Jeffrey Escoffier, Carhy Cohen, Mark Blasius, Roger Lancaster y Matthew Rottneck.

1. Aunque hablaré de ellos a la vez debido a la lucha en contra del «sistema de sexo/género» (Rubin, 1975) que comparten en base al deseo por el mismo sexo, las lesbianas y los gays tienen una larga historia de organización autónoma (Adam, 1987; D'Emilio, 1983). No es sorprendente que el género haya sido la división más fuerte en los movimientos en pro de los derechos y la liberación de los gays y las lesbianas, puesto que la homosexualidad masculina y el lesbianismo se han construido y castigado de formas muy diferentes. Comentaré esta división histórica más adelante en este artículo.

Estas prácticas se basan en la dificultad fundamental de organización en torno a la identidad: la inestabilidad de las identidades, tanto individuales como colectivas, el carácter artificial aunque necesario de las mismas. Exageran y hacen estallar estos problemas, intentando construir aleatoriamente una política a partir de los despojos de categorías colectivas deconstruidas. Esta discusión y otros debates relacionados con la política lesbiana y gay no tratan sólo sobre el *contenido* de la identidad colectiva (¿quién tiene la definición válida de «gay?»), sino sobre la *viabilidad* cotidiana y la *utilidad* política de las identidades sexuales (¿acaso existe y debiera existir algo denominado «gay», «lesbiana», «hombre» o «mujer?»).

Utilizando como ejemplo los debates internos de la política gay y lesbiana, este artículo plantea un dilema crucial en las políticas identitarias contemporáneas y traza sus repercusiones en la teoría de la investigación y los movimientos sociales.² Como demostraré con más detalle, en este tipo de discusiones —que surgen también en otras comunidades— se pueden detectar dos impulsos políticos y dos formas de organización diferentes que están confrontados. La lógica y la utilidad política de una deconstrucción de las categorías colectivas compite con la lógica de defenderlas. Ambas son ciertas, pero ninguna de las dos es totalmente sostenible.

Por un lado, lesbianas y gays se han convertido en una fuerza efectiva en este país durante las últimas décadas, sobre todo al dotarse de aquello que poseían los movimientos de los derechos civiles: una identidad pública colectiva. Los movimientos sociales gays y lesbianos han construido una cuasi identidad étnica forjada con instituciones culturales y políticas propias, festivales, barrios e incluso bandera propia. En esa etnicidad subyace la típica noción de que aquello que gays y lesbianas comparten —la base de su estatuto de minoría y de sus exigencias de derechos como minoría— es una misma esencia estable y natural, un ser con deseos homosexuales. Estos movimientos han afirmado contundentemente que esta opresión compartida supone la

2. En este ensayo, me adhiero al reciente llamamiento para establecer contacto entre la sociología y la teoría y política queer (Seidman, 1994). Los sociólogos y otros científicos sociales han tardado en unirse a las discusiones teóricas queer. Aunque éstas surgieron principalmente entre los académicos en el campo de las humanidades, apenas podrían «imaginarse en su estado actual, si las contribuciones de la teoría sociológica no estuvieran presentes» (Epstein, 1994, p. 2). Sobre la relación entre la sociología de la sexualidad y la teoría queer, véase también Stein y Plummer (1994); Namaste (1994).

negación de libertades y oportunidades de poner en práctica ese ser. En esta política *étnica/esencialista*³ son necesarias categorías claras de identidad colectiva para la resistencia efectiva y los logros políticos.

Sin embargo, este impulso de construir una identidad colectiva con fronteras de grupo bien diferenciadas se ha enfrentado a una lógica directamente opuesta, contenida a menudo en el activismo queer (y la recientemente denominada «teoría queer»): disolver las categorías de identidad y desdibujar las fronteras de grupo. Esta dimensión alternativa, influida por el pensamiento académico «construccionista», sostiene que las identidades sexuales son productos históricos y sociales, en lugar de naturales e intrapsíquicos. Los binarismos producidos por la sociedad (homosexual/heterosexual, hombre/mujer) son la base de la opresión; las experiencias fluidas e inestables del yo se fijan al servicio del control social. Desmantelar esas categorías, rechazar en lugar de adoptar el estatuto de minoría étnica es la clave para la liberación. Según esta política *deconstruccionista*, las categorías colectivas puras constituyen un obstáculo para la resistencia y el cambio.

Sostengo que el reto al que se enfrentan los analistas no es determinar cuál de las dos posiciones es la correcta, sino asumir el hecho de que ambas lógicas tienen sentido. Las prácticas queer ponen de relieve un dilema que comparten muchos otros movimientos identitarios (raciales, étnicos y de género, por ejemplo):⁴ las categorías de identidad fijas son tanto la base de la opresión como del poder político. Esto suscita interrogantes para las estrategias políticas y, de manera especialmente relevante en este caso, para el análisis de los movimientos sociales. Si las identidades son mucho más inestables, fluidas y construidas de lo que los movimientos han asumido por norma general —es decir, si valoramos en serio el reto queer—, ¿qué ocurre con los movimientos sociales basados en la identidad tales como los defensores de los derechos de gays y de lesbianas? ¿Acaso deberán autoeliminarse las luchas sociopolíticas articuladas por la identidad? En su estado actual, la teoría de los movimientos sociales, a la que lógicamente recurriremos ante esta disyuntiva entre las estrategias culturales deconstructivas y las estrategias políticas en favor de las categorías, tiene dificultades para resolver estas cuestiones. Sostengo que el caso de las prácticas queer requiere una teoría más desarrolla-

3. He tomado este término de Seidman (1993).

4. Véase, por ejemplo, Di Stefano (1990); Bordo (1990); Davis (1991).

da de la formación de la identidad colectiva y su relación con las instituciones y los significados, comprensión que *incluya el impulso de disolver esa identidad desde dentro*.

Al explicar el dilema queer y sus repercusiones para la teoría de los movimientos sociales, en primer lugar resumiré brevemente el estado actual del pensamiento más relevante sobre la identidad colectiva. En segundo lugar, poniendo énfasis en el dilema en sí, me serviré de los debates internos, especialmente en la forma en que ocurrieron en la sección de correspondencia del semanario *San Francisco Bay Times* en 1991, 1992 y 1993. Me ocuparé inicialmente de los debates sobre el uso de la palabra queer dentro de las comunidades gays y lesbianas, utilizándolos para hacer hincapié en la aparición del activismo queer, sus continuidades con el compromiso lesbiano y gay previo y sus vínculos y paralelismos con la teoría queer. Más adelante, me ocuparé de las discusiones de la política gay y lesbiana sobre la inclusión de bisexuales y transexuales, dos grupos incorporados a un paraguas queer en expansión. Cabrá señalar aquí un elemento distintivo (aunque no totalmente nuevo) de las prácticas queer, una política de destrucción de fronteras y de deconstrucción de categorías y la resistencia a esa política que la temática de género de los debates ha hecho especialmente visible. Por último, al trazar las ramificaciones para la teoría de los movimientos sociales, esbozaré las afinidades entre las discusiones queer y los debates sobre la cuestión multirracial en la política afroamericana, sugiriendo que las prácticas queer reflejan el dilema central de todos los movimientos identitarios. Concluiré sugiriendo maneras en que la reflexión sobre movimientos sociales puede prosperar si considera seriamente, como fenómeno teórico y empírico, la situación de los movimientos basados en la identidad.

Movimientos sociales e identidad colectiva

Los investigadores de los movimientos sociales apenas han empezado a tratar la construcción de la identidad colectiva⁵ como una actividad importante y problemática en los movimientos y como un tema rele-

5. La identidad colectiva puede definirse de varias maneras. Aquí la utilizo para designar no solamente un «estatus-una serie de actitudes, compromisos y normas de comportamiento— que se espera que todos aquellos que asumen la identidad deben suscribir», sino también «una manifestación individual de afiliación, de conexión con otras personas» (Friedman y McAdam, 1992, p. 157). Véase también Schlessinger (1987).

vante de estudio. Antes de finales de la década de los ochenta, cuando los modelos de actores racionales fueron sometidos a crecientes exámenes críticos, «no se había dedicado demasiada reflexión directa al problema sociológico general de qué es y cómo se constituye la identidad colectiva» (Schlessinger, 1987, p. 236). Como sostiene Alberto Melucci (1989, p. 73), los modelos sobre movimientos sociales centrados en acciones instrumentales suelen tratar la identidad colectiva como un residuo expresivo irracional de las aspiraciones racionales e individuales de obtener logros políticos. E «incluso en modelos de actores racionales más sofisticados que postulan un actor *colectivo* que establece juicios estratégicos de coste y beneficio sobre la acción colectiva», señala William Gamson, «se asume la existencia de una identidad colectiva *establecida*» (1992, p. 58; énfasis del original). En dichos modelos, las identidades eran (y continúan siendo) concebidas típicamente como si existieran con anterioridad a los movimientos, que luego las hacen visibles mediante la organización y el despliegue con fines políticos.

Melucci y otros teóricos de «los nuevos movimientos sociales» argumentan más enérgicamente que la identidad colectiva no es solamente necesaria para una acción colectiva eficaz, sino que también suele ser un fin en sí misma, como parece demostrar la autoconciencia de muchos movimientos contemporáneos.⁶ Según este modelo, la identidad colectiva se entiende como «un proceso continuo de recomposición más que como una presuposición» y «como un aspecto dinámico y *emergente* de la acción colectiva» (Schlessinger, 1987, p. 237; énfasis en el original; véase también Cohen, 1985; Mueller, 1982; Kauffman, 1990). La investigación sobre la identidad étnica se ha desarrollado de manera similar, poniendo de relieve, por ejemplo, el grado en que «el concepto que las personas tienen de sí mismas desde la óptica de la etnia, especialmente de su identidad étnica, depende de situaciones y de cambios» (Nagel, 1994, p. 154). «Un indio americano puede ser ‘mestizo’ en la reserva», según un ejemplo descrito por Joan Nagel, «‘pine ridge’ cuando habla con alguien de otra reserva, ‘sioux’ o ‘lakota’ cuando responde al censo de los Estados

6. No hay razón para limitar esta demanda a los movimientos «basados en la identidad», aunque la construcción de la identidad es más visible y pronunciada en dichos movimientos. Como Taylor y Whittier sostienen al revisar las investigaciones existentes, «los procesos de construcción de la identidad son fundamentales para la interpretación de las reivindicaciones en toda forma de actuación colectiva, no sólo en los llamados nuevos movimientos» (1992, p. 105).

Unidos y 'americano nativo' cuando se relaciona con personas que no son indias» (1994, p. 155; véase también Padilla, 1985; Alba, 1990; Waters, 1990; Espiritu, 1992).

El modo exacto en que surgen y cambian las identidades colectivas ha sido objeto de un corpus de estudios sobre movimientos sociales cada vez mayor. Por ejemplo, Verta Taylor y Nancy Whittier, quienes analizan las comunidades feministas lesbianas, se refieren a la creación de comunidades con una identidad politizada mediante la construcción de fronteras (estableciendo las «diferencias entre un grupo desafiante y los grupos dominantes»), el desarrollo de una conciencia (o de «marcos interpretativos») y la negociación («los símbolos y las acciones cotidianas que los grupos subordinados utilizan para resistir y reestructurar los sistemas de dominación existentes») (1992, pp. 110-111; véase también Franzen, 1993). Otros investigadores, al partir de una idea similar, según la cual «la localización y el significado de las fronteras se negocia, revisa y revitaliza constantemente», demuestran que la identidad colectiva se construye no sólo desde dentro, sino que también está constituida y limitada por «regulaciones políticas e instituciones, políticas de inmigración, políticas de recursos ligadas a grupos étnicos y por el acceso político estructurado a partir de criterios étnicos» (Nagel, 1994, pp. 152, 157; véase también Omi y Winant, 1986).

Cuando pasemos a tratar las disputas sobre las prácticas queer, será útil contemplarlas a la luz de estos estudios recientes. No cabe duda de que estamos asistiendo a un proceso de construcción de fronteras y de negociación de identidades: como disputas sobre pertenencia y denominación, estos debates forman parte del proyecto continuo de establecimiento del «nosotros» cuyos derechos y libertades están en juego en los movimientos. Sin embargo, al explorar los debates queer, demostraré que existe una tendencia en los movimientos que las investigaciones actuales sobre la identidad colectiva no tienen en cuenta: la tendencia a difuminar y deconstruir las categorías de grupo, y a mantenerlas siempre inestables. Esta tendencia supone un nuevo impulso significativo para el análisis de los movimientos sociales.

Política queer y teoría queer

Desde finales de la década de los ochenta, queer se ha utilizado para designar, en primer lugar, un conjunto indefinido aunque distinguible

de movimientos políticos y movilizaciones y, en segundo lugar, un conjunto un tanto paralelo de proyectos intelectuales asociados con la universidad (que ahora se denomina «teoría queer»). La política queer, aunque materializada organizativamente en el grupo activista Queer Nation, opera sobre todo a través de las movilizaciones culturales descentralizadas, locales y a menudo antiorganizacionales que consisten en colgar carteles, autorrepresentaciones paródicas e inconformistas y revistas alternativas underground («zines») (Berlant y Freeman, 1993; Duggan, 1992; Williams, 1993).⁷ Este activismo se ha definido mayoritariamente en oposición a los movimientos gays y lesbianos convencionales. La aparición de la política queer, aunque no pueda tratarse con detalle aquí, se remonta a la violenta reacción de los años ochenta contra los beneficios políticos de los movimientos lesbiano y gay, que «hicieron mella en las ilusiones de una incipiente era de tolerancia y pluralismo sexual»; se remonta también a la crisis del sida, que «destacó los límites de una política de derechos e inclusión de las minorías», y al estallido de «diferencias internas que habían ido fermentando durante mucho tiempo» en torno a la raza, al sexo y a la crítica de la organización política como «reflejo de la experiencia o punto de vista de los blancos de la clase media» (Seidman, 1994, p. 172).⁸

La teoría queer, con raíces en la historia y sociología construccionistas, la teoría feminista y la filosofía postestructuralista, se configuró en muchos de los congresos académicos de finales de los ochenta y continúa funcionando básicamente en instituciones universitarias de elite; se ha definido a sí misma especialmente contra los estudios lesbianos y gays convencionales (Stein y Plummer, 1994).⁹ Reciente-

7. Queer Nation (Nación Queer), formada en 1990, es un derivado de la organización activista en contra del sida ACT UP. Queer Nation debe mucho a ACT UP por lo que respecta a sus orígenes, su personal y sus tácticas, que a menudo son «cruzar fronteras, ocupar espacios e imitar los privilegios de la normalidad» (Berlant y Freeman, 1993, p. 195). Para tácticas similares dentro de ACT UP, véase Gamson (1989). Para más detalles sobre Queer Nation en particular y política queer en general, véase Bérubé y Escoffier (1991); Duggan (1992); Stein (1992); Cunningham (1992); Patton (1993); Browning (1993, especialmente caps. 2, 3 y 5).

8. Véase por ejemplo Rich (1980); Moraga (1983); Hemphill (1991); Clarke (1983); Reid-Pharr (1993).

9. Aunque el pensamiento social construccionista inspire la teoría queer, es importante distinguir las diferentes tendencias de la investigación construccionista y sus variadas contribuciones al desarrollo de la teoría sexual. En su mayor parte, la historia y la sociología construccionista, que se ocupaban del «origen, significado social y modalidades cambiantes del homosexual moderno», y se enfrentaban a las nociones esencialistas de la homosexuali-

mente Stein y Plummer han delineado las desviaciones teóricas más importantes de la teoría queer: la conceptualización del poder sexual, representado «en diversos niveles de la vida social, expresado de forma discursiva e implantado mediante separaciones y divisiones binarias»; la crítica de las categorías genéricas, sexuales y de las identidades en general; el rechazo de las estrategias de los derechos civiles «a favor de la política del carnaval, la transgresión y la parodia, que lleva a la deconstrucción y a lecturas revisionistas y poco convencionales y a una política antiasimilacionista», y la «voluntad de cuestionar ámbitos que normalmente no se considerarían ámbitos sexuales y de elaborar 'lecturas' queer de textos ostensiblemente heterosexuales o no sexualizados» (1994, pp. 181-182).

Mediante estas acciones simultáneas y ligeramente relacionadas, la palabra queer, como afirma Steven Epstein, se ha «escapado de los confines de las comillas» recientemente (Epstein 1994, p. 189; véase también Duggan, 1992; Warner, 1993). Esta transgresión ha venido marcada por controversias bastante desgarradoras en el seno de las comunidades basadas en la identidad sexual. Para entender los usos de queer, y sus vínculos y disidencias con respecto a los movimientos gay y lesbiano, nos será útil escuchar estas controversias, presentadas aquí en su mayor parte a través de las discusiones en la correspondencia de las columnas en torno al «año queer».

dad, solían ir «asociadas a una política de construcción de la minoría homosexual» (Seidman, 1994, p. 171; véase por ejemplo D'Emilio, 1983; Faderman, 1981). Los escritos postestructuralistas sobre el género y la sexualidad, aunque a menudo parezcan similares, tienden a «modificar el debate alejándose de las explicaciones del homosexual moderno y centrándose en la heterosexualidad como principio organizativo social y político. Se alejan también de la política de intereses minoritarios para hablar de una política del conocimiento y de la diferencia» (Seidman, 1994, p. 192; véase también Epstein, 1994; Namaste, 1994; Warner, 1993; Hennessy, 1993).

Esta última tendencia es la que ha imbuido con más fuerza la teoría queer. *Epistemology of the Closet* de Eve Kosofsky Sedgwick, con su famosa frase de que «el entendimiento de prácticamente cualquier aspecto de la teoría moderna occidental no sólo será incompleto, sino que también se verá sustancialmente perjudicado si no incorpora un análisis crítico de la definición moderna de lo homosexual y lo heterosexual» (1990, p. 1), a menudo se considera en nuestros días como el momento fundacional de la teoría queer; *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler también tuvo un impacto tremendo en este campo. Para más ejemplos de trabajos teóricos queer, véase Fuss (1991); de Lauretis (1991); Butler (1993). Estos desarrollos teóricos y políticos en el campo de los estudios lesbianos y gays también se basan y se solapan con desarrollos similares en el feminismo. Véase Ingraham (1994) y los ensayos en Nicholson (1990).

Mi discusión de este debate y de los dos que siguen se basa en el análisis de cerca de 75 cartas que aparecieron en el semanario *San Francisco Bay Times*, a las que añado columnas editoriales relacionadas procedentes de publicaciones gays y lesbianas del ámbito nacional. Las cartas aparecieron por grupos: las controversias sobre la palabra queer en el *San Francisco Bay Times* se iniciaron a principios de diciembre de 1992 y continuaron hasta 1993; las disputas sobre la bisexualidad empezaron en abril de 1991 y siguieron hasta mayo de 1991; los conflictos sobre la inclusión de los heterosexuales empezaron en octubre de 1992 y continuaron hasta diciembre de 1992. Aunque la evidencia anecdótica sugiere que estas disputas son generalizadas, quiero recalcar que no las uso como datos concluyentes, sino como base para conceptualizar el reto queer.

La controversia sobre las prácticas queer: continuidades con el activismo lesbiano y gay existente

En la discusión sobre el tema «año queer» para la celebración del orgullo lesbiano y gay de 1993, el veneno ataca primero. En el *Bay Times* Peggy Sue sugiere «que todos esos tontos en el armario a quienes no les gusta la palabra queer se jodan y que se vayan a otra marcha». De manera similar, un hombre llamado Patrick afirma que los hombres que se oponen al tema «no están demasiado satisfechos con la atracción que sienten por otros hombres», son «quisquillosos y están amargados» pero a la vez quieren aprovecharse de «aquello que hacen los activistas queer». Unas semanas más tarde, uno de los lectores contraataca diciendo que «esta nueva generación asume que en los años setenta estábamos demasiado ocupados haciendo cola para comprar jerseys en Macy's¹⁰ como para encontrar tiempo para la revolución —como si sus piercings y sus tatuajes fueran mucho más baratos». Otro pregunta con sarcasmo «¿por qué no aprovechasteis los términos 'marica' y 'chupapollas'?». A este nivel, la disputa parece una bronca doméstica entre hermanos.

Aunque los insultos se arrojan a veces entre miembros de una misma generación, muchos de los corresponsales sitúan las diferencias en un marco generacional. La táctica lingüística queer, el empeño en descontaminar, adoptar y dotar de nuevo significado una pala-

10. Nota de la traductora: Macy's es una cadena estadounidense de grandes almacenes.

bra estigmatizada, es rechazada clamorosamente por muchos gays y lesbianas de mayor edad.¹¹ «Estoy seguro de que no tiene la suficiente edad como para haber experimentado la humillación que se siente al oír la palabra 'marica'», dice Roy sobre el autor de una carta anterior. Otro afirma que 35 es la edad que diferencia a quienes aceptan la etiqueta queer de aquellos que la rechazan. Muchos señalan que los más jóvenes son sólo capaces de «reclamar» la palabra porque no han sentido con tanta fuerza como ellos el dolor, el ostracismo, las porras de los policías y los bates de béisbol de la generación anterior. Para los mayores, el significado opresivo de queer jamás se perderá, marica jamás pasará de designar indefensión a designar poder.

Si consideramos «edad» como indicador de «conservadurismo», la disputa adopta un marco familiar que coincide en parte con el anterior: el debate entre asimilacionistas y separatistas, que tiene una larga historia en la política homofílica, homosexual, lesbiana y gay de los Estados Unidos. La lucha política interna sobre los programas de asimilación (que enfatizan la similitud) y los de separación (que ponen énfasis en la diferencia) ha estado presente desde el inicio de estos movimientos, al igual que lo ha estado en otros movimientos. El movimiento «homofílico» de los años cincuenta, por ejemplo, empezó influenciado por la lucha de clases marxista, pero fue reemplazado rápidamente por tácticas de acomodamiento al sistema: obtener el apoyo de expertos, hombres que iban con traje y mujeres con vestido a las manifestaciones.¹² El término queer designa una postura contemporánea anti-asimilacionista que se opone a los objetivos incluyentes del movimiento por los derechos gays dominante.

«Quieren trabajar desde dentro», dice Peggy Sue en otro artículo (Bérubé y Escoffier, 1991), «y yo simplemente quiero irrumpir des-

11. Aunque su uso más familiar y más reciente ha sido el de un epíteto anti-gay, la palabra tiene una larga y compleja historia. Junto con *faíry*, por ejemplo, queer era uno de los términos más comunes «utilizados tanto por gente queer como gente 'normal' antes de la Segunda guerra mundial para referirse a los 'homosexuales'». En los años 20 y 30, los «hombres que se identificaban como parte de una categoría específica de hombres principalmente en base a su interés homosexual en lugar de en base a su categoría de género similar al de una mujer solían llamarse queer» (Chaucey, 1994, pp. 14,16). Tanto si es una etiqueta que se ha escogido como si es un epíteto, la palabra siempre ha mantenido su connotación global de anormalidad (Chaucey, 1994).

12. Sobre los debates acerca de la asimilación y la separación antes de Stonewall, véase D'Emilio (1983); Adam (1987). Sobre la asimilación y la separación después de Stonewall, véase Epstein (1987).

de fuera y decir '¡Eh! Hola, soy queer. Puedo montármelo con mi novia. Ja, ja. Aguantaos. Aceptadlo' y cosas por el estilo». En un zine llamado *Rant & Rave*,¹³ una coeditora, Miss Rant, afirma:

Yo no quiero ser gay, ya que serlo significa asimilarse, ser normal, homosexual [...]. No quiero que mi personalidad, mi comportamiento, mis creencias y mis deseos se fraccionen en bonitas categorías de las que no me puedo apartar, como si se tratara de trocitos de pastel perfectamente cortados. (1993, p. 15)

La política queer, como dice Michael Warner, «se opone a la sociedad misma», protestando «no sólo contra el comportamiento social normal, sino contra la *idea* misma de comportamiento normal» (1993, p. xxvii). Adopta la etiqueta de la perversidad y hace uso de la misma para destacar la «norma» de aquello que es «normal», ya sea heterosexual u homosexual.

De esta manera, queer nos habla de diferencia en nuestras propias narices con un punto de separatismo desafiante: «Estamos aquí, somos maricas, acostumbraos», reza el eslogan. Somos diferentes, es decir, libres de toda convención, extraños, estamos excluidos y nos sentimos orgullosos de ello, y vuestra reacción es o bien problema vuestro o una oportunidad para concienciaros dominante. Queer no es tanto rebelarse contra la condición marginal como disfrutarla.¹⁴ Asimismo, la agresiva diferencia queer es temible y, en consecuencia, políticamente útil, según Alex Chee (1991):

Ahora que me llamo queer, que me sé queer, nada hará sentir seguros (a los que odian a los queer). Si les digo que soy queer, se apartan. Desde un punto de vista político, no se me ocurre nada mejor. No quiero ser uno de ellos. Tan sólo deben apartarse.

Por supuesto, esto va contra los principios de los estrategas de los derechos civiles, según quienes por lo menos la apariencia de norma-

13. *Nota de la traductora:* La expresión idiomática «rant and rave» significa protestar y sermonear con indignación.

14. Sin duda, la posición de «ilícito» puede ayudarnos a entender por qué las diferencias de género son (algo) menos sobresalientes en las organizaciones queer (Duggan, 1992). Mientras en las organizaciones lesbianas y gays étnicas/esencialistas se incorpora a los participantes como gays y como mujeres lesbianas, en las organizaciones queer generalmente se les incorpora como fuera de las leyes del género..

lidad es fundamental para obtener un «espacio» político. De acuerdo con esta lógica, los derechos se consiguen demostrando similitud (con las personas heterosexuales y otros grupos minoritarios) de forma no amenazadora. «Estamos en todas partes», describe su estribillo. Somos vuestros hijos e hijas, vuestros compañeros de trabajo y vuestros soldados y cuando os deis cuenta de una vez de que las lesbianas y gays son como vosotros, reconoceréis las injusticias que sufrimos. «Yo no soy queer», escribe Tony, uno de los corresponsales. «Soy una persona normal y si mañana decido pasearme por Market Street llevando un sombrero de trapo y una falda seguiré siendo normal». En el semanario nacional gay *10 Percent* —del que *Rant & Rave* se puede considerar un orgulloso rival— Eric Marcus (1993, p. 14) escribe: «Preferiría resaltar lo que tengo en común con otras personas que lo que nos diferencia» y «lo último que quiero hacer es institucionalizar las diferencias definiéndome con una palabra y con una filosofía política que me separan de la sociedad dominante». Se trata de no ser diferente, extraño o temible. «Estamos avanzando mucho», afirma simplemente Phyllis Lyon en el *Bay Times*. «No lo echamos todo a perder» —es decir, no nos excluyamos entre nosotros y no excluyamos a nuestros aliados con palabras como «marica».

Sin embargo, los debates sobre la asimilación no resultan nuevos, pero tampoco agotan las disputas de las secciones de correspondencia. Las metáforas sobre las prácticas queer son sorprendentes. Queer es un «tatuaje psíquico» que comparten los excluidos, escribe Alex Chee; quienes llevan tatuajes similares constituyen la Queer Nation. «Es la tierra de los chicos y chicas perdidos», dice el historiador Gerard Koskovich (en Bérubé y Escoffier, 1991), «que una mañana despertaron y se dieron cuenta de que no tener privilegios heterosexuales era de hecho el privilegio más grande de todos». Una marca en la piel, una tierra, una nación: éstas son las metáforas de la tribu y de la familia. Queer no sólo se utiliza para connotar y glorificar la diferencia, sino también para revisar los criterios de pertenencia a la familia, para «afirmar la igualdad definiendo una identidad común en los márgenes» (Bérubé y Escoffier, 1991; véase también Duggan, 1992).¹⁵

15. No cabe duda de que parte de lo que ha ocurrido con el activismo queer es simplemente la construcción de una nueva, aunque contenciosa, identidad colectiva: Queer Nation, con su retórica nacionalista, es un ejemplo claro. Tal y como digo más adelante, sostengo que queer no indica un grupo sin fronteras, sino que indica una estrategia de desestabilización de la identidad. Esta lógica no está limitada a la formación de un grupo en

De hecho, en manos de muchos de los autores de las cartas, queer es simplemente una abreviación de «gay, lesbiana, bisexual y transexual», al igual que «gente de color» se ha convertido en una forma abreviada que incluye y elimina las diferencias y que abarca una larga lista de grupos étnicos y raciales. Como apuntan muchos de los autores de las cartas, como abreviatura «casi nacional», queer significa tan sólo una pequeña alteración de los contornos de la pertenencia tribal sin cambios significativos por lo que respecta al poder; como señalan algunas participantes lesbianas, es tan probable que se convierta en sinónimo de «gay blanco» (quizás ahora con un aro en la nariz y unos cuantos tatuajes) como que pase a describir la formación de una nueva comunidad. Incluso en sus versiones menos nacionalistas, queer puede significar fácilmente diferencia sin cambio, puede absorber y ocultar las diferencias internas que pretende incorporar. La tribu queer aspira a ser un batiburrillo multicultural, multigenérico, multisexual de personas excluidas; como señala Steven Seidman, irónicamente acaba:

Negando las diferencias sumergiéndolas en una masa de oposición no diferenciada impidiendo el desarrollo de las diferencias sociales e individuales mediante el imperativo disciplinario obligatorio de que se mantengan indiferenciadas. (1993, p. 133)

Como categoría identitaria, queer suele volver a expresar las tensiones entre la similitud y la diferencia, pero lo hace con un lenguaje distinto.

Los debates sobre la bisexualidad y la transexualidad: la política deconstruccionista queer

Por consiguiente, a pesar de su halo novedoso, no parece que queer aporte muchas novedades: las discusiones y las fisuras nos son familiares en los movimientos gays y lesbianos (y otros movimientos basados en la identidad). Sin embargo, todos los autores de las cartas coinciden en un aspecto desconcertante: en este preciso momento lo importan-

particular; aunque sea considerablemente más fuerte en grupos que se identifican como queer, muchos de los cuales son asociaciones dispersas que están descentralizadas intencionalmente (Williams, 1993); también está presente en organizaciones más populares, a pesar de que lo hace de forma ocasional y encubierta. Sugiero que queer es más útil como descripción de una lógica de actuación que como una descripción de una clase de movimiento distinguible de manera empírica.

te es cómo nos llamamos y cómo nos llaman. El hecho de que una palabra ocupe un lugar tan relevante es una señal de que esto es algo más que uno de los periódicos y aburridos debates sobre la asimilación y la liberación. La polémica queer no es únicamente estratégica (aquello que funciona), ni siquiera es sólo una lucha por el poder (quién tiene la última palabra); es todo eso y mucho más. En los aspectos más básicos, las controversias queer son luchas relacionadas con la identidad y la denominación (sobre quién soy, quiénes somos). ¿Qué palabras nos cautivan y cuándo nos fallan? Las palabras y el «nosotros» que designan parecen fluir de un modo crítico.

Pero ni siquiera las batallas sobre la identidad son especialmente nuevas. De hecho, dentro de las organizaciones feministas-lesbianas y gays se cuestionó el significado de «lesbiana» y de «gay» casi tan pronto como los términos empezaron a tener vigencia política como categorías casi étnicas. Por ejemplo, las mujeres de color y las radicales se enfrentaron enérgicamente al feminismo lesbiano de finales de los años setenta, insistiendo en que la «cultura de la mujer» que abogaba (y creaba activamente) este feminismo estaba basada en la experiencia de una clase media blanca y promovía un lesbianismo descafeinado y dessexualizado. Tanto las lesbianas como los gays de todos los colores han desafiado consistentemente el término «gay» por ser un término que refleja a los hombres blancos homosexuales de clase media que establecieron su uso (Stein, 1992; Phelan, 1993; Seidman, 1993; Seidman, 1994; Clarke, 1983; Moraga, 1983; Reid-Pharr, 1993; Hemphill, 1991). Es decir, se enfrentaban a las definiciones.

No obstante, el reto por excelencia que plantean las prácticas queer no es sólo el cuestionamiento del contenido de las identidades colectivas, sino el cuestionamiento de la unidad, la estabilidad, la viabilidad y la utilidad política de las identidades sexuales —aun cuando éstas sean utilizadas y asumidas.¹⁶ La provocación radical de la política

16. Este cuestionamiento no es totalmente exclusivo de las políticas queer más recientes, sino que tiene lazos históricos con los primeros llamamientos de la liberación gay a «liberar al homosexual en cada uno de nosotros» (Epstein, 1987). El hecho de que los actuales planteamientos queer tengan estas afinidades con actividades políticas anteriores subraya que éstos no son tanto un nuevo desarrollo histórico como un impulso de actuación que surge en ciertos momentos históricos. Sin embargo, existe ciertamente una diferencia de grado entre la energía de la política de estilo queer de hoy y la de décadas anteriores: con unas pocas excepciones, los discursos anteriores lesbiano-feministas y de liberación gay raramente ponían en duda «la noción de la homosexualidad como categoría universal del yo y como identidad sexual» (Seidman, 1994, p. 170).

queer, conocida sólo remotamente por aquellos que defienden las prácticas queer, no es resolver esa dificultad ni alejarnos de la fluctuación del término, sino exagerarla y fomentarla. Es un propósito extraño, parecido a tirar de la alfombrilla que tenemos bajo los pies sin saber cómo y dónde caeremos. Para resaltar la política deconstruccionista que caracteriza las prácticas queer, debemos regresar a las cartas. No es casualidad que dos de las mayores controversias de la sección de correspondencia del *Bay Times* de principios de los noventa tuvieran que ver con los bisexuales y los transexuales, dos grupos incluidos en la categoría revisada de queer. En efecto, en su controversia anti queer de la revista *10 Percent* (un título firmemente étnico/esencialista que se refiere a una población homosexual estable), Eric Marcus pretende diferenciarse de esta clase de personas y de otros «heterosexuales queer»:¹⁷

Queer no es una palabra con la que me identifique porque no define quién soy ni representa lo que pienso [...]. Soy un hombre que se siente sexualmente atraído por las personas del mismo género sexual. No me siento atraído por ambos géneros. No soy una mujer atrapada en el cuerpo de un hombre, ni un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer. No me gusta ni tengo necesidad de vestirme con ropa del sexo opuesto. Y no soy un «heterosexual queer», una persona heterosexual que se siente atrapada en las convenciones de la expresión sexual normativa [...]. No quiero que se me incluya en el paraguas queer que todo lo engloba [...] porque llevamos vidas diferentes, nos enfrentamos a problemas diferentes y no compartimos necesariamente las mismas aspiraciones. (1993, p. 14)

Las columnas de correspondencia, escritas normalmente desde ángulos políticos diferentes (por separatistas lesbianas, por ejemplo), cubren ámbitos similares. «No resulta fortalecedor ir a una reunión de Queer Nation y ver a hombres y mujeres morreándose», dice una de las cartas sobre los bisexuales. «Los hombres esperan acceder a las mujeres», dice una de las participantes en el debate sobre la transexua-

17. Con respecto a los «heterosexuales queer», los heterosexuales que se identifican como tales y que desean participar y participan de las subculturas lesbianas y gays, véase Powers (1993).

lidad. «Hay hombres que quieren tener acceso a las lesbianas a toda costa y deciden que se volverán lesbianas».

Curiosamente, casi todas las cartas están escritas por, para y sobre mujeres, un tema que revisaré más adelante. «La voluntad de una mujer de acostarse con hombres le permite el acceso a trabajos, dinero, poder y posición social», escribe un grupo de mujeres. «Este acceso no desaparece únicamente porque una mujer se acueste 'también' con mujeres [...]. Eso no es bisexualidad, es heterosexualidad compulsiva». No estáis invitadas; os iréis y nos traicionaréis. Ya estamos aquí, responden otras mujeres, y sois vosotras quienes nos delatáis apuñalándonos por la espalda y haciéndonos callar. «¿Por qué hay tantas mujeres bisexuales que se han visto obligadas a llamarse lesbianas durante tanto tiempo? ¿Creéis que actitudes bifóbicas como las vuestras podrían tener algo que ver con eso?», pregunta una mujer llamada Kristen. «También es nuestra comunidad; hemos trabajado en ella, hemos sufrido por ella, pertenecemos a ella. No aceptaremos el papel del pariente pobre». Kristen termina su carta de manera característica utilizando la conocida frase: «Estamos aquí. Somos queer. Acostumbraos».¹⁸

Las cartas de unos a otros se suceden de forma similar por lo que respecta a los temas transgenéricos, en particular por lo que respecta a las lesbianas transexuales que quieren participar en organizaciones lesbianas. «Las 'transexuales' no sólo quieren ser lesbianas», escribe Bev Jo, provocando una extensa sucesión de cartas, «sino que, con toda la arrogancia y presunción que caracteriza a los hombres, insisten en ir donde no son bienvenidas y en intentar destruir las reuniones de lesbianas». Sin duda hay maneras más fáciles de oprimir a una mujer que arriesgarse a sufrir dolor físico y ostracismo social, contraatacan otras mujeres. Estáis haciendo exactamente lo mismo que los opresores anti-mujeres y anti-gays, añaden otras. «¿Acaso habremos de llevar nuestra partida de nacimiento y dos testigos a todos los actos de mujeres en el futuro?», pregunta una mujer llamada Karen. «Si os sentís amenazadas por la simple existencia de un tipo de persona y deseáis excluirla para así sentiros mejor, no sois más que unas fanáticas en el sentido más estricto del término».

18. Para una mayor discusión sobre la bisexualidad, véase Wilson (1992) y Queen (1992).

Estas «contendias fronterizas» sobre las condiciones de pertenencia y las fronteras grupales corresponden a historias que preceden a las cartas (Stein, 1992; véase también Taylor y Whittier, 1992) y reflejan el incremento de poder de las organizaciones transexuales y bisexuales.¹⁹ Aunque se trate en parte de contendias de opinión, en el fondo los debates concretan la ansiedad que las prácticas queer pueden provocar. Ponen de relieve la posibilidad de que las identidades sexuales y de género no cimenten el sólido terreno político que imaginábamos —lo cual tal vez explique el tono especialmente desesperado de algunas cartas.

Muchos de los que defienden la exclusión escriben en el tono de una patrulla fronteriza acorralada. «Vivid como gustéis y difundid vuestro odio hacia las mujeres, si es eso lo que queréis», escribe una de los que participa en el guirigay de cartas sobre el transexualidad, «pero la realidad es que estamos aquí, que somos tortilleras y que vosotras no lo sois. Tragároslo». *The Revolting Lesbians*²⁰ opinan de manera similar en su contribución al debate sobre la bisexualidad del *Bay Times*:

Las bisexuales no son lesbianas —son bisexuales. ¿Por qué no es obvio para todo el mundo? Acostarse 'también' con mujeres no te convierte en una lesbiana. Debemos aferrarnos a la identidad y a la visibilidad que tanto hemos luchado por conseguir.

Una carta de una mujer llamada Caryatis resume el avistado peligro de lo queer:

Todos estos asaltos a la identidad lesbiana por parte de transexuales y bisexuales sólo tienen la finalidad de convertir a las lesbianas en invisibles y obsoletas del todo. Si una mujer que duerme tanto con hombres como con mujeres es una lesbiana, y si un hombre que se somete a una operación quirúrgica para hacer que su cuerpo sea acorde con su aceptación de los estereotipos sexuales es les-

19. Sobre cómo se articulan estos movimientos tan recientes, véase, con respecto a la organización de los bisexuales, Hutchins y Kaahumanu (1991) y con respecto a la organización de los transexuales, Stone (1991).

20. *Nota de la traductora*: «*Revolting Lesbians*» tiene aquí un doble sentido: lesbianas «repugnantes» y lesbianas «revoltosas».

biana, y si una mujer heterosexual con un vínculo espiritual con otras mujeres es lesbiana, ¿cómo definimos entonces a la mujer que ha nacido mujer y que únicamente ama a otras mujeres? Pronto dejará de haber una respuesta lógica para esa pregunta.

Así es: en las políticas lesbianas (y gays), al igual que en otros movimientos de identidad, es fundamental tener una respuesta lógica. Las prácticas queer inclusivas amenazan con convertir la identidad en un sinsentido, desbaratando la idea de que las identidades (hombre, mujer, gay, heterosexual) son fenómenos estables, naturales y básicos y, por lo tanto, un ámbito político sólido. De hecho, muchas de las argumentaciones de las cartas se hacen eco de las críticas de la política identitaria de la teoría queer. «Hay una consciencia cada vez mayor de que la identidad sexual (y la identidad de género) de la persona no deben estar grabadas en piedra», escriben Andy y Selena en el debate sobre la bisexualidad, «que pueden ser fluidas en lugar de ser estáticas, que tenemos el derecho a *jugar* con quien queramos (mientras sea de mutuo acuerdo), que la dicotomía o bien eso/o lo otro ('tú eres o bien gay o heterosexual' es sólo un ejemplo de esto) es opresiva independientemente de quién la esté defendiendo». Las identidades son fluidas y cambiantes; los binarismos (hombre/mujer, gay/heterosexual) son distorsiones. «Las personas no están divididas por naturaleza en grupos distintos», escribe Cris. «Estamos situados en un número indeterminado de continuos. Pocas personas son 100% gays o heterosexuales, o totalmente masculinas o femeninas». Las diferencias no están claras, las categorías son sociales e históricas, no fenómenos naturales, las identidades individuales son ambiguas. «Tal vez vaya siendo hora de que la comunidad lesbiana revise los criterios de lo que constituye una mujer (o un hombre)», escribe Francis. «¿Acaso importa realmente?» La performer y escritora Kate Bornstein, en una columna del *Bay Times*, responde a las cartas con el mismo reto elemental. ¿Acaso distinguimos a un hombre de una mujer por su anatomía? «Conozco a varias mujeres en San Francisco que tienen penes», dice. «Muchos de los maravillosos hombres de mi vida tienen vaginas» (1992, p. 4). Se sabe que los cromosomas del género, continúa, se agrupan en más de dos combinaciones («¿podría significar que hay más de dos géneros?»), la testosterona y los estrógenos no nos dan respuesta alguna («puedes comprar tu propio género en un mostrador»); ni tener hijos ni la capacidad de producir esperma

indican la diferencia («¿acaso es lo mismo una histerectomía necesaria que un cambio de sexo?»). El género es una asignación social; las categorías binarias (hombre/mujer, gay/heterosexual) son inadecuadas y opresivas; la naturaleza no nos proporciona definiciones rígidas. El sexo opuesto, propone Bornstein, es ninguno.²¹

En efecto, no es casualidad que la bisexualidad, la transexualidad y el cruce de géneros sean exactamente el tipo de fenómenos transgresores que adoptan muchas teorías postestructuralistas de la sexualidad. Sandy Stone, por ejemplo, sostiene que «el transexual ocupa en la actualidad una posición que está en ningún sitio, que está fuera de las oposiciones binarias del discurso de género sexual» (1991, p. 295).²² Steven Seidman sugiere que las críticas bisexuales desafían «el objeto sexual escogido como categoría fundamental de identidad sexual y social» (1993, p. 123). Judith Butler afirma que, lejos de ser «copias» de roles heterosexuales, *butch* y *femme* cuestionan «la noción misma de una identidad originaria y natural» (1990, p. 123). Marjorie Garber escribe que «el efecto cultural del transvestismo es la desestabilización de todos esos binarismos: no sólo 'hombre' y 'mujer', sino también 'gay' y 'heterosexual', 'sexo' y 'género'. En este sentido —tan radical— el transvestismo es un 'tercer espacio'» (1992, p. 133).

La reflexión anterior, sepultada a menudo en un argot demasiado abstracto, es oportuna: la presencia de personas visiblemente transexuales que no acaban de ajustarse demasiado a modelos preestablecidos subvierte potencialmente el concepto de dos géneros naturales inalterables; la presencia de personas que tienen deseos sexuales ambiguos subvierte potencialmente el concepto de una orientación sexual estable. Y digo «potencialmente» porque la tendencia más común ha continuado en dirección opuesta: se reifica la bisexualidad como tercera orientación o se mantiene la separación hombre-mujer por medio de la idea de que los transexuales están «atrapados en un cuerpo equivocado», que es por lo tanto estable. La verdadera inclusión de personas transexuales y bisexuales puede requerir no simplemente la expansión de una identidad, sino la subversión de la misma. Ésta es la dificultad más profunda que suscitan las prácticas queer y la verdadera controversia detrás de las cartas: si gay (y hombre) y

21. Para una versión más desarrollada de estos argumentos, véase Bornstein (1994).

22. Véase también Shapiro (1991) sobre la manera en que el transexualismo es conservador tanto en la organización del sexo como en la del género.

lesbiana (y mujer) son categorías inestables «que son posibles e imposibles a la vez» (Fuss 1989, p. 102), ¿qué ocurre con la política basada en la sexualidad?

La pregunta tiene fácil respuesta para quienes tienen una postura firme en uno de los dos lados del debate. Por un lado, los activistas y los teóricos sugieren que las identidades colectivas con líneas divisorias exclusivistas y seguras son políticamente efectivas. Es posible que incluso adopten esta postura quienes opinen que las identidades son fundamentalmente ficciones, abogando por lo que Gayatri Spivak ha llamado un «esencialismo operativo» (citado en Butler, 1990; véase también Vance, 1988). Por otra parte, activistas y teóricos sugieren que la producción de la identidad «se compra al precio que marcan la jerarquía, la normalización y la exclusión» y, en consecuencia, abogan por «la deconstrucción del código hetero/homo que estructura el texto social de la vida diaria» (Seidman, 1993, p. 130).

El extraño dilema

El problema, por supuesto, es que tanto los detractores como los defensores de las fronteras tienen razón. A pesar de todos sus beneficios, la estrategia de los derechos civiles gays y lesbianos apenas combate la misma cultura política que hace que la negación de los derechos civiles y la lucha por ellos sean posibles y necesarias. Las marchas de Washington, la lucha por una protección igualitaria, el control de las imágenes en los medios de comunicación, etc. están motivados por el intento de construir y demostrar afirmaciones casi nacionales y casi étnicas. Como tales, no cuestionan la forma en que la construcción de gays y lesbianas como una comunidad singular unida por destinos eróticos estables distorsiona la complejidad de las diferencias internas y las identidades sexuales. Tampoco desafían el sistema de significados que subyace en la opresión política: la división del mundo en hombre/mujer, gay/heterosexual. Por el contrario, ratifican y fortalecen dichas categorías. En consecuencia, construyen desafíos políticos distorsionados e incompletos, ignorando el impacto político de los significados culturales, y no hacen justicia a los aspectos subversivos y liberadores de la laxitud de las fronteras colectivas.

De ahí las vigorosas exigencias de la política y la teoría queer: que no es así como las cosas deben ser, que las organizaciones políticas y

sociales pueden y deben ser más fieles al carácter no esencial, fluido y múltiple de la sexualidad; que los movimientos étnicos-gays cometen un serio error al enfrentarse solamente a la idea de que la homosexualidad es innatural, en lugar de enjuiciar el sistema cultural en que se asienta.

Sin embargo, la teoría y la política queer tienden a pasar por alto la crítica de las fuerzas concretas y particulares que hacen de la identidad sexual, de forma estabilizada y binaria, la base de la disciplina, la regulación, el placer y el poder político. Con las prisas de deconstruir la identidad tienden a «caer en una visión de la identidad misma como fulcro de la dominación y de su subversión como centro de una política anti identitaria» (Seidman, 1993, p. 132); la política se vuelve abrumadoramente cultural, textual y vacía. Las estrategias deconstructivas permanecen bastante sordas y ciegas a las mismas formas institucionales concretas y violentas que, por lógica, combaten con la resistencia en y a través de una identidad colectiva particular.

La amplia estrategia de la deconstrucción cultural, el ataque a la idea de lo normal afecta muy poco a las instituciones que hacen que la aceptación de la normalidad (o la construcción de un colectivo alrededor de la anormalidad invertida) sea sensata y a la vez peligrosa. Los besos públicos en centros comerciales que lleva a cabo el *San Francisco Suburban Homosexual Outreach Program* (SHOP) y otras acciones que «emulan los privilegios de la normalidad» (Berlant y Freeman, 1993, p. 196), las camisetas de «Queer Bart» (Simpson, el famoso personaje de dibujos animados) y otras acciones que «revelan a consumidores y consumidoras deseos que no conocían, para así hacer que su identificación con el producto de la 'homosexualidad' sea una experiencia perturbadora y a su vez placentera» (Berlant y Freeman, 1993, p. 208), apenas se ocupan de cuestiones más directamente políticas: instituciones reguladoras como el derecho y la medicina, por ejemplo, que continúan creando y fomentando divisiones entre hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, a veces con gran agresividad física y psíquica. No reflejan hasta qué punto cerrar las fronteras de grupo es una estrategia de supervivencia tan necesaria como reconfortante.

La política de grupos de interés en el modelo étnico es, de un modo muy simple aunque no sin efectos contradictorios, la estructura del ámbito socio-político americano. Las categorías étnicas ofi-

ciales proporcionan «incentivos para la formación de grupos étnicos y para la movilización designando a determinadas subpoblaciones étnicas como objetos de programas especiales»; los recursos controlados políticamente «se distribuyen según criterios étnicos»; los grupos étnicos suponen amplios grupos de votantes y ejercen una enorme influencia dentro de los sistemas electorales (Nagel, 1994, pp. 157-159). Las categorías étnicas constituyen, además, la base de la discriminación y de la represión, tanto oficial como informal y, por lo tanto, son una plataforma lógica para la resistencia. Éste es el mensaje que encierra el discurso de los separatistas que patrullan las fronteras y de los pragmáticos anti queer: aquí y ahora, para nuestra seguridad y futuros logros políticos, necesitamos construirnos como un grupo cuyos criterios de pertenencia sean claros.

La participación masiva de las mujeres en las disputas del *Bay Times* sobre la inclusión de bisexuales y de transexuales subraya esta opinión. Las lesbianas se ven particularmente amenazadas por la opacidad de las categorías hombre/mujer y gay/heterosexual precisamente porque es gracias al mantenimiento de estas categorías rígidas y transparentes que obtienen beneficios. La visibilidad lesbiana es más reciente y se ha ganado con esfuerzo; asimismo, el lesbianismo y el feminismo a menudo han ido unidos en las luchas contra el control patriarcal.²³ Las reacciones de los gays son menos contundentes puesto que se enfrentan al desafío queer desde una posición política más fuerte; como hombres y como gays, tienen una identidad pública mejor establecida. Justo cuando las lesbianas están empezando a ganar terreno político como lesbianas, se les pide no sólo que lo compartan sino también que lo subviertan al declarar «mujer» y «lesbiana» categorías inestables, permeables y fluidas.

Riesgos similares se pusieron de manifiesto en la batalla con motivo de la Enmienda 2 de Colorado, que prohíbe «que el Estado o cualquiera de sus subdivisiones declare ilegal la discriminación contra gays, lesbianas o bisexuales» (Minkowitz, 1993). El fiscal general de Colorado, según la reportera Donna Minkowitz, hizo afirmaciones «que podrían haber aparecido en una declaración queer» y que promovían «una visión típicamente foucaultiana de lo queer como categoría contingente, cuyos miembros pueden entrar y salir de sus

²³ Sobre el feminismo lesbiano, véase Phelan (1989); Taylor y Whittier (1992); Taylor y Rupp (1993).

fronteras cual peces subversivos» (1993, p. 27). «No hay un solo grupo que pueda delimitarse fácilmente», afirmó. En esta ocasión, la fluidez de las fronteras de grupo y la naturaleza provisional de la identidad colectiva se usaron para argumentar que nadie debería recibir beneficios legales o protección oficial —puesto que no existe un grupo concreto que deba ser protegido. Aunque la imagen del fiscal general como teórico queer es un giro extraño, su lección resulta familiar: mientras la pertenencia a este grupo no esté clara, el estatuto de minoría y, en consecuencia, los derechos y la protección, no están garantizados. Dentro de los debates queer existe, por tanto, un dilema fundamental: en el escenario político norteamericano contemporáneo, las categorías claras de identidad son distorsiones tan necesarias como peligrosas y las maniobras para estabilizarlas y desestabilizarlas tienen su razón de ser. Aunque esta dinámica sea lo que más destaca de los movimientos lesbianos y gays, no es exclusiva de los mismos. El conflicto entre una política de construcción de identidad y una política de erosión de la identidad ha surgido, por ejemplo, en recientes debates sobre la cuestión multirracial dentro de los movimientos afroamericanos. Cuando un grupo presionó a la Oficina de Administración y Presupuesto (cuyo Directivo Estadístico de 1977 reconoce cuatro grupos raciales), proponiendo que se añadiera la clasificación «multirracial», se enfrentó a la tremenda oposición de aquellos que «ven la casilla multirracial como una bola de demolición dirigida a eliminar la discriminación positiva» puesto que amenaza con «socavar el concepto de clasificación racial por completo» (Wright, 1994, p. 47; véase también Omi y Winant, 1986; Webster, 1992; Davis, 1991).

Como afirma uno de sus defensores, «el concepto de multirracial tiene el potencial de socavar la base del racismo, que son sus categorías» (G. Reginald Daniel, citado en Wright, 1994, p. 48); otro observador sostiene que «dado que las personas multirraciales no pueden ni quieren ser ignoradas y que muchas de ellas se niegan a ser confinadas en categorías raciales tradicionales, socavan inevitablemente todo el concepto de raza entendido como diferencia irreducible entre grupos humanos» (Wright, 1994, p. 49). Los oponentes responden energicamente a las organizaciones multirraciales, en parte porque las leyes de los derechos civiles se controlan y se implantan según las categorías existentes. En un debate en *The Black Scholar*, el profesor de estudios africanos y afroamericanos Jon Michael Spencer ata-

có «la conspiración posmoderna para hacer estallar la identidad racial», argumentando que «abandonar la noción de raza en este momento en particular —aun cuando se trata de un cruel engaño— significa abandonar el fuerte desde donde nos defendemos de los poderes y principados que todavía intentan debilitarnos» (en Wright, 1994, p. 55). Aquí tenemos, aunque de diferente forma, el mismo predicamento extraño.

Conclusión: la identidad colectiva, la teoría de los movimientos sociales y el dilema queer

Tras las controversias expresadas en las cartas de la sección de opinión sobre la temática de una manifestación queer y la participación de bisexuales y transexuales en las organizaciones de lesbianas, existen luchas no sólo sobre quién pertenece a un grupo, sino también sobre la posibilidad y el deseo de que existan criterios claros de pertenencia. La política basada en la sexualidad representa la situación más generalizada de la política de la identidad, cuya función y repercusiones no se comprenden bien: tan liberador y sensato es destruir una identidad colectiva como establecerla. Honrar las reflexiones de los dos bandos desde los debates queer es bastante difícil. Supone reconocer que debilitar las identidades es políticamente negativo en este preciso momento y lugar, y que promoverlas favorece el más importante apoyo cultural para perjudicarlas continuamente. Significa volver a relacionar una crítica de la identidad con las fuerzas políticas representadas que hacen que la identidad colectiva sea necesaria y significativa, y volver a relacionar la crítica de las instituciones reguladoras con aquellas categorías de significado menos tangibles que las mantienen y reproducen.²⁴

La forma más realista y honrada de hacerlo, el reconocimiento teórico de las paradojas y la dialéctica, puede resultar intelectualmente satisfactoria. Sin duda, una estructura política que actúa para satisfacer las peticiones de grupos de interés étnicos y que, en consecuen-

24. Estoy en deuda con la discusión y la crítica de Steven Seidman sobre la teoría y la política queer, que expresa las mismas ideas desde ángulos diferentes (Seidman, 1993; véase también Patton, 1993; Vance, 1988). Sin embargo, desearía llevar la discusión a aspectos más concretos para así plantear cuestiones relacionadas con la actuación política y la investigación empírica.

cia, requiere pruebas sólidas de auténtica pertenencia étnica (la inmutabilidad de la orientación sexual, por ejemplo) crea formas de actuación paradójicas para los grupos estigmatizados. En el caso de lesbianas y gays, por ejemplo, los estereotipos de género utilizados para estigmatizar a los agentes (el gay como mujer, la lesbiana como hombre) han sido resaltados en un esfuerzo por debilitarlos; las etiquetas peyorativas se ponen de relieve en un esfuerzo por eliminarlas.²⁵ Pero el reconocimiento de la paradoja, aunque constituye un paso significativo, supone demasiado a menudo la interrupción del análisis. Mi intención es sugerir posibles caminos fructíferos mediante una investigación y teorización que valoren seriamente el dilema queer.

La reciente reaparición de un interés sociológico por la identidad colectiva ha acarreado consigo importantes retos respecto a los anteriores supuestos de que las identidades eran o bien irracionales (e irrelevantes) o antecedentes de la actuación. Sin embargo, aun cuando la teoría ha reconocido que las identidades colectivas se adquieren dentro y a través de la actividad de los movimientos, se ha mantenido el presupuesto de que solidificar, movilizar y utilizar una identidad es el único modelo racional. La mayor parte de la teoría sobre los movimientos sociales sugiere, algunas veces implícita y otras explícitamente, que unas líneas divisorias estables y una identidad de grupo transparente son alcanzables y, más importante aún, que «si un grupo no consigue (estos objetivos), no puede llevar a cabo una acción colectiva» (Klandermans, 1992, p. 81); sin una sólida identidad de grupo no pueden hacerse peticiones de ningún tipo. Estas teorías no pueden decir poco sobre el impulso queer de desdibujar, deconstruir y desestabilizar las categorías de grupo. Las teorías actuales sólo se enfrentan a un aspecto del dilema: la utilidad política de las categorías colectivas sólidas.

La seria consideración de las prácticas queer como una lógica de actuación puede impulsar importantes revisiones de las aproximaciones sobre la formación y el uso de la identidad colectiva, además de sus relaciones con los logros políticos. En primer lugar, nos informan de que *las fronteras seguras y las identidades estables no son necesarias en general, sino de forma específica* —un tema ignorado por la actual teoría de los movimientos sociales. Lamentablemente, no se ha teori-

25. Sobre esta dinámica, véase Weeks (1985, especialmente cap. 8); Epstein (1987); Gamson (1989).

zado ni examinado lo suficiente la conexión entre las dos lógicas, la manera en que el contexto político norteamericano convierte las identidades colectivas en necesarias y perjudiciales.

Más importante aún, acomodar la complejidad del activismo y la teoría queer requiere que la sociología reexamine la afirmación de que los movimientos sociales simplemente se ocupan de construir identidades colectivas. Los movimientos queer representan el desafío de una forma de organización donde, lejos de inhibir logros, *la desestabilización de la identidad colectiva en sí misma es un objetivo y un logro de la acción colectiva*. Cuando se tiene en cuenta esta dinámica surgen nuevos interrogantes. La cuestión de cómo se negocian, se construyen y se estabilizan las identidades colectivas, por ejemplo, se vuelve bastante más dinámica: ¿para quién, cuándo y de qué manera son las identidades colectivas estables *necesarias* para la acción y el cambio social? ¿Existen movimientos identitarios que, de hecho, eviten la tendencia a automarginarse?

Asimismo, investigar los movimientos sociales teniendo en cuenta el predicamento queer nos advierte de la existencia de repertorios y formas de actuación que trabajan con el dilema de diferentes maneras. En el centro del dilema se halla la coexistencia de fuentes culturales de opresión (que hacen de la disolución de las categorías una estrategia inteligente) y fuentes institucionales de opresión (que hacen de la rigidez de las categorías una estrategia inteligente). ¿Hay movimientos o repertorios de movimientos que sean capaces de trabajar con, en lugar de contra, la simultaneidad de estos sistemas de opresión? ¿Cuándo y cómo las estrategias deconstructivas podrían ir dirigidas a las formas institucionales? y ¿cuándo y cómo las estrategias étnicas podrían ir dirigidas a las categorías culturales? ¿Acaso hay momentos en que las estrategias se vinculen a las instituciones de manera eficaz, cuando una maniobra étnica deshace las categorías culturales²⁶ o cuando una táctica deconstructiva se aplica simultáneamente a varias instituciones disciplinarias?²⁷

26. La reivindicación pública del matrimonio entre personas del mismo sexo y de la paternidad o maternidad podrían ser un ejemplo de esto. Por un lado, el llamamiento a instituciones «familiares» a que incluyan a gays y lesbianas —como una especie obligadamente separada— es bastante conservadora por lo que respecta a las categorías de género y sexualidad existentes. Suele parecer una imitación, y sus defensores quieren ser tan «normales» como puedan. Por ejemplo, Bob y Rod Jackson-Paris, una pareja casada formada por un culturista y un modelo y el símbolo más popular del matrimonio gay, son ambos masculinos

Estos interrogantes pueden apuntar hacia nuevas interpretaciones y evaluaciones de movimientos sociales donde la identidad colectiva sea tanto desmantelada como utilizada. No son una forma de eludir el dilema, sino una manera de enfrentarnos a él. El hecho de que esta situación tal vez sea ineludible es, al fin y al cabo, lo que aquí nos ocupa: se trata, en primer lugar, de ver claramente los dos extremos del dilema, para luego buscar formas de comprensión de las actuaciones políticas que tienen lugar, ensartadas, y a veces suspendidas, en cada uno de los extremos de esta disyuntiva.

nos en el sentido convencional de la palabra y «se unieron en matrimonio en una ceremonia de compromiso, comparten una casa en Seattle y planean criar hijos» (Bull, 1993, p. 42).

Sin embargo, al atacar los requisitos de la formación de la familia, las familias gays atacan las bases culturales de la normalidad en sus propios fundamentos (como bien sabe el derecho canónico). Cuando en caso de que las instituciones familiares, presionadas por movimientos étnicos/esencialistas de identidad, cambien para integrar a gays y lesbianas, las propias señales de la diferencia entre gay y heterosexual empezarán a desintegrarse (véase Weston, 1991). Si el deseo erótico corporal no implica nada en particular sobre el uso de nuestro cuerpo para la reproducción, su utilidad como base de categorías sociales queda considerablemente deteriorada. En este sentido, la estrategia de la familia gay podría ser una estrategia queer. Desde el momento en que tenga éxito y que la institución de la familia cambie, las categorías perderán gran parte de su significado —y de su poder. Puede que esto no ocurra en todas las actuaciones étnicas/esencialistas.

27. El grupo activista anti-sida ACT UP ofrece un prometedor punto de partida en esta dirección. Muchas de las tácticas de ACT UP han sido discursivas: el significado, la deconstrucción, el cruce de fronteras y la inutilización etiquetas (Gamson, 1989). Sin embargo, por razones obviamente relacionadas con la inmediatez del sida y la visible implicación de las instituciones médicas y del Estado, raramente ha sido posible argumentar que la política del sida debería tener como objetivo la deconstrucción del significado de sexo, identidad sexual y enfermedad. En la mayor parte del activismo queer contra el sida, el desmantelamiento de estas categorías ocurre mediante el ataque directo a las instituciones que las promueven: no sólo a los medios de comunicación y otras instituciones culturales, sino también a la ciencia, la medicina y el gobierno (Epstein, 1991).

Por ejemplo, las intervenciones en algunos espacios (congresos de medicina en lugar de salas de ópera) significan aplicar lo queer, así como sus alarmantes afrentas, su resistencia a identificarse como un sujeto estable gay o lesbiano, y su ruptura con las barreras entre el sexo y el género de manera que ponen de relieve los peligros del control institucional de las categorías sexuales. Rechazando las categorías porque sí, esta estrategia designa y se enfrenta a los agentes que establecen dichas categorías de forma peligrosa, violenta y mortífera. Desde el momento en que la estrategia es efectiva, y que las categorías culturales se convierten en amenazas y dejan de tener sentido, los actores institucionales —y no sólo los proveedores vagos y omnipresentes de la «normalidad»— deben justificar también su uso de estas categorías.

Referencias bibliográficas

- ADAM, Barry (1987), *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston, Twayne.
- ALBA, Richard (1990), *Ethnic Identity: The Transformation of White America*, New Haven, Yale University Press.
- BERLANT, Lauren y Elizabeth FREEMAN (1993), «Queer Nationality», en *Fear of a Queer Planet*. M. Warner (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 193-229.
- BÉRUBÉ, Allan y Jeffrey Escoffier (1991), «Queer/Nation», *Out/Look* (invierno), pp. 12-14.
- BORDO, Susan (1990), «Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism», en *Feminism/Postmodernism*. L. Nicholson (ed.), Nueva York, Routledge, pp. 133-156.
- BORNSTEIN, Kate (1992), «A Plan for Peace», *San Francisco Bay Times* (3 dic.), p. 4.
- (1994), *Gender Outlaw*, Nueva York, Routledge.
- BROWNING, Frank (1993), *The Culture of Desire*, Nueva York, Vintage.
- BULL, Chris (1993), «Till Death Do Us Part», *The Advocate* (noviembre 30), pp. 40-47.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1993), «Critically Queer», *GLQ*, 1 (17), pp. 17-32. [Incluido en este volumen.]
- CHAUNCEY, George (1994), *Gay New York*, Nueva York, Basic.
- CHEE, Alexander (1991), «A Queer Nationalism», *Out/Look* (invierno), pp. 15-19.
- CLARKE, Cheryl (1983), «Lesbianism: An Act of Resistance», en *The Bridge Called My Back*. G. Anzaldúa y C. Moraga (eds.), Nueva York, Kitchen Table Press, pp. 97-112.
- COHEN, Jean (1985), «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research*, 52, pp. 663-716.
- CUNNINGHAM, Michael (1992), «If You're Queer and You're Not Angry in 1992, You're Not Paying Attention», *Mother Jones* (mayo/junio), pp. 60-68.
- DAVIS, F. James (1991), *Who Is Black? One Nation's Definition*, University Park, Penn., Pennsylvania State University Press.
- D'EMILIO, John (1983), *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940—1970*, Chicago, University of Chicago Press.
- DE LAURETIS, Teresa (ed.) (1991), *Queer Theory*. Número especial de *Differences* (verano).
- Di Stefano, Christine (1990), «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism», en *Feminism/Postmodernism*. L. Nicholson (ed.), Nueva York, Routledge.
- DUGGAN, Lisa (1992), «Making It Perfectly Queer», *Socialist Review* (enero-marzo).
- EPSTEIN, Steven (1987), «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review*, 93/94, pp. 9-54.
- (1991), «Democratic Science? AIDS Activism and the Contested Construction of Knowledge», *Socialist Review*, 21(2) (abril-junio), pp. 35-64.
- (1994), «A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality», *Sociological Theory*, 12 (2) (julio), pp. 188-202.
- ESPIRITU, Yen (1992), *Asian American Panethnicity: Bridging Institutions and Identities*, Filadelfia, Temple University Press.
- FADERMAN, Lillian (1981), *Surpassing the Love of Men*, Nueva York, Morrow.
- FRANZEN, Trisha (1993), «Differences and Identities: Feminism in the Albuquerque Lesbian Community», *Signs*, 18 (4) (verano), pp. 891-906.
- FRIEDMAN, Debra y Doug MCADAM (1992), «Collective Identity and Activism», en *Frontiers in Social Movement Theory*. A. Morris y C. M. Mueller (eds.), New Haven, Yale University Press.
- FUSS, Diana (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, Nueva York, Routledge.
- (ed.) (1991), *Inside/Out*, Nueva York, Routledge.
- GANISON, Josh (1989), «Silence, Death, and the Invisible Enemy: AIDS Activism and Social Movement 'Newness'», *Social Problems*, 36 (4) (octubre), pp. 351-367.
- GAMSON, William (1992), «The Social Psychology of Collective Action», en *Frontiers in Social Movement Theory*. A. Morris y C. M. Mueller (eds.), New Haven, Yale University Press.
- GARBER, Marlorie (1992), *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Nueva York, Routledge.
- HEMPHILL, Essex (ed.) (1991), *Brother to Brother*, Boston, Alyson.

- HENNESSY, Rosemary (1993), «Queer Theory: A Review of the differences Special Issue and Wittig's *The Straight Mind*», *Signs*, 18 (4) (verano), pp. 964-973.
- HUTCHINS, Loraine y Lani KAAHUMANU (eds.) (1991), *Bi Any Other Name*. Boston, Alyson.
- INGRAHAM, Chrys (1994), «The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender», *Sociological Theory*, 12 (2) (julio), pp. 203-219.
- KAUFFMAN, L. A. (1990), «The Anti-Politics of Identity», *Socialist Review*, 20 (1) (enero-marzo), pp. 67-80.
- KLANDERMANS, Bert (1992), «The Social Construction of Protest and Multiorganizational Fields», en *Frontiers in Social Movement Theory*. A. Morris y C. Mueller (eds.), New Haven, Yale University Press, pp. 77-103.
- MARCUS, Eric (1993), «What's In a Name», *10 Percent* (invierno), pp. 14-15.
- MELUCCI, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadelfia, Temple University Press.
- MINKOWITZ, Donna (1993), «Trial By Science», *Village Voice* (noviembre 30), pp. 27-29.
- MORAGA, Cherrie (1983), *Loving in the War Years*, Boston, South End Press.
- MUELLER, Carol McClurg (1992), «Building Social Movement Theory», en *Frontiers in Social Movement Theory*. A. Morris y C. M. Mueller (eds.), New Haven, Yale University Press, pp. 3-25.
- NAGEL, Joane (1994), «Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture», *Social Problems*, 41(1) (febrero), pp. 152-176.
- NAMASTE, Ki (1994), «The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality», *Sociological Theory*, 12 (2) (julio), pp. 220-231.
- NICHOLSON, Linda (ed.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge.
- OMI, Michael y Howard WINANT (1986), *Racial Formation in the United States*, Nueva York, Routledge y Kegan Paul.
- PADILLA, Felix (1985), *Latino Ethnic Consciousness: The Case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- PATTON, Cindy (1993), «Tremble, Hetero Swine!», en *Fear of a Queer Planet*. M. Warner (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 143-177.
- PHELAN, Shane (1993), «(Be)Coming Out: Lesbian Identity and Politics», *Signs*, 18 (4), pp. 765-790.
- (1989), *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*, Filadelfia, Temple University Press.
- POWERS, Ann (1993), «Queer in the Streets, Straight in the Sheets: Notes on Passing», *Utne Reader* (noviembre/diciembre), pp. 66-75.
- QUEEN, Carol (1992), «Strangers at Home: Bisexuals in the Queer Movement», *Out/Look* (primavera), pp. 105-108.
- RANT, Miss (1993), «Queer Is Not a Substitute for Gay», *Rant & Rave*, 1 (1) (otoño), p. 15.
- REID-PHARR, Robert (1993), «The Spectacle of Blackness», *Radical America*, 24(4) (abril), pp. 57-66.
- RICH, Adrienne (1980), «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs*, 5(4), pp. 631-660.
- RUBIN, Gayle (1975), «The Traffic in Women», en *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter (ed.), Nueva York, Monthly Review Press, pp. 157-210.
- SCHLESINGER, Philip (1987), «On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized», *Social Science Information*, 26(2), pp. 219-264.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press. [*Epistemología del armario*, Trad. Teresa Bladé, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.]
- SEIDMAN, Steven (1993), «Identity Politics in a 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes», en *Fear of a Queer Planet*. M. Warner (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 105-142.
- (1994), «Symposium: Queer Theory/Sociology: A Dialogue», *Sociological Theory*, 12(2) (julio), pp. 166-177.
- SHAPIRO, Judith (1991), «Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex», en *Body Guards*. J. Epstein y K. Straub (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 248-279.
- STEIN, Arlene (1992), «Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism», *Socialist Review* (enero-marzo), pp. 33-55.

- y Ken PLUMMER (1994), «'I Can't Even Think Straight': 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology», *Sociological Theory*, 12 (2) (julio), pp. 178-187.
- STONE, Sandy (1991), «The *Empire* Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto», en *Body Guards*. J. Epstein y K. Straub (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 280-304.
- TAYLOR, Verta y Leila RUPP (1993), «Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism», *Signs*, 19 (1) (autumn), pp. 32-61.
- y Nancy WHITTIER (1992), «Collective Identity in Social Movement Communities», en *Frontiers in Social Movement Theory*. A. Morris y C.M. Mueller (eds.), New Haven, Yale University Press, pp. 104-129.
- VANCE, Carole S. (1988), «Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality», en *Homosexuality, Which Homosexuality?* D. Altman et al. (eds.), Londres, GMP Publishers, pp. 13-34.
- WARNER, Michael (ed.) (1993), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WATERS, Mary (1990), *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, Berkeley, University of California Press.
- WEBSTER, Yehudi (1992), *The Racialization of America*, Nueva York, St. Martin's Press.
- WEEKS, Jeffrey (1985), *Sexuality and Its Discontents*, Nueva York, Routledge. [*El malestar de la sexualidad*, Trad. Alberto Magnet, Madrid, Talasa Ediciones, 1992.]
- WESTON, Kath (1991), *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York, Columbia University Press.
- WILLIAMS, Andrea (1993), «Queers in the Castro.» Artículo inédito, Dept. of Anthropology, Yale University.
- WILSON, Ara (1992), «Just Add Water: Searching for the Bisexual Politic», *Out/Look* (primavera), pp. 108-112.
- WRIGHT, Lawrence (1994), «One Drop of Blood», *The New Yorker* (julio 25), pp. 46-55.

VI. DESESTABILIZAR LA ACADEMIA*

Robyn Wiegman

Cada otoño, la institución donde trabajo, como muchas otras, honra a los nuevos profesores titulares con una recepción («celebración» sería una palabra demasiado enérgica en este caso). Con estas recepciones se da la bienvenida a los nuevos miembros de la facultad a un puesto de trabajo aparentemente fijo. Suelen ir acompañadas de regalos institucionales tales como el broche transgénico (en Indiana, por ejemplo, cada uno de nosotros recibió un capullo de rosa engarzado en un ramo de nubes). Aunque nada objetaré al hecho de que a finales del siglo XX se permita que chicos y chicas lleven la misma flor en público, no soy partidaria de un capullo de rosa si va asociado a escenas como el momento culminante del acto en el cual la decana de la facultad nos pidió que nos uniéramos a ella en un brindis por nuestro «matrimonio con la institución». En aquel momento, le di un codazo a la mujer recién divorciada que estaba a mi lado y me limité a contemplarme los zapatos.

La delicadeza de mi reacción es sólo una de las muchas maneras en que el acceso a la plaza de titular, un proceso estructurado de contratación, se revela como sistema disciplinario. Se trata de un proceso tan profundamente mistificado que la referencia a la plaza de titular como vínculo matrimonial puede parecer «normal» y «real» a

* Los lectores que han brindado sus comentarios críticos sobre este artículo son numerosos; muchas gracias especialmente a Tom Foster, Judith Halbestam, Lauren Berlant y Dennis Allen.

Nota de la traductora: La expresión «la academia» («the academy») se utiliza en inglés para referirse al mundo académico en general, que incluye a profesores universitarios, investigadores, críticos, intelectuales, etc.

mucha gente. De hecho, la superposición de dos formas de producción —la intelectual y la social— permitió que la decana de la facultad diera con una garbosa y convincente analogía: una plaza de titular es equiparable a un matrimonio —tal vez la decana estaba pensando en que los compromisos a largo plazo suelen ser los más productivos e interesantes durante los primeros años... Como persona que ha aprendido a ser cautelosa si de repente se encuentra casada sin recordar una proposición (o un esposo, o tan sólo el hecho de ser heterosexual), considero aterradora la ecuación que se nos ofrece aquí.¹ En primer lugar, reitera la dinámica estructural de la familia patriarcal, presentando las diferencias de género y de reproducción como ideales encubiertos. En segundo lugar, la ecuación amalgama lo público y lo privado, poniendo de manifiesto la manera en que la estructura disciplinaria de la titularidad tiene una lógica preponderante que pasa por alto no sólo la producción intelectual, sino también las economías libidinales y afectivas de nuestras intimidades sociales.

Hay mucho que decir sobre lo que encadena a los intelectuales a las formas sociales de producción en el ámbito académico de nuestros días, así como sobre las razones por las que cualquier proyecto articulado bajo el signo de lo queer debe tener en cuenta tanto a unos como a otros desde el punto de vista institucional. Antes de precipitarme a satisfacer cualquier deseo institucional de una argumentación disciplinada, e incluso disciplinaria, propongo que nos entretengamos un poco más en el escenario descrito.

1. Algunos lectores tal vez dirían que estoy reinscribiendo el heterosexismo del matrimonio cuando asumo que desplaza, por no decir que elude, a los homosexuales. Ciertamente se han dedicado muchas energías políticas en los años noventa a asegurar el «derecho» al matrimonio de las lesbianas y los gays, y quizás creamos que es políticamente útil forjar relatos que nos sitúen dentro de esas prácticas culturales. Sin embargo, soy crítica con la función normativa del escenario matrimonial puesto que favorece a la pareja y a la ética de propiedad como economía afectiva legítima en las relaciones humanas. La participación de los gays y las lesbianas en este privilegio es ciertamente una incursión en las prácticas exclusivistas del modelo matrimonial burgués, y aunque extienden la práctica mediante una representación corporal diferente, ciertas características de lo que es normativo —el emparejamiento, la monogamia, y la sexualidad como relaciones de propiedad— quedan intactas. No quiero decir con esto que deberíamos perdonar a Bill Clinton y a otros políticos por haber apoyado el derecho de los estados de denegar el reconocimiento del matrimonio homosexual durante el año electoral, sino que pretendo subrayar la complejidad y complicidad de la política queer de los noventa, en la que las protecciones cotidianas (reducciones impositivas, beneficios por fallecimiento y en seguros, custodia infantil) se han opuesto constantemente a desafíos políticos más amplios a las instituciones del poder heterosexual.

Al fin y al cabo, la titularidad no es un momento institucional de poca importancia, sino una larga y astuta seducción mediante la cual aprendemos a interpretar el «trabajo» que se extrae y se requiere de nosotros como medida de nuestro mérito personal e intelectual. Este proceso, que es central para la producción de los intelectuales como sujetos burgueses, suele tener una apariencia maravillosa siempre y cuando la institución nos apoye. Cuando no lo hace, los individuos tendemos a convertirnos en residuos indecorosos de la institución. De esta y de otras maneras, los códigos disciplinarios de la misma se encargan de disciplinar nuestras emociones de acuerdo con modalidades estancadas y estandarizadas, condenando así la protesta política al ámbito individual («No soy lo suficientemente buena») en el cual puede quedar descartada (como resentimiento o como resistencia a «adaptarse»). Más importante aún es este individualismo regulado y educado —el protocolo de un determinado estrato social burgués— que ha llegado a conformar el imaginario político que compartimos como trabajadores intelectuales en el mundo académico.

Al hacer esta crítica de la titularidad como un proceso disciplinario, corro el riesgo de hacerla en un mal momento, dados los actuales esfuerzos en la Universidad de Minnesota y en otros centros por erosionar la protección laboral que ofrece la titularidad.² Ciertamente hay muchos estudiantes de tercer ciclo y muchos profesores adjuntos en particular que querrían tener la oportunidad de sufrir los abusos que padece el profesor titular. Desde la postura de los desempleados y de los subempleados y en el contexto de un mercado de trabajo prácticamente inexistente, ser titular es el nirvana imaginado, por no decir un imposible, pues significa, por lo menos, dejar

2. En nuestra preocupación sobre la eliminación de la plaza fija que nos amenaza, deberíamos cuidarnos de no considerar este tema como la cuestión laboral más críticamente simbólica de la universidad contemporánea. Mi comentario se debe parcialmente al hecho de que en el curso 1995-1996 la situación de Yale ha recibido menos atención crítica que el tema de las plazas fijas de titular —y asimismo, también a la forma en que el trabajo intelectual en general se está feminizando a finales del siglo veinte, lo cual significa que la eliminación de plazas de titular es una consecuencia de la privatización (y división en sectores de servicios) de la educación en una economía progresivamente transnacional. Tratar estos temas —la transformación del capital y del «trabajo» de la cultura intelectual— requerirá que centremos nuestra atención en la relación entre el puesto de titular y otras formas de contratación, especialmente en el progresivo «carácter migratorio» de las plazas de profesores adjuntos. Para debates relacionados con cuestiones laborales generales en el mundo académico contemporáneo, véase Michael Berube y Cary Nelson (1995).

de pagar a la institución por el privilegio de estar trabajando para ella, sin olvidar la posibilidad de asistencia sanitaria dental y de un futuro libre del terror de las evaluaciones de los estudiantes. Muchos profesores están debidamente preocupados por el hecho de que los «beneficios» de ser un académico incipiente en los Estados Unidos a finales del siglo XX incluyan una atención médica decreciente, una carga docente en aumento y la absoluta falta de seguridad laboral. En este clima, ser titular representa ahora más que nunca la versión académica del sueño americano: trabajar duro puede hacernos libres. Esta idea nos resulta atractiva —al igual que ocurre con la idea del sueño americano en general— porque insinúa que los individuos controlan sus propios destinos. La autodisciplina es, en otras palabras, el modelo disciplinario. Este modelo funciona de manera ideológica para producir una clase de intelectuales que no sólo no se perciben como una clase sino que raramente se ven como empleados.

No quiero decir con esto que debemos permanecer impasibles ante los ataques en contra de la titularidad, sino que nos equivocamos si asumimos que la defensa de la plaza de titular se adecua a los problemas laborales de la academia contemporánea, especialmente si tenemos en cuenta que estos problemas no sólo tienen que ver con la seguridad laboral, sino también con los cuerpos, las ideologías y las subjetividades sociales que se fomentan con los puestos de trabajo dentro de la universidad. El sistema de la titularidad es, después de todo, panóptico y disciplinario. Transforma las cuestiones laborales de la academia en el lenguaje y espíritu del individualismo, lo cual significa que los efectos de esta transmutación sobre el sistema —discriminación en contra de las personas en base a características de grupo (raza, género, sexualidad, religión)— continúan considerándose asuntos de carácter individual.³

3. En el clima social de nuestros días que favorece el resentimiento hacia las personas privilegiadas (los blancos, los hombres, los heterosexuales, los nacidos en Estados Unidos, los ricos y los que han recibido una buena educación), probablemente la siguiente observación no es más que otro gimoteo desde los márgenes. Los «niveles de excelencia» continúan funcionando del modo en que siempre lo han hecho: mientras aquellos que disfrutan de categorías sociales aceptadas salen ilesos de la universidad, «otros» no parecen ser nunca tan «excelescentes» y tan «brillantes» en su investigación o resultar tan convincentes de cara a los estudiantes. Mientras que los departamentos de cada disciplina pueden ofrecer explicaciones sobre las carencias específicas de cada uno de los profesores a quienes se niega una plaza fija, el efecto del sistema —en el cual se niega la titularidad a las mujeres blancas y a los investigadores de color en cifras desproporcionadas— debería ser objeto constante de nuestra atención.

Las cuestiones a las que apunto (concernientes a la categoría de clase de los intelectuales, a sus condiciones laborales, a sus internalizaciones subjetivas, a su formación ideológica) constituyen el telón de fondo del proyecto político que denomino «desestabilizar la academia». Al indagar en los medios de producción tanto sociales como intelectuales que actualmente unen la sexualidad y los estudios de la sexualidad a la institución, este artículo se ocupa de las luchas políticas que el concepto de lo queer ha suscitado y continúa suscitando —por lo que respecta a las prácticas sexuales, a la pareja y la familia, y a los conocimientos de la postidentidad.⁴ En el título de este ensayo «Queering the Academy», el término queer insiste en ser una actividad y su uso va encaminado a explorar un nuevo imaginario político en el que puedan forjarse diversas alianzas —entre las personas que no se reproducen, entre los excéntricos del género, los bisexuales, los gays y las lesbianas, los no monógamos—, alianzas que pueden empezar a innovar las formas de disciplina social e intelectual de la academia.⁵

El sujeto burgués

Al pensar en la sexualidad y los modos de producción institucional estoy asumiendo que la universidad tiene una cierta función foucaultiana según la cual la educación no sirve para entregar al individuo a la ciudadanía ilustrada, sino que es a través de esta educación que el

4. Desde finales de los ochenta, el término «queer» ha estado en tensión, y en ocasiones en conflicto abierto, con los términos «gay» y «lesbiana» a la hora de definir el horizonte político de los estudios de la sexualidad en la universidad. Para algunos críticos, incluyéndome a mí misma, queer se refiere a las prácticas sexuales, formaciones sociales y de conocimiento que no buscan la identidad como un destino epistemológico u ontológico. Véase especialmente Eve Sedgwick (1993) y Judith Butler (1993). Para otros, sin embargo, queer amenaza con suprimir la especificidad del deseo por el mismo sexo y las formaciones identitarias, especialmente el legado de la teoría crítica feminista-lesbiana y su cultura política. Bonnie Zimmerman (1995, p. 4), por ejemplo, escribe «es ciertamente curioso que hallemos una Nación queer —incluso un Planeta queer totalizante— que surge para reemplazar una Nación lesbiana que ha perdido credibilidad». Como un contrapunto importante a la división crítica entre lesbianas y queer, véase Lauren Berlant (1995, p. 301).

5. Este artículo trata diversos temas concernientes a la universidad contemporánea de una manera que no constituye en absoluto una argumentación coherente. Considero que el carácter provisional del mismo tiene que ver con su cariz utópico, si bien la trayectoria retórica de mi argumentación es casi paranoica cuando menciono las numerosas posibilidades de contención política.

individuo está ligado a las formas políticas y económicas de la nación-Estado.⁶ Mientras que desde la Ilustración la retórica popular de la educación pública ha enfatizado que el propósito de la academia es el de preservar y distribuir la igualdad democrática entre los ciudadanos —por no decir el de producir la ciudadanía misma— la obra de Foucault nos anima a considerar el mundo académico como parte del amplio aparato de la gobernabilidad moderna.⁷ A su entender, el final del poder monárquico en Occidente se vio afectado por la aparición de lo que otros han llamado el «Estado constitucional» y por la dependencia referencial de este Estado de la legitimación de sus ciudadanos.⁸ Mediante varias «tecnologías» de poder (desde la escuela hasta la prisión, pasando por el ejército y la ley), el nuevo ciudadano ocupó su lugar como parte de un organismo social corporativo, un organismo definido por el Estado y gobernado no tanto por la fuerza como por el autocontrol logrado mediante la internalización de los discursos y las rutinas disciplinarias. Este autocontrol, o supervisión interiorizada, es el pilar de toda la teoría sobre el poder moderno de Foucault, un régimen no coercitivo aunque sí totalmente disciplinario.

Considerar la academia desde esta perspectiva es enfrentarnos al legado del humanismo que ha gobernado la fundación y el desarrollo de la universidad moderna. No me refiero simplemente al surgimiento histórico de las humanidades como un conjunto de conocimientos profesionales sobre los hombres (y más recientemente sobre las mujeres) y sus culturas y sistemas sociales (psicología, sociología, literatura, ciencias políticas...) sino también al legado de la Ilustración del humanismo que vincula el derecho democrático a una esfera de conocimiento y discusión racional. Es este último sentido del humanismo el que gobierna la universidad contemporánea, manifestándose en la operación retórica que ampara la titularidad como «libertad de expresión» y en el nuevo énfasis crítico sobre el papel y la responsabilidad del «intelectual público», así como en la larga sucesión de discursos sobre reforma educativa, desde la argumentación de

6. John Champagne (1995) también adopta una perspectiva foucaultiana.

7. Véase Michel Foucault (1977).

8. Para una discusión sobre las complejidades del Estado muy diferente de las formulaciones del poder que hallamos en Foucault, véase Jürgen Habermas (1994, pp. 107-148).

Wollstonecraft acerca de la inclusión de las mujeres hasta los desafíos «multiculturales» a los programas eurocéntricos y anglófilos.⁹ El humanismo ha servido, tanto retórica como epistemológicamente, para sentar las bases de mucho de lo que ahora se viene llamando política institucional «progresista».

Pero como la teoría postmoderna se ha apresurado a asegurar, el legado humanista es profundamente contradictorio, pues está ligado cultural y corporalmente a las particularidades de los cuerpos masculinos, blancos y occidentales. Como Michael Warner y otros han observado, el organismo social corporativo, en especial el de Estados Unidos, ha sido cuestionado desde sus raíces, ya que define la anunciada democracia del excepcionalismo democrático americano al tiempo que depende de criterios exclusivistas sobre los cuerpos capaces de alcanzar la abstracción aparentemente universal de la ciudadanía prometida y requerida por el acceso a la esfera pública. «La esfera pública burguesa se ha estructurado desde un principio según una lógica de abstracción que otorga un privilegio a unas identidades camufladas: el hombre, el blanco, la clase media, lo normal», escribe Warner (1992, p. 383). Por esta razón —por el hecho de que la ciudadanía abstrae y universaliza la particularidad de la masculinidad blanca y burguesa (conocimiento, propiedad)— las políticas identitarias han conformado en profundidad el imaginario político del siglo XX y, a su vez, han sido fuertemente socavadas en los últimos años (recordemos la retirada legal de la abolición de la segregación racial, de la discriminación positiva y de la ayuda a los pobres).

Esto no significa que la política identitaria vaya a desaparecer de la escena de la lucha nacional, sino que la abstracción universalizante

9. Deberíamos ser cautelosos acerca de la manera en que la «libertad de expresión» parece tener una posición privilegiada en las argumentaciones que defienden la titularidad. El énfasis en la «libertad de expresión» obvia, si me lo permiten, el modo en que los años de entrenamiento doctoral y postdoctoral tienen un efecto panóptico disciplinario sobre un investigador y subestima la forma en que la plaza fija funciona como un sistema jerárquico de empleo que demanda productividades desiguales de sus trabajadores, dependiendo de su rango (y de su raza y género). Si vinculamos esto a la manera en que mayoritariamente se juzgan y se ajustan el salario y la actividad —mediante sistemas de méritos mal definidos aplicados en el contexto de tribunales cerrados— podemos empezar a sopesar el mito de la «libertad de expresión» con las prácticas que comporta la plaza fija en la universidad como sistema laboral.

Para debates sobre el intelectual público, véase Bruce Robbins (1990). Sobre la complejidad del multiculturalismo, véase especialmente Gutmann (1994, pp. 107-148); Jeff Escoffier (1991); Gayatri Spivak y Sneja Gunew (1993, pp. 193-202); y Henri A. Giroux y Peter McLaren (1994).

de la ciudadanía está replanteando el hecho de que precede a las peticiones de inclusión de las identidades *minorizadas*. En este clima, la lucha por la reforma educativa de los estudios sobre la mujer y los varios estudios étnicos basados en la identidad, dirigidos de manera tácita a paliar las exclusiones que subyacen en la formación histórica de la organización social mediante la promoción del reconocimiento de ciertas identidades como «personas», en su dimensión legal e individualista, se presentan ahora como bastiones de la exclusión. Los críticos de lo que erróneamente se ha denominado la «guerra de la corrección política» («*the PC Wars*») atacan los discursos basados en la identidad por ser «ideologías», asumiendo claramente que el «conocimiento» puede existir sin ser político.¹⁰ La mayoría de los comentaristas se inclinan por proclamar la universidad un territorio neutral. Como afirman Patai y Koertge (1994, p. xvii): «[...] una zona protegida en la cual las ideas [...] pueden desarrollarse y discutirse sin estar en absoluto restringidas por el mundo exterior».¹¹

La consideración que hago aquí es que la educación en general y la universidad en particular desempeñan una función específica en la formación social de las democracias capitalistas. Ambas constituyen pequeños públicos para la transmisión y discusión de ideas y campos de pruebas (y a su vez cercos) para el sujeto social burgués. Como «sujeto burgués» entiendo aquel sujeto social que es un producto de la unión contradictoria entre un orden económico capitalista y la filosofía de la ciudadanía democrática —ese sujeto que es simultáneamente capaz de insistir en la creación y mantenimiento de sí mismo por propia voluntad mientras que está ligado de manera disciplinaria a las intrínsecas jerarquías económicas y políticas del capitalismo. Es más, el sujeto burgués contemporáneo es ducho en las prácticas de consumo y en los lenguajes tecnológicos del capitalismo, es capaz de ocupar su lugar (el de él o el de ella) en una creciente red adminis-

10. Véase Paul Berman (1992) y Paul Lauter (1994, pp. 73-90).

11. Koertge y Patai (1994) interpretan la crisis actual de la educación universitaria como una consecuencia del ataque ideológico de los discursos basados en la identidad, dentro de los cuales los estudios sobre la mujer son la cabeza de turco. Un análisis más útil examinaría el imperativo post-industrial que acompaña la «labor» del conocimiento bajo el capitalismo en el Occidente contemporáneo, especialmente la privatización de la economía de los Estados Unidos en general y de la universidad en particular. Para más discusión sobre los universitarios, los intelectuales y la clase profesional-directiva, véase Barbara Ehrenreich y John Ehrenreich (1979) y B. Ehrenreich (1990, pp. 173-185).

trativa de información transnacional y de flujo de mercancías y es un experto en la compartimentación del placer, del deseo y del culto fetichista al cuerpo. La universidad desempeña una función institucional primordial en la construcción y protección de este sujeto, independientemente de todo lo que podamos invertir desde la pedagogía en una práctica de pensamiento crítico que quiera contrarrestar las formaciones políticas y económicas dominantes. Al fin y al cabo, es el sujeto burgués quien ha tenido licencia para la autocontemplación y el pensamiento crítico.¹²

Cuando hablamos de la lucha por la reforma educativa como un esfuerzo por extender las condiciones de la ciudadanía a aquellos que han sido históricamente excluidos, solemos ignorar esta producción del sujeto burgués.¹³ Y al no referirnos a esta producción subestimamos el papel institucional desempeñado por la educación a través del propio mito de la ciudadanía libre y abierta, su función fundamental al interpelar a los sujetos sociales con los métodos ideológicos y ma-

12. Es interesante puntualizar que el primer Departamento de Estudios Gays y Lesbianos surgió en una escuela universitaria comunitaria, San Francisco City College, mientras que programas más recientes se han establecido en instituciones elitistas, lo cual dice mucho sobre el tipo de población estudiantil que recibe esta área en las aulas. Aunque no sea mi intención subestimar las restricciones fiscales que afectan a los que luchan —en cualquier lugar— para establecer programas de estudios gays y lesbianos, debemos prestar atención al modo en que la privatización de la educación ha creado una retórica que convierte a los estudiantes en un mercado de consumo y ha ajustado tanto los cursos como los programas a sus necesidades concretas. La insistencia en el estudio de uno mismo es uno de los legados más perdurables del Humanismo y una de sus características burguesas más destacadas.

13. En este contexto seguramente no nos sorprende que uno de los efectos más decepcionantes de la lucha basada en la identidad dentro de la universidad (y en cualquier otro sitio) haya sido el hecho de que los individuos pertenecientes a las «minorías» se hayan convertido en símbolos que no tienen más que una función representativa que evita la crítica de la exclusión y que a su vez atasca el proceso hacia la igualdad proporcional. Estos Otros «ejemplares» presentan una «fachada» de inclusión mientras que las prácticas institucionales parecen estar cada vez más basadas en las construcciones implícitas de la identidad política e histórica del Humanismo. En su explicación de la lucha por la organización del primer grupo de profesores universitarios gays de los Estados Unidos, el Sindicato Académico Gay, John D'Emilio (1992) describe el debate que tuvo lugar en 1973 con respecto a la igualdad proporcional de las mujeres (que eran seis, mientras que los hombres eran más de cuarenta). Algunos de los miembros proponían que los votos de las mujeres deberían constituir un cincuenta por ciento de todas las decisiones que se tomaran. Aunque después de una acalorada discusión la propuesta no prosperó, la historia de D'Emilio demuestra substancialmente el conflicto que supone la práctica democrática gobernada por una mayoría para aquellos que son una minoría.

terialistas del capitalismo.¹⁴ Hablar de cualquier incursión en la formación académica del conocimiento (las disciplinas) o sus órganos sociales (la administración, el profesorado, los estudiantes y el resto de personal) que esté basada en la identidad requiere, pues, una cierta atención al papel y a la función de la universidad.

¿Cómo podríamos imaginar la universidad de manera que desafiara y dejara de mantener la «fe» en la función pública y las producciones ideológicas del sujeto burgués? ¿Y por qué tal desafío es necesario para poder llevar a cabo el proyecto político que yo llamo «desestabilizar la academia»? Mis especulaciones sobre estas cuestiones siguen una trayectoria aparentemente circular, pues consideran, en primer lugar, la manera en que los estudios gays y lesbianos siguen el modelo de otras retóricas basadas en la identidad, principalmente la retórica de los derechos civiles de los negros, y, en segundo lugar, vuelven a evaluar la escena del matrimonio institucional con la que he iniciado estas páginas. En lugar de concebir la academia como algo que está fuera de lo político o que es adyacente a éste, debemos interpretarla como un ámbito profundamente político en el cual el sujeto burgués normativo se constituye como una entidad extremadamente consistente. Intervenir en esta producción como parte del proyecto de desestabilizar la academia significa examinar la manera en que tanto los estudios gays y lesbianos, como los gays, lesbianas y bisexuales se integran en las formas de producción sociales e intelectuales de la institución en la actualidad.

Prácticas identitarias

Al centrarse en la manera en que el acceso democrático a la ciudadanía ilustrada se ha negado a identidades sociales determinadas, la lucha por la reforma educativa desde mediados del siglo XX ha creado disciplinas en donde el objeto de estudio es el mismo sujeto social

14. La incorporación de las mujeres a la ciudadanía pública occidental, por ejemplo, ha desempeñado un papel crítico en la proliferación postindustrial del capital. Tal y como sostiene Maria Mies (1986 y 1990), la redistribución de la división sexual del trabajo en Occidente ha tenido un efecto económico global: el tercer mundo se ha convertido en un sector de servicios industriales domésticos para la clase directiva global del primer mundo. Se trata de una economía heterosexual a escala mundial en la cual las mujeres blancas de los Estados Unidos, tanto si son lesbianas como no, funcionan como una nueva fuente de trabajo «masculinizada» dentro de la administración del capital global.

que había sido excluido históricamente. Lo que yo denomino el modo de producción intelectual académico —su formación de conocimientos disciplinarios o interdisciplinarios— estaba, en efecto, políticamente vinculado y solía ser indistinguible del modo social de producción —las prácticas mediante las cuales la diversidad (o la falta de la misma) de la entidad social se ha definido y regulado. Al defender la necesidad y la especificidad del estudio de la sexualidad y de la identidad sexual *además de* la transformación de las formas y prácticas sociales de la institución, los estudios gays y lesbianos han seguido el modelo de los programas institucionales del activismo que ha acompañado las insurgencias de los movimientos raciales y sexuales del siglo XX. Al igual que los estudios sobre la mujer y varios estudios étnicos basados en la identidad, esta disciplina ha forjado una nueva identidad disciplinaria y ha sacado a la luz temas relacionados tanto con la diversidad de la organización social (en las filas de los estudiantes, los profesores y la administración) como con las necesidades de la ciudadanía que conforma esa organización (atención infantil, beneficios sanitarios para el cónyuge, alojamiento para estudiantes y profesores y excedencia por asuntos familiares). Desde este múltiple enfoque los estudios gays y lesbianos (y las asociaciones estudiantiles, programas de investigación, y grupos de profesores que las preceden o las acompañan) pretenden desafiar, de la misma manera que todas las formaciones disciplinarias basadas en la identidad, el mito de la neutralidad política del mundo académico (de su separación de la cultura política pública), mientras que pone de relieve que no sólo se rehuye el conocimiento sobre identidades sexuales específicas, sino que también se excluye a los gays y a las lesbianas de la ciudadanía democrática.

La violencia con que se han recibido estos desafíos —delitos por odio, despidos, trabas a los cambios curriculares, ridículo público, suspensiones— demuestra la falta de elasticidad del compromiso del humanismo con el igualitarismo democrático. No he insistido lo suficiente en la dificultad a la que se enfrentan quienes se ocupan de reconstruir un mundo en el contexto de opresiones políticas, sociales y psíquicas. Asimismo, es necesario hacer un examen más minucioso de la relación entre las dos formas de producción de la universidad, la social y la intelectual, no sólo a causa del legado del humanismo burgués en donde subyace la expectativa de que los conocimientos disciplinarios intervencionistas se constituyen como configuraciones

identitarias, sino también a causa de la inconmensurabilidad que existe entre las diversas formaciones de identidad. Me sorprende particularmente la ineficacia de categorías como «raza» y «género», en especial en el caso de negros y mujeres, como marcos adecuados para tratar la producción de la sexualidad o su construcción disciplinaria institucional. El resto de esta sección se ocupa precisamente de la necesidad de ir más allá del hábito de crear analogías entre la sexualidad y el género y la raza.

En «Pedagogy in the Context of an Antihomophobic Project», Eve Sedgwick subraya que «la diferencia más pronunciada entre el género y la orientación sexual —el hecho de que a prácticamente todas las personas se les asigne inalterablemente un género u otro desde su nacimiento— parece significar, si es que algo significa, que la orientación sexual, con su inmensa capacidad de reorganizar, de crear ambigüedad y de sostener la dualidad en la representación, nos brinda el objeto deconstructivo más adecuado» (p. 147). Según Sedgwick, la deconstrucción de la orientación sexual trasciende la esperada revelación de que la homosexualidad es el término binario que necesariamente mantiene la función normativa de la heterosexualidad. La deconstrucción demuestra que no hay orientación sexual ni identidad sexual que pueda encarnar adecuadamente el abundante y vasto territorio de la propia sexualidad. La asociación crítica y la coincidencia que suele existir entre el trabajo de Sedgwick y la teoría queer surge de esta especie de hábil maniobra deconstructiva que, sin abandonar la lucha por forjar identidades frente a las prácticas homofóbicas y heterosexistas de la sociedad, no deja de poner en duda la elisión entre la sexualidad y la identidad —y, especialmente en el contexto del tema que aquí me ocupa, pone en duda también el concepto de identidad entendido como manifestación corporal en el mismo sentido que se entienden raza y género.¹⁵

15. Quiero dejar claro que no defiendo las taxonomías culturales de raza y de género como diferencias corporales específicas, esenciales e irrefutables. El énfasis crítico actual en las costumbres, por un lado, y en las prácticas transgénéricas y transexuales, por el otro, cuestiona radicalmente la facilidad con que podríamos interpretar la raza o el género como inscripciones corporales naturales. Sostengo que las continuas analogías entre la sexualidad y la raza o el género pueden acabar eliminando la decisiva amenaza que supone la sexualidad.

Hay una serie de buenas razones por las que los estudios gays y lesbianos dentro de la universidad y en el movimiento homosexual de liberación fuera de la misma se han sustentado en analogías con los movimientos de raza y de género. La larga historia de la localización de la diferencia en las economías del cuerpo, tanto la diferencia biológica como la psicológica (incluso el antídoto contra la discriminación representado por el «descubrimiento» del cerebro homosexual) han establecido la fácil hipótesis provisional de que la sexualidad está emparentada con la raza y el género. Algunos estudios sobre anatomía humana del siglo XIX favorecieron el desarrollo de varias disciplinas con las cuales la predisposición de que el cuerpo refleje la verdad de su interior moral y emocional trasladó su atención crítica de la cuestión de la raza al género y del género a la sexualidad.¹⁶ Y, por supuesto, los eternos debates del feminismo sobre la igualdad y la diferencia y sobre el *esencialismo* y el *construccionismo* han encajado perfectamente con el debate cultural sobre la homosexualidad como elección o como destino, a la vez que la homosexualidad se ha confundido con el fracaso de las funciones y relaciones normativas de género.

Sin embargo, desde mediados de la década de los ochenta, la imaginación popular se ha centrado con más vehemencia, desde mi punto de vista, en la analogía entre la homosexualidad y la identidad social afroamericana, en parte a causa de la construcción histórica de ambas como sexualidades desviadas y en parte a causa del efecto apabullante que ha tenido la retórica de los derechos civiles en el imaginario político norteamericano del siglo veinte. La marcha lesbiana, gay y bisexual de 1993 que se celebró hacia Washington, en defensa de la «igualdad de derechos y de la liberación», por ejemplo, se sustentó abiertamente en la historia y el discurso de los derechos civiles para crear una imagen pública y una retórica política que desafiara las normas heterosexuales. La cobertura televisiva de la marcha mostró tomas de la manifestación de los derechos civiles de 1963 en la cual Martin Luther King Jr. pronunció su famoso discurso «I Have a Dream» («Tengo un sueño»), y en la que los participantes invocaron repetidamente el discurso de las minorías que tan eficaz ha sido para la lucha en contra de la segregación. De esta y de otras maneras, la

16. Véase especialmente Sander Gilman (1986, pp. 223-261); Londa Schiebinger (1993) y Robyn Wiegman (1995).

marcha ponía de manifiesto lo que durante mucho tiempo han sido las acciones prácticas y teóricas de la «liberación gay» —a saber, su deseo de afianzar un discurso identitario que pueda aprovechar, al igual que ocurrió con el discurso de la liberación de los negros, las energías colectivas de un grupo concreto de personas en base a su reivindicación de una identidad común y de una categoría compartida de «minoría».

No obstante, la analogía entre ser negro y ser homosexual no se forja tan fácilmente como la marcha nos quería hacer creer. De hecho, podríamos interpretar el audaz uso de los discursos de la liberación negra en la marcha como una señal de la *crisis* de identidad dentro del movimiento lesbiano y gay, una señal de la dificultad histórica para que este movimiento se defina de acuerdo con los términos preponderantes de visibilidad corporal que han avalado a los movimientos de la identidad de las «minorías» por la igualdad de derechos a lo largo del siglo XX. No ha habido un «rostro» homosexual, ni una fisonomía familiar, ni una especificidad corporal que identifique la identidad gay. Sin la lógica corporal que asiste a los significados de raza y de género —la lógica que presenta el cuerpo como el «elemento visible» de la diferencia y según la cual y a través de la cual la resistencia feminista y la resistencia negra se han formado— la homosexualidad como movimiento basado en la identidad ha perseguido bastante desesperadamente una especificidad corporal. En este momento me viene a la mente la cultura gay y lesbiana de la representación, desde los estilos camp de las *butch-femme* y el *drag* hasta las más mundanas identificaciones que encontramos en los peinados, los pañuelos y otros aspectos del adorno y la vestimenta. La controvertida práctica de «sacar del armario» como acción política, con la que los grupos gays y lesbianos revelan la homosexualidad de figuras políticas y culturales famosas, demuestra esta crisis de identidad corporal, desafiando así la capacidad que tiene el cuerpo de «decir la verdad» sobre la sexualidad al forjar la visibilidad mediante la publicidad representativa de las personas homosexuales. Estas prácticas demuestran que hay una voluntad colectiva de producir un cuerpo que funcione como referente reconocible de la verdad que designa la identidad «homosexual».

Desde el punto de vista de alguien como Judith Butler (1990), esta producción del referente es sólo una razón más para considerar la sexualidad como performativa. Éste es un análisis que puede llevarnos a una conclusión bastante necesaria: que la raza también está

basada en una «realidad» performativa y no corporal. Aunque no discrepo de esta conclusión, resulta más que incómodo que el modelo performativo sea incapaz de explicar las distintas semióticas culturales, las condiciones culturales y los presupuestos epistemológicos que enmarcan la superioridad racial de los blancos por un lado y la heterosexualidad obligatoria por el otro. La raza y la sexualidad funcionan de manera diferente, y aunque el desmantelamiento postmoderno de la identidad ha dado lugar a una teoría antiesencialista de la representación, dicha teoría no resulta adecuada para hablar sobre el modo en que las diferencias se producen y se mantienen culturalmente.¹⁷ Tanto en la esfera política popular como en la universidad, la analogía entre raza y sexualidad nos descubre menos información sobre la forma en que funcionan la supremacía blanca y la heterosexualidad como formas de diferencia e indefensión que la que nos transmite el hecho de que, tanto en el siglo XX como en el XIX, la lucha por la liberación de los negros haya constituido la expresión más eficaz de resistencia identitaria de la cultura de los Estados Unidos.

Para la política gay y lesbiana que se ha formado en el ámbito académico la adopción del discurso de las minorías ha tenido un doble significado. En algunas ocasiones, ha servido para ayudar a crear y constituir programas de estudios gays y lesbianos y grupos de estudiantes. En otras, dicha política se ha tambaleado precisamente porque las fuerzas conservadoras han argumentado que la homosexualidad es un estilo de vida y no una diferencia corporal esencial a la manera de la raza o la etnia. La posibilidad de elegir una diferencia negaría de alguna manera el derecho a la protección como minoría. Cuando no se reivindica la categoría de minoría partiendo de la especificidad física, el argumento político tiende a evitar la diferencia por completo, situando a los homosexuales como miembros de una familia humana genérica y de las unidades nucleares menores de la

17. Al discutir las limitaciones del modelo performativo para reflexionar sobre la raza, Yvonne Yarbro-Bejarano (p. 129) sugiere que la respuesta a las actuales dificultades críticas no es «desarrollar una teoría paralela de la representación de la identidad racial con relación a un ideal racial fantasmático que sea análogo al género, sino, que se trata más bien de desarrollar una teoría que pueda interpretar la raza, así como los movimientos políticos, junto con el modelo interpretativo de Butler». Para un análisis crítico de las relaciones entre raza y sexualidad que evita a conciencia la maniobra analógica, véase Lindon Barrett (en prensa).

misma: «somos uno de vosotros», reza poco más o menos la profunda retórica humanista.¹⁸

Mientras que la analogía entre el color y la homosexualidad tiene sus raíces en la historia de la anatomización del ser humano que se ha agregado a los conocimientos modernos, la reivindicación de que la formación disciplinaria de la sexualidad siga los precedentes de los estudios afroamericanos puede tener un coste político demasiado alto. Las minorías sexuales y las sexualidades *minorizadas*, así como toda una serie de prácticas, deseos y afiliaciones políticas queer resultan o bien excesivas para que pueda darse dicha formulación, o bien se clasifican dentro de una forma de identidad codificada que se empareja con la identidad de los gays y las lesbianas (los estudios lesbianos, gays, bisexuales y transgénicos, por ejemplo). Es más, al igual que la analogía entre los negros y las mujeres, la analogía entre la homosexualidad y el hecho de ser negro divide los estudios lesbianos y gays como formación identitaria desde un punto de vista racial, haciéndola más receptiva a aquellos que son blancos (y, demasiado a menudo, también hombres). Esto ocurre en parte a causa de que el discurso que ahora gobierna nuestro imaginario político, caracterizado por una desigualdad ofensiva, recurre a la protección y a la recriminación legales como sustitutas de la libertad. Como explica Wendy Brown (1995, p. 10), tanto el Estado como el capitalismo en este discurso favorecen «un valor instrumental relativamente poco problemático [...] a la hora de corregir dichas desigualdades». En el contexto de la anterior anatomización del conocimiento, en la línea de las minorías raciales y del género, los estudios lesbianos y gays corren el riesgo de apelar más vigorosamente a aquellos que experimentan injusticias principalmente, por no decir únicamente, a causa de su identidad sexual.¹⁹

En consecuencia, y dado que la sexualidad es en sí misma mucho más compleja, abundante y volátil a la crítica de lo que la configura-

18. De hecho en la marcha de Washington la segunda táctica retórica más popular fue la de la «familia» —los gays son parte de *vuestra* familia y tienen familias también. Mientras que el lenguaje de las minorías produce una categoría ontológica, sin grietas en sus límites (o bien somos homosexuales o no lo somos), la diferencia que finalmente no es una diferencia concibe la perfecta asimilación de la homosexualidad; en otras palabras, se restituye la familia.

19. Con propósitos muy diferentes pero relacionados con éstos de manera importante, Leo Bersani (1995) explora la relación entre el hecho de ser blanco y la identidad masculina gay.

ción de la identidad por sí sola puede evidenciar, es necesario distinguir, por lo menos provisionalmente, entre las cuestiones de formación disciplinaria (o formas de producción intelectuales) y las cuestiones sociales (igualdad en la protección y en los beneficios de las minorías sexuales así como acceso a las diversas formas de ocio creadas y amparadas por la universidad como comunidad local). Es cierto que los programas de investigación gays y lesbianos deben ser protegidos intensamente, pero no parece tan claro que una identidad disciplinaria con ese nombre sea la mejor manera de hacerlo. Tampoco es probable que la estructura identitaria pueda acomodar la demanda contemporánea de representaciones sutiles de la compleja relación entre las múltiples categorías que definen al ser subjetivo y social.

Sin embargo, no son éstas las únicas razones para poner en duda la identidad como forma privilegiada de formación disciplinaria. Como he mencionado anteriormente, una de las características fundamentales del sujeto burgués contemporáneo es su aptitud como consumidor. Esta aptitud está tan profundamente ligada a la producción de un «yo» burgués que en la actualidad las identidades sociales se han convertido en productos culturales. Es decir, la ciudadanía entendida como una serie de prácticas definibles se ha transformado en una serie de prácticas de consumo. Tal y como escribe David T. Evans (1993, p. 5), «los derechos básicos del sujeto moderno consisten en la posesión de la libertad para poder hacer una elección bien instruida de los bienes de consumo de máxima calidad dentro del sector público y del privado». En el caso concreto de la minorías sexuales, los gays y las lesbianas, ha surgido una cultura de consumo basada en la identidad como índice de transformación social. Desde las tarjetas de crédito y servicios telefónicos con el triángulo rosa hasta la música, las actividades recreativas, la terapia y la vestimenta, los «productos gays» apelan al homosexual como consumidor, mientras que la prensa gay promueve felizmente la representación de gays y lesbianas como colectivo de clase media, móvil y adinerado. Esta nueva «visibilidad» consumista se estrenó en los principales medios de comunicación a principios de la década de los noventa como manifestación de una nueva identidad política.

Aunque una sociedad de consumo posea una enorme capacidad para crear una alianza económica colectiva, depender de los bienes de consumo como forma de representación política subraya los com-

ponentes burgueses de la ciudadanía (tiempo para el ocio así como movilidad de capital y de crédito) a la vez que dota a una minoría despreciada con los productos de moda de un estilo de vida chic. El problema en este caso no es que hayan surgido nuevos espacios sociales para las minorías sexuales, permitiendo por primera vez en la historia que exista una especie de publicidad y una miniesfera pública, sino que, tal y como argumenta Evans, se invierte una gran proporción de ingresos en «bienes de consumo gay a la búsqueda de estilos distintivos de vida gays y lesbianos que existen en territorios sociales y sexuales gay específicos [...], con lo que apenas sobrepasamos los límites de la participación legal permitida en estos lugares sociales y económicos privatizados» (pp. 7, 8).

El sujeto social producido desde esta formulación de la «ciudadanía sexual», para utilizar el término de Evans, es un sujeto dócilmente asimilado a las economías capitalistas del primer mundo en las que se compran y se venden toda clase de identidades en los mercados de consumo.²⁰ Por esta razón, algunos críticos han expresado su preocupación sobre el poder político y el potencial de significación de las formas de conocimiento basadas en la identidad, puesto que amenazan con confirmar en lugar de interrumpir la interpelación del sujeto burgués como un sujeto para quien el conocimiento adquiere valor en un circuito de autoproducción y consumo.²¹ Es decir, el enfoque en la identidad concreta que ocupa el centro disciplinario de los estudios gays y lesbianos amenaza con emular la lógica del mercado, envasando el conocimiento como un producto especial diseñado para estudiantes y profesores cuya formación social requiere el autoconsumo.

Dada la intensidad de la homofobia en nuestra sociedad y la dificultad que tienen los jóvenes para acceder al conocimiento sobre deseos y prácticas sexuales, quiero subrayar que la crítica al bien de consumo que se asocia a la identidad no es una llamada a la disolución de los cursos que se centran en temas gays y lesbianos. Lo que está en juego aquí es una concepción más amplia del ámbito de los estudios de la sexualidad, lo cual requiere que seamos más creativos a la hora de desarrollar disciplinas y estudios, y a la hora de pensar tanto

20. Para otras conversaciones sobre la identidad sexual y el consumo, véase Sue Elen Case (1995); y Arlene Stein (1989).

21. Véase Champagne (1995) y Judith Roof (1995).

en nuestra seguridad institucional como en la de nuestros estudiantes.²² Nos enfrentamos a la posibilidad concreta de que la disciplinabilidad no sea capaz de responder y no responda a las necesidades políticas de gays y lesbianas del mundo académico, a menos que queramos limitar estas necesidades a los términos de la presencia y de la identidad permitidos por el capitalismo y el Estado para la formación del sujeto burgués de nuestros días.

No soy su esposa

Me he alejado bastante de mi narración inicial sobre la pesadilla del matrimonio institucional donde dejé una parte de mí contemplándose los zapatos. Ha esperado nerviosa a lo largo de este artículo. Después de todo, la universidad ha requerido que ella sea su esposa; desea que crea en su propia idoneidad como un miembro más de la familia. Y a menudo, dado que es tan psicológicamente agotador intentar no hacerlo, ella desea creer en esa idoneidad también. Desea los beneficios psíquicos y económicos de ser un sujeto académico aceptable. A su vez, sin embargo, está un poco harta de la habilidad con que la academia absorbe tanto de su trabajo. Lo que una vez fue la labor intelectual de una vida es lo que se requiere ahora para optar a la titularidad; lo que antes fuera una oposición de titular es ahora una solicitud de profesor ayudante. En el ámbito de los estudios culturales en particular, los estudiantes graduados son los principales productores de trabajos relacionados con temas gays y lesbianos, y ésta es una producción para la cual hay muy pocos trabajos con un perfil gay/lesbiano o incluso queer.

22. En este contexto, debemos comentar un aspecto relacionado con las prácticas de evaluación que gobiernan la investigación, la enseñanza y el servicio dentro de la universidad. La disciplinabilidad comporta formas concretas de evaluación y valoración que son vías de legitimidad estratégica, pero que raramente se cuestionan. Desestabilizar la academia, según este registro, significaría desafiar la evaluación y la valoración de la «buena» enseñanza y de la manera en que los patrones de «excelencia» académica controlan el estudio de la sexualidad. Asimismo, significaría resistirse a la seducción del sistema que implantan las estrellas académicas, puesto que es a través de la producción de estas estrellas que las aspiraciones políticas de una nueva formación de conocimiento se han trasladado históricamente al ámbito de los bienes de consumo de la universidad. Quizás de manera todavía más relevante, esto significaría desarrollar una pedagogía que estimulara a los estudiantes (y al personal administrativo) a pensar más allá del consumo burgués de un «yo» identificado (o de un mercado estudiantil identificable) como parte del conocimiento necesario de los estudios sobre la sexualidad.

¿Qué ocasiona esta sobreproducción? Una explicación gira en torno a la creciente privatización de la universidad y a su énfasis en los conocimientos técnicos y administrativos y al enaltecimiento del conocimiento que se ha orientado única y exclusivamente al rendimiento económico. La sobreproducción, especialmente en las humanidades, legitima la labor académica al presentarla en forma de bien de consumo, y lo hace en un clima político que duda constantemente del «trabajo» que es fruto de la labor académica. Entre tanto, la sobreproducción apela a las transformaciones que tienen lugar en la clase profesional y directiva, cuyos ámbitos público y privado se conjugan al entrar la formación de la familia cada vez más en conflicto con el capitalismo en las economías del primer mundo. Los trabajadores que disponen de movilidad son necesarios para la clase profesional y directiva (y no sorprende que constituyan la clase de más reciente formación en la universidad). El hogar se ha reconstituido rápidamente como espacio de trabajo, al igual que el automóvil, el avión o el tren de cercanías —casi cada sitio dentro del que nos movemos tiene acceso tecnológico (teléfonos móviles, faxes, ordenadores, cibercafés).

Para los profesores gays y lesbianas, cuya aparente movilidad y opulencia propias de la clase media encajan con las cualidades requeridas del trabajador del siglo XXI, estas transformaciones dentro de la clase profesional y directiva ponen de relieve la complejidad de la forma de producción social de la academia (es decir, la práctica de definir y regular los lazos de intimidad y comunidad). Es perverso e irónico que la reproducción, tanto si es biológica como adoptiva, sea la manera en que los gays y las lesbianas puedan configurar una vida fuera del trabajo, una vida que evoca el ámbito culturalmente deseable de lo «privado». Sin duda, dada la legislación histórica de la sexualidad, tanto en el ámbito de la ley como en el de los discursos populares, no existe un ámbito privado real, sino que la fantasía de su posibilidad tiene un profundo poder ideológico sobre la vida diaria. El *baby boom* entre los homosexuales burgueses es un ejemplo concreto, pues la natalidad ofrece lo que desde un punto de vista simbólico y afectivo puede significar un indulto de la fuerza y la dominación del mundo laboral para los sujetos burgueses gays.

Ésta es, por lo menos, una manera de interpretar la creciente tendencia hacia la reproducción entre las lesbianas y los gays, sean o no profesores universitarios, pero hay otras. En la universidad en particular la familia resulta el principal ámbito donde se articulan víncu-

los sociales, puesto que la familia es la base de una serie de actividades y servicios que provee la institución y brinda oportunidades para la comunidad fuera del tiempo y el espacio dedicados al trabajo. Muchos centros educativos, por poner un ejemplo, ofrecen programas de cuidado infantil e incluso colegios de enseñanza elemental para los hijos de sus trabajadores. Estas universidades organizan actividades lucrativas para las familias (almuerzos, obras de teatro, celebraciones festivas, vacaciones), construyen comunidades residenciales para profesores y estudiantes diseñadas con vista a los niños y publican folletos semanales para los recién llegados con detalladas descripciones del área a propósito de las necesidades específicas de las familias. Junto con éstos existen otros rituales comunitarios relacionados con la familia que no patrocina la universidad: confirmaciones, *bar mitzvás*, graduaciones, bodas y celebraciones con motivo de un recién nacido. Encontrarse fuera de estas formas de compromiso social —no tener pareja, no reproducirse, no ser monógamo (especialmente al empezar en un primer puesto de trabajo)— es a menudo una experiencia profundamente excluyente, tanto si somos heterosexuales como si no. En este contexto, la superproducción del intelectual queer puede interpretarse como una expresión de esta exclusión, puesto que el modelo familiar es prácticamente la única alternativa al trabajo visible y permitida dentro del mundo académico. ¿Cuáles son los aspectos de la producción social de la academia que se ocupan de identificaciones y prácticas que sitúen la sexualidad y el placer fuera del modelo familiar burgués?

Desestabilizar el modelo social de producción familiar del mundo académico significa reconsiderar la manera en que las estructuras y prácticas comunitarias, que se basan repetidamente en las normas de la monogamia, la heterosexualidad y la reproducción, se han identificado históricamente como los «derechos civiles» necesarios para desmantelar las diversas opresiones a las que se enfrentan los gays y las lesbianas (como por ejemplo, el derecho al matrimonio, el seguro de la pareja y la atención infantil). No estoy haciendo una argumentación en pro del abandono del programa liberal de inclusión de las minorías, sino que me estoy refiriendo al hecho de que el proyecto de desestabilizar la academia no puede llevarse a cabo mientras el único horizonte de nuestras expectativas políticas sea un reajuste de los factores que determinan una subjetividad burguesa. Al fin y al cabo, permitir que las lesbianas reciban los beneficios materiales de la

normatividad heterosexual reproductiva no eliminará la pareja como elemento institucional fundamental de legitimidad social, incluso si se suprime la oposición binaria de este elemento.

Un imaginario político queer concibe modelos afectivos, sociales y comunitarios que puedan estar en contradicción y en discordancia con las características estandarizadas del modelo de pareja y de familia burgués. Por supuesto, esta tarea no resulta fácil en absoluto, pero desestabilizar la academia requiere que replanteemos sus prácticas sociales así como sus formaciones disciplinarias de modo que desafieemos nuestros ideales y aspiraciones individuales y colectivos.

Referencias bibliográficas

- BARRETT, Lindon (en prensa), «Black Men in the Mix: Bad Boys, Heroes, Sequins and Dennis Rodman», *Calaloo*.
- (en prensa), «Identities and Identity Studies: Reading Tony Cade Bambara's 'The Hammer Man'», *PMLA*.
- BERLANT, Lauren (1995), «Lesbian/queer challenge to the sexual imageries of feminist and gay politics», en «'68 or the Revolution of Little Queers», *Feminism Beside Itself*. Diane Elam y Robyn Wiegman (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 297-311.
- BERMAN, Paul (ed.) (1992), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell.
- BERSANI, Leo (1995), *Homos*, Cambridge, Harvard University Press.
- BERUBE, Michael y Cary NELSON (eds.) (1995), *Higher Education Under Fire: Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*, Nueva York, Routledge.*
- BROWN, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* Princeton, Princeton University Press.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1993), *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge.
- CASE, Sue Elen (1995), «The Student and the Strap: Authority and Seduction in the Class-(room)», en *Lesbian and Gay Studies in Literature. Professions of Desire*. G.E. Haggerty y Bonnie Zimmerman (eds.), Nueva York, Modern Language Association, pp. 38-46.
- CHAMPAGNE, John (1995), *The Ethics of Marginality: A New Approach to Gay Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- D'EMILIO, John (1992), «The Universities and the Gay Experience», en *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University*, Nueva York: Routledge, pp. 117-127.
- EHRENREICH, Barbara (1990), «The Professional-Managerial Class Revisited: An Interview with Barbara Ehrenreich», en *Intellectuals: Politics, Aesthetics, Academics*. Bruce Robbins (ed.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 173-185.
- y John EHRENREICH (1979), «The Professional-Managerial Class», en *Beyond Labour and Capital*. Pat Walker (ed.), Montreal, Black Rose Press, pp. 10-13.
- ESCOFFIER, Jeff (1991), «The Limits of Multiculturalism», *Socialist Review*, 21 (3-4), pp. 61-73.
- EVANS, David T. (1993), *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, Londres, Routledge.
- FOUCAULT, Michel (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trad. Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon. [*Vigilar y castigar*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.]
- GILMAN, Sander (1986), «Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature», en «Race», *Writing and Difference*. Henry Louis Gates Jr. (ed.), Chicago, University of Chicago Press, pp. 223-261.
- GIROUX, Henri A. y Peter MCLAREN (eds.) (1994), *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- GUTMANN, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1994), «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press, pp. 107-148.
- LAUTER, Paul (1994), «'Political Correctness' and the Attack on American Colleges», en *Higher Education Under Fire*. Bérubé y Nelson (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 299-308.
- MIES, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women and the International Division of Labor*, Londres, Zed Press.
- (1990), *Woman: The Last Colony*, Londres, Zed Press.
- PATAI, Daphne y Noretta KOERTGE (1994), *Professing Feminism: Cautionary Tales from the Strange World of Women Studies*, Nueva York, Basic Books.

- ROBBINS, Bruce (1990) (ed.), *Intellectuals: Aesthetic, Politics, Academics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ROOF, Judith (1995), «Buckling Down or Knucling Under: Discipline or Punish in Lesbian and Gay Studies», en *Who Can Speak? Authority and Critical Identity*. Judith Roof y Robyn Wiegman (eds.), Urbana, University of Illinois Press, pp. 180-192.
- SCHIEBINGER, Londa (1993), *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science* Boston, Beacon Press.
- SEDGWICK, Eve (1992), «Pedagogy in the Context of an Antihomophobic Project», en *The Politics of Liberal Education*. Darryl J. Gless y Barbara Herrnstein Smith (eds.), Durham, Duke University Press, pp. 145-162.
- (1993), *Tendencies*, Durham, Duke University Press.
- SPIVAK, Gayatri y Sneja GUNEW (1993), «Questions of Multiculturalism», en *The Cultural Studies Reader*. Simon During (ed.), Nueva York, Routledge, pp. 193-202.
- STEIN, Arlene (1989), «Style Wars and the New Lesbian», *Out/Look* 1 (4), pp. 34-42.
- WARNER, Michael (1992), «The Mass Public and the Mass Subject», en *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (ed.), Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 377-401.
- WIEGMAN, Robyn (1995), *American Anatomies: Theorizing Race and Gender*, Durham, Duke University Press.
- YARBRO-BEJARANO, Yvonne (1995), «Expanding the Categories of Race and Sexuality in Lesbian and Gay Studies», en *Lesbian and Gay Studies in Literature. Professions of Desire*. G.E. Haggerty y Bonnie Zimmerman (eds.), Nueva York, Modern Language Association, pp. 124-135.
- ZIMMERMAN, Bonnie (1995), «Introduction», *The National Women's Studies Association Journal*, 7 (1) (primavera).

VII. LA PEDAGOGÍA TRANSGRESORA Y SUS EXTRAÑAS TÉCNICAS

Deborah P. Britzman

En un artículo que reconsidera la historicidad de la política identitaria y que plantea la cuestión de qué está en juego (y para quién) cuando están en juego las identidades, Gayatri Chakravorty Spivak muestra su preocupación por la educación al preguntarse repetidamente: «¿qué es lo que se debe y qué es lo que no se debe aprender?». Spivak hace un llamamiento a que pensemos sobre la manera en que la educación institucional como conjunto de discursos y prácticas está relacionada con la autodeterminación de las poblaciones subalternas del mundo *así como* con su subordinación. Spivak no pide que devolvamos la «identidad» a una bonita ontología, a un lugar único o confortable, a una fuente de autoestima o a una celebración de la individualidad. De hecho, al centrarse en cuestiones de aprendizaje e ignorancia, considera problemático el hecho de que este tipo de declaraciones reguladoras no sean objeto de reflexión. ¿Qué significa aprender y no aprender cuando consideramos que ambos son «dos casos de normalidad exorbitante en lugar de una enfermedad o de casos de perversión de las leyes instituidas?» (1992, p. 776). ¿Es posible que el proyecto educativo se convierta algún día en un punto de encuentro para las «revueltas deconstructivas»? ¿Podría la pedagogía suscitar reacciones éticas que fueran capaces de rechazar las condiciones normalizantes del origen y del fundamentalismo, aquellas que rechazaran la sumisión?

La preocupación por los «casos de normalidad exorbitante» y por cómo éstos se producen a través de la educación no es nue-

va.¹ Casi al final de *El malestar en la cultura* (p. 71) Freud apela a los educadores en una nota a pie de página. Tras haber resuelto que la educación es una de las profesiones imposibles, Freud señala uno de sus obstáculos:

Al dar directrices a los jóvenes sobre la vida con [...] una orientación psicológica errónea, la educación se comporta como si les equipase para ir a una expedición polar con ropa de verano y con mapas de los lagos italianos.

La frase «orientación psicológica errónea» puede interpretarse como una crítica a la manera en que la educación ignora las complejidades y los insidiosos conflictos de la «civilización»: una crítica al repetido inventario de pulcras historias sobre la felicidad, la resolución y la seguridad, como si pudiéramos dominar y superar la vida con la menor molestia posible. La preocupación de Freud giraría en torno a la posibilidad de que la educación se haya desarrollado sin una teoría del conflicto y de la otredad, y en torno a la manera en que la educación debe plantearse la construcción de individuos interesados en la vida como estado de emergencia. Al igual que ocurre con el llamamiento de Spivak, podemos interpretar que Freud está diciendo que los discursos que prometen la normalidad de la vida y que presuponen una vida sin diferencia, sin un yo dividido, son problemáticos.

¿Qué es lo que hace que la normalidad esté tan presente en el pensamiento educativo? ¿Cómo podría desarrollar la pedagogía un pensamiento sobre la ausencia de la normalidad? Para poder plantear estos interrogantes, confrontaremos tres prácticas diferentes: las prácticas de la teoría queer, las de la pedagogía y las de las lecturas psicoanalíticas. La teoría queer transgrede la estabilidad de las representaciones; la pedagogía sitúa el problema de la normalidad en el ámbito

1. El estudio de McLaren sobre el movimiento de la eugenesia en Canadá especifica la transición histórica que va desde la definición y la contención de lo «extraño» a la preocupación de los líderes del movimiento por la creación de la normalidad mediante medidas progresistas implantadas en las escuelas tales como la introducción de enfermerías, higiene, educación sexual y pedagogías dirigidas a la mejora racial de los blancos. Desde una óptica diferente el primer volumen de Foucault sobre la sexualidad traza esta transición, a través de la cual la normalidad se convierte en la estrategia fundamental del conocimiento/poder/placer.

del aula y se interesa por la producción social del individuo que está aprendiendo, y las teorías psicoanalíticas de la lectura rechazan el conocimiento como verdad y ponen en duda tres formas de dominación: el sujeto que presumiblemente sabe, la capacidad de reacción que tiene este sujeto sin estar condicionado por lo que no puede tolerar, y la «pasión por la ignorancia» del propio sujeto.² En conjunto, todas estas prácticas despiertan nuestra curiosidad sobre el modo en que la normalidad se convierte en un elemento enormemente imperceptible en el aula, y sobre cómo la propia pedagogía puede intervenir para hacer perceptibles los límites y los obstáculos de la normalidad. Una vez que hayamos construido la normalidad como un problema histórico para la pedagogía y la veamos como un producto de la pedagogía misma, cabrá que nos planteemos otra pregunta más: ¿es posible que la lectura de la normalidad llegue a ser una práctica interpretativa queer?

Cada sección de este capítulo parte del presupuesto que la educación es una estructura de autoridad que, a su vez, fundamenta la base de autoridad requerida para que se la reconozca como tal. Como práctica y como discurso, la educación impone una profunda disciplina en las necesidades conceptuales de los estudiantes y de los profesores. Algunas de estas necesidades corresponden al deseo de una verdad pura, de comunidades e identidades estables y de una pedagogía que ignore las contradicciones. Incluso aquellas necesidades que desean una práctica de oposición o de crítica arrastran los rasgos de estas primeras exigencias. A su vez, todas estas contradicciones compiten con las diferentes formas en que se organizan y se experimen-

2. La noción del «sujeto que presumiblemente sabe» y la de «la pasión por la ignorancia» se analizan en el trabajo de Jacques Lacan. El sujeto que presumiblemente sabe desea un conocimiento omnipotente. Paradójicamente, este sujeto se apoya en la pasión por la ignorancia. Lacan teoriza la ignorancia como un residuo del conocimiento, no como un elemento constitutivo que está fuera del mismo. Las afirmaciones de negación o de disociación, tales como «Yo no sé nada de eso» o «Eso no tiene nada que ver conmigo» sustentan la labor de la ignorancia.

La labor de la ignorancia tiene también otra dimensión. Jessica Benjamin reflexiona sobre los rasgos de la ignorancia en la siguiente observación que extraigo de *Like Subjects, Love Objects*: «En el ámbito de la teoría es más probable que estemos condicionados por un corpus de conocimiento justo cuando pensamos que podemos dominarlo simplemente con rechazar sus postulados. El acto del rechazo marca nuestro punto de partida, y adoptamos una postura de oposición que inconscientemente invierte las anteriores coordenadas del pensamiento».

tan los discursos del afecto y del intelecto. Al establecer un diálogo entre la teoría queer, las prácticas interpretativas del psicoanálisis y la pedagogía, y al usar estas tres áreas para considerar el problema de cómo el conocimiento de nuestro cuerpo y el corpus del conocimiento se convierten en el escenario de la normalización, este capítulo pretende llevar a cabo el mismo tipo de revueltas deconstructivas que ha propuesto Spivak con anterioridad: el desmantelamiento de los órdenes conceptuales que esconden la muy difícil cuestión de cómo la diferencia marca la diferencia. Así, pues, si todo proceso de aprendizaje significa dejar de saber algo, «¿qué es lo que se debe y qué es lo que no se debe aprender?».

Mi interés por estas cuestiones forma parte de un intento de imaginar una pedagogía transgresora (en lugar de un pedagogo subversivo), una pedagogía que se preocupe de las exclusiones inmanentes de la normalidad o, como también se dice ahora, de las pasiones de la normalidad por la ignorancia y que las desestabilice.³ Es una pedagogía que pretende provocar lo que Gary Wickham y William Harver denominan «la propia proliferación de zonas alternativas de identificación y de crítica» que son necesarias para que el pensamiento sea consciente de sus estructuras conceptuales dominantes, y para que se creen nuevos deseos. Esto significa concebir una pedagogía cuyos fundamentos requieran riesgo, incertidumbre y compromiso en momentos traumáticos. Significa imaginar una pedagogía preparada para superar el sujeto duplicado foucaultiano: «sujeto a otra persona mediante el control y la dependencia, y sujeto a su propia identidad mediante una conciencia o autoconocimiento» (Foucault, 1990, p. 420). Y aunque pueda resultar difícil concebir el autoconocimiento como un espacio de dominio, la mayor parte de mi argumentación pretende desestabilizar los viejos principios del yo instituido por la educación: alterar el mito de la normalidad como estado original y alterar el sujeto unitario de la pedagogía. Sin embargo, en lugar de ofrecer un manual de instrucciones pedagógicas, intento imaginar una pedagogía transgresora que se asemeje a lo que Sue Golding denomina «técnica», «una ruta, una planificación, una geografía imposible —imposible no porque no exista, sino porque *existe y no existe a la vez*» (1993, p. 166).

3. Véase por ejemplo: Felman (1987); Silin (1995); Sedgwick (1990).

Al pensar en una pedagogía transgresora, me pregunto si los términos de la subversión pueden superar su primer referente —a saber la transgresión, la economía del afecto y las prácticas del deseo— y aún así mantenerlo. Con todas sus vacilaciones, este referente habla desde sí mismo y a partir de sí mismo. Y me pregunto si, al mantener esta tensión, la pedagogía queer podrá hacer que todos los implicados en la misma tengan en cuenta las condiciones de sus propias posibilidades, de sus propias inteligibilidades, además de la labor proliferadora de identificaciones y críticas propias que puedan superar el concepto de identidad como esencia, explicación, causalidad o trascendencia. Así pues, la nueva dirección de una pedagogía transgresora comporta una curiosidad por diversas identificaciones y por cómo éstas configuran los deseos.⁴ Este cambio pretende plantear una cuestión concerniente a la manera en que decidimos el atractivo y la relevancia que tiene la representación misma. Se trata de un cambio, parecido a la curiosidad de Lee Edelman, hacia «la manera en que la identidad acaba siendo un tropo de la representación» (1994, p. 16).

El problema que investiga este ensayo es si buscamos nuestra propia imagen en el otro y por lo tanto invertimos en el conocimiento como un reflejo y afirmación de nosotros mismos o si, mediante el proceso del conocimiento, invertimos en reconsiderar el yo como efecto y condición del encuentro con el otro como alguien que es igual a nosotros. Al afirmar que es deseable que proliferen las identificaciones y las críticas que son necesarias para imaginar una sociedad diferente, ¿es posible que esta pedagogía transite, tal y como señala Samuel Delany, «por los márgenes entre afirmaciones que son ciertas y afirmaciones que son textuales» (1991, p. 28), entre lo que se considera real y lo que constituye una experiencia, entre la inmediatez de la expectativa y la reflexión posterior a lo (ir)reconocible? ¿Es posible que la pedagogía vaya más allá de la producción de posiciones subjetivas esencialistas y que reflexione sobre la formación del sujeto prestando atención a la performatividad de éste desde la relacionabilidad queer?

4. Véase Borch-Jacobsen (1982).

La teoría queer propone que consideremos las identidades en términos que sitúen la producción de la normalidad como problema y en términos que dificulten la inteligibilidad de los aparatos que producen la identidad como repetición. Como revueltas deconstructivas que son, las teorías queer reconocen la intrusión de la normalidad imperante y la manera en que la normalidad ignora el carácter cotidiano de las identificaciones, los placeres, las prácticas y los cuerpos queer. Lo que nos interesa aquí es reflexionar sobre el coste de narrar las identidades y el coste mismo de las identidades.⁵ La teoría queer no es una afirmación sino un compromiso. Sus molestos y descarados principios son explícitamente transgresores, perversos y políticos: transgresores porque ponen en duda las regulaciones y los efectos de los condicionamientos categóricos binarios tales como lo público y lo privado, el interior y el exterior, lo normal y lo raro, y lo cotidiano y lo perturbador; perversos porque rechazan la utilidad a la vez que reclaman la desviación como un ámbito de interés,⁶ y

5. El precio de narrar las identidades no es, en la teoría queer, una cuestión de asegurar la identidades. En su lugar, hay un momento significativo que acaba con la conceptualización de la identidad: la forma en que ésta «funciona» como historia, la forma en que se narra como sinécdoque, o como una parte capaz de representar a un todo; y la manera en que sus exclusiones permiten sus afirmaciones categóricas. (Véase, por ejemplo, Sedgwick, 1990.) Esta forma de cuestionar debe mucho a la obra de Michel Foucault.

Judith Butler origina un debate significativo al tratar la obra de Foucault: «El desafío político de Foucault [...] es si puede efectuarse una resistencia a la categoría diagnóstica de la identidad que no reduplique el propio mecanismo de la sujeción, esta vez -dolorosamente, paradójicamente- bajo el signo de la liberación» (1992, p. 355). La última frase de Foucault en su volumen introductorio sobre la sexualidad dice lo siguiente: «La ironía (de la aplicación de la sexualidad) es que se nos hace creer que nuestra 'liberación' radica en el equilibrio» (1990, p. 159).

6. La afirmación de la «perversión» como señal de identificación es bastante contradictoria en las teorías queer. Los fundamentos de esta afirmación se hallan en el concepto freudiano de que toda la sexualidad es perversa, como en la perversión polimorfa (véase Laplanche). Pero en las teorías queer se hacen dos tipos de afirmaciones. Por una parte, la perversión funciona como una forma de cuestionamiento de las cadenas de significación dominantes, o lo que D. A. Miller denomina «no un nombre sino la continua ausencia de uno (que distorsiona) un sistema de connotación» (1993, pp. 24-25). Por otra parte, Eve Sedgwick (1992) y Mandy Merck (1993) adoptan prácticas perversas de lectura que pretenden desarmar los santuarios de la mitología gay y lesbiana. Ambas se enfrentan a las afirmaciones esencialistas de las lesbianas y las feministas sobre la identificación como un resultado de la identidad. Para una discusión sobre la cuestión sobre si las reivindicaciones de la perversidad son políticas, véase «Perversity», *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 19 (primavera 1993).

políticos porque intentan desestabilizar las leyes y prácticas instituidas situando las representaciones subversivas en sus propios términos cotidianos.⁷

Así pues, la teoría queer es queer cuando, tal como observa Teresa de Lauretis (1991, p. iv):

Transmite un doble énfasis en la labor conceptual y especulativa de la producción discursiva, y en la indispensable labor crítica de deconstruir nuestros propios discursos y los silencios que éstos han construido.⁸

La teoría queer toma ese extraño espacio que cuestiona a la vez que proclama las representaciones y que revela la falta de reflexión sobre la normalidad. Su objetivo es la construcción en potencia de sujetos interesados en enfrentarse a lo que Peggy Phelan denomina el «no todo» de la representación (1993, p. 32). Como conglomerado no regulado de estrategias discursivas que pretenden interpretar y narrar cuerpos e historias, y como política performativa callejera que se niega a pensar unívocamente, la teoría queer se ocupa de lo que Alexander Duttman (1993, p. 112) llama «un suplemento de imperitencia», o de la disimilitud dentro de la representación: de aquello que no puede recuperarse, decirse o entenderse; de aquello que deja de existir a pesar de la promesa de su certeza.

7. El uso que hago del término «cotidiano» se debe a la influencia del trabajo de Gary Wickham y William Haver. En particular, pretendo seguir su reflexión teórica de que «la violencia en contra de los maricas no está sólo instalada en un aparato legal, sino también en la 'vida diaria' misma, así como en la objetivación, la tematización y la valoración de lo cotidiano (como ocurre con los 'valores familiares', por ejemplo)» (1992, p. 5). Esencialmente, esta formulación abre paso a la cuestión de cómo es concebible que algunas personas puedan tener una cotidianeidad mientras que otras se conviertan en una ocasión especial o en una molestia dentro de esa cotidianeidad.

8. El uso del término queer funciona de manera muy diferente en la política comunitaria o de la calle. Al discutir su uso discursivo dentro de los grupos activistas del sida y en las formas de compromiso político gay, lesbiano y bisexual, Michael Warner sostiene que la palabra queer está «profundamente insertada en la cultura angloamericana moderna y que no es fácil de traducir [...] Como término políticamente inestable [...] queer se remonta a la era de Bush, Thatcher y Mulroney» (1996, p. 14). Este conservadurismo histórico y la negación estatal a reorientar los derechos civiles produjo una política performativa que pretendía desestabilizar la construcción aparentemente perfecta de lo normal y mostrar su materialidad.

La teoría queer coincide con la pedagogía en su forma de entender la normalidad como negación.⁹ Configura la normalidad como un orden conceptual que se niega a imaginar la posibilidad del otro precisamente porque la producción de la otredad como algo que está fuera de la normalidad es fundamental para su autorreconocimiento. Esta aproximación hacia la normalidad como producción perniciosa de binarismos tales como yo/otro, interior/exterior, puede resultar muy relevante a la hora de conceptualizar y transformar la educación de la educación.¹⁰ Esto ocurre porque dentro de los contextos educativos el hecho de señalar la normalidad como producto nos permite considerar a un tiempo tanto las relaciones que se dan entre aquellas personas y dentro de aquellas personas que transgreden y descubren lo normal como las relaciones entre aquellas personas y dentro de aquellas personas que se esfuerzan para que se las reconozca como normales. Cuando la pedagogía coincide con la teoría queer y se preocupa por su propia estructura de inteligibilidad —con la educación de la educación— y cuando la pedagogía se enfrenta a su propia impertinencia, el proyecto mismo del conocimiento y del sujeto que presumiblemente sabe se convierten en tareas interminables a pesar de la presión institucional para que se cumplan la norma, el orden y la certeza.

Y sin embargo, para llegar al espacio donde la diferencia y no el parecido sea el espacio de la pedagogía, es necesario que nos desviemos hacia la cuestión de la identidad. Observar que «identidad» se ha convertido en lo que Michel Foucault denomina «una incitación al discurso» quizás pase por alto el problema que se articula en el ámbito de las teorías queer. Como incitación, el concepto de identidad parece movilizar y regular una enorme cantidad de ansiedades

9. El concepto de la negación es, según Freud, una forma que tiene el individuo de reconocer una idea y de negar a la vez su valor emocional o el principio que la estructura. En palabras de Freud: «La negación es una forma de adquirir conocimiento de lo que se reprime; ciertamente ya significa apartar la represión aunque no implica, desde luego, una aceptación de lo que se reprime. Podemos ver cómo de esta manera la función intelectual está separada del proceso afectivo» (*Standard Edition*, vol. 12, pp. 235-236). El reconocimiento de la represión no garantiza que se abandone la represión. Así pues, podemos reivindicar la normalidad sin considerar los costes afectivos de la misma.

10. La paradójica frase —la educación de la educación— no pretende que la educación se perciba como si fuera simplemente una red originaria de instituciones, políticas, teorías de conocimiento, transformaciones curriculares, y una red social de sujetos. En su lugar, la frase es una aproximación a la educación como efecto del conocimiento/poder/placer, y como algo que está implicado en aparatos históricos más amplios a los que responde la educación.

epistémicas sobre relaciones tan inquietantes como las de la identidad y la política, el discurso y la práctica, la historia y la representación, la identidad y las identificaciones. Lo que sí parece tener en común con la teoría queer es la insistencia en entender la identidad como un producto social e histórico y como una ética relacional: la identidad no como trascendencia ni como equivalencia.

En la teoría queer, el discurso sobre la identidad se ha trasladado más allá de las viejas fórmulas de aceptación de la experiencia como algo revelador y transparente y de la suposición que los modelos de comportamiento son un estado transitorio hacia la autoestima. Se expone algo mucho menos reconfortante: la identidad se examina como un efecto discursivo de lo social y como algo que se constituye mediante identificaciones. El yo se convierte en el problema de desear un yo y por lo tanto en la necesidad de un ámbito social. Es la identificación la que permite el autorreconocimiento y la falta de reconocimiento. Y es mediante esta identificación que se crea el deseo. Pero dado que la identificación es una relación parcial, contradictoria y ambivalente con los aspectos y dinámicas de otras personas, puede considerarse como un medio para crear y dirigir el deseo. Existen muchos posicionamientos posibles: la identificación de, la identificación con, la identificación en contra de, el exceso de identificación y así sucesivamente (Sedgwick, 1992). La definición de trabajo de Diana Fuss sugiere que existen tensiones en las relaciones de identificación: «La identificación habita, organiza y ejemplifica la identidad [...]. (Puede considerarse) como la fluctuación de la diferencia y la similitud en las relaciones entre el yo y el otro y no existe, estrictamente hablando, en oposición a la identidad sino que la apoya y la instiga de manera estructural» (1995, p. 2). La transición desde una insistencia en la identidad hasta una exploración de las identificaciones permite que la pedagogía considere el problema de cómo el yo se interpreta a sí mismo.

Al discutir la polémica entre política e identidad, Douglas Crimp plantea el problema de la relacionabilidad:

La identificación es, por supuesto, la identificación con otro, lo cual significa que la identidad no es nunca idéntica a sí misma. Esta alienación del yo que construye [...] no significa simplemente que cualquier proclamación de identidad vaya a ser únicamente parcial, que será superada por otros *aspectos* de la identidad, sino que la identidad es siempre una relación, jamás simplemente un

positivismo [...] quizás podamos empezar a pensar en la política de la identidad como una política de identidades relacionales formadas a partir de identificaciones políticas que constantemente rehacen dichas identidades (1992, p. 12).

Si la identidad no es idéntica a sí misma, sino sólo una posibilidad en relación con otra, y si esta relación es una relación de diferencia dentro de uno mismo además de una diferencia entre identidades, ¿qué repercusiones tendría para la pedagogía que pensáramos en la identidad como una cuestión de creación de identificaciones en la diferencia? Esta cuestión *no* es la clase de cuestión que requiera una empatía ingenua pues, tal como Freud recuerda a los educadores, el proyecto de la empatía es, de hecho, una proyección del yo hacia las condiciones del otro. Esta proyección se olvida con la esperanza de que sea posible, en palabras de Freud, «llegar poco a poco hasta las personas». Y, sin embargo, puesto que los sentimientos son contradictorios, históricos, ambivalentes y una manifestación de necesidad, éstos son una respuesta a algo y, por lo tanto, ya son inherentes a las relaciones. Así pues, llegar poco a poco hasta alguien no puede ser un momento originario, y hacer como si lo fuera significa que debemos apartar tanto las infinitas variaciones y los cambios del afecto como el hecho de que los sentimientos también son formas contradictorias y ambivalentes de pensamiento o estructuras de inteligibilidad que dependen de esferas históricamente especificadas.¹¹ En otras palabras, los sentimientos no tienen la capacidad de trascender la historia y las relaciones supuestas. Como subraya Freud, «siempre tenderemos a considerar (que podemos imaginar) el desconuelo de los demás objetivamente —es decir, situarnos, con nuestras propias necesidades y sensibilidades, en sus condiciones, y luego examinar qué ocasiones podríamos hallar en ellos para poder experimentar felicidad o infelicidad». Sin embargo, incluso en este momento tan imaginado, sólo podemos imaginarnos.

11. Según Joan Copjec, la felicidad es tanto objetiva como subjetiva. Ella explica las ideas de Freud sobre la empatía con la siguiente observación: «Si no podemos juzgar inmediatamente cuánto sufría o cuánto placer experimentaba un individuo histórico concreto, no es porque la felicidad sea subjetiva ni porque no podamos proyectarnos en su esfera mental, sino más bien porque no podemos proyectarnos tan fácilmente en su esfera *social* objetiva para desmenuzar las categorías de pensamiento que construían sus expectativas, lo narcotizaban contra el desengaño y lo hacían obtuso con respecto a su propio sufrimiento» (1989, p. 228).

Si uno no puede llegar poco a poco hasta los demás sin de hecho representar el yo como árbitro y juez de las acciones y posibilidades de los demás, quizás ya sea hora de que nos preguntemos qué es lo que pretendemos obtener con la empatía y si es cierto que las estructuras de identificación operan según la insistencia educativa en que los sentimientos son el camino real hacia los cambios de actitud. En lugar de esto, podríamos pensar que los sentimientos constituyen ignorancias, ambivalencias y conocimiento y, por lo tanto, considerarlos como algo que no puede existir sin convenciones discursivas y sin sus propias estructuras de inteligibilidad e inteligibilidad. No pretendo afirmar con esto que los sentimientos no sean importantes o que no deban serlo, ni que no debiéramos implicarnos en perspectivas y condiciones que no son las nuestras. Sugiero, por el contrario, que los sentimientos son síntomas de algo más que la intención del individuo. Sin duda, precisamente porque los sentimientos tienen que ver con la historia, con el lugar, con el cuerpo, podríamos considerarlos como síntomas del contradictorio tira y afloja de la relacionabilidad y de la necesidad. En el contexto de una pedagogía transgresora, un modo más útil de pensar sobre los sentimientos exige que prestemos atención a aquello que estructura la forma en que imaginamos e interpretamos los sentimientos. Esto significa constituir los sentimientos, hacia los demás, como una curiosa práctica interpretativa, como un problema de conducta ética y como un síntoma del compromiso de la identificación. Es decir, la pedagogía podría llevar a cabo el extraño estudio sobre aquel sitio en el que los sentimientos se quiebran, se desvían, invierten su contenido, reflejan comprensión, y en consecuencia, estudiar el sitio en el que los significados afectivos se vuelven ansiosos, ambivalentes y agresivos. En lugar de invocar un discurso sobre la empatía que no puede explicarse a sí mismo, la pedagogía podría preguntarse qué órdenes conceptuales están relacionados con el afecto y qué prácticas interpretativas están relacionadas con la proliferación de nuestras posibilidades de identificación y con nuestros métodos críticos.

II

Al poner en cuestión el tema de las prácticas de lectura y al vincularlas con las relaciones sociales y con la propia estructura de la intelligen-

bilidad, las identificaciones, los métodos discursivos y la vida social, no pretendo únicamente señalar la manera en que llegamos a reconocer, imaginar y contener signos. En el proceso educativo el problema es saber cómo llegamos a concebir, junto con otras personas, las estructuras de significación reconociendo y negando diversas modalidades de relación social y los fundamentos para que éstas sean posibles; cómo llegamos a poner en duda, junto con los demás, nuestra manera de pensar y nuestra manera de actuar. Las prácticas interpretativas son, por consiguiente, performativas socialmente. Y parte de la actuación o representación podría ser la producción de la normalidad —que en sí misma es una relación social hegemónica— si las técnicas de interpretación o lectura parten de un punto de vista que niega que la diferencia sea inasimilable por parte del lector y que el lector sea «otro». Este caso de «normalidad exorbitante», o de pasión por la ignorancia, ocurre cuando «el otro» es representado bien como algo ininteligible, bien como algo inteligible únicamente en un caso especial y, en consecuencia, nunca como alguien a quien le está autorizado formar parte del día a día. La normalidad exorbitante se construye en el momento en que se representa al otro como un espacio de desviación y dolencia y, por lo tanto, como si fuera necesario contenerlo. Prácticas interpretativas tan crueles como éstas, demasiado comunes, podrían ser un síntoma de lo que Michael Warner (1993a) denomina «heteronormatividad».¹²

12. «Introduction», p. xxi. Considero más interesante el término *heteronormatividad* que el más común y a menudo mal utilizado *homofobia* porque los debates sobre la opresión y el deseo gay y lesbiano deben ir más allá del discurso humanista psicológico del miedo personal a la homosexualidad como contagio (y, no por casualidad, del concepto de la heterosexualidad como normal). El término homofobia raramente se aventura en críticas políticas de cómo la normalidad se produce y se sexualiza como heterosexualidad. Es decir, la manera en que el sexo se inserta en la normalidad y cómo la normalidad se inserta en el sexo no es un área a la que se tenga acceso con el término homofobia porque éste se refiere más a la corrección de la actitud individual. El término heteronormatividad empieza a apuntar a la manera en que la producción de lo extraño va estrechamente ligada a la posibilidad de la normalidad. Es decir, la normalidad puede entenderse tan sólo mediante la construcción de su opuesto: lo extraño. En esta relación la normalidad siempre debe hacerse normal a sí misma, siempre debe normalizarse. Los estudios más recientes sobre teoría queer sugieren que el problema no es el temor a lo queer sino la obsesión con normalizar y contenerlo, y, por consiguiente, también a la otredad. Es insólito que, de hecho, estos mecanismos sean de producción de la normalidad (Véase, por ejemplo: Judith Butler (1993); Jonathan Dollimore (1991); Fuss (1991); Sedgwick (1990); Warner (1993a).

Las prácticas interpretativas podrían representar algo interesante y relacionado con la producción de individuos sociales cuya forma de pensar sobre sus propias estructuras de inteligibilidad reconozca y rechace el confinamiento de la uniformidad y la seducción de la afirmación a costa de la expulsión de la otredad. Podemos enseñar prácticas interpretativas que presten atención a la proliferación de nuestras posibilidades de identificación y que permitan albergar la indecisión y la incerteza. Podríamos pensar en la proliferación de identificaciones como una forma de exceder el yo —en lugar de retornar a éste. ¿Qué ocurriría si pensáramos en las prácticas interpretativas como problemas de revelación de identificaciones, de exploración de la capacidad de imaginarnos a nosotros mismos de manera diferente precisamente con respecto a la manera en que nos enfrentamos al otro y en que nos encontramos a nosotros mismos? ¿Qué pasaría si nuestra forma de interpretar el mundo girara en torno al interés por pensar en contra de nuestros propios pensamientos, por crear un extraño espacio donde las antiguas verdades no tuvieran sentido?

Al decir que las prácticas interpretativas tienen la capacidad de transgredirse, no estoy ofreciendo un remedio para combatir el modo en que estas prácticas son capaces de construir la normalidad. La producción de la normalidad, como señala Foucault, no es «una historia de mentalidades» ni una historia de significados, sino «una historia de cuerpos» y, por lo tanto, es una cuestión de cómo pueden vivirse las relaciones sociales y cómo pueden imaginarse las políticas (1990, p. 152). Al enfocar el tema de las prácticas interpretativas como actividades fundamentales para la pedagogía en el aula, podríamos considerarlas como los efectos sociales de algo más amplio que aquello que estamos leyendo —un orden temporal diferente del momento en que se encuentran los lectores. Me interesa considerar las prácticas interpretativas como algo que es sintomático de relaciones de poder, algo capaz de expresar un deseo que excede la subjetividad y de provocar revueltas deconstructivas: las prácticas interpretativas como técnica para superar el autoafecto y la consiguiente energía invertida en fijar los significados, en «enderezar» identidades. Me interesa considerar las prácticas interpretativas como una posibilidad de desvinculación de lo normal del yo con el fin de preparar al yo para el enfrentamiento de sus propias condiciones de alteridad: las prácticas interpretativas como el lugar imaginario desde donde multiplicar formas alternativas de identificación y placeres que no están muy es-

trechamente ligados a los imperativos de identidad que imaginamos, y que, sin embargo, los transforman. Entonces la pedagogía podría concebirse de dos maneras: como una forma imaginativa de llevar a cabo —y de pensar— las prácticas interpretativas que todavía se preocupan de las prácticas de identificación y de las relaciones sociales, aunque sea de forma precaria, y como una técnica para reconocer que la diferencia *es la única condición de posibilidad para crear una comunidad*.

El problema que intento abordar es algo muy diferente de un llamamiento a la inclusión, o de simplemente añadir «voces marginadas» a un programa atiborrado. La inclusión o la creencia de que un discurso puede dejar espacio para aquellos que debe excluir sólo puede producir, según dice Judith Butler, «ese gesto teórico de *pathos* en el cual las exclusiones se afirman simplemente como tristes necesidades de la significación» (1993a, p. 53). El caso del «tratamiento» que han recibido los estudios gays y lesbianos en una educación sentimental que pretende ser antihomofóbica me sirve como ejemplo de un caso en el que las argumentaciones a favor de la inclusión producen las propias exclusiones que supuestamente deben subsanar. Parte de la tensión ocurre porque suele haber únicamente dos estrategias pedagógicas: la provisión de información y las tácticas de cambio de actitud.¹³ La opinión habitual es que deberíamos intentar «recuperar» las imágenes auténticas de los gays y de las lesbianas e incluirlas en el programa con la esperanza de que las representaciones —en forma de discretos modelos de conducta— sirvan de remedio tanto contra la hostilidad hacia la diferencia social de aquellos que no pueden imaginar la diferencia, como contra la falta de autoestima de quienes imaginamos sin identidad. Sin embargo, la pregunta que no se nos permite hacer es: ¿hasta qué punto pueden ser diferentes estas gentes y pueden, aún así, ser percibidas como cualquiera? O, dicho de otra manera, dada la tendencia a transmitir el conocimiento mediante discursos sobre hechos y sobre moral, ¿hasta qué punto puede ser diferente la diferencia? y ¿de qué puede diferenciarse?

El deseo liberal de recuperación y autenticidad que se transmuta en la inclusión en los objetivos pedagógicos, quizás por añadidura, sin duda como una ocasión especial, efectúa dos maniobras contra-

13. Britzman (1993); y Patton (1990).

dictorias aunque similares. Por un lado, la estrategia construye un público general que es ignorante sin ser consciente de ello. Quiero recalcar aquí que la normalidad del orden normativo se produce a sí misma como una uniformidad indistinguible, como si fuera sinónima de la cotidianidad a la vez que debe producir la otredad como condición para poderse reconocer a sí mismo/a. Aquellos que no pueden imaginar la diferencia que marca la diferencia en el ámbito curricular tienen la esperanza de que la verdad del subalterno persuadirá a la gente normativa de que acoja la diversidad de los demás y se acerque poco a poco a ellos, para así transformar, al nivel de estos sentimientos tan transferibles, sus actitudes racistas, sexistas y heterosexistas. Pero exactamente ¿cómo es posible acercarse poco a poco a aquello que sólo puede imaginarse como diferencia sin producir algo idéntico en el intento? Por otra parte, esta historia extrañamente extrañada de la diferencia requiere la presencia de aquellos que ya son considerados subalternos. Me refiero a la recuperación de aquello de lo que la norma supone que carecen estas personas diferentes, a saber la autoestima del semejante. En realidad, el mito original de la autoestima (o de un autoconocimiento que asume la carencia) funciona de tal manera que cancela las propias operaciones conflictivas que producen el yo como algo carente e incapaz de sentir deseo.

Estas esperanzas liberales y estos discursos variados de afirmación que se experimentan, si bien de manera diferente, como necesidades conceptuales —y misteriosamente, como ejemplos unidireccionales de empatía— tienen que ver, no obstante, con la producción de uniformidad. Es posible que se invite a algunos sujetos subalternos a formar parte del currículum, pero no porque tengan nada nuevo que decir a los que ya están allí. En efecto, si estos individuos textualizados empezaran a hablar entre sí, ¿qué dirían? ¿Acaso se les podría entender? El problema es que los efectos diarios de la «inclusión» son una versión más obstinada de la uniformidad y una versión más amable de la otredad. David Theo Goldberg (1993) lo expresa así: «El compromiso con la tolerancia sólo gira en torno a la 'tendencia natural' de la modernidad hacia la *intolerancia*; la aceptación de la otredad presupone y necesita de la ilegitimidad del otro». Así pues, las pedagogías de la inclusión, y las de la tolerancia que supuestamente las siguen, pueden de hecho producir la base de la normalización. Vividas como necesidades conceptuales, estas esperanzas tan sólo pueden ofrecer posiciones de sujeto precarias al sujeto normal que tolera y al

sujeto subalterno que es tolerado. Es decir, las posiciones de sujeto de *nosotros* y de *ellos* se reciclan en forma de empatía.

Volviendo al sujeto doble de Foucault, ¿qué es lo que éste sabe exactamente sobre sí mismo cuando habla del otro? ¿Hay una forma de autoconocimiento que pueda desvincular al yo de sus ideas fundamentales sobre el género, la raza y el sexo? ¿Cómo es posible que el discurso transgresor sea capaz de rehusar oposiciones binarias tales como lo público y lo privado, o de rehusar la producción de la cadena de significados que Toni Morrison denomina «la economía de los estereotipos», y en su lugar producir un discurso que, en palabras de Peggy Phelan (1993, p. 26), «distorsione las economías de la representación»? ¿Cómo podría la pedagogía ocuparse de lo que Eve Sedgwick denomina la enorme división homo/hetero y empezar así a enfrentarse a la cuestión del día a día: «¿Quiénes son las personas en cuyas vidas la división homo/hetero sigue siendo un problema fundamental y de difícil solución?» (1992, p. 40). ¿Es posible que la pedagogía admita, como nos aconseja Judith Butler, «las diferentes vías por las que la imposibilidad de reflexionar sobre la homosexualidad se constituye una y otra vez»? (1991, p. 20) O dicho de otra manera, ¿puede la pedagogía reconocer la imposibilidad de pensar en la normalidad y la manera en que la normalidad «se constituye una y otra vez»?

Estas cuestiones podrían dotar a los discursos de la información de una nueva dirección respecto a su importancia para la inteligibilidad del diseño educativo y respecto al tratamiento del trauma al que alude dicho diseño. Junto con activistas culturales dedicados a la educación sobre el sida como Cindy Patton, asumo el fracaso de los antiguos discursos educativos de la información: el conocimiento de los «hechos» *no* proporciona un acceso directo ni a la realidad, ni a la verdad, ni a un comportamiento correcto.¹⁴ Como discurso del co-

14. El original estudio de Cindy Patton delinea la forma en que los discursos de la información producen la base del extrañamiento puesto que alguien puede «conocer» los hechos pero no cómo relacionarlos como algo relevante para el yo. En palabras de Patton: «Existen bastantes estudios que sugieren que los adolescentes y los jóvenes creen que otras personas se contagian del virus del sida o lo desarrollan mediante una serie de actos específicos y conocidos mientras que ellos perciben su *propia* susceptibilidad al virus o a la enfermedad como una cuestión de azar» (1986, p. 109). Esta formulación cristaliza dos posiciones del sujeto discutidas a lo largo de todo este ensayo: el sujeto que presumiblemente sabe y su pasión por la ignorancia. Asimismo, si cada aprendizaje supone ignorar, los discursos de la información niegan esta complejidad con una ingenua teoría de que la ignorancia es una carencia que debe suplir la información.

nocimiento, la «información» no puede explicar cosas tan recalcitranes y tan conflictivas en ciertos discursos como la energía invertida en una relación afectiva. No tiene nada que decir sobre cómo esa información produce una jerarquía de destinatarios y cómo, en consecuencia, constituye la autoridad y las modalidades de la pasión a través de la ignorancia. El modelo informativo no es capaz de reflexionar sobre la manera en que se imagina y se vive aquello que está autorizado en las aulas. Encomendarse a la evidencia que nos proporciona la información tampoco puede explicar la confusión que surge cuando el propio sentido de cohesión se convierte en un espacio en el cual no nos reconocemos, o el trauma que se desata cuando los discursos que apropiamos para crear y reflexionar sobre las ficciones de la subjetividad dejan de tener sentido. En efecto, depender de los hechos como objeto de transición hacia un cambio de actitud no nos proporciona ninguna teoría pedagógica de la negación, como tampoco la manera en que las ideas y los hechos pueden desvincularse de los lazos emocionales e, incluso, ir en contra de ellos mismos.

Hay por lo menos dos ficciones reguladoras sobre la información como vía directa hacia el conocimiento que deben ser deconstruidas. La primera es que recibir información, adquirir «sólo los hechos», no constituye un problema para el estudiante. Existe el mito de que la información neutraliza la ignorancia y que tanto estudiantes como profesores aceptarán racionalmente ideas nuevas sin tener que lidiar con el hecho de que deberán dejar de saber las antiguas. La segunda ficción es que la información es un reflejo de la realidad y que, por consiguiente, es un antídoto contra la ignorancia. El razonamiento es parecido al siguiente: si las personas pudieran acceder a los hechos reales podrían decidir racionalmente portarse mejor con las «víctimas» de la ignorancia o convertir su propia ignorancia en autovictimismo. Esta perspectiva sitúa firmemente al conocedor dentro de lo normativo, como si fuera una especie de voluntario que no recopila conocimiento porque esté en juego su identidad social, ni siquiera porque su propia identidad sea posible gracias a la opresión de otros, sino que lo hace porque esta información puede protegerle de la ininteligibilidad de otras personas. De esta manera, el discurso que llamamos información pretende construir la compasión y la tolerancia como la posición subjetiva correcta pero, en realidad, acaba dando lugar a la oposición binaria de *nosotros* / *ellos* en términos más elaborados y normalizados.

Llegados a este punto, sería útil que nos preguntáramos si los discursos de la información y los discursos de los sentimientos que hemos discutido anteriormente son realmente tan diferentes unos de otros. Los modelos educativos basados en la información asumen que los hechos son un correctivo objetivo de los sentimientos ignorantes. Los modelos educativos basados en los sentimientos intentan ser un correctivo del distanciamiento creado por los mecanismos del conocimiento objetivado. Pero, en tanto que correctivo, ignoran por fuerza que los sentimientos no son técnicas racionales de autoadaptación y que el conocimiento no deja de estar implicado en sus propias ignorancias. Sin embargo, para poder seguir en pie, cada discurso depende de estas distinciones de dentro/fuera que provocan nuevas formas de *nosotros / ellos*. Estos discursos podrían entenderse mejor como dos tipos de efectos sociales que resultan de presentar a los sujetos del aula como sujetos carentes de alguna cosa: ya sea de los sentimientos adecuados, tanto si estos sentimientos son característicos de la tolerancia o de la autoestima, y del conocimiento, tanto el conocimiento del otro o la comprensión de la información. Sin embargo, no consideran para nada la cuestión de la *cathexis* y de la negación: el momento en que el afecto coincide con la idea o se desvincula de la idea. No se trata de abolir el afecto y el intelecto del aula. El problema está en elucidar hasta qué punto el hecho de valorar uno u otro reduce la posibilidad de pensar en lo que ocurre cuando el afecto se imagina como constituyente de estrategias de identificación conflictivas, y cuando los discursos conflictivos se imaginan como discursos que coinciden exactamente con la cartografía del deseo. Se trata de que la pedagogía insista en que el afecto y el intelecto son elementos dialógicos, que tienen que ver con el deseo y que requieren compromiso.

Explorar la forma en que se imaginan las experiencias de aquellos que llamamos subalternos significa, pues, examinar de nuevo lo normativo del día a día y volver a reflexionar sobre éste como el que produce las bases del extrañamiento además de nuevas formas de ignorancia. Para algunos este segundo examen es una manifestación del temor de que estos términos queer puedan llegar a desestabilizar los términos mismos de su propia identidad y, en consecuencia, las bases de inteligibilidad en las que descansa el yo que suponen, fusionan y reconocen. Al mismo tiempo, una vez que el orden normativo ya se vive como un lugar de extrañamiento, tal y como ocurre para todos aquellos que ya habitan la posición del subalterno, algo diferente ocu-

rre cuando éstos oyen hablar de cómo la identidad está vinculada al extrañamiento: esto tiene que ver con el hecho de que no se reconozcan a sí mismos en los discursos de la otredad, o con el hecho de que uno no viva de acuerdo con los estereotipos, o con que, como única condición para poder hablar, tengan que disociarse de las normas que rigen los estereotipos. ¿Es posible que la pedagogía exprese nuevos términos, nuevas posiciones de sujeto que vayan más allá del voyeurismo, del realismo social, de la expectación y de la metafísica de la presencia, para encaminarse hacia términos y posiciones que tengan en cuenta la historicidad de la diferencia social en lugar de su psicología?

III

Si, como hemos sugerido anteriormente, la única condición para que exista una comunidad es la diferencia, ¿qué formas de relación social deben permitirse (y prohibirse) cuando la diferencia es imaginada, aunque de forma contradictoria? Consideremos cómo se producen dos historias diferentes sobre la ignorancia cuando la pedagogía se estanca en la fe humanista de que la representación puede cumplir con lo que promete: el acceso a la realidad sin mediación alguna. Y consideremos cómo cada uno de los implicados queda atrapado en «los márgenes entre afirmaciones que son ciertas y afirmaciones que son textuales» (Delany, 1991, p. 28). He extraído el primer ejemplo del trabajo de Cindy Patton. Patton examina la manera en que las campañas informativas gubernamentales deliberadamente inclusivas funcionan en realidad como discursos que producen la base de la exclusión, de la discriminación y de la inspección social. Los destinatarios reales de estos «hechos» son dos: el «público en general», que puede contraer el virus, y las «comunidades de riesgo» que transmiten el virus. Patton argumenta que el público en general está en la posición de tener *el derecho a saber*, mientras que las comunidades que corren el riesgo tienen *la obligación de saber* que no deben transmitir el virus y de confesar su relación con el virus del sida. Precisamente porque estas demandas discursivas van ligadas a contextos muy variados de autoconciencia o de identidad, tan sólo pueden producirse identidades que sean o bien sospechosas o bien inocentes. Esta campaña está limitada por el razonamiento sobre el derecho a saber, que es opuesto a una argumentación universal sobre unas prácticas físicas

más seguras. El público en general se construye como si estuviera compuesto de espectadores inocentes que, con los hechos en la mano, pueden protegerse a sí mismos, y como si este discurso oficialmente inclusivo fuera, en sí mismo, antidiscriminatorio: si la seguridad se puede establecer como algo que se halla fuera de la epidemia, no hay nada que temer. Así pues, sin nada que temer, el público en general no tiene «motivos» para discriminar y se encuentra fuertemente emplazado en el ámbito de la racionalidad.

Esta dinámica de sujeción se vuelve aún más elaborada en los recientes discursos informativos de «Nadie está a salvo» «No One is Safe» sobre el sida. Mientras que estos discursos fomentan visiblemente la inclusión social, se crean nuevas formas de exclusión a nivel de efectos sociales. En palabras de Cindy Patton: «Lejos de romper la fuerte dicotomía entre 'los grupos de riesgo' y el 'público en general', la retórica de 'nadie está a salvo' dio lugar a la inspección de las fronteras de la identidad y las fronteras de la comunidad: 'nadie está a salvo' porque nadie puede saber quién es marica».

La campaña de «nadie está a salvo» supone que lo queer es el virus social y que la heteronormatividad es lo que está amenazado, puesto que, por muy enérgicamente que se represente, la heteronormatividad puede convertirse en un espacio de confusión. Lo que puede ocurrir a cualquiera es que cualquiera puede ser queer. Así pues, se originan dos tipos de vigilancia social: 1) la persona normal debe sospechar tanto de sí misma como de los demás, y 2) podríamos pensar que, de una forma extraña, lo normal, lejos de ser un estado original, también requiere una pedagogía. En esta campaña el sujeto doble de Foucault está vivo y ansioso: ser normal es estar ligado a la autoconciencia y depender de los demás para que le reconozcan a uno como tal. Pero, como sugiere Patton, mientras que la campaña de «nadie está a salvo» funciona para movilizar una vigilancia de las fronteras de la identidad, algo inquietante ocurre también puesto que la campaña desencadenó algo en parte impensable: no quedan lugares seguros ni comparaciones estables, hay que enfrentarse al temor de que se nos confunda, de no conocer o de que no se nos conozca. A veces ocurre algo extraño cuando las categorías *nosotros / ellos* compiten por la articulación a la vez que se desestabilizan.

Pero, en sus ansiosos intentos fusionadores, la desestabilización de la identidad puede adquirir un aspecto muy diferente. En el segundo relato sobre la pasión por la ignorancia, a pesar de que se afirman las

identidades e independientemente de la forma en que imaginemos sus posibilidades de emancipación, no hay garantía de que la representación pueda ofrecer ejemplos de sus deseos de conocer y de ser conocido. Eve Sedgwick (1992) describe el lado contrario de «nadie está a salvo» tal y como se experimenta en el mundo educativo. En este caso se trata de un seminario de doctorado compuesto de hombres y mujeres que acometen la lectura de literatura gay y lesbiana. Sedgwick refiere su propia incomodidad durante el curso: en un principio, tanto ella como las mujeres del seminario atribuían dicha incomodidad a «[...] alguna tensión en las relaciones entre las mujeres y los hombres de la clase. Pero al final del semestre estaba claro que éramos presas de una discordancia mucho más profunda» (p. 61). Y ésta tenía que ver con las diferencias que había entre las mujeres y dentro de las mujeres mismas. Al discutir la literatura gay y lesbiana, los lectores —fuera cual fuera su punto de vista— se enfrentaban a su propia autoconciencia. Y, a la vez, estaban sujetos al control de alguien más mientras se esforzaban por seguir ligados a su propia identidad. En palabras de Sedgwick:

Mediante un proceso que empezó, y que *únicamente* empezó, con la percepción de algunas diferencias sobre nuestra autodefinición sexual, muchas explícitas —otras poco definidas en algunas ocasiones— parecía que cada una de las mujeres de la clase poseía (o más bien, podía sentir que estaba poseída por) la capacidad de hacer que una o más de las otras mujeres dudara radicalmente de la autoridad de su propia autodefinición como mujer, como feminista, como sujeto con una posición de una sexualidad en particular (p. 61).

El problema en este caso no era que nadie estuviera a salvo, porque en este caso estaba muy claro quién era queer. Sin embargo, hablar de lo queer en el contexto de las políticas de identidad parecía establecer nuevas formas de autoridad y nuevas jerarquías de conocimiento y de identidad que ponían en duda viejas formas de autoridad, a saber categorías como mujer, feminista y sexo. Paralelamente, nuevas formas inversas de *nosotros y ellos* surgían al leer textos gays y lesbianos y, en consecuencia, se mantenían las fronteras externas e internas. Estas posiciones no eran ni implícitamente pedagógicas ni emancipadoras puesto que, en este caso, la identificación se mante-

nía ligada a la autoconciencia, a la identidad. Evidentemente, y quizás a pesar del programa, se leyó literatura gay y lesbiana como si se tratara de una ocasión especial —quizás como una manera indirecta de aprender algo sobre el otro, quizás como una manera indirecta para que «otros» pudieran afirmar su otredad y reprender a aquellos que imaginamos que son idénticos. Así pues, aun cuando los materiales del curso se inclinan hacia la diferencia, todavía queda por plantear la cuestión de cómo debe interpretarse y tratarse éticamente la diferencia. Los «hechos» de la literatura gay y lesbiana no eran significativos y familiarizarse con esos «hechos» constituía un problema para todos los implicados. Nadie está a salvo, no sólo porque a cualquiera se le pueda llamar marica sino también porque a cualquiera puede ocurrirle algo transgresor cuando intenta estabilizar y desestabilizar la identidad.

Como nos recuerda Sedgwick, esta «discordancia profunda» no debería interpretarse como el efecto social de una mala pedagogía sino como el principio de una pedagogía. Este primer paso será delicado si las jerarquías deben primero invertirse y representarse como algo que ya ha sido extrañado, para así llamar la atención sobre sí mismas. Cualquier inversión, después de todo, debería conducir la pedagogía a hacer algo más: a responsabilizarse de su propia impertinencia y a imaginar lo que podría significar ser un sujeto social en un lugar llamado aula. Pero si la pedagogía debe hacer algo más con las categorías invertidas, no debe desembocar en el callejón sin salida de invertir el lugar de la experiencia, limitando las identificaciones con privilegio epistemológico y creando el escenario de lo que Foucault denomina «el beneficio del hablante», o el placer resultante de la huida del poder (Agamben, 1993, p. 189). En su lugar, la pedagogía podría ocuparse de su propia alteridad, de estar en ese espacio de la diferencia que Samuel Delany describe como el espacio «de los márgenes entre afirmaciones que son ciertas y afirmaciones que son textuales». Dentro de estos márgenes todo el mundo podría empezar a considerar el hecho de que las representaciones e identidades a las que sirven, por muy emancipadoras que sean, no pueden mostrar una realidad sin mediación alguna, ni siquiera invocar por sí solas un pensamiento que pueda pensar en contra de sí mismo.

Ahora bien, la interpretación de Patton sobre los discursos gubernamentales de la información sobre el sida muestra cómo tanto el sujeto normal, que presumiblemente sabe, y el sujeto anómalo, que

está obligado a confesar, son sujetos producidos en el discurso. Ambas posiciones requieren vigilancia de una/s frontera/s, aunque esta vigilancia no funcione de la misma manera y cada sujeto requiera distintos grados de sujeción. Pero estas redes de poder —que los cuerpos experimentan discursivamente y que están disciplinadas por las prácticas educativas normativas— dependen de la insistencia en un tipo de identidades estables y, por consiguiente, en identidades que sean predecibles y que puedan ser contenidas. Indiscutiblemente, esto es de la incumbencia de la normalización. Seguidamente tenemos la descripción de Sedgwick del seminario que impartió, en el cual las diferencias sobre, por ejemplo, la categoría de «mujer» distorsionan la promesa imposible de la uniformidad, la promesa de una comunidad cuya base misma depende de sujetos que presuponen que existe una uniformidad pero que no la pueden llegar a conocer. En el seminario de Sedgwick la jerarquía de la identidad se desequilibra, a pesar de que el privilegio epistemológico todavía depende de la formación de cuerpos que se ajustan a identidades estables cuyo conocimiento supuestamente resulta de una identidad ambivalente. Así pues, en ambos ejemplos, aunque de maneras muy diferentes, la identidad disciplina los cuerpos y no puede articular sus propias estructuras identificativas. Por ello, el coste de la «diferencia» es el reconocimiento mismo que les hace falta a las prácticas políticas o lo que Giorgio Agamben denomina «la idea de una humanidad que no sea esencialista, de una solidaridad que no tenga nada que ver con la esencia» (Felman, 1987, p. 23).

Aunque ambos ejemplos sean singulares, cada uno de ellos apunta hacia direcciones divergentes provocadas por el mismo problema: los efectos sociales de la identidad cuando las exigencias de la identidad se revisten de un aura de verosimilitud y, en consecuencia, se utilizan como si pudieran existir fuera de la propia historicidad que provoca esas exigencias y los sentimientos que las acompañan desde el principio. Lo que queda por tratar, por lo tanto, son las propias prácticas interpretativas que estructuran la inteligibilidad y que hacen que la identidad sea posible, a la vez que estas prácticas llevan a cabo identidades imposibles. Si un proyecto pedagógico aspira a trascender la repetición de la identidad e ir más allá de las dos posiciones de sujeto permitidas cuando la identidad se entiende como la identidad del yo con respecto a los demás, entonces la propia pedagogía deberá convertirse en una disciplina que se ocupe de prácticas interpretativas,

de relaciones sociales y de métodos que rehusen el pensamiento here-rosexual.

IV

Al explorar las prácticas pedagógicas que resultan del regreso de Lacan a Freud y de la relectura que Lacan hace de su obra, Soshana Felman brinda una interpretación de éstas que va más allá del impulso de designar la identidad como repetición de la uniformidad. Su interés es psicoanalítico: considerar técnicas de pensamiento que vayan «más allá de nuestros métodos», considerar la posibilidad de exceder el yo al interesarnos por cuestionar el impulso de la normalización. Felman señala tres prácticas analíticas de interpretación crítica: aquellas relacionadas con la alteridad, las relacionadas con el diálogo y las relacionadas con la teoría. Unidas, estas tres técnicas pueden permitirnos crear nuevas estrategias interpretativas. Aunque esquematizaré brevemente las prácticas de Felman, las trataré con más profundidad al examinar de nuevo algunas de las cuestiones suscitadas anteriormente por Patton y Sedgwick.

La lectura que busca la alteridad se inicia desde el reconocimiento de la diferencia como condición previa para que exista el yo. No empezamos únicamente construyendo semejanzas con otros sino que la interpretación pasa necesariamente a través del otro, y en ese otro la interpretación no descubre la identidad (igual o diferente) sino que descubre la diferencia y la diferencia dentro uno mismo. Así pues, la lectura como representación interpretativa podría verse como una forma imaginada de desligar el autoconocimiento de uno mismo si el yo puede percibirse como un yo dividido entre el reconocimiento y el desconocimiento. De esta manera no hay categoría que sea suficiente, final o total y no hay categoría que pueda ser dominada o conocida como un positivismo puro.

Una segunda práctica interpretativa se produce a través del diálogo. Aquí Felman toma prestada de Freud la afirmación de que el diálogo es una «condición de posibilidad que estructura». Interpretar o leer es construir automáticamente una relación dialógica entre el yo y un texto para permitir que ocurra algo más. Pero al establecer ese diálogo se exhorta al lector a que considere lo que él o ella espera del texto. Tanto el texto como el yo generan reacciones diferentes,

quizás en forma de pregunta, quizás en forma de razonamiento o quizás como malentendido. La lectura o interpretación empieza cuando reconocemos la diferencia, la división y la negociación. Cuando las prácticas de lectura se ponen por encima de la intención del autor o del lector nos interesa volver a pensar las estructuras de la textualidad en lugar de las características biográficas, lo que nos permite desestabilizar la jerarquía que existe entre el que interpreta y lo interpretado. Y, por tanto, insistir en que exista ese diálogo conlleva implicación y no aplicación.

Finalmente, como práctica, la interpretación crea una teoría de la lectura, no sólo una nueva forma de entender el significado. La forma en que uno lee o interpreta es importante. En palabras de Felman, «Hay un retraso constitutivo de la teoría con respecto a la práctica, la teoría siempre intenta ponerse al día con lo que la práctica, o la lectura, realmente estaba haciendo» (p. 60). Este retraso, durante el cual el reconocimiento de qué leemos según lo que esperamos es posterior a la energía invertida en la inmediatez de un compendio de significados, designa la incertidumbre como condición de posibilidad. Y al elaborar nuestra propia teoría interpretativa podemos empezar a estudiar en qué momento se fractura nuestra lectura. Lo que puede constituir un problema es el estudio de nuestros propios límites teóricos.

¿Cómo llegamos entonces a un lugar donde la identidad no sea la primera escena de la lectura como repetición, sino que sea una práctica discursiva, una práctica del yo que puede exceder al yo? Al considerar las prácticas interpretativas de Lacan, Felman delinea lo que ella denomina «una nueva modalidad de reflexión» (Haver, 1993). Sostiene que para que las interpretaciones sean críticas y que, en consecuencia, vayan más allá del impulso de normalizar y contener el significado, la lectura debe iniciarse con un reconocimiento de la diferencia en el seno de la identidad sin reducir la interpretación a una confirmación o negación de la identidad. Se trata de ver la lectura como alteridad teniendo en cuenta las brechas de la identidad. La exploración se convierte en análisis del significante, no del significado, y por consiguiente, del lugar en que la significación se fractura para el lector. El problema es concebir las prácticas de lectura como una forma de distorsionar las jerarquías dentro/fuera —empezando con un yo que interpreta o lee para superar su propio yo—. Y dentro de ese exceso podríamos incluir el retraso de la teoría. De esta manera Felman

sugiere el modo en que podríamos empezar a distanciarnos del yo para verlo como algo que está siempre dividido, como representación de la diferencia y de la división.

Si planteáramos esto como un problema sobre la manera en que se logra dominar a cualquier persona y qué es lo que hace que la normalidad sea pensamiento en la educación, entonces las campañas informativas del sida que describe Patton y la jerarquía de identidades que preocupa a Sedgwick podrían interpretarse y producirse de una manera muy diferente. Aquellos a quienes se posiciona como no afectados por la pandemia del sida podrían decidir que no aceptan las premisas proferidas sobre la racionalidad y, por ello, podrían negarse a identificarse con el público en general. Lo que resultaría sospechoso son las normas categóricas y las consiguientes desigualdades que producen estas campañas. Así, nadie estaría a salvo de las campañas del gobierno. Por lo que respecta al seminario de Sedgwick, en donde las bases de la identidad todavía están limitadas por el dominio y la certeza, podríamos decidirnos a negar esas bases. La lectura o la interpretación sería entonces una cuestión de arriesgar el yo, de enfrentamiento con la propia teoría de lectura, de enfrentarse a la propia alteridad y al propio deseo. Por lo tanto, el pensamiento mismo y el espacio del aula podrían correr el riesgo de negarse a asegurar el pensamiento y de exhibir el peligro que radica en la curiosa insistencia en hacer afirmaciones fundacionales a cualquier precio (Benjamin, 1995, p. 47). Entonces nadie estará a salvo, puesto que la propia construcción de la seguridad pone en riesgo el concepto de diferencia como incertidumbre, como indeterminación, como incompatibilidad. El problema se convierte más tarde en una cuestión de entender las relaciones éticas.

Si, tal y como sugiere Felman, las prácticas interpretativas pudieran empezar a considerar lo real como construcción, como algo necesariamente mediatizado por un yo que está siempre dividido de antemano, la identidad podría percibirse como algo que «no es nunca idéntico a sí mismo» y, por lo tanto, se la podría situar, aunque parcial y provincianamente, en ese espacio transgresor entre lo que se considera real y la reflexión posterior a lo (ir)reconocible. En consecuencia, una pedagogía queer o transgresora no se ocupa de definir identidades, ni siquiera de representarlas como un objetivo en sí mismas. Su objetivo es interpretar —de forma radical— las insuficiencias de la identidad como positivismo, examinar y negarse a aceptar

«casos de normalidad exorbitante», tanto si estos casos se presentan como heteronormatividad, racismo, centralización genérica, jerarquías de aptitud, etc. Y por lo tanto, podríamos interpretar la identidad como una relación política, tanto si esta interpretación concierne al lector como a lo que éste lee.

Estas reflexiones sobre las prácticas de lectura o interpretativas son impertinentes porque se inician con una insistencia en la alteridad, en la irrevocabilidad de la diferencia dentro de la identidad, lo cual significa expresar lo que el pensamiento de la identidad no ha pensado sobre la identidad. Como práctica pedagógica, la lectura sirve para constituir los criterios que conforman el yo y que hacen que los demás sean tanto inteligibles como ininteligibles, para que el pensamiento piense en contra de sí mismo. A su vez, las prácticas de lectura deben entenderse como aquello que constituye las relaciones dialógicas y, por lo tanto requieren algo más que el yo para pensar el yo de forma diferente. Y dado que las prácticas interpretativas también producen una teoría sobre sí mismas, la acción de leer o interpretar puede complicarse. Es posible que la lectura haga que el sujeto vuelva a pensar sobre su propia inmovilización, repensando la manera en que, tal como explica Foucault, el autoconocimiento se convierte en sujeción al control de algún otro.

V

La mayor parte de mi razonamiento se basa en la convicción de que reconocer la diferencia fuera de los imperativos de la normalidad —es decir, más allá de la necesidad de ver la diferencia a través del cristal de la uniformidad, ya sea mediante los discursos de los sentimientos o los de la información— requiere que pongamos atención en la manera en que nuestras prácticas interpretativas o de lectura, como prácticas que están configuradas histórica, social y psíquicamente, producen necesidades conceptuales específicas. Mis reflexiones han recibido la influencia de teorías queer que caracterizan la producción y la valoración de la normalidad como un espacio de sujeción, además del influjo del interés psicoanalítico en el sujeto dividido y en el sujeto del deseo. Tanto si los casos de normalidad exorbitante adquieren dimensiones enormes (manifestaciones diversas de racismo, heteronormatividades, nacionalismos, etnocentrismos, eurocentrismo y co-

lonización) como si tienen una menor envergadura (como ocurre con la empatía, la tolerancia, la autoestima, la seguridad, etc.), estos casos deberían convertirse en uno de los problemas más importantes a tratar por el pensamiento y las prácticas educativas, así como por la pedagogía. Y he planteado estas dinámicas como una cuestión de modos de lectura o interpretativos porque, al nivel de lo cotidiano, las estructuras de inteligibilidad no sólo se apoyan en las cadenas de significación hegemónicas y punitivas, sino también, y de forma igualmente significativa, en cómo la educación limita la forma en que lo cotidiano podría imaginarse y vivirse, y, por tanto, la manera en que nos convertimos en sujetos sociales en un lugar que denominamos aula.

Si las prácticas de lectura estructuran de manera parcial nuestra capacidad de hacer algo más, de convertirnos en alguien diferente, ¿cómo podría la pedagogía repensar la forma en que se practican y se imparten dichas prácticas en el entorno del aula? ¿Existen maneras de considerar la proliferación de nuestras posibilidades de identificación de forma que nuestro interés sea teorizar por qué la lectura es siempre una cuestión de riesgo, de enfrentamiento a nuestra propia teoría de la lectura, la significación y diferencia, además de una negación a ser idénticos a los demás?

En mi investigación sobre la pedagogía, lo que pretendo llamar pedagogía queer, estoy tratando de superar oposiciones binarias tales como el tolerante y el tolerado y el opresor y el oprimido, pero manteniendo un análisis de la diferencia social que pueda explicar cómo funcionan las dinámicas de subordinación y de sujeción a nivel histórico, estructural, epistemológico, conceptual, social y psíquico. Dicho interés comporta reflexionar también sobre un compromiso que puede tolerar la curiosidad por nuestra propia otredad, nuestros propios deseos y expectativas inconscientes, nuestras propias negaciones. Me interesa provocar condiciones que permitan explorar la desestabilización de los sedimentos de aquello que imaginamos cuando imaginamos la normalidad y de aquello que pensamos cuando pensamos la diferencia. Así pues, me pregunto si las categorías identitarias serán útiles en este tipo de trabajo cuando la identidad depende de la producción de la uniformidad y de la otredad, dinámicas que respaldan formas de sujeción. Y pienso que quizás, dado el deseo por conocer la diferencia para así influir en el comportamiento de los sujetos sociales y en la forma en que las relaciones sociales podrían experimentarse e imaginarse, las nuevas cuestiones que deben plan-

tearse conciernen el papel que la educación, el conocimiento, la identidad y el deseo tienen en la formación de las estructuras de inteligibilidad e inteligibilidad, y también el papel que desempeña la educación para hacer posible la proliferación de identificaciones y críticas que superen la identidad, sin dejar de lado el concepto de identidad como estado de emergencia. Esto es lo que yo considero el principio de una pedagogía queer que se resista a las prácticas normales y a las prácticas de la normalidad, que empiece preocupándose por la ética de las *propias* prácticas interpretativas y por la responsabilidad de éstas en imaginar las relaciones sociales como algo más que un efecto del orden conceptual dominante. En la pedagogía queer que propongo, aquello que es «inesencialmente común» se construye desde la posibilidad de que la lectura del mundo siempre implique arriesgar el yo e intente, por un lado, superar los casos de normalidad exorbitante y, por el otro, desarrollar un interés por alterar la ley instituida.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (1993), *The Coming Community*, Trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press. *La comunidad que viene*, Trad. José Luis Vilacañas, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- BENJAMIN, Jessica (1995), *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel (1982), *The Freudian Subject*, Trad. Catherine Porter, Stanford, Stanford University Press.
- BRITZMAN, Deborah P. (1993), «The Ordeal of Knowledge: Rethinking the Possibilities of Multicultural Education», *Review of Education*, 15, pp. 123-135.
- BUTLER, Judith (1991), «Imitation and Gender Insubordination», en *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. Diana Fuss (ed.), Nueva York, Routledge, pp. 13-31. [«Invitación e insubordinación de género», *Revista de Occidente*, 235, diciembre 2000.]
- (1992), «Sexual Inversions», en *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*. Donna Stanton (ed.), Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 344-361.
- (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Nueva York, Routledge.

COPJEC, Joan (1989), «Cutting Up», en *Between Feminism and Psychoanalysis*. Teresa Brennan (ed.), Nueva York, Routledge, pp. 227-246.

CRIMP, Douglas (1992), «Hey, Girlfriend!», *Social Text*, 33, pp. 2-18.

DE LAURETIS, Teresa (1991), «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities, An Introduction», *Differences*, 3 (2), pp. 3-18.

DELANY, Samuel (1991), «Street Talk/Straight Talk», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 5 (2), pp. 21-38.

DOLLIMORE, Jonathan (1991), *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Nueva York, Oxford.

DUTTMAN, Alexander Garcia (1993), «What Will Have Been Said about AIDS: Some Remarks in Disorder», *Public*, 7, pp. 95-115.

EDELMAN, Lee (1989), «The Plague of Discourse: Politics, Literary Theory and AIDS», *South Atlantic Quarterly*, 88 (1) (invierno), pp. 301-317.

— (1994), *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, Nueva York, Routledge.

FELMAN, Shoshana (1987), *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Harvard University Press.

— y Dori LAUB (eds.) (1991), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York, Routledge.

FOUCAULT, Michel (1990), *The History of Sexuality*, vol. 1, Nueva York, Vintage Books. *Historia de la sexualidad*, Trad. Ulises Guñazón, Madrid, Siglo XXI, 1987.

FREUD, Sigmund (1975), *Civilization and Its Discontents*, Trad. Joan Riviere, Londres, Hogarth Press. *El malestar en la cultura*, Trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1998.

FUSS, Diana (ed.) (1991), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Nueva York, Routledge.

— (1995), *Identification Papers*, Nueva York, Routledge.

GOLDBERG, David (1993), *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell.

GOLDING, Sue (1993), «Sexual Manners», *Public*, 8, pp. 16-18.

HAYER, William (1993), «Thinking the Thought of That Which Is Strictly Speaking Unthinkable: On the Thematization of Alterity in Nishida Philosophy», *Human Studies*, 16, pp. 177-192.

LAPLANCHE, Jean (1990), *Life and Death in Psychoanalysis*, Trad.

Jeffrey Mehlman, Baltimore, Johns Hopkins Press. [*Vida y muerte en psicoanálisis*, Trad. Matilde Home, Buenos Aires, Amorroku, 1973.]

— y Jean BERTRAND PONTALIS (1973), *The Language of Psychoanalysis*, Trad. Donald Nicholson Smith, Nueva York, W.W. Norton. *Diccionario de psicoanálisis*, Trad. Fernando Gimeno Cervantes, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.

MCLAREN, Angus (1990), *Our Own Master Race: Eugenics in Canada, 1885-1945*, Toronto, McClelland and Stewart.

MEEKOSHA, Helen (1993), «The Bodies Politic Equality, Difference and Community Practice», en *Community and Public Policy*. Hugh Butcher et al. (eds.), Londres, Pluto Press.

MERCER, Kobena (1994), *Welcome to the Jungle*, Nueva York y Londres, Routledge.

MERCK, Mandy (1993), *Perversions: Deviant Readings*, Londres, Verso.

MILLER, D.A. (1993), *Bringing Out Roland Barthes*, Berkeley, University of California Press.

PATTON, Cindy (1986), *Sex and Germs*, Montreal, Black Rose.

— (1990), *Inventing AIDS*, Nueva York, Routledge.

— (1992), «Visualizing Safe Sex: When Pedagogy and Pornography Collide», en *Inside/Out*. Diana Fuss (ed.), Nueva York y Londres, Routledge, pp. 373-386.

— (1993), «Designing Safer Sex: Pornography as Vernacular», en *A Leap in the Dark: AIDS, Art and Contemporary Cultures*. Allan Klusacek y Ken Morrison (eds.), Montreal, Véhicule.

PHELAN, Peggy (1993), *Unmarked: The Politics of Performance*, Londres, Routledge.

SEDGWICK, Eve Kosofsky (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*, Nueva York, Columbia University Press.

— (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press. *Epistemología del armario*, Trad. Teresa Bladé Costa, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.

— (1992), «White Glasses», *Yale Journal of Criticism*, 53 (3), pp. 193-208.

SILIN, Jonathan G. (1995), *Sex, Death and the Education of Children. Our Passion for Ignorance in the Age of AIDS*, Nueva York, Teachers College Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1992), «Acting Bits/Identity Talk», *Critical Inquiry*, 18 (4), pp. 770-803.

- WARNER, Michael (ed.) (1993a), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1993b), «Something Queer about the Nation State», *Alphabet City*, 3, pp. 14-17.
- WICKHAM, Gary y William HARVER (1992), «Come Out, Come Out, Wherever You Are: A Guide for the Homoerotically Disadvantaged». Artículo inédito.

VIII. SEXO EN PÚBLICO

Lauren Berlant y Michael Warner

No hay nada más público que la intimidad

Un artículo titulado «Sexo en público» se divierte con la oscuridad de su objeto y el tortuoso propósito de su discurso. En este artículo no nos ocuparemos del sexo que la gente ya entiende claramente, ni de identidades y actos sexuales, ni de un impulso salvaje que debe liberarse necesariamente, sino de la forma en que el sexo está mediatisado por los públicos.¹ Algunos tienen una relación obvia con el sexo: el cine pornográfico, el sexo telefónico, los mercados «adultos» de la prensa, los bailes eróticos. Otros se organizan en torno al sexo, pero no necesariamente en torno a *actos* sexuales en el sentido habitual: nos referimos a las zonas queer y otros ámbitos alejados de la cultura heterosexual y a otras escenas más tácitas de la sexualidad como la cultura nacional oficial, que se sirve del concepto de intimidad para encubrir la sexualización que emprende nacionalmente de sus miembros.

1. Sobre el sexo público en el sentido usual de la expresión, véase Pat Califia (1994). Con respecto a actos y a identidades, véase Janet E. Halley (1996). Herbert Marcuse (1966) ha expuesto la argumentación política clásica en favor de la liberación sexual como condición para la libertad. En el pensamiento contemporáneo sobre el sexo inspirado en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, de Michel Foucault, la denuncia de «la injusticia erótica y de la opresión sexual» no se considera tanto parte de la libertad de los individuos como dentro de los análisis de las relaciones normativas y coercitivas entre unas «poblaciones» específicas y las instituciones creadas para su organización. Véase también Michel Foucault (1978).

Este artículo quiere describir las aspiraciones radicales que pretendemos promover para poder construir una cultura queer: no aspiramos únicamente a un espacio seguro para el sexo queer, sino también a nuevas posibilidades de identidad, inteligibilidad, públicos, cultura y sexo que surgen cuando la pareja heterosexual deja de ser el referente o el ejemplo privilegiado de la cultura sexual. Las prácticas sociales queer como el sexo y la teoría intentan desestabilizar las confusas aunque poderosas normas que sustentan este privilegio —que abarcan el proyecto de normalización que ha convertido en hegemónica la heterosexualidad— así como aquellas prácticas materiales que, sin ser explícitamente sexuales, forman parte de las jerarquías de propiedad y decoro que describiremos como heteronormativas.² Empezamos con dos escenas de sexo en público.

Escena 1

En 1993 la revista *Time* publicó una edición especial sobre la inmigración titulado «El nuevo rostro de América» («The New Face of America»).³ La chica de la cubierta de esta edición era una combinación de primeros planos hecha por ordenador que representaba una combinación de grupos de inmigrantes de los Estados Unidos: una amalgama de rostros «árabes», «italianos», «africanos», «vietnamitas»,

2. Por heteronormatividad entendemos aquellas instituciones, estructuras de comprensión y orientaciones prácticas que hacen no sólo que la heterosexualidad parezca coherente —es decir, organizada como sexualidad— sino también que sea privilegiada. Su coherencia es siempre provisional y su privilegio puede adoptar varias formas (que a veces son contradictorias): pasa desapercibida como lenguaje básico sobre aspectos sociales y personales; se la percibe como un estado natural; también se proyecta como un logro ideal o moral. No consiste tanto en normas que podrían resumirse en un corpus doctrinal como en una sensación de corrección que se crea con manifestaciones contradictorias —a menudo inconscientes, pero inmanentes en las prácticas y en las instituciones. Los contextos que tienen una relación poco visible con la práctica del sexo, como narrar una biografía o las identidades generacionales, pueden ser heteronormativos en este sentido, mientras que en otros contextos las modalidades de sexo entre hombres y mujeres podrían no ser heteronormativas. Por lo tanto, heteronormatividad es un concepto diferente de heterosexualidad. Una de las diferencias más conspicuas entre los dos términos es que heterosexualidad no tiene concepto paralelo como ocurre con heterosexualidad, la cual organiza la homosexualidad como su opuesto. Dado que la homosexualidad no puede poseer jamás la corrección tácita e invisible para la formación social que sí posee la heterosexualidad, no sería posible hablar de la «homonormatividad» en el mismo sentido. Véase Michael Warner (1991).

3. Véase *Time*, número especial, «The New Face of America», otoño 1993. Este análisis se sirve de materiales utilizados en Lauren Berlant (1997b, pp. 200-208).

«anglosajones», «chinos» e «hispanos». Supuestamente, el nuevo rostro de América es el modelo de ciudadano del 2004, año en que, según las predicciones estadísticas, los blancos habrán dejado de ser mayoría en los Estados Unidos. Desnuda, sonriente y de color hueso, la divina Frankenstein de *Time* pretende organizar el optimismo hegemónico sobre la ciudadanía y el futuro nacionales. La teoría de *Time* es que en el siglo XXI el sexo reproductivo interracial habrá alcanzado tales proporciones que la diferencia racial será finalmente sustituida por un tipo de sentimiento familiar basado en relaciones de sangre. *Time* imagina que en el siglo veintiuno cientos de millones de rostros híbridos eliminarán por completo el racismo americano: la nación se convertirá en una feliz monocultura racial formada por «una sola sangre (mestiza)».⁴

La publicación de esta edición especial produjo una breve ráfaga de interés, pero no tuvo efectos significativos; su propia banalidad nos induce a interpretar las tecnologías que producen su cotidianidad. La fantasía trivializada por la imagen reverbera en la ley y en los rincones más íntimos de la vida diaria. Su intención manifiesta es facilitar que el público asimile la amenaza que aparentemente se cierne sobre los aspectos «normales» o «centrales» de la cultura nacional y que actualmente se conoce como «el problema de la emigración».⁵ Pero esta imagen crítica de los emigrantes es también un *espejismo racial* generado por una sociedad dominada por blancos, que insta una determinada fobia que organiza a su público de manera que pueda evitarse un debate más sustancial sobre la explotación en los Estados Unidos y que ese debate pueda relegarse a esa región de la memoria colectiva consagrada no por la nostalgia sino por el rechazo colectivo. Llamémosla el archivo de la amnesia. El eslogan que cuelga de la puerta de este archivo reza «La memoria es la amnesia que queráis».

Pero con esta vorágine de proyección y eliminación se olvida algo más que la explotación y el racismo. Hay algo imprescindible para esta transfiguración del emigrante en imagen nostálgica que consolida la cultura nacional dominante y aplaca el temor de los blancos a convertirse en minoría; es algo que no puede decir su nombre pero

4. Para un análisis de la importancia de la «sangre» en el discurso nacionalista de los Estados Unidos, véase Bonnie Honig.

5. Véase, por ejemplo, William J. Bennett (1992), Peter Brimelow (1995) y William A. Henry III (1994).

que deja huella por doquier: la heterosexualidad nacional. La heterosexualidad nacional es el mecanismo mediante el cual el centro de la cultura nacional puede imaginarse como un espacio aséptico ocupado por sentimentalismos y comportamientos inmaculados, un espacio de ciudadanía pura. Un modelo de sociedad basado en la familia elude el reconocimiento del racismo estructural y otras desigualdades del sistema. Esto no resulta del todo novedoso: la estructura familiar ha sido la mediadora y la metáfora de la existencia nacional de los Estados Unidos desde el siglo XVIII.⁶ Sostenemos que el modelo actual contribuye cada vez más a la gobernabilidad del Estado de Bienestar separando las aspiraciones de pertenencia nacional de la cultura crítica de la esfera pública y de la ciudadanía política.⁷ En ocasiones anteriores las crisis migratorias han producido iconos femeninos que actúan como prótesis del Estado —el más famoso, la Estatua de la Libertad, simbolizaba la total asimilación de los emigrantes a la metacultura de los Estados Unidos. En el rostro de *Time*, no es la feminidad simbólica sino la heterosexualidad práctica la que garantiza la nación monocultural.

La cláusula de los nostálgicos valores familiares de la cultura norteamericana contemporánea estipula una múltiple privatización de la ciudadanía y del sexo. En el ámbito de la ley y de la ideología política, por ejemplo, el feto y el niño han sido ensalzados como símbolos de una nacionalidad santificada. Actualmente, el Estado promueve multas y leyes con el fin de purificar internet en defensa de la infancia. Las nuevas «reformas» del Estado de Bienestar y del sistema impositivo aprobadas durante la cooperación entre el «Contrato con América» y los valores familiares de Clinton pretenden aumentar los privilegios legales y económicos de parejas y progenitores casados. Los vales y la privatización convierten la educación en un ámbito de los padres y no de los ciudadanos. Entretanto, senadores como Ted Kennedy y Jesse Helms apoyan enmiendas que deniegan financiación federal a organizaciones que «promueven, difunden o producen ob-

6. Con respecto a la institución familiar en la retórica nacional, véase Jay Fliegelman (1982), y Shirley Samuels (1996). Por lo que respecta a fantasías de asimilación genética, véase Robert S. Tilton (1994, pp. 9-33) y Elise Lemire (1996).

7. Existe cada vez más bibliografía sobre el concepto de gobernabilidad del Estado de Bienestar. Para una explicación concisa véase Jürgen Habermas (1989, pp. 48-70). Michael Warner (1995, pp. 661-671) ha comentado la relación que existe entre este análisis y la cultura queer.

jetos que son obscenos o que representan o describen, de forma visiblemente ofensiva, actividades u órganos sexuales o excretorios. Éstos comprenden, sin limitarse a ellas, imágenes obscenas de sadomasoquismo, homoerotismo, explotación sexual infantil o de individuos realizando el acto sexual».⁸ Aunque estos acontecimientos sean distintos, están vinculados por la forma en que organizan un público nacional hegemónico en torno al sexo. Pero dado que este público sexual afirma oficialmente que sólo actúa para proteger el ámbito de la intimidad heterosexual, las instituciones del privilegio económico y de la reproducción social que organizan las prácticas y dictaminan el mundo ideal están protegidas por la espectacular demonización de cualquier representación sexual.

Escena 2

En octubre de 1995 el ayuntamiento de Nueva York aprobó una nueva ley de zonificación por cuarenta y un votos a nueve. El texto de la Enmienda de Zonificación afecta a comercios que venden libros y vídeos para adultos, bares, restaurantes, teatros y otros negocios. La enmienda permite ubicar estos comercios únicamente en determinadas áreas declaradas no residenciales, la mayoría de las cuales se encuentran a orillas del río. En los nuevos distritos reservados, los locales para adultos están prohibidos si se encuentran a menos de un kilómetro y medio de otro establecimiento o a menos de 150 metros de una casa de oración, escuela o guardería. Están limitados a uno por manzana y su superficie no debe exceder los 920 metros cuadrados. Se ha limitado el tamaño de los rótulos así como su emplazamiento e iluminación. Todos los otros locales para adultos deben cerrar en el plazo de un año. Según esta ley, deberán cerrarse todos excepto 28 de los 177 establecimientos estimados en la ciudad. La implantación de la ley se encomendará a los inspectores de obras.

La coalición que combatió la ley durante todo el proceso político presentó un recurso de apelación que estaba pendiente en julio de 1997. Estaba formada por grupos contrarios a la censura como New York Civil Liberties Union (Sindicato para las Libertades Civiles de Nueva York) (NYCLU), Feminists for Free Expression (Feministas por

8. *Congressional Record*, Congreso nº 101, primera sesión, 1989, p. 135, punto 134: 12967.

la Libre Expresión), People for the American Way (Gente por el Estilo Americano), y National Coalition Against Censorship (Coalición Nacional contra la Censura), así como por organizaciones gays y lesbianas como Lambda Legal Defense Fund (Fundación Lambda de Defensa Legal), Empire State Pride Agenda (Acción de Orgullo Empire State) y AIDS Prevention Action League (Liga de Acción Preventiva contra el Sida]. Estos últimos grupos se unieron a grupos contrarios a la censura por una sencilla razón: el impacto de la «rezonificación» de los establecimientos de clientela queer, especialmente gays, será devastador. Los cinco comercios para adultos de Christopher Street cerrarán, junto con los principales locales sexuales para gays. Ninguno de ellos ha sido objeto de quejas vecinales. Los gays han llegado a dar por supuesta la disponibilidad de objetos, cines y clubes que son explícitamente sexuales. Así es como han aprendido a reunirse, a configurar un mundo accesible diariamente, a construir la arquitectura de un espacio queer en un ambiente homófobo y, durante los últimos quince años, a cultivar un ambiente colectivo donde se practica el sexo más seguro. Todo esto está a punto de cambiar. Los gays que ahora quieren objetos relacionados con el sexo o que quieren conocer a otros hombres con la intención de mantener relaciones sexuales tendrán dos opciones: bien recurrir a los virtuales públicos privatizados del sexo telefónico y de internet, bien desplazarse a zonas pequeñas, inaccesibles, poco transitadas y mal iluminadas, lejos del transporte público y de cualquier vivienda, situadas en su mayor parte a orillas del río, donde los consumidores heterosexuales de la pornografía también habrán sido reubicados y donde, en consecuencia, el riesgo de violencia será mayor.⁹ En cualquiera de los dos casos, el resultado será una sensación de aislamiento y menores expectativas para la vida queer, así como menos oportunidades para constituir una co-

9. La geografía política tiene repercusiones sistemáticamente violentas. Los *queers* se ven obligados a reunirse en zonas poco transitadas debido a presiones colectivas acerca de la propiedad, el estigma, la ocultación y a regulaciones estatales como las leyes en contra de la impudicia pública. Las personas que cometen actos violentos en contra de los gays y otros delincuentes frecuentan estas mismas zonas. La policía no les tiene en cuenta. El efecto de todo esto es que tanto la violencia como la negligencia de la policía parecen ser obstáculos naturales que los *queers* buscan por propia voluntad. Como demuestra el documental de 1997, *Licensed to Kill*, ha sido difícil combatir la violencia en contra de los gays con métodos legales: las víctimas se niegan a estar presentes en un contexto público y judicial, mientras que los violentos pueden apelar a circunstancias geográficas para implicar a las propias víctimas. El sistema legal ha favorecido la producción de la violencia que debería subsanar.

munidad política. La incipiente cultura sexual lesbiana, que abarca el Clit Club y el único vídeo club con clientela lesbiana, también desaparecerá. El impacto de la purificación sexual de Nueva York afectará de forma desigual a todos aquellos que tienen menos recursos públicos a su alcance.

Normatividad y cultura sexual

La heterosexualidad no es una sola cosa. Hablamos de cultura heterosexual en lugar de heterosexualidad porque esa cultura posee algo más que una unidad provisional.¹⁰ No se trata de un solo orden simbólico o de una sola ideología, ni tampoco de un conjunto unitario de creencias compartidas.¹¹ Los conflictos que existen entre estas tendencias son sólo débilmente perceptibles en la práctica, pero cuando los aspectos corrientes de las relaciones sexuales hombre-mujer forman parte de los principios cotidianos de la sociedad, su fragilidad se enmascara con muestras de solemne rectitud. La teoría tampoco ha reconocido estos conflictos, en parte debido a la labor metacultural de la propia categoría de la heterosexualidad, que consolida como *una sexualidad* prácticas, normas e instituciones que difieren ampliamente entre sí, y en parte también debido a que las propias ciencias del conocimiento social están profundamente enclavadas en el proceso de

10. Véase Eve Kosofsky Sedgwick (1992).

11. Especialmente en el ámbito de las humanidades, la teoría gay y lesbiana suele poner énfasis en modelos de formación del sujeto psicoanalítico o de estilo psicoanalítico. Las diferencias entre estos modelos son significativas y, sin embargo, todos tienden a suprimir la diferencia que existe entre las categorías hombre/mujer y el proceso o proyecto de la heteronormatividad. Debemos hacer hincapié en tres proposiciones paradigmáticas fundamentales: aquella que propone que la identidad humana en sí misma se organiza fundamentalmente en torno a las identificaciones genéricas integradas desde la infancia; la que equipara los aspectos más claros de la identidad genérica con el dominio de una ideología «heterosexual» relativamente coherente y verticalmente estable; y las que se centran en un orden simbólico falocéntrico que produce sujetos genéricos que llevan a cabo el destino de su posicionamiento en este orden simbólico. Deberán analizarse con más detenimiento las reflexiones y limitaciones psicoanalíticas y filosóficas de estos modelos (que, a nuestro entender, restringen las prácticas, instituciones e incongruencias de la heteronormatividad). De momento, los siguientes trabajos destacan por ser los más provocadores y relevantes del repertorio actual: Judith Butler (1993); Luce Irigaray (1985a, 1985b); Teresa de Lauretis (1994); Kaja Silverman (1992); y Monique Wittig (1992). Los estudios psicoanalíticos sobre la sexualidad no siempre atribuyen los actos y las inclinaciones a la «identidad» natural o construida: véase, por ejemplo, Leo Bersani (1988, 1995).

normalización al que Foucault atribuye la sexualidad moderna.¹² Por lo tanto, cuando afirmamos que los Estados Unidos de hoy están saturados del proyecto de construcción de una heterosexualidad nacional, no estamos diciendo que la heterosexualidad nacional sea simplemente una monocultura. Las hegemonías no son más que alianzas elásticas que representan estrategias dispersas y contradictorias para su mantenimiento y reproducción.

La cultura heterosexual adquiere la mayor parte de su inteligibilidad metacultural mediante ideologías e instituciones en torno a la intimidad. Nosotros queremos sostener que aunque las relaciones íntimas de las personas privadas constituyan en apariencia el ámbito mismo de la sexualidad, el hecho de permitir que «el sexo en público» se presente como algo que está fuera de lugar hace que la intimidad en sí misma esté mediatizada públicamente en varios sentidos. En primer lugar, los espacios convencionales de la intimidad expresan una diferenciación estructural de la «vida personal» con respecto a los ámbitos del trabajo, la política y la esfera pública.¹³ En segundo lugar, la normatividad de la cultura heterosexual vincula la intimidad sólo con instituciones de la vida personal, convirtiéndolas en instituciones privilegiadas de reproducción social, acumulación y transmisión de capital y autodesarrollo. En tercer lugar, al hacer que el sexo parezca irrelevante o meramente personal, las convenciones heteronormativas de la intimidad impiden que se construyan culturas sexuales no normativas o explícitamente públicas. Por último, estas convenciones invocan un espejismo: el hogar de una comunalidad prepolítica desde el cual se considera que los ciudadanos se incorporan al discurso político y al cual se espera que regresen en el futuro (siempre imaginario) tras el conflicto político. La vida íntima es *aquel otro lugar* separado de la vida política y eternamente aludido, un refugio prometido que aleja a los ciudadanos de las desigualdades imperantes en su vida política y económica, los consuela de la falta de humanidad de la sociedad de masas y los culpa de cualquier dis-

12. Nos hemos apropiado de la noción de metacultura utilizada por Greg Urban (1991, 1996). Con respecto a la normalización, véase Foucault, (1978, p. 144; 1979, pp. 184-185). Foucault deriva su argumentación de la versión revisada del libro de Georges Canguilhem (1991).

13. En este aspecto nos han influido Eli Zaretsky (1986) y Stephanie Coontz (1988), aunque cabe señalar que la heteronormatividad no es un problema visible en el trabajo de Coontz.

crepancia que exista entre su vida y la esfera privada que, supuestamente, es sólo su persona.

Las ideologías e instituciones de la intimidad aparecen cada vez más a menudo como imágenes de una vida honrada que se ofrece a una ciudadanía estadounidense desestabilizada y en apuros, el único lugar (de fantasía) donde se puede plantear y desear un futuro, el único lugar (imaginario) donde pueden producirse buenos ciudadanos, lejos de las inquietantes y turbias distracciones y contradicciones del capitalismo y de la política. Sin duda, una de las imprevistas paradojas de la privatización nacional-capitalista ha sido que con la cultura heterosexual se ha hecho que los ciudadanos se identifiquen tanto a sí mismos como a *su política* con la intimidad. Para el público oficial esto significa hacer del sexo un asunto privado; intensificar la sangre como base psíquica de la identificación; reemplazar los mandatos del Estado con la justicia social mediante una ética privatizada de responsabilidad, caridad, desagravio y «valores»; fortalecer los límites entre las personas morales y las económicas.¹⁴

En la cultura heterosexual, un conjunto de prácticas sexuales se confunde con la trama amorosa de la intimidad y con los valores familiares que dota de significación profunda y visiblemente la pertenencia a la sociedad. La comunidad es imaginada mediante escenas de intimidad, emparejamiento y parentesco: la relación histórica con el futuro queda reducida al discurso generacional y a la reproducción.¹⁵ Hay toda

14. Respecto a la privatización y a la política de la intimidad, véase Berlant (1997a, pp. 143-161; 1997b, pp. 1-24); Honig; y Rosalind Pollack Petchesky (1995, pp. 387-406). Sobre la privatización y el nacional-capitalismo, véase David Harvey (1989) y Mike Davis (1992).

15. Este discurso sobre la comunidad supone un problema para la historiografía gay. En importantes estudios como Esther Newton (1993), Elizabeth Lapovsky Kennedy (1993) y Madeline D. Davis (1993), o incluso en George Chauncey (1994), la comunidad se imagina como una serie de relaciones cara a cara —relaciones locales, de experiencia, próximas y rebosantes. Pero los mundos queer apenas se manifiestan de esta manera. Cherry Grove —un lugar de descanso que depende en gran parte de las estancias de fin de semana de los neoyorquinos— tal vez no sea tanto la típica «ciudad lesbiana y gay» como el típico lugar donde los ámbitos *queer* son espacios especializados donde la movilidad proyecta mundos alternativos. La obra de John D'Emilio (1993) es un ejemplo especialmente interesante del poder imaginativo de la idealización de las comunidades locales queer: el libro traza diferentes rutas de organización política y escenas locales como, por ejemplo, la vida en los bares, mostrando que cuando el «movimiento» y la «subcultura» empezaron a converger en San Francisco surgió una nueva forma de sensibilidad utópica: «Una comunidad», escribe D'Emilio, «que se estaba formando en torno a una orientación sexual compartida» (1993, p. 195). D'Emilio mantiene (prudentemente) las comillas de la palabra «comunidad» en la frase misma que declara que ésta de hecho existe.

una serie de relaciones sociales que se entiende como heterosexualidad y esta cultura sexual privatizada confiere un sentido tácito de corrección y normalidad a sus prácticas sexuales. Este sentido de corrección —arraigado en muchos ámbitos que no son el sexual— es lo que denominamos heteronormatividad. La heteronormatividad es más que una ideología, prejuicio o fobia contra los gays y las lesbianas; se produce en casi cada aspecto de las formas y los procedimientos de la vida social: nacionalidad, Estado y ley; comercio; medicina y educación; se produce también en las convenciones y afectos de la narratividad, el romance y otros espacios protegidos de la cultura. Es difícil percibir estos ámbitos como heteronormativos porque la cultura sexual que habitan los heterosexuales es difusa; es una combinación de los lenguajes que se están elaborando en la actualidad y de conceptos premodernos sobre la sexualidad tan ancestrales que sus condiciones materiales parecen estar integradas en el desarrollo mismo de la personalidad.

Pero la intimidad no siempre ha significado lo que significa ahora, en la cultura heteronormativa contemporánea. Junto con Foucault y otros historiadores, el clasicista David Halperin ha señalado, por ejemplo, que en la antigua Atenas el sexo era más un acto transitivo que una dimensión fundamental del desarrollo personal o una expresión de intimidad. El verbo que designa mantener relaciones sexuales aparece en una antigua lista de acciones que no se realizan teniendo en cuenta a otras personas o mediante otras personas: «hablar, cantar, bailar, pelearse, competir, ahorcarse, morir, ser crucificado, bucear, encontrar un tesoro, mantener relaciones sexuales, vomitar, mover los intestinos, dormir, reír, llorar, hablar con los dioses, y cosas por el estilo».¹⁶ Halperin señala que la inclusión de joder en esta lista indica que el sexo no «está entretejido en una red de mutualidad» (p. 49). Por contra, la heterosexualidad moderna se refiere supuestamente a relaciones de intimidad e identificación con otras personas y los actos sexuales suponen la relación más íntimamente comunicativa de todas.¹⁷ El acto sexual que se

16. Artemidorus, *Oneirocritica* 1.2, citado en David M. Halperin (1989, p. 49).

17. Son pocos los estudios sobre la intimidad que no asuman esta «red de mutualidad», ya sea como naturaleza autoevidente de la intimidad o como valor humano. Tanto Roland Barthes (1978) como Niklas Luhmann (1986) intentan analizar de formas diferentes la producción de la intimidad. Más típico es el intento de Anthony Giddens (1992) de teorizar la intimidad como «relación pura». Irónicamente, según Giddens, «los gays son pioneros» en separar la «relación pura» del amor de las instituciones y contextos foráneos como el matrimonio y la reproducción.

escuda tras el espacio de la intimidad es el nimbo afectivo que la cultura heterosexual protege y desde el cual abstrae su modelo de ética, pero esta utopía de pertenencia social también se apoya y se fomenta con actos que no están tan comúnmente reconocidos como parte de la cultura sexual: pagar impuestos, estar indignado, tener una aventura amorosa, hacer legados, celebrar un día festivo, invertir en el futuro, enseñar, disponer de un cadáver, llevar fotos en el monedero, comprar envases económicos, hacer nepotismo, ser candidato a presidente, divorciarse o poseer cualquier cosa que sea «de él» o «de ella».

La elaboración de esta lista es un proyecto para un estudio posterior. De momento, al elaborarla y ridiculizarla no estamos tachando inmediatamente de opresiva, antipática o definitiva cualquiera de estas prácticas. Estamos describiendo una constelación de prácticas que difunde por doquier el privilegio heterosexual como el índice tácito aunque básico de la organización de la participación social. Exponerlo produce inevitablemente lo que en otro estudio denominamos «una dolorosa sensación de recontextualización», puesto que sus sujetos, incluso los sujetos gays y lesbianos, empiezan a entender por qué los discursos sociales y económicos, las instituciones y las prácticas que no parecen ser especialmente sexuales o familiares favorecen la producción de una norma e ideal sociales que redundan en un contexto vital extremadamente limitado.¹⁸ La cultura heterosexual es incapaz de reconocer, validar, sostener, incorporar o recordar muchas de las experiencias y de los conocimientos de las personas sobre la crueldad de la cultura convencional incluso para aquellas personas que se identifican con ella.

Pero esa crueldad no pasa desapercibida. La intimidad, por ejemplo, posee todo un entorno público de géneros terapéuticos que no hacen más que atestiguar el fracaso continuo de las ideologías e instituciones heterosexuales. En muchos países, en programas televisivos de entrevistas, en la prensa sensacionalista, e incluso en la prensa corriente dirigida a lectores de cultura media, aparecen diariamente personas que testifican que no han conseguido proteger las instituciones de la intimidad ni ser protegidas por ellas. Hay mucho que aprender de estos romances sin final feliz: sobre la forma en que la violencia cotidiana está vinculada a complejas presiones económicas, al racis-

18. Berlant y Warner (1995).

mo, a historias de violencia sexual, a conflictos entre generaciones. Hay mucho que aprender mientras escuchamos cada vez más peticiones de que el amor reparta la vida digna que promete. Y hay mucho que aprender de las reacciones extremadamente punitivas que afloran cuando las personas parecen no estar sufriendo lo suficiente a causa de sus transgresiones y fracasos.

Tal vez aprenderíamos demasiado. Recientemente, la proliferación de indicios de que la heterosexualidad ha fracasado ha ocasionado violentas reacciones contra los efectos terapéuticos de los programas televisivos de entrevistas. Incluso ha llevado a William Bennet al estrado; pero en lugar de confesar sus transgresiones o de quejarse de las de otra persona, ahí le tenemos reivindicando la repulsa y la eliminación total de la cultura de la terapia heterosexual. El reconocimiento de los fracasos diarios de la heterosexualidad le pone tan nervioso como la propia existencia de prácticas queer. «Hemos olvidado que la civilización depende de mantener muchas de estas cosas bien escondidas», dijo. «Esto es un tropismo hacia el servicio.»¹⁹

Pero, ¿es realmente necesario que la civilización se tape el culo o es que la cultura heterosexual se pone a salvo al trivializar la intimidad? ¿Acaso la creencia de que la vida normal es de hecho posible *requiere* que caigamos en la amnesia y en los estereotipos sobre una cultura anal que es supuestamente inadecuada para la intimidad? En estos programas nadie culpa a la ideología y a las instituciones de la heterosexualidad. Cada día los presentadores de estos programas se sorprenden nuevamente al comprobar que existen personas comprometidas con la intimidad heterosexual que son infelices a su pesar. Después de todo, las posibilidades y promesas de la cultura heterosexual todavía representan una actitud optimista hacia el optimismo, una esperanza con la cual, según parece, las personas ya se han comprometido —por lo menos públicamente.

Recientemente, Bidy Martin ha escrito que algunos de los teóricos sociales queer han producido una antinormatividad limitada y pseudoradical mediante el repudio activo de las instituciones heterosexuales que han llegado a saturar el imaginario social. Martin señala que la clase de razonamientos que aparecen en los escritos de personas como Andrew Sullivan no son sólo fantasías derechistas.

19. Bennet, citado en Maureen Dowd (1995).

En algunos estudios queer —escribe—, la propia afectividad ha sido considerada punitiva y restrictiva al construirse socialmente de antemano [...]. La antinormatividad radical tira muchas frutas frescas con las podridas [...]. El enorme temor a aquello que es normal o corriente conlleva explicaciones superficiales sobre la compleja imbricación de la sexualidad con otros aspectos de la vida social y psíquica, y pone poco énfasis en los dilemas de las personas normales entre las que nosotros también estamos. (1994, p. 123)

Pensamos que nuestra amiga Bidy podría estar refiriéndose a nosotros, aunque en este fragmento no cita a nadie en concreto. Querríamos clarificar nuestra postura. Ir contra la heteronormatividad no es ir contra las normas. Ir contra los procesos de normalización no significa tener miedo a la cotidianidad. Tampoco significa abogar por «la existencia sin límites» que ella considera característica del mal uso de las teorías de Foucault (p. 123). Tampoco implica deducir que la identificación sentimental con la familia y los hijos es un desperdicio o una basura, ni decir que cualquier práctica sexual que denominamos «hacer el amor» no sea hacerlo, pues sean cuales sean las lacras ideológicas e históricas de la sexualidad, no quitan que con el sexo se pueda expresar, y que de hecho se exprese, intimidad y cariño. Lo que hemos dicho aquí es que el espacio de la cultura sexual ha quedado lamentablemente limitado por el esfuerzo de mantener una metacultura normal. Cuando Bidy Martin hace un llamamiento a que reconozcamos que somos «personas corrientes», que nos tranquilicemos respecto al «temor de la normalidad» que acostumbramos a simular, la imagen de la persona normal es descriptiva simplemente en apariencia (p. 123). Pero la normalidad es también normativa en el preciso sentido que Foucault dio a la palabra «normalización»: no la imposición de una voluntad ajena, sino la distribución en torno a una norma que ha sido imaginada estadísticamente. Esta engañosa defensa de los valores medios sigue siendo heteronormativa y sigue midiendo la desviación de la masa. También puede ser un consuelo, una expresión del deseo utópico de una personalidad no conflictiva. Pero este deseo no puede satisfacerse dadas las condiciones actuales de la intimidad. Las personas sienten que el precio que deben pagar por formar parte de la sociedad y por una relación con el futuro es la identificación con el discurso de la vida heterosexual; sienten que son las

únicas responsables de la furia, la inestabilidad, las ambivalencias y el fracaso que afectan a sus vidas privadas, mientras que las fracturas de la sociedad estadounidense contemporánea les avergüenzan y perjudican en todos los ámbitos. La heterosexualidad implica tal cantidad de prácticas que no son sexuales que, en este momento, es inimaginable un mundo donde este compendio de normas hegemónicas no sea dominante. Estamos intentando gestar ese mundo.

Públicos disidentes queer

Por cultura queer entendemos un proyecto de creación de un mundo nuevo donde «mundo» y «público» no son lo mismo que comunidad o grupo, puesto que el proyecto incluye más personas de las que se pueden identificar; incluye más espacios de los que se pueden trazar más allá de unos pocos puntos de referencia; incluye sentimientos que pueden aprenderse en lugar de experimentarse de nacimiento. El mundo queer es un espacio de entradas y salidas, de formas vinculantes no sistematizadas, de horizontes proyectados, ejemplos característicos, rutas alternativas, obstrucciones y geografías inconmensurables.²⁰ La construcción de este nuevo mundo, ya sea mediante un argot impúdico o mediante la representación impresa, se difunde con registros tan amplios que, por definición, son *irrealizables* como comunidad o identidad. Cada forma cultural, ya sea una novela, un club de *after-hours* o una conferencia académica, es índice de un supuesto mundo social que pone de manifiesto desde un repertorio de estilos y formas de hablar hasta una metacultura referencial. Una novela como por ejemplo *Dancer from the Dance*, de Andrew Holleran, depende mucho más de una metacultura referencial que un club *after-hours* que

20. En algunas corrientes de la teoría social, el proceso de creación de un mundo tal como describimos aquí se considera común a todos los actores sociales. Véase, por ejemplo, el énfasis que Alfred Schutz (1967) pone en las prácticas de tipificación y en los proyectos de acción que comportan el conocimiento cotidiano del ámbito social. Sin embargo, en muchos contextos el ámbito social se entiende no como algo construido con referencia a tipos o a proyectos, sino como un todo presente que es capaz de reproducirse. La familia, el Estado, el vecindario, la especie humana o instituciones como la escuela y la iglesia — todas estas formas de vida social comparten una apariencia de plenitud que apenas se tienen en cuenta en el contexto de la creación de un mundo queer. Aunque los últimos puedan parecerse al proceso de construcción de un mundo en contextos cotidianos, los mundos queer no tienen el poder de representar una existencia social que se da por supuesta.

se mantiene gracias al boca a boca y que puede constituir un gran escenario porque apenas es coherente *como* escenario. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, ambos permiten delimitar un público disidente queer. Estamos intentando promover este proyecto de creación de un mundo nuevo y el primer paso que debemos dar es reconocer que la cultura queer se constituye de muchas maneras que no suponen pasar por los públicos oficiales de opinión, cultura y Estado, o por las formas privatizadas que normalmente se asocian con la sexualidad. Durante mucho tiempo los queer y otros insurgentes han intentado cultivar, a menudo arriesgada o escandalosamente, aquello que los buenos chicos solían denominar intimidades criminales. Hemos desarrollado relaciones y discursos que solamente se consideran íntimos en la cultura queer: novia/os, colegas, compañera/os de sexo o de travesuras. La cultura queer ha aprendido no sólo a sexualizar éstas y otras relaciones, sino también a utilizarlas como contextos donde experimentar un afecto intenso y personal y, a su vez, donde formar un ámbito público de participación y transformación. La creación de un mundo queer ha requerido que se desarrollaran formas de intimidad que no tienen necesariamente ninguna relación con el hogar, el parentesco, la pareja, la propiedad o la nación. Estas formas de intimidad *sí* tienen una relación necesaria con un público disidente, con un mundo indefinidamente accesible que es consciente de sus vínculos de subordinación. Estas intimidades son características tanto de la inventiva para crear un mundo queer como de su fragilidad.

Las formas de intimidad atípicas parecerían menos criminales y menos provisionales si, como ocurriría, las intimidades convencionales incluyeran cualquier otro tipo de relación: desde consortes hasta cortesanos, amigos, amores, asociados y co-conspiradores.²¹ La intimidad se ha privatizado junto con el sexo que legítima: los contextos discursivos que narran la verdadera personalidad se han apartado de los contextos sociales que representan a ciudadanos, trabajadores o profesionales.

Esta transformación de las formas culturales de intimidad está relacionada con la historia de la esfera pública moderna y con el discurso moderno sobre la sexualidad como capacidad humana funda-

21. Véase, por ejemplo, Alan Bray (1990); Laurie J. Shannon (1997); y Roger Chartier (1989).

mental. Habermas (1991) señala que las formas e instituciones de la intimidad doméstica, en lugar del mercado o el Estado, fueron las que convirtieron a las personas privadas en miembros privados de la esfera pública de la sociedad privada. La intimidad constituía sujetos abstractos y sin cuerpo basados en una comunidad universal. En su *Historia de la sexualidad* Foucault describe la personalización del sexo desde otro punto de vista: los discursos confesionales y los discursos de los expertos de la sociedad civil proponen continuamente una esencia personal inherente, equiparando esta personalidad auténtica con el sexo y envolviendo el sexo en historias dramáticas de secretismo y revelación. Hallamos aquí una instructiva convergencia entre dos pensadores que parecen estar describiendo dos planetas completamente diferentes.²² Habermas pasa por alto las dimensiones administrativas y normalizadoras del sexo privatizado en las ciencias sociales porque le interesan las normas que rigen la relación decisiva entre Estado y sociedad civil. Foucault rehuye la cultura crítica que puede hacer que el sexo y otras relaciones privadas se transformen; pretende demostrar que las epistemologías modernas de la sexualidad privada, lejos de crear públicos sexuales, constituyen técnicas de aislamiento: identifican a las personas como seres normales o perversos para luego considerarlas como un problema médico o para clasificarlas administrativamente de alguna u otra forma. Sin embargo, tanto Habermas como Foucault muestran la manera en que se ha creado un público hegemónico a partir de la privatización del sexo y la sexualización de las personalidades privadas. Ambos identifican las condiciones en que la sexualidad aparenta ser un atributo de la subjetividad en lugar de una cultura a disposición del público y de los públicos disidentes.

Como ocurre con la mayoría de ideologías, puede que la ideología sobre la intimidad normal nunca haya descrito adecuadamente la forma en que realmente viven las personas. Desde un principio ha estado mediatizada tanto por una separación estructural entre el espacio económico y el espacio doméstico como por la cultura de opinión, la correspondencia, las novelas y los romances. *Las confesiones* de Rousseau son un ejemplo tanto de ideología como de que ésta se sustenta en la mediación de la prensa y de nuevos géneros híbridos de narrativa autobiográfica. Habermas observa que «la sub-

22. Sobre la relación entre Foucault y Habermas, nos hemos inspirado en Tom McCarthy (1991, pp. 43-75).

jetividad, como centro fundamental de la vida privada, siempre ha ido dirigida a un público» (p. 49), y añade que la estructura de esta intimidad incluye una relación profundamente contradictoria con la economía:

La autonomía de los propietarios dentro del mercado se correspondía con una presentación individual de los seres humanos dentro de la familia. La intimidad de la última, aparentemente desvinculada de las presiones sociales, era la señal de la autenticidad de una autonomía privada ejercida con competitividad. Por lo tanto, esta autonomía privada que negaba sus propios orígenes económicos dotaba a la familia burguesa de una conciencia de sí misma. (p. 46)

Esta relación estructural no es menos normativa por el hecho de ser imperfecta en la práctica. Su poder radica en que previene el reconocimiento, la memoria, la elaboración o la institucionalización de todas las intimidades atípicas de la vida diaria de muchas personas. La vida afectiva se desparrama sobre la vida laboral y la vida política; las personas mantienen relaciones con extraños y conocidos que desempeñan un papel decisivo en la constitución de su individualidad, y tienen relaciones eróticas, si no sexuales, fuera de la pareja. Estas intimidades fronterizas les proporcionan un gran placer. Pero cuando este placer es llamado sexualidad, la dispersión de lo erótico en la vida social cotidiana resulta tan transgresora que provoca una repulsa normal, una retirada higiénica, mientras que, a su vez, las culturas de consumo y los medios de comunicación contemporáneos aumentan las metáforas ofensivas, salpicando la cuestión de la vida íntima hasta llegar a los niveles más altos de la cultura nacional.

En la cultura gay masculina, los principales escenarios de la intimidad criminal han sido los salones de té, las calles, los clubes, y los parques —tropismos de los baños públicos.²³ La promiscuidad está tan estigmatizada como algo que no es íntimo que a menudo se la

23. Respecto a la importancia para la vida de los gays de espacios semipúblicos como los salones de té, los baños y las saunas, véase *Gay New York*, y Lee Edelman (1992). Los espacios de las prácticas sexuales semipúblicas gays y lesbianas se exploran en David Bell y Gill Valentine (1995).

considera anónima, tanto si se dan nombres como si no. Una de las lecciones del sida que más comúnmente olvidamos es que esta intimidad promiscua acabó siendo un recurso público de supervivencia. Sin que los expertos lo pidieran, los gays inventaron el sexo seguro. Como Douglas Crimp escribió en 1987:

Fuimos capaces de inventar el sexo seguro porque siempre hemos sabido que el sexo, tanto en caso de epidemia como no, no está limitado a la penetración. Nuestra promiscuidad nos enseña muchas cosas, no sólo acerca de los placeres del sexo, sino acerca de la gran multiplicidad de esos placeres. Esa preparación psíquica, esa experimentación, ese esfuerzo constante por entender nuestras propias sexualidades es lo que ha permitido que muchos de nosotros hayamos cambiado nuestras conductas sexuales muy rápida y claramente —lo cual intentaron obligarnos a hacer con brutales «terapias de conducta» durante más de un siglo [...]. Todos los que sostienen que la promiscuidad masculina gay es simplemente una *compulsión* sexual resultante del temor a la intimidad se enfrentan a una realidad que contradice sus prejuicios [...]. Por el contrario, la promiscuidad masculina gay debería verse como un modelo positivo de la forma en que todos podríamos aspirar a y disfrutar de esos placeres si éstos no estuvieran confinados en los límites de una sexualidad institucionalizada. (p. 253)

El sida es un caso especial y este modelo de cultura sexual ha sido típicamente masculino. Pero la práctica sexual es sólo una clase de intimidad disidente. Más importante aún es el conocimiento crítico y práctico que permite que esas relaciones se cuenten como íntimas y que no se perciban como un desahogo o una transgresión frívola, sino como un lenguaje común de autoenriquecimiento, de conocimiento compartido y de intercambio de interioridades.

La cultura queer ha considerado necesario desarrollar este conocimiento en los espacios móviles del drag, la cultura joven, la música, la danza, las manifestaciones, las exhibiciones y los paseos —espacios cuya movilidad los propicia, pero, a su vez, dificulta que se los reconozca como prácticas que crean un nuevo mundo pues son extremadamente frágiles y efímeros. Se los trivializa como prototipos de «un estilo de vida». Pero entenderlos únicamente como expresio-

nes de identidad o como reivindicaciones de reconocimiento social sería ocultar las condiciones materiales básicas de desigualdad que crean tanto las instituciones de la reproducción social como las manifestaciones de la cultura heterosexual.²⁴ Los contextos que permiten crear un mundo queer se forjan de forma parasitaria y fugitiva gracias al chismorreo, las discotecas, las ligas de *softball* y los anuncios de sexo telefónico, que son el apoyo comercial más frecuente de la cultura impresa de izquierdas en general.²⁵ Lo queer es difícilmente textualizable *como* cultura.

Esto es particularmente cierto en el caso de la cultura íntima. Como hemos comentado, las formas heteronormativas de intimidad se apoyan no sólo en el discurso abiertamente referencial de las historias románticas y del sentimentalismo, por ejemplo, sino también en aspectos materiales, como las leyes matrimoniales y familiares, la arquitectura de lo doméstico, la zonificación del trabajo y la política. La cultura queer, en contraste, carece prácticamente de cualquier matriz institucional que fundamente sus intimidades disidentes. Dada la ausencia del matrimonio y de los rituales que organizan la vida en torno a éste, siempre es necesaria la improvisación del acto lingüístico del compromiso o la práctica discursiva del noviazgo o de economías supuestamente tan poco económicas como las cuentas corrientes conjuntas. La heteronormatividad de esas prácticas puede parecer frágil e indirecta. Después de todo, en algunas ocasiones, las parejas del mismo sexo han podido inventar versiones de esas prácticas. Pero lo han hecho únicamente al comprometerse con la modalidad de la pareja y con su discurso de significado personal sin transformar las condiciones materiales e ideológicas que separan la intimidad de la historia, la política y los entes públicos. El proyecto queer que imaginamos no consiste únicamente en redimir esas intimidades normales ni en conseguir que las personas del mismo sexo puedan tener relaciones sentimentales de pareja y, evidentemente, tampoco consiste en certificar que las vidas privadas de los gays y de las lesbianas son

24. La noción de una exigencia de reconocimiento ha sido introducida recientemente por una serie de pensadores como una forma de entender la política multicultural. Véase, por ejemplo, Axel Honneth (1995), o Amy Guttmann (1994). Sugerimos que aunque la política queer ponga en duda el terreno del reconocimiento, no puede concebirse como una política de reconocimiento *que es diferente de* las cuestiones de justicia distributiva; ésta es la distinción que propone Nancy Fraser (1995).

25. Véase Sedgwick (1992) e Yvonne Zipter (1988).

debidamente privadas.²⁶ Significa defender formas de vida afectiva, erótica y personal que son públicas en el sentido de que son accesibles, que están ahí para ser recordadas y que se mantienen gracias a la actividad colectiva.

Puesto que la cultura heteronormativa de la intimidad deja que la cultura queer sea especialmente dependiente de las elaboraciones efímeras del espacio urbano y de la cultura impresa, los públicos queer son también particularmente vulnerables a iniciativas como la nueva ley de zonificación del alcalde Rudolph Giuliani. La ley pretende restringir cualquier contracultura sexual disidente mediante la regulación de las condiciones económicas; sus efectos van más allá de los locales para adultos que la ley controla explícitamente. Los bares gays de Christopher Street atraen a una clientela que visita la zona a causa de su comercio sexual. La calle es más bulliciosa debido a sus *sex shops*. Las tiendas que venden anillos solteros y camisetas con el slogan «Don't Panic» obtienen más beneficios por las mismas razones. No todos los miles de peregrinos que acuden a Christopher Street compran en las tiendas pornográficas, pero todas se benefician del hecho de que algunas personas sí lo hacen. Hay un momento a partir del cual un cambio cuantitativo conlleva un cambio cualitativo. Se desarrolla una masa crítica. La calle es queer y desarrolla una densa cultura sexual pública. Se convierte en sede de locales comerciales que no son pornográficos, como la librería Oscar Wilde. Se transforma en base política desde donde se presiona a los políticos con un bloque de votantes gay.

No hay un grupo demográfico que dependa más de este tipo de configuración urbana que los queer. Si no pudiéramos concentrar una cultura pública en algún lugar siempre acabaríamos siendo superados en número y arrasados. Y dado que lo que nos une es la cultura sexual, existen muy pocos lugares en el mundo que hayan unido a gran parte de la población queer sin depender para ello del comercio sexual. Incluso aquellos que lo han hecho, como la cultura lesbiana en Northampton, Massachusetts, son más estables gracias a sus vínculos con lugares como West Village, Dupont Circle, West Hollywood

26. Esta política se recomienda cada vez más dentro del movimiento gay. Véase por ejemplo, Andrew Sullivan (1997), Michelangelo Signorile (1997), Gabriel Rotello (1997), William N. Eskridge, Jr. (1996), Robert M. Baird y Stuart E. Rosenbaum (1996); y Mark Strasser (1997).

y el Castro. Los gays de clase social respetable suelen opinar que no están en deuda con una subcultura que consideran chabacana. Pero su éxito, su forma de vida, sus derechos políticos y sus propias identidades nunca hubieran sido posibles si no hubiera existido la cultura sexual pública que ellos desprecian ahora. Suprimámosla y prácticamente toda la cultura gay o queer pública quedará ahogada. Nadie sabe esto mejor que la derecha. Los conservadores no contradirían tan flagrantemente su fe manifiesta en un mercado libre de las interferencias gubernamentales si no supieran que esta especie de hiperregulación es una victoria importante.

No estamos diciendo que la política queer necesite de más ideología de libre mercado, sino que insistimos en que las formas heteronormativas, tan básicas para la acumulación y reproducción del capital, también dependen de profundas intervenciones en su regulación. Una de las ficciones más alarmantes del proyecto de zonificación es, por ejemplo, la idea de que una zona urbana es una comunidad de intereses comunes basados en la residencia y en la propiedad. La ideología del barrio es políticamente irrefutable en la controversia actual, dominada por la fantasía de que los sujetos sexuales tan sólo residen, de que el espacio relevante para la política sexual es el vecindario. Pero un distrito como Christopher Street es más que una comunidad de vecinos. Su carácter local depende de la presencia diaria de miles de personas que no residen allí. Quienes realmente viven en West Village no deberían olvidar que están en deuda con los que en su mayor parte son peregrinos queer. Y no deberíamos cometer el error de confundir la clase de los ciudadanos con la clase de los propietarios. Muchos de quienes pasean por Christopher Street —generalmente jóvenes, queer y afroamericanos— jamás podrían permitirse vivir allí. El espacio urbano es siempre un espacio anfitrión. El derecho a la ciudad es extensible a todos los que la usan.²⁷ No está limitado a los propietarios. No es casualidad que en la política de zonificación se tergiverse tanto el espacio urbano; la sexualidad normal necesita esas distorsiones y la implantación económica y legal de las mismas para así mantener su ilusión de humanidad.

27. La frase «derecho a la ciudad» es de Henri Lefebvre (1968, pp. 147-159). Véase también Manuel Castells (1983).

Pellizcos y porrazos

La teoría social queer está comprometida con la sexualidad en tanto que categoría ineludible para el análisis, la agitación y la reorganización. Al igual que las relaciones de clase, principalmente visibles en este momento en representaciones identitarias polarizadas, la heteronormatividad es un motor fundamental para la organización social de los Estados Unidos, una condición básica para que se produzcan relaciones de desigualdad y de explotación, incluso en la sociedad heterosexual. Cualquier teoría social que no entienda esto participa en su reproducción.

El proyecto de pensar en torno al sexo en público no sólo se ocupa del sexo cuando es prohibido o suprimido. A pesar de que las relaciones sexuales no sean su objeto, el sexo siempre está presente en los estudios queer. ¿Dónde están, pues, los pellizcos, porrazos, puñetazos, babas y magreos que esperabais —o temáis— encontrar en un artículo sobre sexo? Acabamos con dos escenas que podrían haber ocurrido el mismo día durante uno de nuestros paseos por la ciudad. Una tarde, viajábamos en la camioneta de una joven pareja heterosexual que conocemos. Con mucha cautela y tras muchos rodeos, sacaron el tema de los vibradores. Se trata de personas cuyas vidas, aspiraciones, relaciones con el dinero y compromisos están gobernadas por la reproducción, que media entre sus relaciones con cualquier otra persona o cosa. Pero hacía poco la mujer había leído en una revista femenina un artículo sobre los juguetes sexuales y sobre otras modalidades de erotismo no reproductivo. Su marido y ella compraron algunos de estos accesorios por correo y se han visto involucrados cada vez más en algo que, desde muchos puntos de vista, se consideraría una práctica sexual queer; su cuerpo se ha vuelto desorganizado y excitante. Nos dijeron: sois los únicos con quienes podemos hablar de esto; todos nuestros amigos heterosexuales nos mirarían como a unos pervertidos. Para no sentirse pervertidos tenían que convertirnos, a *nosotros*, en una especie de público sexual.

Más adelante, la cuestión de la repulsa y de la perversión volvió a surgir. Esta vez nos encontrábamos en un bar que la mayoría de las noches es un local *leather* normal y corriente. Los miércoles el local ofrece una representación sexual llamada «Pork» (cerdo). Los espectáculos incluyen, como es habitual, zurras, flagelaciones, afeitados, marcas con hierro candente, laceraciones, ligaduras, humillaciones, luchas —lo típico: los aficionados de siempre se pavonean para rego-

cijo de todos los demás, algo similar a lo que ocurre en los congresos académicos. Aquella noche se rumoreaba que el espectáculo consistiría en vómitos eróticos. Como parecía tratarse de algo que nos iba a quitar el apetito, decidimos que nos marcharíamos temprano, pero nos intrigaba un pequeño detalle: ¿cómo iba a ser la estimulación erótica previa al acto sexual? Quedémosnos hasta que la cosa se ponga cochina. Luego nos vamos.

Un chico veinteañero con pinta de usar monopatín llega a la parte inferior del escenario situada a un extremo de la barra. Lleva pantalones cortos de lycra y un collar de perro. Se pone cómodo en una silla que le inmoviliza. Su compañero llega y le inclina la cabeza hacia al techo, tirándole del cuello. Detrás de ellos hay una gran cantidad de comida. El chico de arriba empieza a echar leche por la garganta del chico, luego comida, luego más leche. La leche se desparrama, por el pecho y por el suelo. Se establece una dinámica entre ellos en que están casi a punto de atragantarse. El chico de abajo intenta tragar más de lo que puede. El de arriba se cuida de darle lo justo para que pueda aumentar su capacidad. De vez en cuando le da un respiro pero pronto aumenta el ritmo. El estómago del muchacho empieza a crecer y a palpar casi convulsivamente.

En este momento nos damos cuenta de que no podemos irnos, no podemos siquiera apartar la mirada. Nadie puede. La multitud está desconcertada por la escena íntima y por la exhibición, el control, el abandono, la ferocidad y la humillación. La gente suspira con admiración, luego silba, da golpes con los pies en el suelo y les anima a gritos. Se han desplazado hacia delante formando un grupo compacto e íntimo. Finalmente, cuando el chico de arriba introduce dos y luego tres dedos en la garganta del chico, ofreciendo insistentemente su propio estómago en sucesivos momentos climáticos, nos damos cuenta de que jamás hemos presenciado semejante exhibición de confianza y violación. Nos hemos quedado sin aliento. Pero, como buenos académicos, también tenemos algunas preguntas. Nos han dicho que el chico es heterosexual y nos preguntamos: ¿qué significa en este contexto?, ¿cómo descubriste que esto es lo que te gusta hacer?, ¿cómo encontraste a un chico que estuviera encima tuyo con quien hacerlo?, ¿cómo has acabado haciéndolo en un bar *leather*?, ¿en qué otros lugares haces esto?, ¿cómo te sientes con tus nuevos compañeros, con tu público?

No llegamos a hacerle estas preguntas, pero tenemos otras que podemos plantear ahora acerca de las escenas donde el sexo parece

más sublime que la narración en sí, donde el sexo no es ni redentor ni transgresor, ni moral ni inmoral, ni hetero ni homo, ni tampoco está suturado a ningún eje de legitimación. Hemos argumentado que el sexo abre una brecha para la transformación de unas normas sociales que necesitan que éste se entienda tan sólo de forma estática o que no tenga vida como fuente de significado.²⁸ En estos casos, sin embargo, las posibilidades que nos brindaba la publicidad conducían a la producción de contextos corporales no heteronormativos. Éstos aspiraban a mundos que no fueran heteronormativos porque se negaban a fingir que la intimidad era su ámbito; porque eran formas de sociabilidad que disociaban el dinero y la familia del escenario de una vida digna; porque convertían el sexo en consecuencia de la mediación pública y de actividades propias de colectividades que creaban placeres insospechados; porque, a su vez, intentaban crear un contexto de apoyo para sus prácticas; porque sus placeres no se habían vendido a una pastoral redentora, ni a la amnesia obligada del fracaso, de la vergüenza y de la repulsa.²⁹

Nos hemos acostumbrado a considerar la sexualidad como una forma de intimidad y subjetividad y acabamos de demostrar cuán limitada es dicha representación. Pero la heteronormatividad de la cultura estadounidense no puede «rezonificarse» o negarse simplemente con la voluntad de las personas, con una subversión que tan sólo imaginamos como algo personal y que no es una plataforma para la formación de un público, ni siquiera puede hacerse con los momentos líricos que interrumpen el hostil discurso cultural que hemos expuesto aquí. Al recordar el deseo utópico que subyace en la vida íntima normal, queremos recordar también que no estamos casados con ella.

Referencias bibliográficas

BAIRD, Robert M. y Stuart E. ROSENBAUM (eds.) (1996), *Same-Sex Marriage: The Moral and Legal Debate*, Nueva York, Prometheus Books.

28. Sobre la falta de vida como afecto y aspiración de los miembros de la sociedad normativa, véase Berlant (1997b, pp. 59-60, 79-81).

29. El clásico razonamiento en contra de la pastoral del sexo redentor de la ideología sexual normativa es de Bersani (1980); sobre otras visiones redentoras más generales, véase del mismo autor (1990).

- BARTHES, Roland (1978), *A Lover's Discourse: Fragments*, Trad. Richard Howard, Nueva York, Hill and Wang, Inc. [*Fragmentos de un discurso amoroso*, Trad. Eduardo Molina, Madrid, siglo XXI, 1997.]
- BELL, David y Gill VALENTINE (eds.) (1995), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, Nueva York, Routledge.
- BENNET, William J. (1992), *The De-Valuing of America: The Fight for Our Culture and Our Children*, Nueva York, Simon and Schuster Trade.
- BERLANT, Lauren (1997a), «Feminism and the Institutions of Intimacy», en *The Politics of Research*. E. Ann Kaplan y George Levine (eds.), New Brunswick, Rutgers University Press.
- (1997b), *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press.
- y Michael WARNER (1995), «What Does Queer Theory Teach Us about X?», *PMLA*, 110 (mayo), p. 345.
- BERSANI, Leo (1988), «Is the Rectum a Grave?», en *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*. Douglas Crimp (ed.), Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 131-143.
- (1990), *The Culture of Redemption*, Cambridge, Mass., Replica Books.
- (1995), *Homos*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1996), *Noumenal Community: Myth and Reality in an Amerindian Brazilian Society*, Austin, Texas.
- BRAY, Alan (1990), «Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England», *History Workshop*, 29 (primavera), pp. 1-19.
- BRIMELOW, Peter (1995), *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster*, Nueva York, Harper-Collins.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Nueva York, Routledge.
- CALIFIA, Pat (1994), *Public Sex: The Culture of Radical Sex*, Pittsburg, Cleis Press.
- CANGUILHEM, Georges (1991), *The Normal and the Pathological*, Trad. Carolyn R. Fawcett y Robert S. Cohen, Nueva York, Zone Books. [*Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, siglo XXI, 1971.]
- CASTELLS, Manuel (1983), *The City and the Grassroots*, Berkeley, University of California Press. [*La ciudad y las masas*, Trad. Rosendo Gallego, Madrid, Alianza, 1986.]

- CHARTIER, Roger et al. (eds.) (1989), *Passions of the Renaissance*, Trad. Arthur Goldhammer, vol.3 de *A History of Private Life*, Philippe Ariès y Georges Duby (eds.), Cambridge, Belknap. [*Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1987.1989.]
- CHAUNCEY, George (1994), *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books.
- COONTZ, Stephanie (1988), *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900*, Londres, Norton.
- CRIMP, Douglas (1987), «How to Have Promiscuity in an Epidemic», *October*, 43 (invierno), pp. 237-270.
- D'EMILIO, John (1993), *Sexual Politics, Sexual Communities; The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1949-1970*, Chicago, University of Chicago Press.
- DAVIS, Mike (1992), *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Nueva York.
- DE LAURETIS, Teresa (1994), *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press.
- DOWD, Maureen (1995), «Talk Is Cheap», *New York Times* (26 Oct.), p. A25.
- EDELMAN, Lee (1992), «Tearooms and Sympathy, or Epistemology of the Water Closet», en *Nationalisms and Sexualities*. Andrew Parker et al. (eds.), Nueva York, Routledge, pp. 263-284.
- ESKRIDGE, William N., Jr., (1996), *The Case for Same-Sex Marriage: From Sexual Liberty to Civilized Commitment*, Nueva York, Free Press.
- FLIEGELMAN, Jay (1982), *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution against Patriarchal Authority, 1750-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel (1978), *The History of Sexuality*, vol. 1, Trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books. [*Historia de la sexualidad*, Trad. Ulises Guinázón, Madrid, Siglo XXI, 1987.]
- (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Trad. Alan Sheridan, Nueva York, Knop Alfred A. [*Vigilar y castigar*, Trad. Aurelio Garzón del Camino, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999].
- FRASER, Nancy (1995), «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age», *New Left Review*, 212 (julio-agosto), pp. 68-93; reimpresso en *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997.
- GIDDENS, Anthony (1992), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Mass., Stanford University Press.
- GUTTMAN, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989), «The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies», en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Shierry Weber Nichol森 (trad.), Cambridge, MIT Press.
- (1991), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Trad. Thomas Burger, Cambridge, MIT Press. [*Historia y crítica de la opinión pública*, Trad. Antoni Domènech, Barcelona, Gili, 1986.]
- HALLEY, Janet E. (1996), «The Status/Conduct Distinction in the 1993 Revisions to Military Antigay Policy: A Legal Archeology», *GLQ*, 3, pp. 159-252.
- HALPERIN, David M. (1989), «Sex before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens», en *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus y Georges Chauncey (eds.), Nueva York, Dutton, pp. 37-53.
- (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.
- HENRY III, William A. (1994), *In Defense of Elitism*, Nueva York, Doubleday.
- HONIG, Bonnie (en prensa), *No Place Like Home: Democracy and the Politics of Foreignness*.
- HONNETH, Axel (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Trad. Joel Anderson, Cambridge, MIT Press.
- IRIGARAY, Luce (1985a), *This Sex Which is not One*, Trad. Catherine Porter y Carloyn Burke, Ithaca, Cornell University Press. [*Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982.]
- (1985b), *Speculum of the Other Woman*, Trad. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press.
- KENNEDY LAPOVSKY, Elizabeth (1993), *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*, Nueva York, Viking.

- LEFEBVRE, Henri (1968), *Le Droit à la ville*, París; Trad. de Eleonore Kofman y Elizabeth Lebas, bajo el título «The Right to the City», en *Writings on Cities*, Oxford, Blackwell, 1996.
- LEMIRE, Elise (1996), «Making Miscegenation» (tesis doctoral, Rutgers University).
- LUHMANN, Niklas (1986), *Love as Passion*, Trad. Jeremy Gaines y Doris L. Jones, Cambridge, Harvard University Press.
- MARCUSE, Herbert (1966), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon. [*Eros y civilización*, Trad. Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 1968.]
- MARTIN, Bidy (1994), «Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary», *Differences*, 6 (verano-otoño), p. 123.
- MCCARTHY, Tom (1991), *Ideals and Illusions*, Cambridge, MIT Press.
- NEWTON, Esther (1993), *Cherry Grove, Fire Island: Sixty Years in America's First Gay and Lesbian Town*, Boston, Beacon.
- POLLACK PETCHESKY, Rosalind (1995), «The Body as Property: A Feminist Re-vision», en *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Faye D. Ginsburg y Rayna Rapp (eds.), Berkeley, University of California Press, pp. 387-406.
- ROTELLO, Gabriel (1997), *Sexual Ecology: AIDS and the Destiny of Gay Men*, Nueva York, Dutton.
- RUBIN, Gayle (1984), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Carole S. Vance (ed.), Boston, New York University Press, pp. 267-318.
- SAMUELS, Shirley (1996), *Romances of the Republic: Women, the Family, and Violence in the Literature of the Early American Nation*, Nueva York, Oxford University Press.
- SCHUTZ, Alfred (1967), *The Phenomenology of the Social World*, Trad. George Walsh y Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1992), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press. [*Epistemología del armario*, Trad. Teresa Bladé, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.]
- SHANNON, Laurie J. (1997), «Emilia's Argument: Friendship and 'Human Title' in *The Two Noble Kinsmen*», *ELH*, 64 (otoño).
- SIGNORILE, Michelangelo (1997), *Life Outside: The Signorile Report on Gay Men, Sex, Drugs, Muscles, and the Passages of Life*, Nueva York, Harper-Collins.

- SILVERMAN, Kaja (1992), *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge.
- STRASSER, Mark (1997), *Legally Wed: Same-Sex Marriage and the Constitution*, Nueva York, Cornell University Press.
- SULLIVAN, Andrew (1997), *Same-Sex Marriage, Pro and Con*, Nueva York, Vintage Books.
- TILTON, Robert S. (1994), *Pocahontas: The Evolution of an American Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- URBAN, Greg (1991), *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, Bookpublisher.
- WARNER, Michael (1991), «Fear of a Queer Planet», *Social Text*, 29, pp. 3-17.
- (1995), «Something Queer about the Nation-State», en *After Political Correctness: The Humanities and Society in the 1990s*. Christopher Newfield y Ronald Strickland (eds.), Boulder, Westview Press, pp. 361-371.
- WITTIG, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon.
- ZARETSKY, Eli (1986), *Capitalism, the Family, and Personal Life*, Nueva York, Harper-Collins.
- ZIPTER, Yvonne (1988), *Diamonds are a Dyke's Best Friend: Reflections, Reminiscences, and Reports from the Field on the Lesbian National Pastime*, Ithaca, Firebrand Books.

Autores/as

LAUREN BERLANT es profesora en el Departamento de Inglés de University of Chicago. Su investigación aborda las representaciones de sexo y género en la literatura norteamericana del siglo XIX y en la cultura contemporánea. Entre sus obras destacan *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life* (University of Chicago, 1991) y *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (Duke University, 1997). Ha editado los volúmenes titulados *Intimacy* (número especial de *Critical Inquiry*, University of Chicago, 2000) y, junto a L. Duggan, *Our Monica, Ourselves: The Clinton Affair and the National Interest* (New York University, 2001).

DEBORAH P. BRITZMAN es profesora de pedagogía en York University (Canadá). Sus investigaciones se orientan hacia el estudio de las diferencias sociales, las relaciones entre psicoanálisis y educación o la epistemología del aprendizaje. Ha publicado las monografías tituladas *Practice Makes Practice: A Critical Study of Learning to Teach* (State University of New York, Albany, 1991) y *Lost Subjects, Contested Objects: Toward a Psychoanalytic Inquiry of Learning* (State University of New York, Albany, 1998).

JUDITH BUTLER es profesora en el Departamento de Retórica y Literatura Comparada de la University of California, Berkeley. Su investigación se emplaza en el ámbito de la filosofía política, la psicología, la teoría feminista y los estudios queer. Entre sus ensayos

destacan *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Columbia University, 1987); *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 1990 y 1999); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (Routledge, 1993); *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford University, 1997); *Excitable Speech* (Routledge, 1997) y *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (Columbia University, 2000). Ha coeditado los volúmenes titulados *Feminists Theorize the Political* (con J. W. Scott, Routledge, 1992); *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*, de L. Singer (con M. MacGrogan, Routledge, 1993); *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (con E. Laclau y S. Žižek, Verso, 2000) y *What's Left of Theory?: New Work on the Politics of Literary Theory* (con J. Guillory y K. Thomas, Routledge, 2000).

DIANA FUSS es profesora en el Departamento de Inglés de Princeton University. Su investigación se ha orientado hacia la teoría feminista, la historia de la sexualidad y el psicoanálisis. Entre sus publicaciones destacan *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference* (Routledge, 1990, publicado en catalán por Eumo, 1999) e *Identification Papers* (Routledge, 1995). Ha editado y prologado los volúmenes de ensayos titulados *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (Routledge, 1991) y *Human, All Too Human. Essays from the English Institute* (Routledge, 1996).

JOSHUA GAMSON es profesor en el Departamento de Sociología de Yale University. Su investigación se centra en temas relacionados con la cultura popular en los medios de comunicación y con los procesos sociales de exclusión sexual. Ha editado, con M. Burawoy, el volumen *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis* (University of California, 1991). Es autor de *Claims to Fame: Celebrity in Contemporary America* (University of California, 1994) y de *Freaks Talk Back: Tabloid Talk Shows and Sexual Nonconformity* (University of Chicago, 1998).

EVE KOSOFSKY SEDGWICK es profesora de literatura inglesa y norteamericana en la Escuela de Estudios Graduados de City University of New York. Sus investigaciones se centran en las letras europeas y estadounidenses de los siglos XVIII al XX, así como en teoría literaria, historia de la homosexualidad y estudios queer. Entre sus monografías destacan *Between Men: English Literature and Male*

Homosocial Desire (Columbia University, 1985 y 1993); *Epistemology of the Closet* (University of California, 1990, publicado en español por Ediciones de la Tempestad, 1998) y *Tendencias* (Duke University, 1993). Ha editado los volúmenes titulados *Shame and its Sisters: A Silvan Tompkins Reader* (Duke University, 1995); *Gary in your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher* (Duke University, 1996) y *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction* (Duke University, 1997). Ha publicado el libro de poesía *Fat Art, Thin Art* (Duke University, 1994) y *Dialogue on Love* (Beacon, 1999).

RAFAEL M. MÉRIDA JIMÉNEZ ha sido profesor en la Universitat de Barcelona, Rice University (Houston, EE UU) y la Universitat de Girona. Su investigación se centra en los discursos y representaciones de las minorías sexuales y sociales en la cultura medieval, así como en la narrativa caballeresca peninsular. Ha publicado la monografía «Fuera de la orden de natura»: *Magias, milagros y maravillas en el «Amadís de Gaula»* (Reichenberger, 2001) y *Women in Medieval Iberia* (Society for Medieval Feminist Scholarship, en prensa).

DONALD MORTON es profesor en el Departamento de Inglés de Syracuse University. Su investigación aborda cuestiones de teoría literaria, movimientos sociales y estudios culturales. Además de su monografía sobre *Vladimir Nabokov* (F. Ungar, 1974), ha editado y coeditado diversas antologías, entre las que conviene citar *Theory/Pedagogy/Politics: Texts for Change* (con M. Zavarzadeh, University of Illinois, 1991); *Theory, Postmodernity, Opposition: An Other Introduction to Library and Cultural Theory* (Maisonneuve, 1991); *Theory as Resistance: Politics and Culture after (Post)Structuralism* (con M. Zavarzadeh, Guilford, 1994); *Post-ality: Marxism and Postmodernism* (con M. Zavarzadeh y T. L. Ebert, Maisonneuve, 1995); *The Material Queer. A LesBiGay Cultural Studies Reader* (Westview, 1996) y *Marxism, Queer Theory, Gender* (con M. Zavarzadeh y T. L. Ebert, Red Factory, 2001).

MICHAEL WARNER es profesor en el Departamento de Inglés de Rutgers (State University of New Jersey). Es especialista en literatura norteamericana de los siglos XVIII y XIX. Ha coeditado las antologías tituladas *The Origins of Literary Studies in America* (junto a G. Graff, Routledge, 1989) y *The English Literature of America, 1500-1800* (en colaboración con M. Jehlen, Routledge,

1997). Editó los volúmenes *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America* (Harvard University, 1990) y *American Sermons: The Pilgrims to Martin Luther King, Jr.* (Library of America, 1999). Entre sus publicaciones vinculadas a los estudios queer destacan la edición del volumen *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, proyecto del «Social Text Collective» (University of Minnesota, 1993) y *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (Free Press, 1999).

ROBYN WIEGMAN es profesora en el Departamento de Estudios de la Mujer en Duke University. Sus investigaciones feministas se centran en las interrelaciones entre sexualidad, género, clase y raza en la cultura norteamericana contemporánea, como demuestran sus monografías tituladas *American Anatomies: Theorizing Race and Gender* (Duke University, 1995) y *Literature and Gender. Thinking Critically through Fiction, Poetry and Drama* (Longman, 1998). Ha editado los volúmenes *Feminism Beside Itself* (con D. Elam, Routledge, 1995); *Who Can Speak? Authority and Critical Identity* (con J. Roof, University of Illinois, 1995) y *AIDS and the National Body*, de T. E. Yingling (Duke University, 1997).

D

Jo

Ev

Otros títulos de esta colección

Feminismo y crítica literaria
Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.)

Nuevas masculinidades
Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.)

Escribir en femenino
Beatriz Suárez Briones,
Belén Martín y M^a Jesús Farinà (eds.)

Piel que habla
M. Azpeitia, M. J. Barral, L. E. Díaz,
T. González Cortés, E. Moreno, T. Yago (eds.)

Sanadoras, matronas y médicas en Europa
Montserrat Cabré y Teresa Ortiz (eds.)

Los estudios *queer* ofrecen una profunda revisión de las prácticas asociadas a la sexualidad y al erotismo, a la normalidad y a la perversión, de las nociones de producción cultural y de reproducción social, del activismo político y del compromiso intelectual, de las identidades individuales y de las mitologías colectivas, de las retóricas de lo explícito y de lo implícito. Gestados durante la década de los ochenta ha alumbrado en los noventa un conjunto plural de trabajos que pretenden desestabilizar los cánones artísticos, transgredir los patrones unívocos y subvertir de forma sistemática sus propios límites y los códigos dualistas que definen los comportamientos heteronormativos.

Esta antología recoge artículos de nueve de los teóricos *queer* norteamericanos más relevantes en el ámbito de los estudios históricos y literarios, la sociología, la filosofía, el psicoanálisis, los medios de comunicación y la pedagogía: Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, Diana Fuss, Donald Morton, Joshua Gamson, Robyn Wiegman, Deborah P. Britzman, Lauren Berlant y Michael Warner.

Ακαδημεια era el nombre del jardín donde Platón compartía conocimientos. Esta colección contiene obras que aúnan la reflexión teórica y el debate en el ámbito universitario de las ciencias sociales en un foro donde poner en común aportaciones diversas.

ISBN 84-7426-562-2

