

**VIDAS QUEER**  
**La politización de la experiencia**  
**tranzmarikabollo de Barcelona**

**Tesis Doctoral**  
**Rodrigo Prieto Drouillas**

**Directora**  
**Marisela Montenegro Martínez**

**Departament de Psicologia Social**  
**Facultat de Psicologia**  
**Universitat Autònoma de Barcelona**



**VIDAS QUEER**  
**La politización de la experiencia**  
**tranzmarikabollo de Barcelona**

**Tesis Doctoral**  
**Rodrigo Prieto Drouillas**

**Directora**  
**Marisela Montenegro Martínez**

**Departament de Psicologia Social**  
**Facultat de Psicologia**  
**Universitat Autònoma de Barcelona**

**2009**



**Autor**

Rodrigo A. Prieto Drouillas

**Título**

«Vidas Queer.  
La politización de la experiencia  
tranzmarikabollo de Barcelona»

**Directora**

Dra. Marisela Montenegro Martínez

**Programa**

Programa de doctorado en Psicología Social  
Departament de Psicologia Social  
Facultat de Psicologia  
Universitat Autònoma de Barcelona

**Depositada**

21 de diciembre de 2009

**Ilustración de cubierta**

Gaelx

**Diseño de portada**

R. Prieto

**Impresión**

Gestió Digital

## ¡Gracias!

En estos años de trabajo son muchas las personas que de una u otra manera me han animado a tirar adelante esta investigación, pese al desánimo y las múltiples dificultades que fueron surgiendo en el camino. A todas ellas quiero expresar mi más sincero agradecimiento, ya que sin su apoyo este documento no habría llegado a existir.

Quiero agradecer de manera especial a mi directora y amiga, Marisela, por guiarme acertada y cariñosamente durante todo el proceso de investigación con oportunos comentarios, sugerencias y precisiones...pero sobre todo por transmitirme su entusiasmo y complicidad por un tema que nos interpela y desafía a cada uno a su manera. Gracias también por compartir intensamente la vida que sucedía más allá de las aulas y los libros, en los espacios donde esta teoría se libera del papel y de la tinta y se mete en nuestros cuerpos y relaciones.

Sin duda el momento más gratificante de todo el proceso de investigación fue el tiempo en que elaboramos las narrativas de vida con las participantes. Fueron ellas quienes nos dieron las principales claves para reflexionar sobre el tema y nos plantearon las preguntas más interesantes. Por su generosidad y compromiso; por su sinceridad y optimismo, vaya a ellas mi más profundo reconocimiento.

¡Qué hubiese sido de mí todos estos años sin el cariño y el apoyo incondicional de mis amigxs de Barcelona!, mi familia postiza: Caty, Jordi, Blanca, Pame, Mono, Val, Martita Tuna, Gemma, Jose, Javiera, Martita Menorca, Sara, Mar, Carlafo, Montañó, Kathy Urquieta, María... que estoicamente han sufrido mis estreses y soportado mis reiteradas ausencias durante este período.

Quiero abrazar fuerte y sinceramente en estas líneas a mis amigos de Creación, por compartir durante todos estos años la aventura de investigar viviendo y de vivir-creciendo en una tierra que cada día es más "nuestra".

Esta tesis le debe mucho también a numerosxs anónimxs del planeta tranzmarikabollo de Barcelona, con quienes hice un lúdico “trabajo de campo” entre las cervezas y el humo de La Bata y otros tantos chiringuitos ravaleros. Lejos de cualquier metodología, ellxs me enseñaron con sus risas e historias las vidas queer sobre las que versan estas páginas.

Suerte la mía también la de contar con algunos amigos que habitan *en pleno* el campo-tema de lo queer y que además han pasado ya por el trance de una tesis doctoral. Desde esos afectos y militancias, Pepe y Carmen, me habéis tirado muchos cables que me ayudaron a perfilar, repensar y acabar de definir algunas de las ideas que conforman este trabajo. Gracias por eso.

A la distancia mi familia y mis amigxs de Chile han sido una inspiración básica para tirar adelante esta aventura doctoral. Han sido testigos y partícipes de mi propia trayectoria a lo largo de los años; de un camino que ha dado impresionantes vuelcos, en los cuales me han acompañado incondicionalmente. Este es un lujo del que no todos pueden disfrutar y que agradezco con toda sinceridad.

El 90 por ciento de las páginas que conforman este libro fue escrito en el “reposo” de un monasterio del siglo xv ubicado en las afueras de Barcelona: Sant Jeroni de la Murtra. Sus centenarias paredes fueron testigo de mis numerosas lecturas, temores, sequedades, inspiraciones, frustraciones, miedos, silencios, profundos sueños y largas horas de escritura. Nada de eso hubiese sido posible sin la hospitalidad de todos los encargados que durante estos años me atendieron cada vez que *subía* a trabajar. Jaume, Javi, Pancho, Horacio, Fer, Santos, gracias por ayudarme silenciosamente a “parir”.

Mis compañeras del Àmbito María Corral no han dejado en ningún momento de darme su apoyo para acabar una tesis que hasta hace poco seguramente les parecería eterna. Gracias por los ánimos, la flexibilidad, los viernes, las escuchas y los discretos silencios.

La història d'aquesta tesi va començar gairebé al mateix temps que la que compartim tu i jo fa tres anys i mig. En tot aquest temps has sigut un suport fonamental en cadascun dels passos que he anat donant. Per això vull dir-te – profunda i sincerament– *moltes gràcies maco*. Gràcies per interessar-te pel tema, per comprendre'm en les meves exploracions, per acompanyar-me i aguantar-me amb paciència infinita en els nombrosos moments de frustració, per animar-me i valorar cada petit avanç... Moltes gràcies, Jordi, per haver estat al meu costat tot aquest temps fent que el treball de tesi fos una aventura que ha pagat la pena emprendre, i finalment, acabar.

## **INDICE**

## INTRODUCCIÓN

*A pesar de la dislocación del sujeto que se efectúa en el texto, detrás hay una persona: asistí a numerosas reuniones, bares y marchas, y observé muchos tipos de géneros; comprendí que yo misma estaba en la encrucijada de algunos de ellos, y tropecé con la sexualidad en varios de sus bordes culturales. Conocí a muchas personas que intentaban definir su camino en medio de un importante movimiento a favor del reconocimiento y la libertad sexuales, y sentí la alegría y la frustración que conlleva formar parte de ese movimiento tanto en su lado esperanzador como en su dimensión interna. Estaba instalada en la academia, y al mismo tiempo estaba viviendo una vida fuera de esas paredes; y si bien “El género en disputa” es un libro académico, para mí empezó como un momento de transición, sentada en Rehoboth Beach, reflexionando sobre si podría relacionar los diferentes ámbitos de mi vida. (Judith Butler, 1990, pp. 19-20)*

Es curioso cómo a veces las palabras de un otrx pueden llegar a resultarnos tan propias y reveladoras, como en este caso las de J. Butler, que además es la principal responsable en la construcción del tema en que pretendemos sumergirnos.

Efectivamente, la tesis que aquí comienza tiene su origen en la necesidad de conectar nuestro trabajo académico con las profundas transformaciones vitales que nos estaban ocurriendo en el momento en que debíamos plantear un tema de investigación doctoral.

La transformación a que nos referimos es el proceso de auto-reconocimiento y exploración del propio deseo homosexual, con más 30 años de edad, a miles de kilómetros de nuestra ciudad de origen y finalizando una relación heterosexual de una década. Removidos por ese terremoto vital, e interpelados por la obligación de

elegir un tema que exigiría toda nuestra implicación y mucha de nuestra energía, no veíamos más alternativa que aprovechar ambas contingencias para sumergirnos de lleno en un proceso de estudio que –sabíamos– sería mucho más que el requisito de un programa formativo.

Si bien el terremoto al que nos referimos había sucedido un par de años antes, al comenzar esta investigación nos encontrábamos en un momento de transición entre el derrumbe de gran parte de nuestras convicciones y proyectos anteriores, y el inicio de un futuro entonces incierto. Tras el remezón, era el momento de comenzar a escoger y recopilar materiales para emprender la reconstrucción.

En esa etapa las circunstancias de la vida nos habían llevado a vincularnos superficialmente con el entorno queer de Barcelona, por tanto, de algún modo éste nos resultaba familiar y cercano, aunque no habíamos tenido la ocasión de conocer en profundidad a ninguno de sus *monstruos*<sup>1</sup>, ni mucho menos sus planteamientos.

En este contexto nuestras primeras ideas de investigación apuntaban a estudiar la Barcelona como contexto facilitador de procesos de subjetivación homosexual. Estábamos fascinados con el ambiente *fillogay* que se respiraba en la ciudad, con sus cientos de locales destinados al ocio y el comercio especializado de este colectivo. *Barcelona mariquea* (habíamos oído por ahí) y queríamos corroborarlo “científicamente”; sin embargo, bajo la acertada supervisión de nuestra directora, decidimos que antes de hacer cualquier planteamiento de investigación, exploraríamos el campo temático para identificar las preguntas, contradicciones y tensiones que podrían ser de interés para un estudio psicosocial de estas características.

Después de múltiples conversaciones con diferentes personas vinculadas al mundo académico y a los movimientos sociales relacionados con los colectivos LGTB y queer de la ciudad, identificamos la existencia de un “espacio vacío” en la teoría queer, concretamente en la puesta en práctica de muchos de sus planteamientos. Vimos que la radicalidad de algunos de ellos los hacía prácticamente imposibles, mientras muchos otros eran terreno abonado para el conflicto personal, interpersonal y social.

Llegamos a establecer que este espacio vacío manifiesta un malestar que es simultáneamente afectivo y político para los *monstruos* queer, ante los múltiples obstáculos y oposiciones con que se encuentran en su intento por vivir de acuerdo a los criterios de esta teoría-política. Como resultado de todo este recorrido, llegamos finalmente al tema sobre el cual versa esta investigación y que explicamos detalladamente a continuación.

---

<sup>1</sup> En el Capítulo V explicamos el sentido de la utilización de este término para denominar a las personas que se identifican con los planteamientos de la teoría-política queer.



### a. Acotando el tema

En las últimas décadas diferentes teóricas feministas lesbianas han descrito la heterosexualidad predominante en las sociedades contemporáneas como un sistema de pensamiento omnipresente y que atraviesa todas las dimensiones de lo social (Rubin, 1975; Wittig, 1980; Rich, 1980; De Lauretis, 1987; Butler, 1990).

Con diferentes matices, todas ellas coinciden en que este sistema heterosexual se basa en una serie de supuestos fuertemente arraigados en la cultura: (a) que el sexo es binominal (hombre-mujer) entendidos como polos opuestos y excluyentes; (b) que el deseo sexual es siempre heterosexual, es decir hacia el “sexo opuesto”; y (c) que la identidad sexual es coherente con el sexo biológico y el deseo; es decir biología de macho > identidad masculina > deseo sexual por el sexo femenino, y viceversa: biología de hembra > identidad femenina > deseo sexual por el sexo masculino.

La más influyente de estas teorizaciones es la de Judith Butler (1990), quien entiende este sistema como una “matriz heterosexual” que atraviesa todos los ámbitos de lo social, desde la medicina hasta las religiones; desde la educación hasta las relaciones interpersonales, entre otros aspectos, por tanto resulta imposible escapar de su influencia.

A partir del cuestionamiento de estos supuestos, la teoría queer (De Lauretis, 1991) aboga por una desencialización del sexo, el género, la identidad sexual y las prácticas sexuales y con ello pretende crear un espacio de legitimidad para todas las posibles combinaciones corporeizadas entre estas variables.

Como propuesta política estos planteamientos resultan enormemente sugerentes y liberadores; sin embargo, su materialización práctica plantea una gran complejidad, ya que si se siguiesen al pie de la letra habría que comenzar por omitir todas las alusiones al género en los idiomas, las leyes, las políticas sociales, la arquitectura, la moda, el arte, y la publicidad, entre otras disciplinas. Habría que elaborar nuevos protocolos de comunicación y conducta para las relaciones interpersonales y sin duda tendríamos que aprender a amar más allá de nuestras semejanzas o diferencias biológicas... En definitiva, la aplicación de una política que subvierta la “matriz heterosexual” supondría transformar todo el orden social.

Sin embargo estos planteamientos no sólo son cuestión de teorías abstractas que habitan entre los muros de las universidades o llenan páginas de numerosos libros; al contrario, son parte de la vida cotidiana de millones de personas que en el mundo entero y a lo largo de toda la historia de la humanidad se rebelan contra los supuestos en que se funda la matriz heterosexual. Se trata por tanto de una cuestión de cuerpos, deseos y afectos concretos, de personas de carne y hueso

que sufren hoy el peso de vivir bajo una norma que les restringe y oprime: la norma heterosexual o heteronormatividad. Algunas de estas personas conocen, se sienten identificadas y, de un modo u otro, intentan poner en práctica los planteamientos de la teoría queer; sin embargo se encuentran con una serie de obstáculos que dificultan dicha puesta en práctica tanto a nivel personal, interpersonal como social.

De modo que, desde nuestra perspectiva, entre las teorías desencializadoras del sexo y el género y la vida cotidiana de estas personas que conocen, se identifican e intentan poner en práctica los planteamientos de la teoría queer hay un abismo que no ha sido suficientemente trabajado desde la academia. Un “espacio vacío” que se hace aún más hondo en sus relaciones interpersonales (filiales, afectivas, sexuales o sexoafectivas) en la medida que les compromete corporal y afectivamente.

A partir de este enfoque, en esta investigación nos proponemos indagar de qué manera estas personas resuelven las contradicciones personales y las problemáticas relacionales que les surgen al intentar vivir fuera de los criterios heteronormativos. Dentro de este marco pondremos énfasis en las consecuencias de este proceso en la construcción intersubjetiva de estas personas, así como en las prácticas que utilizan para gestionar dichas tensiones. Todo esto, con el propósito de dar cuenta de las limitaciones y posibilidades de la “encarnación” de la teoría queer.

### **b. Preguntas y objetivos**

Tal como hemos señalado unos párrafos antes, la tesis que queremos sostener en esta investigación es que las personas que conocen, se identifican e intentan practicar los planteamientos de la teoría queer se enfrentan a múltiples contradicciones personales y relacionales que les provocan una serie de posibilidades y contradicciones, así como frustración y dolor, pero al mismo tiempo, les animan a crear nuevos repertorios discursivos, conductuales y de relación más acordes a su manera de entenderse a sí mismas, a las demás y al mundo en general.

Para adentrarnos en esta afirmación nos planteamos tres preguntas a partir de las cuales se desprenden los objetivos de este estudio:

(1) ¿Cuáles son los obstáculos que deben enfrentar cotidianamente las personas que conocen, se identifican e intentan practicar los planteamientos de la teoría queer, para llevar a cabo este propósito?

(2) ¿De qué manera las personas que conocen, se identifican e intentan practicar los planteamientos de la teoría queer gestionan dichas dificultades en relación con su propia subjetividad, a sus relaciones afectivas y su acción política?

(3) ¿En qué medida los planteamientos de la teoría queer contribuyen a la transformación de la heterosexualidad como sistema omnipresente y con ello, a la construcción de sociedades en las que todas las versiones de sexo/género tengan cabida?

A partir de estas preguntas se desprenden los objetivos generales y específicos que guiarán esta investigación. Estos son:

El primer objetivo general se propone *indagar sobre qué factores o elementos sociales y personales dificultan la puesta en práctica de los planteamientos de la teoría queer, según la experiencia de las personas que la conocen y se identifican con ella, con las cuales nos articulamos*. Los objetivos específicos que de aquí se desprenden plantean identificar esos factores, proponer posibles explicaciones sobre su origen y describir la manera en que afectan a las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer.

El segundo objetivo general de la investigación pretende *elaborar comprensiones conjuntas con las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer sobre cómo sortean los obstáculos antes señalados, en relación con su subjetividad, sus relaciones afectivas y sus prácticas políticas*. Este propósito se desglosa en tres objetivos específicos que pretenden, por una parte, describir de qué manera se ve afectada la subjetividad de estas personas por el hecho de vivir a contracorriente de la heteronormatividad; en segundo término, conocer cómo gestionan sus relaciones sexoafectivas en este contexto y, en tercer lugar, reflexionar conjuntamente con estas personas sobre el sentido político de sus prácticas cotidianas que tienen relación con el sexo/género.

El tercer objetivo general busca *construir comprensiones conjuntas con algunas personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer sobre el potencial que ésta tiene para transformar el sistema heteronormativo y construir contextos sociales favorables para la diversidad sexo/genérica*. De aquí se derivan objetivos específicos que plantean identificar algunos criterios o dinámicas sociales que evidencien un desplazamiento de las bases de la matriz heterosexual hacia una mayor libertad de opción en la vivencia del sexo/género; asimismo, señalar en qué medida las prácticas de estas personas contribuyen a dicho desplazamiento y finalmente enunciar los aspectos o dinámicas sociales más resistentes a esa transformación, según la percepción de estas personas.

### c. Abordaje

Para conseguir estos objetivos aplicamos dos estrategias principales de aproximación al tema. Por una parte nos articulamos<sup>2</sup> con algunas teorías sobre la subjetividad, el deseo, la experiencia y la política (ver pp. 111-182) para luego extrapolarlos al campo de *lo queer*, entendido como teoría, como política y como experiencias de vida.

En paralelo nos articulamos con 8 personas residentes en Barcelona que conocen, se identifican e intentan practicar los planteamientos de la teoría queer, con quienes elaboramos conjuntamente Narrativas de Vida (NV) en las que cada una de ellas describió y analizó su trayectoria personal a la luz de esta teoría y a partir de las cuales reflexionamos sobre sus principales propuestas, dificultades y potencialidades.

En función de la posición epistemológica del conocimiento situado (Haraway, 1991) en que se basa esta investigación, así como del procedimiento de elaboración de estos documentos (ver pp. 40-47), consideraremos que las NV constituyen un material teórico-experiencial que tiene la misma validez y relevancia que otros textos teóricos sobre el tema elaborados desde la academia, por tanto existe una relación isomórfica entre unos y otros. Sin embargo, en el contexto de esta investigación, las Narrativas de Vida adquieren una mayor significación, en la medida que no sólo aportan comprensiones teóricas sobre los temas abordados, sino también una experiencia encarnada que “informa” la teoría, le añade sustancia, cuerpos, vida. En función de los objetivos que guían esta tesis creemos que esta aportación de las NV es muy relevante, razón por la cual justifica sobradamente su inclusión íntegra en este informe.

A partir del cruce entre las NV y otros textos teóricos, así como con diferentes espacios y actrices del campo-tema (Spink, 2003) de lo queer en Barcelona, elaboramos un texto en que respondemos las preguntas de investigación, desde nuestra propia posición. Dicho texto constituye el capítulo final de esta tesis.

#### *¿Por qué Barcelona?*

Esta investigación se concentró en la ciudad de Barcelona principalmente debido a las limitaciones temporales y materiales de la persona investigadora; sin embargo consideramos que esta decisión en ningún caso supuso una limitación para el estudio, sino más bien una oportunidad para conocer en detalle el movimiento queer de la ciudad. De hecho, ese conocimiento es una de las externalidades positivas de esta investigación; un resultado que aunque no estaba previsto,

---

<sup>2</sup> Utilizamos el término “articulación” en el sentido propuesto por Haraway (1992) de “significar” y “unir” cosas espeluznantes, arriesgadas, contingentes... (p. 150).

contribuyó a darle un sentido contextual a las comprensiones que se elaboraron sobre el tema.

Asimismo, nuestra propia residencia en la ciudad durante el período en que se llevó a cabo la investigación nos permitió habitar los diferentes espacios a los que las participantes se referían en sus narrativas, incluso coincidir con ellas en algunos, lo cual favoreció tanto la creación de complicidades como la comprensión de sus descripciones, ya que aquello a lo que se referían, en muchos casos formaba también parte de nuestras trayectorias cotidianas.

A estas razones hay que añadir el hecho de que en los últimos años Barcelona se ha convertido en un lugar de referencia para el desarrollo de sexualidades transgresoras en general y para las multitudes queer en particular. De este modo, esta investigación adquiere aún mayor relevancia en la medida que constituye la fotografía de un momento especialmente prolífico del movimiento en el Estado Español e incluso en Europa.

### **d. Estructura del informe**

Este documento está estructurado en cinco capítulos, además de una introducción y unas conclusiones, que a su vez se dividen en varios sub-apartados específicos. En esta introducción se presenta el tema de investigación, se explica su origen, se enuncian las preguntas y objetivos que la guían, así como algunas consideraciones metodológicas y de forma para situar al lector.

El Capítulo I: Epistemo-Metodología explicita la posición epistemológica desde la que se realizó este estudio, caracterizada por la objetividad situada propuesta por Haraway (1991). Asimismo presenta la metodología con la que se realizó el estudio, las Narrativas de Vida, poniendo especial énfasis en sus implicaciones epistemológicas y políticas, así como en la descripción del procedimiento.

En el Capítulo II: Teoría-Política Queer, se realiza una descripción general del campo temático en que se inserta la investigación. Para ello se efectúa una breve reseña sociohistórica, política y teórica de su surgimiento, a la vez que se enumeran sus principales planteamientos, debates y líneas de desarrollo actual, a través de las principales autoras que las han trabajado.

A continuación, en el Capítulo III: Caja de Herramientas, se presentan las teorías de la subjetividad, el deseo, la experiencia y la política que nos servirán más tarde para leer analíticamente las Narrativas de Vida de las participantes en busca de las respuestas que motivan este estudio. En cada uno de esos campos, las teorías que se presentan fueron elegidas teniendo en cuenta el marco temático y disciplinario en que se sitúa esta investigación, es decir, la teoría-política queer; de este modo,

hemos pretendido articularnos con el “sujeto” de estudio desde sus propios referentes, con el fin de acercarnos a sus comprensiones, dinámicas y prácticas que realizan las personas que conocen y comparten los planteamientos de lo queer.

El Capítulo IV: Carne queer, está formado por las Narrativas de Vida de las participantes, a través de las cuales relatan su propia experiencia como “sujetos” abyectos, “sobrevivientes” de la matriz heterosexual, así como sus reflexiones sobre lo que esto ha significado para ellas, a la luz de la teoría-política queer.

En el Capítulo V: Vidas queer y la politización de la experiencia, desarrollamos nuestra argumentación para responder las preguntas iniciales del estudio, a través del cruce entre las herramientas conceptuales que elegimos para ello y las Narrativas de Vida de las participantes con quienes nos articulamos. En este apartado hemos puesto especial énfasis en describir y comentar analíticamente las prácticas cotidianas de las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer que, conjuntamente con ellas, consideramos que tienen un mayor sentido político y de potencial de transformación social. Así, por ejemplo, abordamos las políticas de la “salida del armario”, la gestión de las relaciones sexoafectivas no monógamas y la práctica del SM, entre otras.

Finalmente en el apartado de Conclusiones presentamos sintéticamente nuestras respuestas a las preguntas de investigación, así como las principales aportaciones de la tesis tanto para el campo temático de la teoría queer como para el universo de las metodologías narrativas de investigación.

Al final del documento se incluyen además un glosario para facilitar la comprensión de las Narrativas de Vida de las participantes, las Referencias Bibliográficas utilizadas, así como un Anexo con el Guión utilizado para su realización y un listado de Referencias Virtuales complementarias a la investigación.

### **e. Precisiones formales**

La redacción de este documento nos ha obligado a tomar algunas decisiones en cuanto a la manera de referirnos a los temas y personas recurrentes sobre los cuales trabajamos. Estas opciones no son gratuitas, sino que han sido fruto de diversas, y en algunos casos, profundas reflexiones. En las líneas que siguen queremos explicitarlas para informar al lector sobre qué queremos decir cuando nos referimos de una manera u otra a dichos actores.

- Durante la realización de esta tesis una de nuestras principales luchas teóricas y políticas sucedió en torno a la manera de referirnos a las que hasta ahora hemos denominado “personas que conocen, se identifican e intentan poner en práctica los planteamientos de la teoría queer”. Durante las primeras etapas de

investigación para nosotras estas personas eran “sujetos” o “individuos” *queer*. Esta forma de denominación constituyó un reiterado terreno de debate con nuestra directora de tesis, quien insistentemente nos conminaba a abandonar la perspectiva individualizadora y psicologizante implícita en dichos términos. Si bien teórica y políticamente siempre compartimos esa precisión, a la hora de escribir no podíamos dejar de usar esas categorías para referirnos a estas personas. Esta persistencia inconsciente nos hizo reflexionar sobre lo profundamente asumidas que tenemos estos enfoques y la enorme dificultad de buscar formas alternativas para hablar de ellas desde concepciones que apuestan por la intersubjetividad. Con el propósito de resolver esta tensión, en el Capítulo V, en que presentamos nuestras comprensiones sobre el tema de estudio, incorporamos diferentes maneras para referirnos a sus protagonistas. Asimismo, a lo largo de todo el documento, cuando utilizamos la palabra “sujeto” o “individuo” para referirnos a estas personas, deseamos que se entienda en todo momento que nos referimos a un sujeto construido intersubjetivamente.

- Como es sabido, una de las estrategias más utilizadas por la teoría queer para evidenciar y criticar el esencialismo de género es la omisión en el lenguaje de todas las señas que hacen alusión a la diferencia sexual binominal. Por este motivo, como un ejercicio performativo de coherencia con esta teoría, hemos utilizado a lo largo de todo este documento diferentes fórmulas para incorporar este criterio. La más común, hablar en femenino, en referencia a las personas sujeto de las afirmaciones o acciones a las que nos referimos; así también, en algunos apartados utilizamos la estrategia de neutralizar el género del sujeto a través de la letra x en reemplazo de las vocales “a” u “o” que en castellano se utilizan para determinar el género femenino o masculino del sujeto. Aunque en menor medida, otra fórmula que hemos utilizado con este propósito es buscar construcciones sintácticas que nos permitan decir lo que nos interesa sin hacer referencia al género.
- Según los manuales de estilo, en cualquier texto las palabras extranjeras deben ser escritas en cursiva, para dar cuenta de que no forman parte del idioma en que se escribe. En este documento hemos respetado esta norma, excepto al utilizar la palabra “queer”. Lo hemos decidido así amparados en la fuerte incorporación de este término en el campo temático de esta investigación, tanto en el ámbito teórico, como en las conversaciones cotidianas entre quienes se sienten cercanos a él (Córdoba, 2005). Asimismo, porque aunque en castellano existen otras posibles formas de denominación (por ejemplo “teoría rarita”, Llamas, 1998) no tienen la fuerza ni la penetración social que el término original.
- Tal como hemos dicho algunas páginas antes, desde nuestra perspectiva el campo temático de *lo queer* no sólo hace referencia a una serie de planteamientos teóricos, sino también a la vida de muchas personas que cotidianamente desafían con sus formas de ser y hacer, los supuestos básicos

de la matriz heterosexual. Asimismo, incluye una serie de prácticas políticas personales y colectivas que no necesariamente forman parte de las explicaciones que la academia ha hecho sobre el tema. Por este motivo, al referirnos a este campo tema hemos optado en este documento por utilizar los términos compuesto “teoría-política queer” o bien, “lo queer”. En el Capítulo I: Epistemo- Metodología desarrollamos más ampliamente esta decisión (ver pp. 23-60).

### **f. Precauciones**

Inspirados tal vez por una excesiva apropiación de los fundamentos del conocimiento situado, antes de dar paso a la investigación propiamente tal, quisieramos explicitar una serie de matices sobre cómo entendemos este documento, el proceso de su elaboración y su estatus como saber producido desde la academia.

Primero señalar que durante toda la realización de esta investigación nos hemos sentido un poco traicionerxs de la teoría queer y de las personas que con ella se identifican por intentar trazar fronteras conceptuales y límites geográficos a un campo-tema que justamente tiene la voluntad de romperlas; más aún sabiendo que por las mismas características de sus planteamientos, dicho propósito es irrealizable. Por tanto, presentamos nuestras disculpas a quien sienta que se las debemos.

En segundo lugar, precisar que este documento es fruto de un ejercicio académico de investigación en el contexto de un programa de doctorado de psicología social, por tanto responde a sus criterios y protocolos de estructura, análisis, redacción y presentación. Dicho protocolo no refleja de manera alguna la complejidad del fenómeno estudiado, sino más bien a una lógica de necesaria *dissección* sin la cual este documento no habría sido posible. Sin embargo, esta manera de análisis y presentación será siempre insuficiente para dar cuenta de un fenómeno social de la magnitud y complejidad del que aquí hemos abordado.

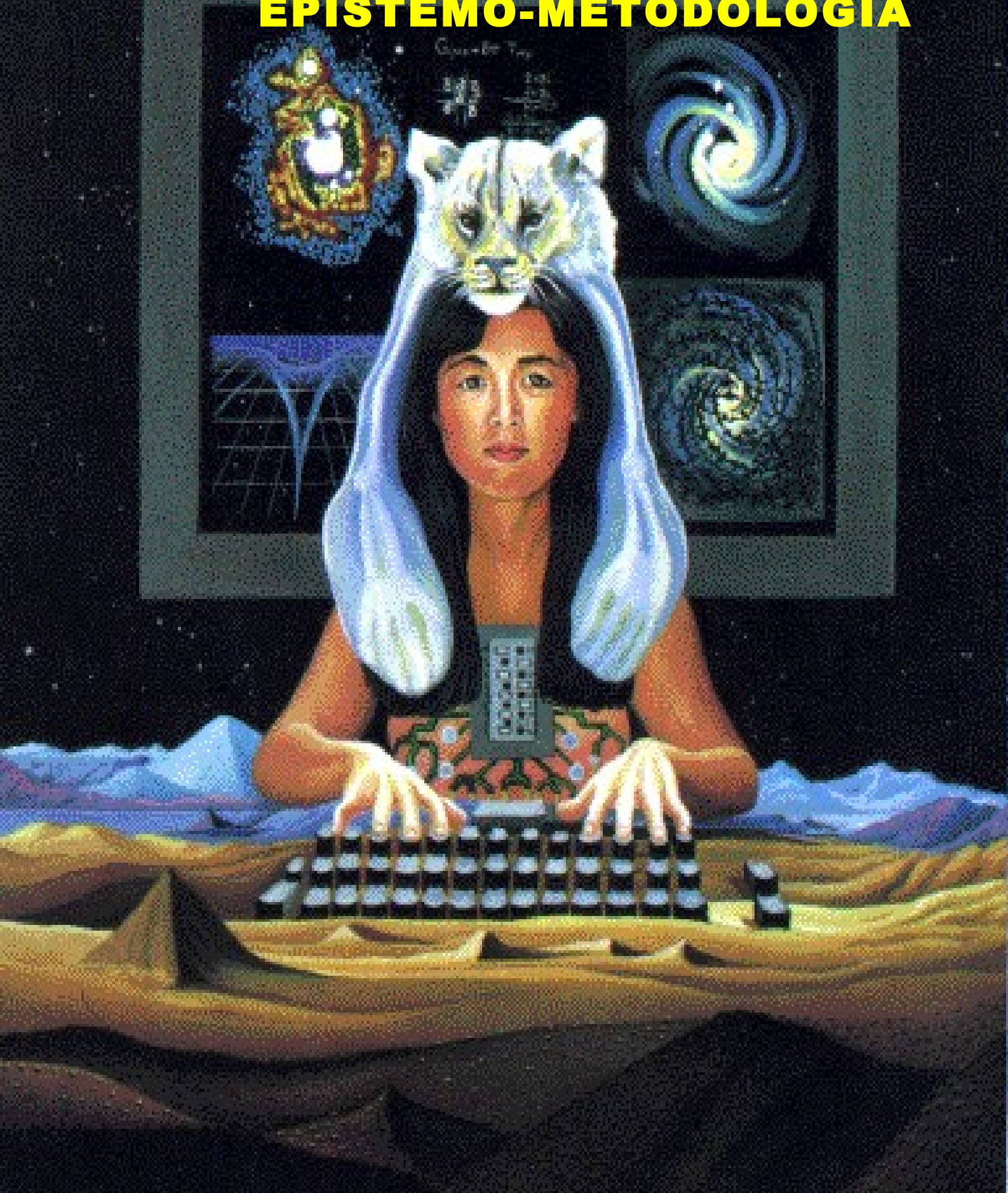
En tercer término, señalar que este documento es fruto de múltiples conexiones parciales y numerosas decisiones muchas veces razonadas; otras tantas, intuitivas sobre qué camino tomar en el largo proceso de investigación en que se basa. Por este motivo, las comprensiones que aquí se presentan no son más que una suerte de fotografía de un fenómeno social ficticiamente construido como problema según los intereses de quien investiga. Y como cualquier fotografía es una mirada parcial e irreplicable, sin ninguna pretensión de totalidad ni representación sobre el “objeto” fotografiado, en este caso, la encarnación de la teoría queer en la Barcelona de comienzos del tercer milenio.



Deseamos cerrar este apartado señalando que lo queer es un movimiento vivo y que evoluciona rápidamente, tanto como las personas que lo conforman. Por este motivo es muy probable que durante el período en que esta investigación se llevó a cabo (enero 2007 – noviembre 2009) algunos de sus rasgos que aquí se describen ya no sean los mismos; ejemplo de ello es el propio término “queer” que en el último tiempo ha caído en desuso entre las multitudes de este colectivo de Barcelona, debido al sentido comercial y de vanguardia que ha adquirido en estos años. Con esta precisión queremos dar cuenta de la contingencia del conocimiento aquí producido, por tanto, de su inevitable fragilidad.

CAPÍTULO I

# EPISTEMO-METODOLOGIA





## CAPITULO I

# Epistemo–Metodología<sup>3</sup>

### 1. POSICION EPISTEMOLOGICA Y ONTOLOGICA

Resulta difícil dar cuenta de la posición epistemológica desde la cual realizamos esta investigación, no sólo por la multiplicidad de fuentes que en su formación tienen parte, sino porque el mismo ejercicio de describirlas parece un contrasentido, cuando el sustento es absolutamente situado y contingente, y más aún, cuando es la vida misma –como historia de formación académica, personal, emotiva y experiencial– la que se encarna en el abordaje del tema.

¿Cómo explicitar la ética desde la cual se observa y analiza?, ¿cómo expresar los sesgos y prejuicios con el fenómeno en estudio?, ¿cómo señalar las teorías que más fluyen al sumergirnos en los hechos? Probablemente en el “hacer” de la investigación se mezclan todas las fuentes, dibujando una trayectoria irrepetible y en constante movimiento; una mirada que se reconstruye en cada experiencia vivida, con cada página leída, en cada conversación sostenida... No obstante, a continuación intentaremos describir los elementos principales que componen esta mirada, asumiendo desde ya la imposible exhaustividad de este ejercicio.

Presentaremos estos elementos siguiendo una lógica que va desde lo general a lo particular, marcando en cada uno de ellos los matices que consideramos relevantes en nuestra comprensión del conocimiento y en nuestra manera de relacionarnos con el fenómeno en estudio. Asimismo, pondremos énfasis en las consecuencias

---

<sup>3</sup> La imagen que ilustra la portada de este capítulo es una pintura de Lynn Randolph titulada “Cyborg”, utilizada por Haraway en su texto “Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles” (1992), en *Política y Sociedad*, 30, Madrid, 1999, p. 154. La hemos elegido para encabezar este capítulo, porque es una imagen ya emblemática de la epistemología del conocimiento situado en que nos basamos, icono para representar el posicionamiento de las investigadoras y sus conexiones parciales con la teoría, la tecnología, los cuerpos, la historia, entre otros elementos que conforman su corporeizada mirada.

que dichos filtros pueden tener en las comprensiones que se presentaran en los capítulos siguientes sobre el fenómeno en cuestión.

### 1.1. Inspiración socioconstruccionista

Nos posicionamos en una corriente de pensamiento que Ibáñez (1996) definió como la “galaxia construc”, según la cual la “realidad” no es algo “natural”, sino que surge como resultado de un proceso de construcción en que toman parte distintos actores, por medio de mecanismos diferentes. Dentro de ella, asumimos una inspiración socioconstruccionista de la psicología social, a partir de la cual creemos que

(...) el conocimiento con el cual damos cuenta del mundo y de nosotros mismos no está determinado por los objetos, sino que constituye una red de narraciones convencionales, social e históricamente situada en una tradición cultural determinada. (Ema y Sandoval, 2003).

Aún reconociendo que las raíces de este enfoque son múltiples y de larga data, desde la ortodoxia de la disciplina, se reconoce a K. Gergen como el padre del socioconstruccionismo, específicamente, a partir de los artículos “Social Psychology as History” (1973) y “The Social Constructionist Movement in Modern Psychology” (1985), con los cuales sentó las bases de una perspectiva que reconoce el carácter contingente de las ciencias, tanto por el contexto en que se enmarcan, como por la incorporación del sesgo de quien investiga en la producción del saber.

Al respecto, Gergen (1973) sostiene que “quizás nuestra mejor opción sea mantener hacia nuestros sesgos toda la atención de que somos capaces, así como comunicarlos tan abiertamente como podamos” (p. 42), en un ejercicio de necesaria honestidad teórica y coherencia epistémica que –aunque en rigor es una fantasía teórica, pues es imposible salirse completamente de sí para dar cuenta de la propia posición– al menos es más honesta que pretender ubicarse en el lugar de la total objetividad científica.

Asimismo, apropiándonos de la vocación crítica de este enfoque, pretendemos que esta investigación no sea sólo la mera descripción/reconstrucción de una realidad, sino también una forma de “cuestionar las asunciones dominantes de la cultura, de plantear cuestiones fundamentales en relación con la vida social contemporánea, de propiciar la reconsideración de aquello que se da por evidente, para generar, de esa forma, nuevas alternativas para la acción social” (Gergen, 1982, en Ibáñez 1994, p. 109).

Desde la perspectiva de Hacking (1998), se trata de una posición “irónica” que apunta hacia el *aletheia*, es decir, a exhibir aquello que aún estando a la luz, ha sido obviado o pasado por alto (Mora y Tirado, 2004). En este caso, las relaciones

de dominación, pero que además se compromete en formas de acción que contribuyan a subvertirlas y transformarlas.

Somos conscientes de las limitaciones de la perspectiva socioconstruccionista, sobre todo en lo que tiene relación con la deificación del lenguaje y su consiguiente mutismo ontológico, así como con la sombra de relativismo que se cierne sobre ella. De hecho, una de las principales críticas a este enfoque alega que si todo es construido socialmente por medio del lenguaje y los significados que a través éste se le asigna, entonces la naturaleza y los objetos materiales no existen. En un intento por responder a este argumento Gergen (1994) afirma que “El construccionismo no niega que haya explosiones, pobreza, muerte, o, de un modo más general, el ‘mundo de ahí fuera’. Tampoco hace ninguna afirmación. Tal como indiqué, el construccionismo es ontológicamente mudo” (p. 98). Lo que sí sostiene el construccionismo –prosigue el autor– es que a la hora de dar cuenta de lo que “hay”, inevitablemente entramos en la esfera del discurso.

La otra crítica importante que se le hace al construccionismo plantea que si la forma en que accedemos a la “realidad” está siempre mediada por nuestras condiciones de existencia (cultura, creencias, experiencia, saberes, etc.), nuestras comprensiones del mundo serán siempre meras versiones que se suman a otras múltiples versiones posibles de una misma cosa, situación o acontecimiento. Si esto es así, y todas las versiones son igualmente legítimas, entonces –aseguran los críticos– entramos en el pantanoso terreno del “todo vale”, pues “parece tolerarlo todo y en sí mismo no representa nada” (Gergen, 1994, p. 107) siempre habrá explicaciones para argumentar cualquier cosa.

## **1.2. Conocimiento situado**

Nuestra forma de resolver esas críticas es utilizando el concepto de “conocimiento situado” de D. Haraway (1991).

La perspectiva del conocimiento situado es para Haraway la “versión feminista de la objetividad”, pero sin duda, se trata de una propuesta que va allende la mera epistemología, para constituirse en una alternativa de compromiso ético y político en un intento por responder simultáneamente a la necesidad de ofrecer una versión contingente del conocimiento y de quien lo produce, y de ejercer una crítica que “sea favorable a los proyectos globales de libertad finita” (1991, p. 321).

Apostar por la contingencia del conocimiento es justamente superar el relativismo, al reconocer que sólo es posible acceder a la realidad y producir saber desde un “lugar” que está marcado por un sinnúmero de condicionantes. Así, la “objetividad” es bajada de los altares de la trascendencia, para convertirse en “ciudadana de a pie” con una encarnación particular, específica y limitada y cuyos resultados, serán

“conocimientos parciales, localizables y críticos” que posibilitarán “conversaciones compartidas” con otros conocimientos de las mismas características.

Para el sujeto que conoce, la consecuencia directa de esta operación es la posibilidad/necesidad de responsabilización, es decir, de hacerse cargo de su versión de la realidad, de las prácticas por medio de las cuales la elaboró, y de los efectos que de ella se desprenden.

La autora va aún más lejos al proponer que incluso el mismo sujeto que conoce tiene una “topografía multidimensional”, en la que se cruzan diversos actores en el juego de significar la subjetividad. La apuesta en este sentido es, entonces, por un yo fragmentado y dividido, que se aleja de las tradicionales concepciones de subjetividad identitaria. En palabras de la misma Haraway:

El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro. Ésta es la promesa de la objetividad: un conocedor científico busca la posición del sujeto no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial. (Haraway, 1991, p. 331-332).

Esta dinámica de “conexión parcial” hace referencia a una herramienta teórica cargada de sentido y que en el enfoque de los conocimientos situados, se convierte en una propuesta ontológica, epistémica y política. Se trata de la noción de “articulación”<sup>4</sup>. Para Haraway (1992) “articular es significar. Es unir cosas, cosas espeluznantes, cosas arriesgadas, cosas contingentes” (p. 150) es la acción por la cual se establecen conexiones entre diferentes actores, no necesariamente humanos, también pueden ser animales, materiales, tecnológicos o semióticos. Conexiones que son siempre precarias, complejas, no inocentes, impugnables y que se establecen estratégicamente, es decir, para conseguir ciertos propósitos.

En un sentido ontológico, la articulación propuesta por Haraway se materializa en la imagen del *cyborg* (1981), una metáfora que pone en entredicho las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado, pues se plantea como un punto de cruce, condensación y/o fijación parcial de estos vectores.

Según S. García y C. Romero (2002), en sus primeros planteamientos sobre el tema Haraway dejaba abierta la posibilidad a que el *cyborg* fuese interpretado como una figura individualizada y antropocéntrica; sin embargo –señalan– en “Las Promesas de los monstruos” (1992) la autora cierra esa posibilidad al hablar de

---

<sup>4</sup> El concepto de “articulación” ha sido utilizado y trabajado por diversas autoras desde diferentes perspectivas y disciplinas, para dar cuenta de una visión relacional de lo social: E.P. Thompson (1963), E. Laclau y Ch. Mouffe (1987), M. Castells (1994), S. Hall (1996), P. Bourdieu (1997) y por supuesto D. Haraway (1991, 1992, 1997), entre otras.

“posiciones *cyborg*” en un ejercicio de “desplazamiento de lo humano y de colectivización de la agencia” (García y Romero, 2002, p. 56).

De este modo, a través de la metáfora del *cyborg* Haraway reconoce no sólo la “agencia” de los actores humanos, sino también la de todos los otros elementos que conforman el entramado contextual con que nos articulamos (naturaleza, tecnología, lenguaje, etc.), al formar parte de conexiones creadoras de sentido. En su teoría, estos elementos devienen “actores materiales y semióticos” que se caracterizan por no estar determinados de manera final o única, sino que “sus fronteras se materializan en interacción social” (Haraway 1991, p. 345), son, en otras palabras, pura articulación, o sea, mezcla, mestizaje, hibridación; en palabras de García Selgas (2003) el *cyborg* da cuenta de una “ontología de la fluidez social (OFS)”.

Bajo esta óptica, por ejemplo, la naturaleza se aleja de la imagen del paraíso perdido (perfecto, armónico) para hacerse “artefactual”, es decir, convertirse en un “no-lugar” en el cual “está construida como ficción y como hecho”, como “resultado de las interacciones entre actores semiótico-materiales, humanos y no humanos” (Haraway, 1992, p. 124).

Desde un enfoque epistemológico, el *cyborg*, entendido como “posición”, es el lugar desde el que nos articulamos parcialmente para construir conocimiento a partir del “análisis tanto de las diferencias y las conexiones entre los distintos elementos articulados, como [también, poniendo] atención a la forma en que dichas diferencias y conexiones son constituidas como tales” (S. García y C. Romero, 2002, p. 58). Esos elementos son materiales y semióticos; es decir, cuerpos, leyes, arquitecturas, información, ordenadores, relaciones de poder, etc. que constituyen la posición desde la cual

(...) nos relacionamos con aquello que experimentamos, produciendo conocimientos que lejos de representar una realidad fuera de nosotras mismas son producto de la interrelación entre quien investiga y aquello investigado. (J. Pujol, M. Montenegro y M. Balasch, 2003, p. 64).

En términos políticos la propuesta articuladora de Haraway resulta enormemente posibilitadora, ya que –tal como señalan S. García y C. Romero (2002) “problematizan los silenciamientos del modelo representativo de la democracia liberal, los esencialismos de las políticas identitarias y las llamadas a la unidad de la izquierda.” (p. 56). En contraposición, constituye un lugar para la acción política a partir de alianzas contingentes y estratégicas que reconocen las diferencias entre quienes las establecen y que se materializa simultáneamente en “prácticas políticas identitarias” (no esencialistas) y “prácticas políticas articuladoras” carentes de un sujeto o de un fin común previo.



En “nomenclatura queer”, el conocimiento situado de Haraway deviene en *saberes\_vampiros* (Preciado, 2005) que pretenden atravesar y pervertir el constructivismo radical y el empirismo feminista como lugares legitimados de producción de saber. Retomando la noción de “geopolítica del saber” de W. Mignolo (2003)<sup>5</sup> Preciado afirma que “la guerra de los *saberes\_vampiros*, es una lucha por el descentramiento geopolítico del *loci* de la enunciación científica” como una posición monolítica a una multiplicidad de espacios de fricción, de zonas fronterizas. Así –sostiene la autora– los *saberes\_vampiros* actúan como una “tecnología de traducción entre y a través de una multiplicidad de lenguas que se levantan contra la sobre-codificación de todas las lenguas en un lenguaje único.” (pf. 13).

Esta multiplicidad de lenguas constituye a la vez una crítica y una prevención contra cualquier intento de esencialización del sujeto que habla bajo el estigma de cualquiera de las categorías de diferencia/opresión (raza, clase, sexo, género, prácticas sexuales).

Asimismo estos “*saberes vampiros*” son una invitación a inventar prácticas políticas relacionales que desafíen los espacios de cruzamiento de las opresiones mencionadas.

Esta versión vampirizada de la producción de saber propuesto por Preciado supone, al mismo tiempo, un desplazamiento desde las políticas identitarias a las no identitarias, así como de la comprensión del sujeto enunciadador como cuerpo, a una perspectiva desnaturalizada y tecnobiológica, una ontología *cyborg*. Por medio de este ejercicio de hibridación, la “objetividad situada” a la que se refiere Haraway, no viene ya de una subjetividad individual ni esencial, sostiene Preciado, “sino como arreglo colectivo, producto de una relación transversal de las diferencias en el interior y a través de las comunidades” (Preciado, 2005, pf. 24).

De este modo, añade la autora, “el sujeto del saber situado es un vampiro” que necesita morder o ser mordido para saber; necesita ser testigo de su propia mutación, arriesgarse, (ex)poner el cuerpo, dejarse contaminar. Haraway (1997) denomina a este sujeto “testigo modesto mutado”, aquel que es capaz de “ver, atestiguar, volverse públicamente responsable de, y físicamente vulnerable a, sus propias visiones y representaciones.” (p. 302). Tanto el vampiro de Preciado, como el Testigo Modesto de Haraway constituyen, más que la imagen de una individualidad esencial, una jauría, una banda, una multiplicidad, un proceso de mutación.

En suma, se trata de una propuesta ontológica que une invariablemente materialidad y significación, por medio de una operación de desesencialización

---

<sup>5</sup> W. Mignolo llama “geopolítica del saber” al doble proceso de «espacialización del saber» y de «politización del lugar», es decir, al ejercicio de identificar y explicitar las coordenadas de enunciación del saber, cuya consecuencia más importante es comprender que éste funciona como los super flujos de la economía globalizada.

generalizada de categorías totalizantes (ser humano, naturaleza, ciencia, lenguaje, etc.) y que ensancha el horizonte de posibilidades de conexión entre ellas.

Entender el mundo como algo “articulado” a todo nivel, inevitablemente redundante en una mirada epistemológica en la misma sintonía, que tiene al menos tres importantes consecuencias a la hora de investigar.

En primer lugar, supone entender que el objeto de estudio “sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso” (Haraway 1999, p. 341), por tanto, se trata de una entidad que se construye en relación con el sujeto que investiga. En ese sentido, el proceso investigativo es más una relación bidireccional, que una auscultación monolítica y vectorial, por tanto, el otrora *objeto* de estudio deviene en *sujeto*.

En segundo término, esta bidireccionalidad aumenta de manera exponencial si consideramos que cada uno de los componentes de esa relación (el binomio investigador-investigado) está a su vez, construido como fruto de una serie de articulaciones, por tanto, no se trata de sujetos acabados en sí mismos, sino “en relación”.

La tercera consecuencia del enfoque articulador en este estudio, es que asumimos que la voz de quien investiga es resultado de múltiples mordeduras de “vampiros”, así como de la observación de la propia experiencia de mutación siempre inacabada que le convierten en un “testigo modesto mutado” del campo-tema (Spink, 2003) en el que se sumergió.

### 1.3. Matriz y campo–tema

La propia práctica investigadora consistirá, desde esta perspectiva, en el proceso mediante el cual la investigadora se articula con distintos componentes de la matriz que configuran el objeto de estudio.

Decimos “matriz” en el sentido en que la define Hacking (1998), para denominar el “marco social” dentro del cual surgen las ideas, que está formado por instituciones, juristas, infraestructuras, reglamentos, etc.; es decir, todo aquello que “constituye” el tema ya sea humano, material, orgánico, tecnológico y en cualquier caso, semiótico, o sea, con sentido.

Para este autor, al hablar de matriz es necesario hacer la diferencia entre la idea respecto de algo, y las personas individuales que son afectadas o construidas socialmente a partir de ella (en nuestro caso, todas las personas que viven bajo la influencia de la matriz heterosexual<sup>6</sup>). Desde el enfoque articulador, el proceso de

---

<sup>6</sup> El concepto es de J. Butler (1990) y será desarrollado con mayor profundidad en el Capítulo 3: Caja de Herramientas.

investigación supone articular tanto con unas, como con otras, pues sólo desde esas diferentes conexiones es posible crear versiones de conocimiento que describan, interpreten y expliquen aquello que se estudia.

En cualquier caso, tanto las “ideas” como las “personas individuales”, están contenidas en la matriz de Hacking, pues, ontológicamente hablando, se refiere a una forma de entender “el tema”, como una entidad que es construida en un determinado marco social, y a la vez contribuye a construirlo, generando así una dinámica circular autogenerativa o “efecto bucle”.

En esta misma línea, Spink (2003) y el Núcleo de Organizaciones y Acción Social de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo han desarrollado la noción de “campo-tema” como crítica a posiciones realistas que concebían el “campo de investigación” como un espacio de exterioridad, un “otro lugar” del cual la investigadora no formaba parte y mucho menos, influía. Muy por el contrario, al hablar de campo-tema, Spink se refiere

(...) no a un lugar donde el tema puede ser ‘visto’ –como si fuese un animal del zoológico– sino como unas redes de causalidades intersubjetivas que se interconectan en voces, lugares y momentos diferentes, y que no son necesariamente conocidas unas por otras. No se trata de una arena gentil donde cada uno habla por turno; al contrario, es un tumulto conflictivo de argumentos parciales de artefactos y materialidades. (Spink 2003, p. 19)<sup>7</sup>.

El campo-tema vendría a ser, entonces, el conjunto de todos aquellos lugares y situaciones en las cuales existen o surgen argumentos y/o conversaciones relacionadas al tema que se investiga, las cuales no necesariamente están en un determinado espacio, territorio o momento (como si fuese un laboratorio, o una “pecera”, siguiendo la metáfora de Spink), sino que están presentes en cualquier contexto en que la investigadora se sitúe.

Al respecto Spink (2003) señala que es la misma investigadora quien define los límites del campo-tema al afirmar “estoy trabajando en...”, pues al hacerlo, da cuenta de las articulaciones que por medio de las cuales realiza su investigación. Por tanto, cuando investigamos estamos siempre “en” el campo-tema, pues somos parte de él. “Dialogamos porque estamos donde estamos, no sólo físicamente, sino (también) socio y psicológicamente” (p. 21)<sup>8</sup>.

En este sentido, la noción de campo-tema pone el foco de atención en el sujeto investigador, tanto respecto del rol, como de la posición y la relación que éste asume *como parte de* y *con* el campo. Aunque con un énfasis distinto, la coincidencia con Hacking se hace patente en la medida en que ambos definen el estatus ontológico de sus sujetos de atención (el *tema*, en Hacking; la

---

<sup>7</sup> Traducción propia.

<sup>8</sup> Traducción propia.

investigadora, en Spink), como entidades no acabadas, sino relacionales, que se construyen y son construidas dentro de un determinado marco social.

En esta investigación entendemos que el campo-tema en que se sitúa nuestro estudio es el de la “teoría-política queer”, al que también nos referiremos abreviadamente como “lo queer”. Desde nuestra perspectiva, este campo-tema está conformado por todos los desarrollos teóricos, las acciones políticas, las personas, las organizaciones o colectivos, los lugares, las prácticas personales o colectivas cotidianas, las creaciones artísticas y culturales, los eventos, los discursos, etc., que cuestionan cualquier tipo de esencialismo en relación con el sexo/género y/o las prácticas sexuales.

Decimos que es un campo-tema “teórico-político”, porque los hechos históricos que dieron lugar a su surgimiento se ubican precisamente en estas esferas de lo social: por una parte las acciones políticas de diferentes colectivos no heterosexuales discriminados; y por otra, las argumentaciones teóricas de una serie de autoras (mayoritariamente feministas lesbianas, negras, chicanas o marginales en general).

Esta investigación ha sido realizada a partir de una profunda inmersión en este campo-tema, a través de múltiples articulaciones con diferentes voces y argumentos que conocen y se identifican con sus planteamientos, de las cuales daremos cuenta en los capítulos siguientes.

#### **1.4. Teoría como práctica**

Inspirados en Foucault (1969) y en coherencia con la perspectiva de la teoría queer, queremos superar la dicotomía entre teoría y práctica en el entendido de que la construcción de unos enunciados sobre un tema en particular, constituye en sí misma una “práctica”, por medio de la cual se da forma a los objetos (“matriz” en nuestro enfoque) de los que se habla. De tal modo, al construir este relato, estamos dando forma a un saber por medio del cual se nombra, describe, analiza, cuestiona y critica esta matriz de conocimiento; deshacer y rehacer, deconstruir y reconstruir esta matriz heterosexual, en el contexto de la Barcelona de la primera década del siglo XXI.

Por supuesto, el sujeto que surge como resultado de este ejercicio productivo no es ni mucho menos una entidad cerrada o fija; muy por el contrario, es un sujeto “en relación”, fruto de múltiples articulaciones y abierto al mismo tiempo, a muchas más, pues, tal como dice el propio Foucault, “el enunciado, a la vez que surge en su materialidad (...) se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde.” (Foucault, 1969, p. 177).

A su vez, recogemos los planteamientos de De Certeau (1979) sobre la política de la vida cotidiana, para sostener que nuestra enunciación sobre el tema es “en sí mismo, un arte de hacer y un arte de pensar (...), práctica y teoría”; más que

resolver, problematizar, plantear nuevas preguntas; para ser el actor que “más que describir una jugada, la hace” (pp. 87-89) y a partir de ella, ejercer una crítica, dar cuerpo a una ironía espontánea que surge como expresión de una sensibilidad y un compromiso encarnado en un relato que comienza.

Entender la investigación como expresión de un compromiso personal –social, político, ético e incluso afectivo– con la transformación social, no excluye reconocer las limitaciones de la actividad académica como forma de acción política, pues también está inserta en unos determinados “campos de batalla”, que tienen sus propias reglas, dominaciones, oportunidades, amenazas, estrategias y tácticas, en las cuales hay que saber moverse para salir exitoso y así contribuir, aunque sea en grado mínimo, a los debates en los que nos insertamos al escribir “desde la academia”.

### **1.5. La responsabilidad política de la investigadora**

De cara al sujeto investigador, asumir esta perspectiva epistemológica y ontológica supone una responsabilidad política que se traduce en diferentes aspectos, que señalamos a continuación.

Renunciar a la pretensión de dictar “universales” o establecer generalizaciones respecto del sujeto de estudio; por el contrario, implica asumir los condicionantes ideológicos, metodológicos y materiales que condicionan la investigación, por tanto, reconocer el carácter parcial y situado de las teorías o explicaciones que de ella emergen.

En la misma línea, la investigadora debe establecer una relación de reciprocidad con el sujeto de estudio, sobre la base de una ausencia de jerarquía y del reconocimiento de la mutua colaboración e influencia en función de los objetivos de la investigación.

Independientemente de cuál sea el tema de estudio, al asumir la perspectiva del conocimiento situado, la investigadora se ve obligada a intentar –en el máximo de sus posibilidades– a ser consciente y explicitar sus opciones y omisiones metodológicas, de modo de ofrecer a sus interlocutoras, con el mayor detalle posible, las coordenadas de su posición como investigadora, cual *GPS* teórico y político. Cabe reconocer, sin embargo, que esta pretensión no es más que una utopía, ya que justamente desde este mismo enfoque se asume la imposibilidad de la total transparencia en dicho ejercicio.

Asimismo, la “investigadora situada” debe tener en cuenta las posibles consecuencias sociales y políticas de su trabajo, poniendo especial énfasis en aquellas que puedan afectar de manera directa a las personas e instituciones sobre las que versa su estudio, de modo de prever y evitar posibles utilizaciones no

deseadas del conocimiento que genera. Al igual que en el punto anterior, este propósito nunca puede cumplirse a cabalidad, ya que una vez publicado, es imposible controlar la trayectoria de cualquier conocimiento, más aún con la existencia de Internet.

## 2. POSICIÓN ETICOPOLITICA

Asumiendo la imposibilidad de explicitar de manera cabal los filtros que conforman nuestra mirada como investigadoras, en las líneas que siguen intentaremos enunciar y explicar al menos aquellos que nos parecen más importantes en función de los propósitos de esta investigación.

Cabe precisar que entendemos este ejercicio como un acto de responsabilidad política y rigurosidad metodológica coherente con nuestro enfoque epistémico, pero además, como una manera de exponer nuestro compromiso personal con el tema de estudio.

### 2.1. ¿Desde dónde miro?

Ciertamente sería imposible enunciar en este apartado los múltiples filtros que condicionan mi mirada al abordar esta investigación, pues para ello tendría que explicitar no sólo mi trayectoria académica y profesional, sino también mi recorrido vital, y aún así, por más esfuerzo que pusiésemos en esa labor, la descripción estaría siempre incompleta, ya que entiendo que la ética personal se conforma no sólo a partir de los marcos de valores socialmente legitimados en un determinado entorno, sino justamente como fruto de un cuestionamiento y re-elaboración personal de los mismos, en función de los propios criterios y experiencias. Y dicho proceso no responde necesariamente a unas prácticas sistemáticas y conscientes, lo cual dificulta en gran medida su identificación *objetiva*.

No obstante esta limitación, nos parece relevante explicitar al menos un elemento que ha constituido tanto un filtro como un motor para la realización de esta investigación: Nuestra conexión personal con el tema.

Tal como indicamos en el apartado introductorio, esta investigación surge a partir de un proceso personal de “salida del armario” (*outing*) y redefinición de la propia identidad sexual después de varios años de *ejercicio* de una vida heterosexual por completo normativa. Este proceso ocurre de una manera que podría considerarse tardía (a mis 30 años de edad) en relación con la media en que –habitualmente– ocurre a las personas que habitan en la Barcelona de finales del siglo xx y comienzos del siglo xxi. Así también, nuestro devenir queer en Barcelona sucede (y es posibilitado en parte) por una combinación de factores como mínimo curiosa, en

que se entrelazan una fuerte reflexión espiritual anclada en los criterios del cristianismo y simultáneamente, el descubrimiento y fascinación personal ante las postmodernas propuestas teóricas y políticas de diferentes autores a las que accedí en el marco del programa de doctorado dentro del cual esta tesis ha sido elaborada. Del mismo modo, cabe señalar que en el momento específico en que se definió esta investigación, tenía la profunda inquietud y deseo por explorar nuevos modelos de relación sexoafectiva, alejados de la exclusividad monógama y trascendente, propia de las relaciones heteronormativas.

La conjunción de todos estos elementos, sumada a otros muchos que son herederos de nuestra trayectoria personal<sup>9</sup>, nos han configurado una ética marcada sobre todo, por la conciencia de la marginalidad y la discriminación, sí como por el deseo de “hacer algo” para combatir las; ambas características, pronunciadas en los últimos años por el propio proceso de *outing* y reorientación del deseo sexual.

## **2.2. Nuestros propósitos políticos al investigar**

En términos políticos, me interesa que esta investigación contribuya a cuestionar la hegemonía de la normatividad heterosexual y todas las consecuencias de violencia y discriminación que ella supone para quienes se alejan de sus estrechos límites. Se trata, por tanto, de ampliar los márgenes de la existencia humana, los criterios que definen qué tipos de vidas son posibles y cuáles no, específicamente en relación con los roles de sexo/género y las prácticas sexuales.

Asimismo, deseo contribuir al fortalecimiento del movimiento queer, ofreciendo una versión sistematizada de sus principales criterios de funcionamiento, a partir de la experiencia cotidiana de quienes los viven de maneras diversas en la Barcelona de principios del siglo XXI. De este modo, esta investigación puede sumarse a los cada vez más numerosos documentos que desde sus páginas, sonidos o imágenes contribuyen a legitimar la diversidad del sexo/género y su puesta en práctica.

Tal como pudimos apreciar en nuestra inserción en el campo-tema, existe una notable falta de referentes a nivel práctico, es decir, encarnados en la experiencia de aquellxs que viven intentando no regirse por los criterios de la heteronormatividad. Como respuesta a esa constatación, este estudio pretende ofrecer unos pocos ejemplos de cómo se las arreglan las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer para sobrevivir, aún formando parte de la omnipresente matriz heterosexual.

---

<sup>9</sup> Como por ejemplo, haber nacido y crecido en una familia de clase media en Santiago en Chile, haber participado activamente en grupos cristianos durante la adolescencia, haber estudiado Licenciatura en Comunicación en una universidad claramente marcada como “de izquierdas”, haber realizado diversos trabajos voluntarios con colectivos marginados durante gran parte de mi adolescencia y juventud, haber trabajado por convicción durante 4 años en una entidad sin finalidad de lucro cuyo propósito era contribuir a la superación de la pobreza rural en el país, haber tenido una satisfactoria relación afectiva heterosexual de 10 años (con matrimonio religioso incluido), haber iniciado un proceso migratorio “por estudios” en el año 2000, entre otros factores.

El diseño metodológico de esta investigación fue pensado teniendo estos propósitos como horizonte y con la expectativa de obtener como resultado algunos argumentos suficientemente interesantes y potentes para contribuir a su cumplimiento. A continuación explicitamos el detalle del mencionado diseño.

### 3. METODOLOGIA

Para responder nuestra pregunta de investigación recurriremos a una metodología emergente que ha surgido en los últimos años, como intento de algunos sectores académicos de emprender la construcción de conocimiento en coherencia con la epistemología del conocimiento situado, es decir, asumiendo una objetividad parcial y políticamente responsable. Se trata de las Producciones Narrativas (PN).

Las producciones narrativas se realizan a través de la producción de textos conjuntos entre investigadores y participantes en una determinada acción o situación, para lo cual se programa una serie de sesiones en la que ambos hablan y comentan diversos aspectos –previamente consensuados– sobre el fenómeno estudiado. Después de cada encuentro, la investigadora realiza un recuento y textualización de los temas abordados utilizando sus propios recursos lingüísticos, el cual es presentado en la sesión siguiente al participante, para que éste lo revise, corrija, precise o complemente según como lo estime conveniente. Después de diversos añadidos, correcciones y aclaraciones, se finaliza el ejercicio con la aprobación expresa de la participante de que la narración expresa su visión sobre el fenómeno. De este modo, no se recogen las palabras de la participante, sino la forma en que éste desea que sea leída su visión del fenómeno. (Balasch, 2005, p. 19).

Sin embargo, dado que el fenómeno de estudio no es un fenómeno cualquiera, sino el proceso vital de cada participante, hemos querido incorporar algunos elementos de la metodología de los relatos biográficos, concretamente de las Historias de Vida (HV), de modo de acceder a la riqueza de la experiencia personal de cada participante.

Para ello, entenderemos la historia de vida como

(...) el relato autobiográfico, obtenido por la investigadora mediante entrevistas sucesivas, [orientadas a] mostrar el testimonio subjetivo de una persona, en la que se recojan tanto los acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia existencia. (Pujadas, 1992, p. 47).

A partir de la unión de ambas metodologías hemos abordado metodológicamente esta investigación a través de una herramienta que hemos denominado Narrativas de Vida (NV), que consiste en la construcción consensuada de textos autobiográficos, para dar cuenta de la trayectoria de sus enunciantes, en relación con una problemática, tema o situación que han experimentado y sobre la cuál son interpelados por un investigador que establece los límites de la misma.



De este modo, el texto resultante no sólo constituye una versión individual de la situación en cuestión (como en el caso de las historias de vida), sino un conocimiento construido conjuntamente a partir de la interpelación de la investigadora a la que la participante responde activa y comprometidamente, en la medida en que no sólo se limita a contestar, sino también a revisar, corregir, precisar y ampliar, con el propósito de construir un discurso coherente e inteligible sobre el tema en cuestión.

Aunque en principio las producciones narrativas y las historias de vida responden a planteamientos epistemológicos diferentes, lo cierto es que tienen diversos rasgos comunes, que hemos potenciado en las NV con las que hemos trabajado en este estudio.

A continuación explicitaremos los rasgos que asumimos y los que rechazamos de cada una de estas metodologías en nuestras Narrativas de Vida, para luego precisar sus implicaciones epistemológicas, políticas y metodológicas.

### **3.1. Lo que recogemos de las producciones narrativas**

Tal como dijimos unas líneas atrás, las Producciones Narrativas pretenden ofrecer una alternativa metodológica coherente con la epistemología del conocimiento situado, por tanto ponen especial énfasis en:

- La co-construcción de un discurso como fruto de una articulación concreta entre diferentes actrices interesadas y/o vinculadas a un tema en particular.
- El carácter parcial de las comprensiones que se construyen, como expresión de una objetividad encarnada en las condiciones en que la articulación sucedió.
- La responsabilidad de las co-autoras sobre el producto creado (la narrativa).
- La legitimidad y validez teórica de las comprensiones creadas sobre un tema concreto, al mismo nivel que otras producciones teóricas –académicas– sobre el tema.

Todos estos rasgos están presentes en las Narrativas de Vida que se han utilizado en este estudio, pues nos parecen del todo coherentes con la forma en que entendemos el conocimiento, y en particular el que hemos construido a través de esta investigación.

En la práctica estos énfasis se materializaron en los procedimientos utilizados en las distintas etapas de este estudio, los cuales comentamos a continuación.

En la invitación a las participantes a involucrarse en el estudio, participando activamente en la construcción de una comprensión sobre la encarnación de lo

queer, a partir de su propia experiencia. Este planteamiento se aleja del procedimiento utilizado en las historias de vida, donde la participante es entendida como informante, o sea, como alguien que sólo entrega una información (su experiencia), pero que no participa en la forma en que ésta es luego analizada o utilizada por la investigadora.

En la definición de los temas sobre los cuales conversar y reflexionar, los cuales aunque son propuestos en primera instancia por la investigadora, son dialogados y consensuados con las participantes de acuerdo a sus propios intereses.

En la dinámica de conversación que se da en cada encuentro, y no de entrevista, como en la mayoría de las metodologías cualitativas de investigación, lo cual establece una relación de igualdad entre la participante y la investigadora, donde hay espacio para escuchar y para intervenir en la medida en que cada una lo estime conveniente de acuerdo a sus propios hábitos y habilidades comunicativas, así como por el mayor o menor interés de cada una en los diferentes temas que surgen durante la sesión.

En la validación progresiva de la narrativa que se va construyendo en cada encuentro, de modo que la participante esté de acuerdo en la forma y el fondo de lo que se dice en el documento que –a partir de la segunda sesión– habrá elaborado la investigadora como sistematización del diálogo anterior. Este ejercicio sucesivo da la oportunidad de revisar lo dicho permitiendo así la inclusión de matices aclaraciones o de profundizar en algunos aspectos poco desarrollados con anterioridad.

En la decisión del momento de acabar el proceso, cuando tanto la participante como la investigadora consideran que la narrativa expresa de manera satisfactoria los hechos descritos y los argumentos discutidos durante las sesiones, sobre el tema en cuestión.

La incorporación de todos estos matices participativos en los procedimientos de investigación hacen que su producto –las narrativas– tengan un estatus diferente al de las historias de vida tradicionales, estatus que se traduce en unas implicaciones epistemológicas y políticas que comentaremos más adelante.

### **3.2. Lo que recogemos de las Historias de Vida**

Narrar y reflexionar sobre la propia manera de entender y vivir la identidad de sexo/género, así como sobre las relaciones sexoafectivas que se han vivido es una cuestión que apela a experiencias, deseos, emociones, reflexiones y sentimientos de gran profundidad para las personas que lo viven. Dado que el objetivo de esta investigación es adentrarnos precisamente en esos registros para responder nuestra pregunta de investigación, creemos que –por respeto a la intimidad de las participantes y como agradecimiento a su disposición de compartirla– es nuestro deber ético utilizar una metodología que posibilite un contexto adecuado para facilitar un diálogo desde esa profundidad.

A nuestro entender, el procedimiento de las historias de vida (sucesivas conversaciones en profundidad sobre un momento vital de una persona) ofrece condiciones inmejorables para acceder a la trayectoria de las participantes, pues permite crear un contexto de interacción íntimo, relajado, respetuoso y mínimamente dirigido entre éstos y la investigadora. Dicho contexto sin duda puede favorecer el surgimiento de lazos de confianza entre la participante y la investigadora, los cuales constituyen un factor determinante en el relato que entre ambas tendrán que construir.

El hecho de que la interacción entre participante e investigadora ocurra en diferentes y sucesivos momentos –rasgo que comparten tanto las HV como las PN– no es menor para nuestras Narrativas de Vida pues, además de permitir la profundización gradual de algunos aspectos, es condición necesaria para consensuar la versión textual que se va construyendo sobre el tema.

Desde ese entendido, y como cualquier producción teórica, las Narrativas de Vida que presentamos en este documento son el resultado de múltiples revisiones por parte de sus co-autoras, a través de las cuales éstas han procurado presentar una versión coherente e inteligible sobre el tema.

## **4. ETAPAS DEL PROCEDIMIENTO**

La realización de las Narrativas de Vida supone cinco etapas. A continuación describiremos cada una de ellas.

### **4.1. Propuesta de temas a abordar en las narrativas**

Se trata de una lista de temas que son de interés para la investigadora en función de los objetivos del estudio. Cada tema incluye una serie de preguntas orientativas, es decir, que pueden servir para motivar el diálogo con las participantes en caso de que sea necesario, pero que no deben responderse obligatoriamente.

Decimos propuesta porque se trata de una lista abierta que puede ser modificada y/o complementada por las participantes en función de sus intereses e intenciones al aceptar participar en la investigación.

La versión básica de la pauta de diálogo utilizada para esta investigación está disponible en los anexos (ver p. 429).

## 4.2. Búsqueda de las participantes

### ¿Quiénes?

En función del objetivo general de la investigación definimos tres criterios básicos para identificar a las participantes:

- i. Personas que viviesen en Barcelona desde al menos dos años antes al inicio de la investigación, de modo que no se considerasen como habitantes transitorios de la ciudad, sino de alguna manera más “instaladas” en la misma.
- ii. Personas que conociesen el movimiento y/o la teoría queer, sus planteamientos y críticas, a fin de que tuviesen el conocimiento necesario como para asumir una posición personal al respecto.
- iii. Personas que se sintieran cercanas a dichos planteamientos, y que de un modo u otro los incorporasen en su vida, por tanto, al hablar sobre ellos, lo hiciesen desde su propia experiencia y no como meras observadoras de un fenómeno externo.

Además de estos criterios se intencionó la búsqueda de las participantes intentando acceder a una *diversidad experiencial* respecto del tipo de relación que cada una de las participantes tiene con lo queer. Así por ejemplo, se intentó buscar personas que tuviesen una conexión académica o intelectual; otras cuya experiencia fuese de tipo militante en el movimiento; otras que se relacionasen a través del arte, y otras que incorporasen elementos de unas vías y otras. Consideramos relevante este criterio debido a que justamente el campo-tema de “lo queer” abarca todas estas posibilidades, lo cual conforma un panorama complejo y rico en matices, que nos parecía interesante de recoger en el estudio.

Otro filtro intencionado en la búsqueda de las participantes fue la *diversidad en las categorías de identificación* personal de las participantes en términos de sexo/género. Coherentemente con la política *no identitaria/hiper identitaria* de lo queer, buscamos personas que utilizasen diferentes categorías de identificación sexual, como etiqueta principal, como una forma de dar cuenta de la amplitud de colectivos que caben bajo el paraguas de lo queer; así, accedimos a personas que

se autodenominan como gay, marica, bollera, transgénero, queer, entre otras etiquetas.

### **¿Cuántas?**

Tal como dijimos en el apartado epistemológico, nuestra investigación no tiene pretensiones representacionistas o categorizadoras de un colectivo, sino más bien generar comprensiones encarnadas de una realidad minoritaria.

Como ya se indicó unas páginas antes, las Narrativas de Vida (NV) responden a este propósito a través de un trabajo intensivo entre la participante y la investigadora, para elaborar un documento consensuado que reflejara la versión de la participante ante una serie de cuestiones.

Como es posible apreciar, la elaboración de una NV requiere de muchas horas de trabajo, dependiendo de la extensión del temario acordado, así como de las habilidades narrativas, de síntesis, de textualización y de edición de ambas actrices<sup>10</sup>. Al contrastar esta variable, con las condiciones temporales y materiales de realización de esta investigación, se hizo necesario establecer un número límite de Narrativas de Vida a realizar, el cual quedó finalmente en ocho.

Si bien se hubiesen podido realizar muchas más Narrativas de Vida, nos parece que en las ocho realizadas se consiguió un valioso material de trabajo, tanto en términos de calidad, como de diversidad y riqueza de los contenidos.

En términos metodológicos, estas ocho Narrativas de Vida ofrecen una compleja mirada sobre cómo se vive lo queer en la Barcelona de principios del tercer milenio, a través de una estrategia *heteroglósica* (Bakhtin, 1928) o *polifónica* (Czarniawska, 2004) que da lugar a diferentes relatos sobre un mismo hecho o situación, en vez de homogeneizarlos en un único texto “científico”. De este modo, los textos dibujan diferentes versiones de un contexto y un tema determinados, poniendo énfasis en diferentes rasgos de su experiencia y de los paisajes sociales que habitan (Smith, 1998).

### **¿Cómo se contactó con ellas?**

La identificación específica de las personas que cumplieran estos criterios se realizó a través de una metodología del tipo Bola de Nieve (*Snowball Samplin*, Goodman, 1961) que se materializó en tres etapas: 1.- Amigas o conocidas directas de la investigadora; 2.- Amigas o conocidas de amigas de la investigadora; y 3.- Amigas o conocidas de unas y otras. De este modo, se realizó una búsqueda encadenada tipo *cascada*, que en muchos casos coincidió en los nombres propuestos, lo cual daba cuenta, por una parte, de la reducida magnitud del

---

<sup>10</sup> En esta investigación estimamos que la elaboración de cada una de las Narrativas de Vida supuso una media de 100 horas, considerando la realización de los encuentros, la textualización posterior de los contenidos y la revisión y negociación de la versión final con cada una de las participantes.

movimiento queer en la ciudad; y por otra, de las múltiples interconexiones entre sus miembros.

Un elemento que tuvo un rol clave en la identificación de las participantes, fue la vinculación personal (aunque tangencial) de la investigadora con el movimiento queer de Barcelona, tanto en su rama académica como político-social. Esto se tradujo en la práctica en que por una vía o por otra, la investigadora conocía o tenía referencias directas de casi todas las participantes, lo cual supuso una ventaja a la hora de proponer la participación en la investigación y en la generación de la confianza necesaria para abordar los diferentes temas.

### ***¿Cómo se les presentó la posibilidad de participar en la investigación?***

Desde nuestra perspectiva metodológica el trabajo con las participantes no es concebido como un “ir al campo” a buscar datos para luego analizar, sino como un proceso conjunto de reflexión política, compromiso, intercambio de experiencias, crecimiento personal y creación académica.

Por este motivo, al momento de contactar con las participantes para ofrecerles participar en la investigación, además de explicarles lo que esto les supondría en términos de tiempo y trabajo, les comentamos en detalle estas razones.

Conscientes también de la imposibilidad de retribuir económicamente el tiempo y el trabajo de las participantes, quisimos ofrecer la participación como una oportunidad de reflexionar sobre su propia conexión con lo queer y lo que ello supone en su vida cotidiana; en términos de Bourdieu (1993), la posibilidad de realizar un *autoanálisis provocado y acompañado*, “para efectuar un trabajo de explicitación, gratificante y doloroso a la vez, y enunciar, a veces con una extraordinaria *intensidad expresiva*, experiencias y reflexiones reservadas o reprimidas durante largo tiempo.” (p. 536, énfasis en el original).

También se puso énfasis en el resultado esperado de su participación: La elaboración de una “Narrativa de Vida”, que constituiría su propia versión sobre la encarnación de lo queer en la Barcelona principios de siglo XXI, y de la cual figuraría como autora.

### **4.3. Los encuentros**

Esta etapa consiste en el momento en que la investigadora se reúne personalmente con cada una de las participantes para hablar sobre los temas propuestos, siguiendo la pauta señalada unas páginas antes.

Con cada participante se realizaron al menos tres encuentros, en los cuales se abordaron de manera progresiva los diferentes temas siguiendo – aproximadamente– la siguiente dinámica con cada una de las participantes:

- En el primer encuentro se abordaron de manera general todos los temas propuestos y concordados con las participantes.
- Los encuentros segundo y tercero tuvieron como propósito profundizar sobre aquellos aspectos que hubiesen surgido o que hubiesen quedado sin responder en el encuentro anterior, además de incorporar matices o precisiones al documento ya textualizado como resultado de los encuentros anteriores.
- En el último encuentro se revisó la versión completa de la narrativa de vida de la participante, de modo de garantizar que ésta reflejase lo más fielmente posible lo que éste desea transmitir a través de ella.

Cabe precisar que inicialmente no había una previsión fija sobre el número de encuentros a realizar con cada participante, pues se acordó que este aspecto se decidiría en conjunto con cada una de ellas, en la medida en que ambas (investigadora y participante) se sintieran satisfechas con el documento final.

### ***El espacio y el tiempo***

Con el propósito de facilitar su participación, se procuró que todos los encuentros se realizasen en espacios cercanos, cómodos y acogedores para las participantes, de modo que se sintiesen suficientemente a gusto para hablar de su vida.

Todos los encuentros tuvieron una duración aproximada de dos horas, con algunas excepciones en que la animada conversación se alargaba hasta 3 horas o más.

El tiempo que transcurrió entre un encuentro y otro fue diferente con cada una de las participantes. En algunos casos los 3 o 4 encuentros se realizaron en un tiempo relativamente breve, y en otros, los intervalos se alargaron de manera considerable. En la práctica, todas las narrativas fueron realizadas entre los años 2007 y 2009, con especial concentración en el período que va entre julio del 2007 y marzo del 2008. En 2009 (febrero) sólo se realizó un cuarto y último encuentro con una de las participantes.

La diferencia entre una situación y otra se explica, por una parte, por la variable disponibilidad de tiempo y dedicación de la investigadora para realizar la textualización de cada encuentro, como también por la complejidad de los temas y de la forma de expresión de las participantes, así como por su disponibilidad temporal y disposición para dedicarse a la elaboración de sus respectivas narrativas.

Desde nuestra perspectiva, todos estos motivos están atravesados por diferentes factores que si bien no se pueden afirmar como “representativos” del colectivo queer de Barcelona, sí aparecen con bastante frecuencia en la mayoría de las participantes.

Por una parte la precariedad de los puestos de trabajo. La mayoría de las participantes en esta investigación tiene trabajos temporales, sin contrato fijo, en horarios inusuales y deficientemente remunerados. Y por otra parte, la afición de la mayoría de las participantes a una vida social muy activa, que les dejaba pocos intervalos de tiempo libre para realizar los encuentros propuestos por la investigadora.

La suma de estos elementos reducía las posibilidades materiales de coincidencia de horarios entre las participantes y la investigadora para realizar los encuentros, lo cual se tradujo, en el alargamiento del proceso de elaboración de las narrativas.

#### 4.4. La textualización

Es el proceso a través del cual la conversación sostenida en cada encuentro entre una participante y la investigadora, era transformada por esta última desde el formato de audio en que fueron grabadas, en un documento escrito fluido, hilado y coherente. No se trata, por tanto, de una *transcripción literal*, sino de una *transcripción editada intencionalmente*, de acuerdo a los siguientes criterios.

- i. *Hacer de cada texto la narración de una vida atravesada por lo queer*. En otras palabras, crear Narrativas de Vida, con todo lo que ello supone en términos literarios, académicos, políticos y temáticos (que se abordan en este capítulo).
- ii. *Dar énfasis a los temas más relevantes para el estudio*. Procurar mantener el foco de atención de los textos en aquellos aspectos que contribuyen a responder la pregunta que guía esta investigación. Esto supuso, al mismo tiempo, omitir diferentes elementos surgidos en los encuentros que –según el criterio de la investigadora, ratificado luego por las participantes– no contribuían a profundizar ni ejemplificar los temas centrales del estudio.
- iii. *Ordenar las ideas expresadas por las participantes respecto de cada tema, de modo de hacerlas inteligibles y contundentes*. Dado el carácter coloquial y relajado de los encuentros entre las participantes y la investigadora, la forma en que los temas se iban desarrollando era, con frecuencia, dispersa y no articulada. Por este motivo, un criterio muy importante aplicado en la edición fue organizar los enunciados que tenían relación con un mismo tema, de modo de darles unidad, coherencia y contundencia.
- iv. *Presentar el documento en un estilo de redacción intermedio entre una historia de vida y un artículo académico*. Uno de los propósitos principales de la metodología que elegimos para realizar esta investigación es dar cuenta de cómo la propia vida informa (nutre, cuestiona, encarna, reproduce,



construye y transforma) la teoría, por tanto, el “tono” literario de las narrativas debe ser un híbrido entre ambos estilos.

- v. *Rescatar la frescura del lenguaje coloquial de las participantes al hablar de su propia vida.* Si bien las NV no ponen el énfasis en cómo se enuncian las afirmaciones y lo que ello puede significar, en función de contribuir al mencionado “tono” intermedio de las narrativas nos pareció pertinente conservar algunas expresiones coloquiales de las participantes que – consideramos– contribuyen a marcar ciertos énfasis en el texto. De esta manera hemos querido rescatar –al menos en parte– la enorme riqueza hermenéutica de la comunicación cara a cara, de

(...) todo lo que se disimula y se revela a la vez en el discurso transcrito, pero también en la pronunciación y la entonación, borradas por la transcripción, así como el lenguaje del cuerpo –gestos, posturas, mímicas, miradas– y de igual modo en los silencios, los sobrentendidos y los lapsus. (Bourdieu, 1993, p. 8)

- vi. *Respetar el criterio de las participantes para destacar, omitir o restar importancia a una determinada afirmación, argumento o apartado dentro del texto.* Cada una de las participantes tiene sus propios intereses y sensibilidades respecto de los diferentes temas tratados en las narrativas, que –por cierto– en todos los casos se refieren a su propia vida. Siendo así, creemos que tanto nuestra ética como investigadoras, como el compromiso personal con las participantes, nos obligó a respetar sus decisiones respecto de omitir o modificar algunos puntos abordados durante los encuentros; en cualquier caso, procuramos que dichas modificaciones no afectasen negativamente la calidad del trabajo realizado.

Tal como se indica en el punto anterior, el resultado de la textualización de cada encuentro era revisado cuidadosamente en el encuentro siguiente entre la participante y la investigadora, para incorporar los matices y precisiones que ambas estimasen convenientes.

#### **4.5. Revisión de la narrativa final**

Es la etapa en la cual la participante revisa la última textualización de su narrativa, para comprobar si la forma final de ésta refleja las ideas expresadas de manera adecuada, de acuerdo a los criterios antes descritos.

En algunos casos esta revisión se realizó en un último encuentro, con el texto desplegado en un ordenador, sobre el cual se hicieron las modificaciones que se estimaron convenientes; en otros, en cambio, dicha revisión fue realizada personalmente por la participante sobre el texto, cuya versión corregida fue entregada al investigador, como “definitiva”. La decisión de utilizar una u otra

fórmula para efectuar la revisión fue tomada por cada una de las participantes en función de sus preferencias y posibilidades.

#### **4.6. Otros factores que marcaron la metodología**

##### **La relación personal entre investigadora y participantes**

Tal y como se les planteó a todas las participantes antes de iniciar el proceso de elaboración de las narrativas, éste fue concebido como un espacio de intercambio y aprendizaje mutuo sobre un tema que nos toca a las dos. En la práctica, esto se tradujo en que con cada una de ellas se generó un lazo de confianza, complicidad e incluso afecto con algunas de ellas, que nos permitió hablar con total apertura de los diferentes temas, compartiendo cada una sus experiencias y opiniones al respecto.

En este sentido, la conexión personal de la investigadora con el tema constituyó un elemento clave para generar dicha confianza, ya que de cara a las participantes le alejó de aquella imagen de investigadora *ajena* que se *inmiscuye* en un asunto al que se acerca con “curiosidad antropológica”, con propósitos utilitaristas; por el contrario, la disposición y apertura de la investigadora para explicar su propia trayectoria y conexión con lo queer en Barcelona, implicaba la existencia de unos determinados referentes y códigos comunes que facilitaron la comunicación entre ambas.

De este modo, la dinámica de los encuentros se alejó mucho de las clásicas entrevistas y se asemejó en gran medida a un encuentro entre amigas, alrededor de una bebida y hablando pausada y relajadamente sobre los temas.

##### **El compromiso de las participantes**

Una característica importantísima de las participantes de esta investigación fue su alto grado de compromiso con la misma, aún sabiendo el tiempo y esfuerzo que ello suponía y la gratuidad del trabajo que se solicitaba.

Este compromiso se puede explicar –en la mayoría de los casos– a partir de la implicación personal de todas las participantes con los planeamientos de lo queer y su deseo de contribuir a su fortalecimiento y difusión social. En cierta medida, responde a la coincidencia de los intereses políticos entre las participantes y la investigadora, lo cual favoreció la comunicación y el diálogo durante todo el proceso de elaboración de las NV.

Como factor complementario, sin duda las conexiones personales entre unas y otras, como táctica principal para acceder a ellas, también favorecieron la constancia y colaboración durante la elaboración de las NV.

## 5. LAS FORMAS / EL PRODUCTO

Formalmente las Narrativas de Vida constituyen un documento escrito en que sus autoras describen una porción de su propia experiencia que entienden está atravesada por lo queer. En términos de lenguaje, este documento tiene unas características especiales que vale la pena comentar.

### 5.1. No anonimato voluntario

Aunque no fue una decisión intencionada por la investigadora, todas las participantes en el estudio decidieron firmar sus Narrativas de Vida con sus nombres reales. Si bien se les ofreció la opción de mantener el anonimato utilizando un nombre ficticio y omitiendo los datos personales, en todo momento estuvieron de acuerdo con identificarse abiertamente.

Las razones que esgrimieron para explicar esta decisión fueron: por una parte, la íntima conexión personal de las participantes con el texto, pues se trata de la narración de su vida desde su propia perspectiva, el relato de su subjetividad, del cual no desean renegar. En segundo término, porque omitir la propia identificación sería como reproducir la lógica del “armario”, según la cual hay ciertos deseos y prácticas que se deben ocultar por miedo a la sanción social, la cual es duramente criticada desde lo queer. En tercer orden, por el estatus académico del texto, lo cual le añade un valor agregado y un cierto halo de legitimidad social, del cual pueden hacer uso libremente, como autoras del mismo. Y finalmente, porque pese a que las experiencias que narran son en muchos casos muy personales, no tienen reparos en hacerlas públicas porque precisamente una de sus estrategias políticas de desencialización del sexo/género es cuestionar el límite entre lo privado y lo público.

### 5.2. Un estilo híbrido

Las Narrativas de Vida que elaboramos en esta investigación fueron escritas atendiendo a dos propósitos principales: primero, ofrecer relatos biográficos travesados por lo queer suficientemente ordenados, sistemáticos y claros de modo que fuesen comprensibles para cualquier lectora, incluso sin conocer los contenidos e implicaciones de lo queer; y segundo, respetar el carácter vivo, personal, fresco e íntimo de dichos relatos, para dar cuenta de la riqueza y singularidad de tal encarnación. Por este motivo, el lenguaje en que fueron redactadas finalmente las narrativas tiene un tono intermedio en la formalidad propia de la academia y la informalidad característica del lenguaje coloquial, muchas veces, tan lleno de omisiones, metáforas y sobreentendidos. Se trata por tanto de un estilo híbrido, con sus propias normas y criterios.

Un criterio importante que se aplicó en la redacción de las narrativas fue conservar de manera literal algunas expresiones o sustantivos que utilizaron las participantes durante los diferentes encuentros, en función de dos razones:

Por una parte, tal como se explica en el Capítulo III (p. 111-182), la apropiación y resignificación de las palabras es una estrategia utilizada por el movimiento queer para transformar el insulto en señal orgullosa y provocadora de identidad. Así lo hacen las participantes en sus narrativas, por tanto, nos resulta totalmente justificado e indispensable dar cuenta de ello en los textos.

Y por otra parte, hemos conservado algunas construcciones sintácticas, expresiones coloquiales y adjetivos que dan cuenta de las formas de comprensión y de la mayor o menor intensidad de conexión de las participantes con los temas a los que se refieren, lo cual –entendemos– expresa la *calidad*, el *color*, el *tono* o el *afecto* de cada experiencia concreta de encarnación de lo queer, que es uno de los objetivos de esta investigación.

### **5.3. Narración en primera persona**

Como consecuencia lógica de los puntos anteriores, las Narrativas de Vida se escriben en primera persona, es decir, desde el “yo”. Un yo que a través del texto se narra, explica y construye, crea una trayectoria y la dota de sentido en función de las conexiones que para la narradora resultan significativas. De ahí que –tal como señalamos antes– ontológicamente hablando, las narrativas constituyen el relato de una experiencia significativa o, de acuerdo a nuestras herramientas teóricas, de un proceso de construcción subjetiva (ver p. 121).

Ciertamente no se trata de un yo cerrado ni esencial, sino de uno intersubjetivo que habla desde una posición articulada con otros múltiples sujetos y objetos que le constituyen y que aparecen explícita o implícitamente en los textos. En la medida en que esas articulaciones son parciales, el yo-narrador es también la voz de un momento puntual en la trayectoria de las participantes; de hecho, ellas mismas así lo reconocieron cuando, al hacer la última revisión de sus textos, evidenciaban sus cambios de opinión o matices respecto de las primeras versiones.

## **6. IMPLICACIONES EPISTEMOLOGICAS Y POLITICAS**

### **6.1. La disyuntiva entre teoría y práctica**

Tal como sostenemos en la introducción de esta tesis, una de las motivaciones iniciales de este estudio es poner “carne” a la teoría, es decir, experiencias concretas que pongan en evidencia el carácter ficticio de la separación entre una y otra, más aún en el caso de lo queer. Tal como explicamos en el Capítulo III, lo

queer nació en la calle, más como un movimiento social que como una corriente académica; sin embargo, su condensación bajo la etiqueta de “Teoría”, que le adjudicó en el 1991 Teresa de Lauretis supuso un hito en el campo de los estudios de género, desde donde ha logrado posicionarse –siempre en círculos minoritarios– a lo largo y ancho de casi todo el mundo.

Si bien las participantes en esta investigación coinciden en que su manera de entender y vivir el sexo, el género y las prácticas sexuales no “comenzó” cuando conocieron la teoría queer, también admiten que cuando eso ocurrió sintieron que condensaba perfectamente gran parte de sus ideas y formas de ser y hacer respecto del tema. De alguna forma –sostienen– puso un nombre a aquello que siempre habían vivido. El hecho de nombrar y unificar bajo una categoría académica este conjunto de ideas y prácticas de alguna manera les otorga legitimidad, las convierte en una vida posible y a su vez posibilita otras vidas.

En la medida en que la teoría queer habla no despectivamente y desde una posición de poder (la academia) sobre unas formas de vida mayoritariamente denostadas y estigmatizadas, ofrece un paraguas, un lugar de cobijo y desarrollo para quienes con ella se sienten identificados. Así, la “teoría” queer no sólo actúa como “nombre” que legitima, sino como motor para seguir explorando nuevos caminos en el campo de las sexualidades no normativas, en la medida que ofrece una serie de categorías, argumentos y preguntas que posibilitan la reflexión y la acción sobre estas cuestiones; en definitiva, una forma diferente de entender y de vivir el sexo/género y la sexualidad.

Pero este motor no actúa unidireccionalmente desde la academia (la “teoría”) sobre las personas, sino también al revés, tal como hemos sostenido desde el principio en esta investigación. En efecto, creemos que la experiencia es un lugar privilegiado para construir e informar la teoría, pues sólo en la medida en que hay vida –es decir, deseos, afectos, ideas, contradicciones, expectativas, riesgos, presiones, triunfos, límites...– es posible el surgimiento de novedad. Los relatos de las participantes en este estudio dan prueba más que suficiente de ello y precisamente ése es el argumento que justifica la elección metodológica de esta investigación.

Al destacar la experiencia de unas determinadas personas que conocen y se sienten cercanas a lo queer, pretendemos ilustrar cómo los planteamientos de la teoría no sólo son puestos en entredicho y superados con creces por la riqueza y complejidad de sus vidas, sino además, a partir de ellas pueden surgir interesantes reflexiones y aportes sobre las vidas queer. Lamentablemente el conocimiento que habita en esas vidas no suele ser considerado como tal, sino, en el mejor de los casos, como mero ejemplo de teorías preexistentes.

En esta investigación creemos firmemente que el conocimiento no sólo es patrimonio de la academia, sino que también está en la calle, en las vidas de las

personas, de ahí nuestro interés por construir una metodología que nos permitiese acceder a él, o mejor dicho, construirlo, desde la propia narración de sus protagonistas.

Con ello hemos pretendido hacer una crítica a la reificación del conocimiento académico, o a la apropiación de éste por parte de la universidad, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones del sexo/género y las prácticas sexuales, cuyo contenido más rico no está en los libros, sino en los cuerpos, las palabras, los fluidos, los afectos y sus encuentros y desencuentros.

## **6.2. Perspectiva dialógica del lenguaje**

Al igual que en las Producciones Narrativas, en el procedimiento de construcción de las Narrativas de Vida utilizadas en esta investigación apelamos –siguiendo a Bakhtin (1979)– a una perspectiva dialógica del lenguaje, que pone el énfasis en su dimensión heteroglósica y responsiva.

La dimensión heteroglósica del lenguaje implica que esta actividad opera de formas muy distintas en la vida cotidiana; es decir, que el lenguaje es plural y múltiple y que en este sentido, se da siempre de formas distintas. (...) Según Bakhtin, “El lenguaje único no viene dado de antemano, sino que de hecho se impone siempre y se opone al pluralismo real en todo momento de la vida del lenguaje” (1979: 88)”.

El carácter responsivo del lenguaje se refiere a que las enunciaciones del habla responden a interpelaciones realizadas en las redes de relaciones en las que estamos involucradas, en el flujo de actividad. Las enunciaciones convocan múltiples voces con las cuales están en diálogo constante produciéndose, de esta forma, la intertextualidad. (Balasch, 2005, p. 24).

De este modo el lenguaje no es una tecnología para representar la realidad, sino una actividad contextualmente situada, a la vez que un proceso relacional activo y abierto donde el sujeto que habla está inmerso en una red de relaciones de múltiples tipos.

Bajo este enfoque, las Narrativas de Vida que hemos elaborado en esta investigación, son el producto de un diálogo heteroglósico y responsivo, contextualmente situado y posibilitado en el marco de una investigación sobre la encarnación de lo queer en Barcelona, realizada en la misma ciudad, por quien escribe, en el segundo lustro del siglo XXI, en el marco de un doctorado, etc. Así, el texto de cada una de ellas expresa la particularidad de la articulación entre la participante y la investigadora y a la vez, evoca, actualiza y responde las múltiples voces (argumentos, saberes, discursos) con los que se relacionan y que les interpela en función del tema en cuestión.

### 6.3. Heteroglosia / Individualidad

¿Cómo es posible que esto suceda si el tema que motiva la actividad comunicativa es la experiencia personal, individual de la participante? Es posible si entendemos que los repertorios individuales son igualmente responsivos, en la medida que surgen en función de múltiples interpelaciones que recibimos a través nuestras propias trayectorias y articulaciones vitales. De este modo, independientemente de que las Narrativas de Vida constituyan inéditas versiones sobre la relación de las participantes con lo queer, entenderemos que también recogen y expresan ciertos repertorios disponibles socialmente sobre el tema.

Tal como señala Hacking (1998), las ideas no existen en un vacío, sino que están inmersas en un escenario social que ha sido y es constituido por múltiples discursos, prácticas y materialidades que conforman la *matriz* del tema en cuestión. En la misma línea, Spink (2001) sostiene que “las personas no hablan en el aire, y el momento cuando hablan y la forma como lo hacen es algo que forma parte de las otras personas” (p. 4). Si –como hemos señalado antes– las participantes de esta investigación están inmersas en el campo-tema de *lo queer*, entonces su vivencia y comprensiones sobre el mismo forman parte de esos repertorios disponibles socialmente como parte de esa matriz.

Cabe señalar que en el caso concreto de estas Narrativas de Vida, la interpelación por el tema se materializa en la voz de la investigadora, que es quien convoca explícitamente a iniciar un diálogo reflexivo y a elaborar un documento concreto al respecto; sin embargo, dicha interpelación –como afirmábamos unas líneas antes– es anterior a la Narrativa en sí, por tanto, sólo performada desde nuestro rol investigador.

### 6.4. ¿Desde dónde hablan las Narrativas de Vida?

Si, abrazando el conocimiento situado, entendemos que el conocimiento es siempre parcial y situado a las articulaciones de quien lo construye, un rasgo de coherencia de nuestras Narrativas de Vida es precisamente explicitar dichas articulaciones y el lugar desde el cual se enuncian.

Este lugar de enunciación se justifica en la medida que los actores que se articulan (participante e investigadora) tienen algo que decir o aportar al respecto, en función de su propia experiencia o conocimiento del tema.

En este caso, dicha condición se cumple en la medida en que las participantes fueron buscados de acuerdo a unos criterios que responden a los objetivos de la investigación, así como también por el interés de la investigadora y su propia experiencia en el tema. No obstante, el lugar de la enunciación de las Narrativas de Vida no es la posición ni de uno ni de otro actor, sino el de su articulación.

De este modo, la enunciación de las NV no surge desde la interioridad de un sujeto fuerte, unitario, cerrado, coherente y reflexivo (en definitiva, identitario) –como en las posturas representacionistas– sino desde la red de relaciones que habita en cada uno de los interlocutores y en el precario y parcial contexto de su articulación. En otras palabras “las enunciaciones que se producen en el habla no actualizan un sujeto, una voz, sino una red de relaciones que sitúan el relato” (Balasch, 2005, p. 26).

En vistas de lo anterior, coincidimos con este autor en que

[l]as enunciaciones se crean en unas condiciones materiales y semióticas que posibilitan una cierta mirada. Esta posición viene dada, por una parte, por el contexto que posibilita la propia metodología; y por otra, por las experiencias y conexiones previas tanto de la investigadora como de la participante. (Balasch, 2005, p. 26).

Es justamente por este motivo que uno de los procedimientos de la metodología de las Producciones Narrativas (que recogemos en nuestras NV) consiste en buscar articularse con personas que tengan relación con el tema en cuestión desde diferentes perspectivas, para, a partir de dicha conexión, poner en cuestión las propias asunciones –arriesgarlas– y construir nuevas comprensiones al respecto.

Cuando decimos diferentes perspectivas, entendemos que éstas son el resultado de la trayectoria vital de cada una de las participantes, la cual pretendemos hacer emerger a través de la Narrativa de Vida, como un *ejercicio intencionado de reconstrucción* de su memoria relacionada con lo queer.

En este caso, entendemos la memoria como un mecanismo narrativo por el cual los sujetos “reconstruyen” un relato sobre el pasado, para dar sentido a su presente y soñar con el futuro que desean (Vásquez, 2001) atravesados por múltiples e insoslayables filtros tales como sus emociones, ideales, valores, expectativas, así como por sus capacidades cognitivas, sus intenciones políticas, etc., todos los cuales están a su vez marcados por los signos de su tiempo, es decir, por los elementos contextuales en los que se desarrollaron. No se trata, por tanto, de una memoria “objetiva” en ningún caso, sino de una reconstrucción intencionada y dirigida tanto por la investigadora (a través de la metodología utilizada para ello), como por la participante (a través de su relato filtrado y posteriormente editado en múltiples ocasiones de acuerdo a sus intereses y posibilidades).

### **6.5. Aspectos políticos**

Tal como hemos señalado anteriormente, la concepción ontológica del conocimiento situado reconoce las limitaciones del sujeto, su incapacidad de percibir la totalidad, como si de un ojo divino se tratara; al contrario, aboga por un sujeto que es siempre incompleto y parcial y que actúa (observa, siente, escucha,



habla, reflexiona, etc.) a partir de las conexiones precarias que establece con otros en unos determinados contextos semióticos y materiales. Y esos otros no sólo son humanos, sino también orgánicos y/o tecnológicos, por tanto, el sujeto que articula será siempre un *cyborg* (Haraway, 1981).

Esta concepción de sujeto tiene dos consecuencias principales. Por una parte, que al no existir sujetos cerrados, unitarios, coherentes y/o esenciales, el conocimiento situado no buscará los rasgos identitarios que les caracterizan, sino más bien las posiciones que éstos asumen al articularse para conseguir determinados propósitos. Y por otra, que los discursos surgidos desde los sujetos así entendidos no tendrán valor de representación más que de la posición de éstos y sus articulaciones.

A partir de estos supuestos, una metodología de investigación basada en el conocimiento situado –como nuestras Narrativas de Vida– no perseguirá el propósito de “dar voz” al sujeto como miembro de una categoría identitaria (inexistente en tanto que *cyborg*), pues con ello reproduciría efectos de representación y al mismo tiempo, establecería una relación jerárquica entre participante e investigadora, en la cual, la primera se hallaría en un estatus inferior que la segunda. En palabras de Spivak (1988) cuando la investigadora se propone “dar voz” a un *otro* lo que hace es situarlo en una posición de subalternidad que requiere de un soporte externo para alcanzar visibilidad y ser escuchado.

Para alejarse esta jerarquía las NV plantean que participante e investigadora tienen una misma categoría y se articulan desde las posiciones, saberes, experiencias y lenguajes que cada una maneja, en total igualdad. Dicho de otro modo, las Narrativas de Vida asumen que el vínculo entre participante e investigadora está mediatizado por relaciones de poder, aunque no necesariamente de dominación (en el sentido propuesto por Foucault, 1976)<sup>11</sup>, ya que los procedimientos a través de los cuales se lleva a cabo no sólo dejan abierta sino que promueven la agencia de ambas actrices en las distintas etapas del proceso. Esto se aprecia por ejemplo, en la negociación de los temas que conforman el guión de los encuentros, así como en la incorporación negociada en el documento de todos los matices y precisiones que la participante estime conveniente, o en la decisión también consensuada del momento en que se considera que la narrativa está acabada, entre otros.

## 6.6. El producto

Materialmente hablando, el producto que se obtiene a través de la metodología de las Narrativas de Vida es un documento escrito que expresa una determinada

---

<sup>11</sup> En “La voluntad de saber”, (1976) Foucault sostiene que el poder está en todas partes, por tanto, en todas las relaciones sociales, en la medida que éstas se configuran a partir de determinadas posiciones estratégicas de los diferentes actores en relación. La dominación, por su parte –señala el autor–, es una forma terminal o cristalización de dichas posiciones.

comprensión sobre la vivencia de lo queer en la Barcelona de principios del siglo XXI.

Ontológicamente, se trata de la narración significativa de la trayectoria vital de una persona, atravesada por la teoría-política queer; esto incluye tanto la descripción de episodios y/o experiencias concretas de las narradoras, como sus valoraciones y reflexiones respecto de ellos, a la vez que un análisis teórico y/o político de los mismos desde su particular manera de entender lo queer.

En términos epistemológicos, las NV constituyen un conocimiento no representacional de una realidad o colectivo, sino una versión situada y provocada intencionalmente en el contexto de la articulación entre la participante y la investigadora. En este sentido, no hay que entender las narrativas como ejemplos “tipo” de las personas que se identifican con lo queer residentes en Barcelona, sino como comprensiones particulares de éstas personas concretas sobre su relación con dicha teoría-política.

Tal como se aprecia, el estatus material, ontológico y epistemológico de las narrativas de vida está íntimamente ligado a aquello que se narra en cada texto (la trayectoria vital de las participantes), por ese motivo resulta relevante atribuirles la autoría de sus respectivos documentos y con ello, responsabilizarles de sus afirmaciones y reconocer el carácter parcial de su mirada.

No obstante, independientemente del vínculo personal de cada una de las participantes con el tema, y basándonos en la dimensión heteroglosa del lenguaje, sostenemos que las comprensiones que con ellas hemos co-construido responden a la red de relaciones en las que cada una está inserta, la cual emerge como un discurso articulado y coherente como respuesta a una interpelación metodológica específica e intencionada, como es el procedimiento de las Narrativas de Vida.

En coherencia con uno de los planteamientos de la teoría queer (que profundizaremos en el capítulo siguiente), las narrativas de vida constituyen un acto *performativo* orientado a satisfacer simultáneamente a) las exigencias específicas del contexto académico local para la aprobación de una tesis doctoral; b) el interés de la investigadora por responder a dichos requisitos de manera creativa y sugerente de acuerdo a sus propios intereses y c) los intereses y expectativas de cada una de las participantes al decidir participar en la investigación.

En sentido estricto como producto las narrativas de vida no se ajustan –de manera exacta– a los ideales o expectativas de ninguna de estas tres posiciones, sino que constituyen un híbrido que las satisface sólo parcialmente.

El contexto académico en que se realizó este estudio<sup>12</sup> está atravesado por un enfoque socioconstruccionista (Ibáñez, 1996) que comparte y legitima las metodologías cualitativas de investigación y su no pretensión generalizadora; sin embargo no existe en dicho marco una tradición significativa en el uso de métodos biográficos (como las Narrativas de Vida que proponemos) y los pocos casos existentes suelen ir vinculados con estrictos procedimientos de análisis (de contenido o de discurso en cualquiera de sus variantes). Por estos motivos, en este entorno nuestras Narrativas de Vida constituyen una manera relativamente desconocida de hacer investigación, por tanto, no legitimada a priori, a diferencia de otros procedimientos.

Desde nuestra posición como investigadoras, trabajar con Narrativas de Vida supuso al mismo tiempo un reto y una dificultad en la elaboración de este estudio. Reto, porque al ser una metodología emergente nos permitió realizar un trabajo creativo muy motivador; sin embargo, esa misma apertura en ocasiones fue un obstáculo, pues nos obligó a decidir sobre algunas cuestiones, sin referentes que nos diesen pistas al respecto, como por ejemplo los criterios de edición de las narrativas para conseguir un tono adecuado en el cual “traducir” el lenguaje coloquial en que se dieron los encuentros con las participantes a un formato más serio y académico.

Para las participantes, construir una narrativa de vida fue una experiencia del todo novedosa pues, aunque algunas de ellas tenían experiencia en el ámbito de la producción académica de conocimiento, ninguna de ellas tenía referencias directas sobre esta metodología específica, menos aún aplicándola a la construcción de un relato autobiográfico atravesado por lo queer. Efectivamente, la manera en que las participantes narraron su trayectoria en los encuentros, distaba mucho de lo que luego aparecía en el documento escrito, pues la producción de la narrativa suponía un re-ordenamiento y jerarquización de las ideas, así como un estilo narrativo a medio camino entre el lenguaje académico y la biografía. Además, dado que el contenido de las narrativas es la propia vida de las participantes, en todos los casos, al releer el texto una y otra vez, ellas mismas veían la necesidad de ampliar, matizar u omitir algunas de sus afirmaciones, tanto por pudor personal, como por no querer entrar en algunos temas sobre los que no tenían suficiente claridad o que consideraban polémicos.

De un modo u otro, todas las participantes tenían una cierta “preocupación” por los efectos que se podrían desprender de su texto, en una doble dimensión: por una parte, respecto de la imagen que el texto podía dar de ellas mismas, como autoras; y por otra, de no incurrir en afirmaciones esencialistas y estigmatizadoras sobre el sexo/género o sobre las personas o colectivos a los cuales en el texto se referían. Por esta razón es que todas las participantes fueron muy cuidadosas en modificar

---

<sup>12</sup> El Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, entre los años 2007 y 2009.

todo aquello que les despertaba dudas en el texto y adaptarlo teniendo en cuenta estos matices.

Desde nuestra perspectiva, esta forma de posicionarse y de trabajar los textos da cuenta del carácter performativo (Butler, 1993)<sup>13</sup> de los mismos, pues para las participantes el desafío consistía en construir un sujeto (en este caso los textos) condicionados por un determinado marco (la metodología de una investigación académica), pero incorporando su propia creatividad desde la cual cuestionar y rehacer dichos condicionantes. El mero esfuerzo por realizar este ejercicio tiene – desde nuestra perspectiva– un enorme valor metodológico y político en la medida que supone un aporte en el campo de las metodologías cualitativas de investigación.

Durante el proceso de elaboración de las Narrativas de Vida las participantes no siempre visualizaron o dieron valor a este aporte, con lo cual en algunos momentos se mostraron muy escépticas respecto de si continuar o no participando en la investigación. Su principal preocupación al respecto era que sus narrativas no generasen un efecto de academización de lo queer, ante lo cual, el mejor argumento eran sus propios textos. En sus manos estaba evitar dicho efecto.

En suma, para las tres redes de actrices involucradas en este proceso metodológico (academia, participantes e investigadora), el dispositivo de las Narrativas de Vida supuso un ejercicio de apertura, negociación, creatividad y renuncia, cuya “promesa de resultado” fue suficientemente sugerente como para animarles a seguir hasta el final.

### **6.7. Isomorfismo de las articulaciones**

Desde el concepto de “conocimiento situado” (Haraway, 1991) entendemos que la articulación es productiva precisamente por la distancia que separa a las actrices que se conectan, pues sólo a partir de ella es posible un encuentro dialógico – heteroglósico y responsivo– generador de novedad. Distancia que –como ya hemos dicho– no alude a una jerarquía, sino a la posición en la cual se sitúa cada una de las actrices, a los territorios que habitan y desde los cuales hablan.

Metodológicamente hablando, esto supone que no deben existir jerarquías entre las distintas actrices con las que nos articulamos en el proceso de investigación, pues cada una aporta unos determinados elementos que entran en relación con nuestras propias asunciones o hipótesis de partida.

Por este motivo, entendemos que las Narrativas de Vida que hemos elaborado en este proceso de estudio, tienen el mismo estatus epistemológico que otras

---

<sup>13</sup> En el Capítulo III: Caja de Herramientas, desarrollamos la forma en que esta autora entiende este concepto.

versiones sobre el tema elaboradas desde otros espacios de conocimiento y otras articulaciones (como la ciencia o la academia), por tanto, diremos que existe una relación isomórfica entre ellos.

De hecho, como investigadoras, de la misma manera en que a lo largo de todo el proceso de estudio nos hemos sumergido en el tema a través de la lectura de textos teóricos para saber qué se ha dicho, cómo, quién y desde qué posiciones; del mismo modo, las narrativas suponen una inmersión igual de válida y con el mismo propósito, pero desde la experiencia de unas determinadas personas, que a partir de los diferentes contextos y articulaciones, pueden contribuir a abrir nuevos caminos y reflexiones para responder la pregunta principal de investigación que motiva este estudio y todas las que le rodean.

### **6.8. El tratamiento de las Narrativas de Vida**

Como consecuencia de los puntos anteriores desde la metodología de las Narrativas de Vida entendemos que tanto éstas como los textos bibliográficos consultados, no constituyen datos empíricos sobre la realidad, sino diferentes comprensiones teóricas sobre el tema; es decir, son ya una interpretación del fenómeno de estudio. Así, desde una posición epistemológica basada en el conocimiento situado, las narrativas no son “interpretadas” a través de metodologías tradicionales (como análisis de contenido o de discurso), sino “desde una posición situada constituida mediante las conexiones parciales surgidas [y promovidas] en el proceso de investigación” (Balasch y Montenegro, 2003, p. 47). Tal como señalan estas autoras siguiendo a Gadamer (1975), la interpretación se produce justamente por la distancia que separa al fenómeno estudiado, de la investigadora que lo estudia.

¿Por qué, entonces, incluir las NV como texto completo en la tesis y no los textos teóricos? Porque entendemos que tanto las lecturas, así como las experiencias y conocimientos (y en general todas las articulaciones previas) tanto de las participantes, como de la investigadora, forman parte de su red de relaciones desde las cuales son interpeladas y a las cuales responden a través del dispositivo metodológico de las Narrativas de Vida. Por tanto, esos textos, lecturas, conocimientos y vivencias estarán presentes de manera subyacente en las mismas NV.

De este modo, las NV vienen a ser como el punto de condensación de todas estas articulaciones, como fruto de la aplicación de un procedimiento metodológico creado intencionadamente para efectos de la elaboración de esta tesis razón por la cual adquieren mayor relevancia y se justifica su inclusión íntegra en el documento.

### 6.9. La voz de la investigadora

Si existe un aporte que el conocimiento situado ha hecho al ámbito del conocimiento es precisamente enmarcarlo en sus condiciones de producción, lo que supone una triple operación de desencionalización, localización y responsabilización.

A lo largo de todos los apartados que hemos presentado en las páginas anteriores hemos ido comentando gradualmente cómo se materializan estos tres factores en la metodología de las Narrativas de Vida; sin embargo, en ninguno de ellos hemos abordado por completo el rol de la investigadora, tarea que nos proponemos hacer en este apartado.

En concordancia con los planteamientos del conocimiento situado, y particularmente en la metodología de las Narrativas de Vida, la investigadora está presente en todo el proceso de construcción de estas comprensiones, en la medida que –por una parte– performa una interpelación sobre el tema, ante las participantes –y por otra– en su participación activa en todas las etapas del proceso hasta la obtención de la versión final de las narrativas.

Como ya hemos señalado, la investigadora realiza todas estas etapas motivada por el afán de articularse con múltiples redes de relaciones con las cuales establecer instancias dialógicas de intercambio, a partir de las cuales contrastar sus propias concepciones sobre el tema, y abrirse a nuevas argumentaciones que le lleven a desplazarse teórica y vitalmente.

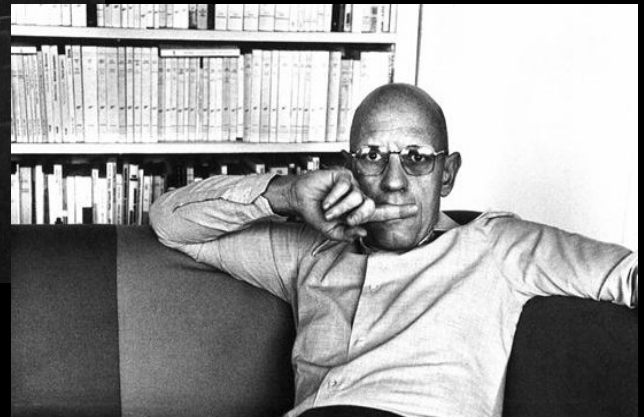
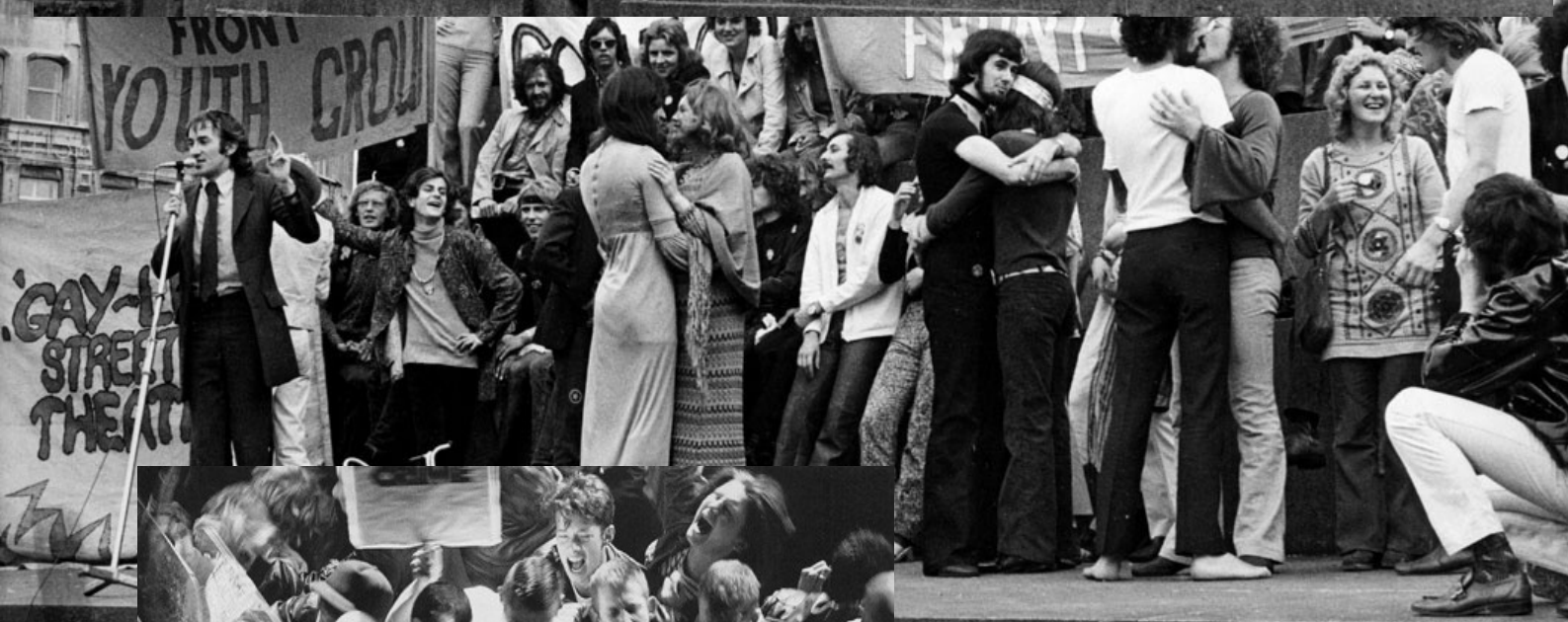
Al igual que las participantes con quienes se elaboraron las NV y los textos teóricos, la investigadora es una actriz más en la red de articulaciones que se suceden en el curso de la investigación, por tanto su comprensión del tema tiene tanta relevancia como la de las actrices mencionadas.

Esta horizontalidad jerárquica sólo cambia con el propósito de performar el rol de investigador exigido por la academia para la obtención del grado de “Doctor”, para lo cual se debe cumplir el requisito de presentar una tesis como en la que se sitúan estas líneas. Paradójicamente, tal como está diseñado este sistema de validación académica, obliga a “representar” el papel de investigador “como sí” todos los conocimientos que aporta en su documento fuesen fruto de su propia inspiración, con lo cual no queda más remedio que construir un corpus discursivo individual, unitario, coherente e inteligible en sí mismo, lo cual –como es posible inferir en vista de todo lo expuesto en las páginas anteriores– es totalmente opuesto al enfoque articulario en que se sitúa esta investigación.

Teniendo en cuenta este “matiz”, cabe señalar que en este documento hemos incluido nuestra propia comprensión sobre el tema de investigación, en el cual recogemos los diferentes aportes que a lo largo del proceso de estudio nos

resultaron más relevantes y significativos para comprender el fenómeno en cuestión. En términos epistemológicos, dicho apartado tiene el mismo estatus que las NV elaboradas con las participantes, por tanto quisiéramos que fuese leído desde esta perspectiva.

Y en términos de contenido, dicho apartado –al igual que las otras NV– constituye un punto de condensación de las diferentes articulaciones que forman parte nuestra trayectoria vital en general, y de aquellas producidas intencionalmente para efectos de esta investigación. Cabe precisar también que aunque no se trata de una Narrativa de Vida como tal, sí es cierto que en su trasfondo subyace la propia experiencia de conexión de la investigadora con lo queer en Barcelona, que es – como ya se ha dicho– una de las motivaciones principales de esta investigación.







## CAPITULO II

# Teoría-política Queer\*

*Qué es queer?*  
*(...) Queer es paradoja, nunca metáfora.*  
*(...) Queer es ser bastarda y no tener familia.*  
*(...) Queer es una sordera intermitente a voluntad.*  
*(...) Queer es comer niños.*  
*(...) Queer es conjurar machos y hembras.*  
*Queer es Queer?*  
*Queer es Qué?*  
*Qué eres Qué?*

Sejo Carrascosa (2005)

Este capítulo tiene como propósito caracterizar el campo-tema en que se sitúa esta investigación y que es uno de los fundamentos principales desde el cual nuestras participantes comprenden y se sitúan en el mundo. Se trata del campo teórico-político de lo “queer”. Decimos *lo* queer pues queremos incluir en esa denominación no sólo la rama académica de este campo, conocida como (*la*) “teoría queer”, sino también la vertiente militante, “el movimiento” queer.

---

\* Las fotografías que aparecen en la portada de este capítulo corresponden a: *extremo superior derecho*, Christopher Street (Nueva York) la noche del 2 de julio de 1969, cinco días después de los disturbios del Stonewall Inn. La fotografía es de Larry Morris, un fotógrafo del New York Times. *Extremo superior izquierdo*, Judith Butler, Berkeley University of California, Rhetoric Department ([http://rhetoric.berkeley.edu/faculty\\_bios/judith\\_butler.html](http://rhetoric.berkeley.edu/faculty_bios/judith_butler.html)). *Centro*, primera marcha del Frente de Liberación Homosexual en el Trafalgar Park de Londres, en agosto de 1971. El autor de la fotografía es Peter Bull. *Extremo inferior izquierdo*, chicos homosexuales y policías enfrentados en las inmediaciones del Stonewall Inn, en junio de 1969 (Nueva York). La fotografía fue extraída de Carter, D. (2004). *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*, St. Martin's Press, New York. *Extremo inferior derecho*, Michel Foucault en su hogar en París de 1978; la fotografía es de Martine Franck. Con estas fotografías queremos evocar la historia del movimiento queer de la mano de aquellas primeras luchadoras, resistentes, que desde la marginalidad de su posición como maricas travestidas migrantes portorriqueñas en Nueva York se enfrentaron a la represión de la policía, como brazo armado de un opresivo sistema heterosexual. Junto a ellas, dos de las principales autoras que sentaron las bases teóricas del movimiento: Judith Butler y Michel Foucault, compañeras permanentes de esta aventura investigadora.

Por este motivo, este apartado se ha estructurado como un continuo diálogo entre la teoría y el movimiento, aunque sabiendo que esta división no es más que un ejercicio académico ficticio para facilitar la explicación de los contenidos, pues, en la práctica, ambas vertientes están estrechamente vinculadas y se retroalimentan una a otra. Las narrativas que presentamos en el Capítulo IV: Carne queer (p. 183) dan cuenta de esta imbricación de ambas vertientes en la vida de las participantes de este estudio; de hecho, sus relatos constituyen precisamente la crónica de su experiencia de lo queer, tanto como una forma de ser con la que se identifican, o como un campo de estudio que conocen y critican, o de lucha política en la que se implican.

A partir de este criterio, los contenidos que se incluyen en este apartado pretenden dar cuenta de las articulaciones que son significativas para nuestras participantes en su relación con lo queer. Enseñar los referentes que han estructurado su mirada y desde los cuales hablan en sus respectivos textos. Por supuesto no aspiramos a la exhaustividad en esta descripción, pues reconocemos que ésta es imposible de conseguir, sino más bien realizaremos un rápido *flash back* hasta los orígenes del movimiento homosexual contemporáneo, así como al feminismo lesbiano de los cuales emerge el movimiento queer. Asimismo, intentaremos ofrecer una muestra de los principales colectivos que dieron origen o que surgieron como consecuencia de sus planteamientos, poniendo énfasis en algunas de sus acciones y la relevancia que éstas tuvieron o siguen teniendo para el mantenimiento, activación y renovación del movimiento en nuestros días.

Siguiendo la lógica del diálogo teoría-movimiento, hemos organizado el capítulo en diferentes sub apartados que dan cuenta de ambas vertientes, intentando mantener una estructura que permita evidenciar los diferentes momentos teórico-políticos de éste; es decir, cómo, en cada momento, los planteamientos de la teoría y las acciones del movimiento han ido cuestionando los planteamientos que le antecedieron, aunque en algunos casos no haya una correspondencia cronológica exacta entre unos y otros.

Como se apreciará en las páginas que siguen, una parte importante de este capítulo se refiere al surgimiento y evolución del movimiento homosexual, pues fue éste el que a finales del siglo XIX<sup>14</sup>, planteó los primeros cuestionamientos a la idea de una sexualidad normativa (por supuesto heterosexual), aunque con argumentos totalmente diferentes a los que se sostienen desde lo queer.

---

<sup>14</sup> Hablar de “movimiento homosexual” a finales del siglo XIX constituye un anacronismo, pues el mismo término “homosexual”, no fue “creado” sino hasta 1869 en Alemania, por tanto, quienes a él se opusieron apenas fueron unos pocos intelectuales y militantes que se enteraron de su creación y le criticaron, pero en ningún caso llegaron a constituir lo que hoy conocemos como “movimiento homosexual”.

## 1. PRIMEROS MOVIMIENTOS HOMOSEXUALES

Tal como señala D. Eribon (1999), el término “homosexualidad” fue creado en 1869 por el escritor y médico húngaro Karoly Maria Benkert, quien acuñó el término en una carta abierta dirigida al entonces ministro de justicia alemán, para oponerse a un proyecto legislativo que criminalizaba las prácticas sexuales entre hombres. Como argumento, Benkert sostenía que la homosexualidad era innata, por tanto, sólo podía estar sujeta a las leyes de la naturaleza y no a las leyes penales.

Un año más tarde, el psiquiatra alemán, Karl Westphal contribuyó a la definición de la nueva categoría sexual, en su artículo “Sensaciones sexuales contrarias” (1870), en el que describía la homosexualidad refiriéndose no tanto a las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, sino a una “determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino” (Foucault, 1976, p. 56).

Por supuesto las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo existían antes de la “invención” médica y psiquiátrica del concepto de la homosexualidad, tal como evidencian diversos trabajos de “antropología sexual” como los de Margaret Mead (1927, 1937), Bronislaw Malinowski (1929) y más recientemente los de Harry Hay (1965), Gayle Rubin (1975) y Michel Foucault (1976). Todos ellos coinciden en que en las sociedades ancestrales estas prácticas no eran interpretadas como patológicas o perversas, sino que eran completamente aceptadas en dichos grupos sociales. De modo que

(...) si la sexualidad como régimen que constituye a sujetos definidos por una esencia sexual interior, por una verdad inscrita en el cuerpo, no se concreta hasta el siglo XIX, con anterioridad a ese momento no es posible hablar de sujetos homosexuales. (Córdoba, 2005, p. 34)

La categorización de la homosexualidad supuso un doble proceso de, por una parte, condena moral de dichas prácticas; y por otra, de constitución de una nueva “especie” de personas cuyo valor humano estaba marcado por esta “perversión”.

La condenación moral institucional de las prácticas homosexuales y la consiguiente estigmatización que se derivó de ella, despertó rechazo entre quienes las ejercían, con lo cual, rápidamente surgieron voces opuestas a dicha categorización y sus consecuencias.

El Comité Científico Humanitario (Alemania, 1897), la Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual (Inglaterra, 1914) y la Sociedad de Chicago para los Derechos Humanos (Estados Unidos, 1924), entre otras, fueron sólo algunas de las agrupaciones homófilas que surgieron como reacción a la “invención” patológica de la homosexualidad a finales del siglo XIX. Sin embargo, pese a su espíritu humanitario y de defensa de esta nueva especie de seres humanos, la mayoría de estos colectivos asumían el carácter anormal físico y mental de las personas

homosexuales, con lo cual muchos de sus esfuerzos estaban dirigidos únicamente a eliminar su criminalización, bajo el argumento de su debilidad o inferioridad.

Aunque en menor número, hubo algunos colectivos homófilos progresistas que rechazaron abiertamente el argumento de la disposición biológica de la homosexualidad, así como con la caracterización afeminada y peyorativa que se les atribuía desde algunas posiciones conservadoras. No obstante, estos grupos no llegaron a constituir una crítica lo suficientemente fuerte como para revertir el poderoso discurso de la patologización de las personas homosexuales.

El período marcado por las grandes guerras mundiales (aproximadamente de 1914 a 1945) y en particular los últimos años de la década de 1930, fueron difíciles para los movimientos homosexuales, principalmente por el surgimiento del nazismo en Alemania y su conocido proyecto de limpieza étnica que derivó en genocidio. Así, las pocas organizaciones que persistían se vieron obligadas a mantenerse en el anonimato o directamente a disolverse. En particular el colectivo homosexual sufrió una dura represión durante la segunda guerra mundial y los años que le siguieron porque –como explica Sáez (2004)– a diferencia de otros colectivos, después de acabada la guerra los homosexuales que habían sobrevivido al holocausto y se encontraban prisioneros en los campos de concentración no fueron liberados, sino que permanecieron en cautiverio durante muchos años más, debido a que entonces en Alemania la homosexualidad era un delito.

En paralelo, en otras naciones europeas como Francia, Italia y España, se aprobaron nuevas medidas represivas contra las prácticas homosexuales, por tanto, el movimiento estuvo prácticamente desarticulado hasta mediados de la década de los años 50. Por ejemplo, en España, la guerra civil y la posterior dictadura franquista (1939-1975), constituyeron un período de fuerte represión de la homosexualidad a través de la llamada “Ley de vagos y maleantes” (1954<sup>15</sup>), posteriormente sustituida por la “Ley de peligrosidad social y rehabilitación” (Ley 16/1970, del 4 de agosto); de hecho, muchos homosexuales fueron apresados y torturados durante el régimen franquista por su condición sexual (Aliaga, 1997), hecho que sólo hasta 2004 no había sido reconocido y permanecía en la más completa impunidad<sup>16</sup>.

Mientras tanto en Inglaterra, en la Italia post-Mussolini y la Francia conservadora de la post-guerra se había establecido una política represiva contra los homosexuales que minó cualquier intento de organización o visibilidad.

---

<sup>15</sup> La ley original es de agosto de 1933, pero fue modificada por el régimen franquista en 1954, justamente para permitir la represión de las personas homosexuales.

<sup>16</sup> El año 2004, el Congreso de los Diputados del estado español reconoció a las personas homosexuales que habían sido represaliadas bajo las leyes de vagos y maleantes y la de peligrosidad social como “víctimas de la dictadura”, constituyendo un primer paso en el camino de la reparación. Posteriormente, en 2007, gracias a la labor de la Asociación de Ex Presos Sociales, el gobierno español incorporó estos casos en la polémica Ley de Memoria Histórica, con lo cual se tradujo en el pago de indemnizaciones a los afectados o a sus familias.

Sólo a partir la segunda mitad de los años 50 del siglo pasado fue posible rearticular un incipiente movimiento en los diferentes países, el cual poco a poco fue adquiriendo fuerza y recuperando el territorio de legitimidad y visibilidad que había perdido en las décadas anteriores. No obstante, no será sino hasta finales de los años 60, en que el movimiento homosexual adquirirá la fuerza necesaria para alcanzar notoriedad pública e iniciar una acción política más directa y efectiva.

### **1.1. Rearticulación del movimiento homosexual (1960-1970):**

Después de la segunda guerra mundial, el mapa internacional se reorganizó en función de dos ejes: el estadounidense, capitalista y liberal, y el ruso, comunista de estado, que compitieron durante casi 40 años (1950-1990) por el control político, ideológico, económico y militar del planeta.

Este período, conocido como Guerra Fría, se caracterizó por la ausencia de un conflicto armado mundial, en cuyo reemplazo se sucedió una serie de conflictos militares locales en los que las grandes potencias ponían a prueba su fuerza y se disputaban los territorios de influencia en el orbe. De fondo, una carrera armamentista marcada por la omnipresente amenaza nuclear y el anhelo de la conquista del espacio, que sirvieron como incentivo para importantes avances tecnológicos y médicos.

A nivel social, la tensión, el descontento y las cada vez más fuertes demandas de libertad y paz, configuraron un panorama social que permitió el resurgimiento de diversos movimientos reivindicativos, entre ellos el homosexual.

Si bien son muchos los acontecimientos que en esos 40 años marcaron el rumbo de la historia, para el resurgimiento del movimiento homosexual tienen gran importancia aquellos que tienen relación directa con Estados Unidos, pues fue en ese país donde el movimiento tomó forma y se fortaleció tras varias décadas de desarticulación. En los párrafos que siguen comentaremos brevemente algunos de ellos que a nuestro juicio contribuyen a dibujar el contexto sociopolítico de ese país, que fue condición de posibilidad del re-surgimiento del movimiento homosexual.

### **1.2. El contexto sociopolítico de los Estados Unidos entre 1960-1970**

En el ámbito militar, la terrible y fallida incursión de Estados Unidos en Vietnam (1958-1973) suscitó un amplio movimiento pacifista, que se materializó en la llamada “Revolución de las Flores”, a través de la cual, gran parte de la juventud estadounidense –horrorizada por el reguero de muertes ocasionadas por la guerra– exigía la retirada de las tropas del país asiático.

Mientras tanto, en el propio territorio estadounidense, la lucha por los derechos de la población negra, liderada por el pastor protestante, Martin Luther King (1929-1968), evidenciaba el espíritu reivindicativo que se respiraba en aquellos años en el país del norte.

En paralelo, la masificación de la píldora anticonceptiva (creada en 1960), marcó un hito en la defensa de los derechos de la mujer y dio paso a una sexualidad menos represiva y más libre, sobre todo entre los jóvenes.

En el ámbito cultural, el rock & roll se había ganado un espacio entre la juventud, como expresión del anhelo de libertad y diversión, alcanzando su momento más álgido en el festival de Woodstock realizado en agosto de 1969.

En las artes plásticas, el Pop Art de Andy Warhol y Keith Haring manifestaba la crítica a la sociedad de consumo y la fetichización del objeto, mientras, en el Studio 54 se mezclaban las celebridades de la bohemia neoyorkina, dando vida al primer bar que se atrevía a borrar la distinción entre homosexual y heterosexual en la vida nocturna de esa ciudad.

El movimiento que revolucionó París en mayo del 68 bajo la consigna “prohibido prohibir” tuvo su propio eco en Estados Unidos, donde miles de estudiantes de diversas universidades salieron a la calle para manifestarse contra el conservadurismo y el anquilosamiento de las instituciones.

### **1.3. Las revueltas de Stonewall Inn**

Aquellos años revolucionarios fueron el escenario en que transcurrió lo que desde la historia tradicional se considera el hito fundador del movimiento homosexual actual: las revueltas ocurridas en Nueva York a finales de junio de 1969.

A finales de los años 60, el colectivo homosexual estadounidense había logrado cierta legitimidad que le permitía disfrutar de un reducido espacio de libertad en locales segregados, a cambio de un voto de discreción y anonimato; sin embargo, el acoso policial era una amenaza permanente, amparada en una profunda homofobia y la mala reputación de quienes los frecuentaban.

La noche del 28 de junio de 1969, la policía intentó realizar una redada en uno de esos locales: el “Stonewall Inn”, que era un lugar característico de reunión de travestis y drags, en su mayoría portorriqueños. El intento generó una inesperada y agresiva respuesta de parte de los clientes del local, la cual derivó en un enfrentamiento callejero que se extendió durante varios días (Preciado, 2009).

Los enfrentamientos tuvieron una repercusión mediática que contribuyó a la formación de una imagen hiper politizada y radical del colectivo homosexual. Así, el

colectivo gay se erigió como una fuerza política que se oponía a la estigmatización médica, psiquiátrica y legal; al orden liberal imperante en Estados Unidos, y a la búsqueda de la aceptación social que había sido el norte de los colectivos homófilos que existían desde finales del siglo XIX.

A partir de ese momento cada 28 de junio, grupos homosexuales activistas comenzaron a realizar manifestaciones conmemorativas en diferentes ciudades de Estados Unidos, como estrategia de visibilización y reivindicación de los derechos de las personas homosexuales. La iniciativa se extendió rápidamente bajo el nombre de día de la “liberación” o el “orgullo” Gay, el cual se celebra hoy en las principales ciudades del mundo occidental.

En el marco de ese movimiento social el colectivo abandonó la palabra “homosexual” como etiqueta de autodefinición, ya que es el nombre a través del cual la Psiquiatría describe un comportamiento que considera “patológico” y “anormal” de inversión del deseo sexual. El carácter estigmatizador de esta categoría es evidente. Para contrarrestarlo, se comenzó a utilizar la palabra “gay” – que en inglés significa *alegre, vistoso, vivo*—como una forma de reafirmar estas características de la identidad homosexual<sup>17</sup>, además de generar un vuelco en la política de este colectivo.

El hecho de que los grupos reivindicativos se definieran públicamente como *gays* supone la ruptura con la clandestinidad de dicho término y sacaba a la luz todas sus posibles connotaciones hasta entonces inéditas. (Llamas, 1998, p. 366. Énfasis en el original).

Paralelamente a los enfrentamientos ocurridos en Nueva York y a lo largo de toda la década de los 70, en numerosos países se sucedieron diferentes manifestaciones del colectivo gay en las que se utilizaba un discurso más agresivo y desafiante que pretendía desmarcarse de los reclamos de “normalización” que había asumido un sector mayoritario del movimiento, a través de demandas de reconocimiento y homologación de derechos con las personas heterosexuales. Canadá, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, Australia, entre otros, fueron escenarios de esos acontecimientos.

El reconocimiento público del colectivo gay, sin embargo, estaba sujeto a la adaptación de éste al modelo de vida tradicional heterosexual: profesión, trabajo estable, matrimonio, piso de propiedad, consumo, etc. como garantía de respetabilidad e integración social. Había que demostrar que era posible ser un ciudadano respetable “pese” a ser homosexual (Spargo, 2000).

La recientemente conquistada visibilidad, sumada al anhelo de reconocimiento social fueron elementos clave para el surgimiento de una creciente oferta de

---

<sup>17</sup> Mayor detalle sobre el término “gay” y sus significados en diversas lenguas, aporta Ricardo Llamas en su “Teoría Torcida” (Siglo XXI, 1998, Nota al pie en página 365).



espacios de encuentro y ocio “de ambiente”, además de una amplia gama de tiendas y servicios especializados en el público gay, que no tardó en atraer la atención del capitalismo. Efectivamente, tras la crisis del petróleo de principios de los 80, el sistema económico estaba ansioso de explorar nuevos mercados, y el colectivo gay ofrecía las condiciones idóneas para convertirse en uno de ellos, debido al modelo de familia que constituían, las llamadas parejas DINK (“Doble Income, No Kids”, doble ingreso sin niños).

Con el tiempo, ser gay pasó de ser sinónimo de lucha y reivindicación a convertirse casi en una etiqueta de prestigio, distinción y *glamour*, asociada al estereotipo del hombre homosexual, blanco, de clase media y con un alto poder adquisitivo.

Quienes evidenciaron esta contradicción fueron diferentes colectivos de lesbianas negras, latinas o chicanas de clases bajas, marginales y marginadas, que no se sentían identificadas con la etiqueta “gay”, con lo cual comenzaron a autodenominarse a través de una palabra que hasta entonces era usada como insulto callejero para referirse a las personas homosexuales: *queer* (que en castellano equivaldría a *marica*, *maricón*, *tortillera* o *bollera*). Además de este significado peyorativo, en inglés la palabra *queer* se usa como adjetivo para describir lo raro, lo diferente, lo inclasificable, lo estropeado, aquello indescriptible que se sale de las convenciones socialmente aceptadas. En este caso, era la palabra perfecta para reunir en un solo concepto, los tres ejes diferenciales de quienes se lo apropiaron: sexo, clase y raza: lesbianas de clase baja, negras o latinas (Córdoba, 2005).

Rápidamente el término fue adoptado por diferentes colectivos que no se ajustaban al estereotipo del gay reconocido y aceptado socialmente, diversos grupos homos marginales que no necesariamente eran ni blancos, ni tenían cuerpos de gimnasio, ni eran de clase media, ni tenían poder adquisitivo, ni creían en el amor romántico, ni deseaban tener parejas estables, ni para toda la vida, ni comprar piso, ni coches, ni seguir la moda, ni frecuentar los exclusivos bares de ambiente, ni sólo tener prácticas de sexo “normales”. Por el contrario, se trataba de una enorme multiplicidad de personas de diferentes etnias (negros, latinos, del este, orientales, etc.), con diferentes *performances* personales (bolleras *butch* o *femmes*, o maricas osos o hadas, etc.) de clase baja, con trabajos y vidas precarizadas, ilegales, sin papeles, “espaldas mojadas”, con diferentes modelos de relaciones de pareja, que renegaban de la moda, con o sin pluma, fetichistas, asiduos al SM y otras prácticas sexuales alternativas; en suma, diferentes versiones de hombres que tienen sexo con hombres, mujeres que tienen sexo con mujeres, hombres o mujeres que tienen sexo con mujeres y hombres, transexuales masculinos maricas o femeninos bolleras, intersexuales, que vivían (pensaban, sentían, amaban, sufrían y gozaban) más allá de los límites de la heterosexualidad y sus convenciones.

El terreno estaba ya abonado para el surgimiento del movimiento queer.

## 2. FUENTES TEÓRICAS

Si tuviésemos que describir en una frase los planteamientos de la teoría política queer diríamos que ésta afirma que el sexo/género y la sexualidad no son “naturales” sino contruidos socialmente, por tanto no hay una sola forma de representarlos y vivirlos, sino que éstos dependen de cada contexto sociohistórico y todas sus posibles combinaciones de teorías y prácticas respecto del sexo, el género y la sexualidad.<sup>18</sup>

Para llegar a esta formulación ha sido necesario un largo recorrido experiencial, político y teórico de numerosas personas y colectivos cuyas sexualidades superaban los márgenes de la normalidad heterosexual.

A nivel teórico, en el origen de esta afirmación se encuentran dos corrientes paralelas, que beben, no obstante, de una misma fuente epistemológica. Por una parte, el proyecto desesencializador de la sexualidad desarrollado por Michel Foucault en su famosa trilogía “Historia de la sexualidad”, publicada a mediados de los años 70 y principios de los 80; por otra, los diferentes feminismos que desde la segunda mitad del siglo pasado vienen cuestionando la naturalización del sexo/género femenino y su estatus social. El hito fundacional de este eje es el célebre (y entonces polémico) texto de Simone de Beauvoir, “El segundo sexo” (1949), en el que afirma que “una no nace, sino que se hace mujer”.

Ambos ejes teóricos pueden enmarcarse bajo el paraguas del movimiento epistemológico que a mediados de los años 60 se propuso desesencializar el sujeto y la sociedad.

Su antecedente inmediato fue la corriente teórica que en la década de los años 50 planteó la muerte del sujeto y la sobrevaloración de las estructuras (lingüísticas, biológicas, psicológicas, antropológicas, sociales, etc.) para explicar el funcionamiento del mundo y todo lo que lo habita. Con estos planteamientos, dejaba la puerta abierta que un determinismo aséptico se instalara como principal responsable del devenir individual y social, restando con ello importancia a la agencia del sujeto.

La crítica a estos planteamientos no se hizo esperar y se articuló alrededor de un grupo de teóricos franceses que a mediados de los 60 inició un proyecto desesencializador del individuo y de la sociedad, que ofrecía mayores posibilidades a la acción individual y colectiva como catalizador de cambios. Michel Foucault,

---

<sup>18</sup> Sin duda ésta es una forma hiper-simplificada de resumir el contenido del concepto “queer”, tanto en un sentido etimológico, como teórico y político. Una descripción detallada de ambas vertientes puede hallarse en el artículo “Teoría Rarita” de Alfonso Ceballos (Egales, 2005).

Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Serres, entre otros, fueron los encargados de liderar este movimiento, cuyas aportaciones siguen influyendo profundamente en el pensamiento contemporáneo. Más tarde, diferentes teóricas post-feministas profundizaron estos planteamientos: Teresa De Lauretis, Monique Wittig, Judith Butler, Diana Fuss y Joan Scott, entre otras.

En las páginas siguientes comentaremos las principales aportaciones teóricas de las que se nutre lo queer y que dibujan la trayectoria de una progresiva desencialización del sexo/género. De una u otra manera, las participantes de esta investigación conocen la mayoría de estos planteamientos y los comparten, aunque no en su totalidad; también los critican e incluso, en algunos casos, prefieren mantenerse al margen de ellos, pues rechazan entrar en la lógica académica argumentando que ésta coopta, categoriza y limita la experiencia, reproduciendo con ello relaciones desiguales de poder. Pese a este distanciamiento voluntario, las aportaciones de las diferentes teóricas queer no dejan de ser una importante fuente para nuestras participantes, lo cual es razón más que suficiente para profundizar en ellas.

## **2.1. Foucault y la deconstrucción de la sexualidad**

Michel Foucault es el pilar fundamental de la teoría queer, específicamente debido a los planteamientos que desarrolló en su “Historia de la sexualidad”, que fue su último proyecto teórico antes de su muerte en 1984. El estudio constaba inicialmente de seis volúmenes, que luego el autor redujo a cuatro, de los cuales sólo llegaron a publicarse tres: 1. La voluntad de saber (1976); 2. El uso de los placeres (1984) y 3. La inquietud de sí (1984). El cuarto volumen –Las confesiones de la carne– quedó inacabado y sin publicar porque Foucault había manifestado explícitamente que no deseaba publicaciones póstumas.

A lo largo de los tres volúmenes el filósofo buscaba explicitar la manera como se ha formado en los últimos tres siglos el saber sobre el sexo; en otras palabras, afirmar que la forma en que hoy entendemos y vivimos la sexualidad es fruto de un continuo de construcciones sociales que han llegado a constituir un “régimen” de normas y pautas de comportamiento.

El autor afirma que la puesta en discurso de las prácticas sexuales –ejercida a través de diferentes mecanismos de acompañamiento, consejo o terapia– echa por tierra el supuesto tabú del tema y sirve como estrategia para documentar y construir una ciencia del sexo, un dispositivo de la sexualidad<sup>19</sup>. Este conjunto de conocimientos deriva en la elaboración de una suerte de catálogo de la anormalidad en el ámbito de las prácticas sexuales, con lo cual contribuye a la patologización de

<sup>19</sup> Foucault desarrolla la noción de dispositivo en su obra maestra “Vigilar y castigar” para referirse al ensamblaje entre prácticas discursivas y no discursivas, así como también de unas instituciones, unas disposiciones arquitectónicas, unas reglas, unos enunciados científicos, filosóficos y morales, etc., que tienen como propósito controlar las situaciones y los sujetos.

unas determinadas prácticas, según el criterio de la medicina y la psicología. El onanista, el sodomita, la histérica, el pederasta, entre otros, engrosan las páginas de este “directorio de perversiones”.

Para demostrar la contingencia de la sexualidad, Foucault revisa las prácticas y discursos sobre la sexualidad en diferentes épocas, iniciando el recorrido con el recuento de las “prácticas de conocimiento de sí” en los griegos, destacando la vinculación de éstas con el cuidado de sí, es decir, el autocontrol o autodominio. Asimismo, muestra el arte erótica: como la verdad a través del placer, poniendo especial énfasis en aspectos como la dependencia de sí mismo<sup>20</sup>. El autor funda las bases del actual dispositivo de sexualidad en estas prácticas y su correspondiente imbricación y solapamiento con nuevas figuras que describe en las prácticas de los Estoicos y su absorción en el Cristianismo, donde el conocimiento de sí se vincula a la confesión. Y principalmente al hito que se produce en el siglo XVII cuando el sexo se ve sometido a mecanismos de incitación: sexo convertido en discurso.

Otro de los puntos centrales del proyecto foucaultiano sobre la sexualidad es criticar la aparentemente necesaria relación entre sexo y verdad que se establece a través de diversas disciplinas –específicamente aquellas que Rose (1989) denomina el *psy complex*: psiquiatría, psicoanálisis, psicología, etc.– y que constituye el punto fundamental de la noción de identidad sexual. Al respecto, señala:

De lo que hay que desconfiar es de la tendencia a reducir la cuestión de la sexualidad al problema del “¿Quién soy yo? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?”. Quizá fuese mejor preguntarse: “¿Qué relaciones pueden establecerse, inventarse, multiplicarse a través de la homosexualidad?”. El problema no consiste en descubrir en uno mismo la verdad de su sexo, sino más bien en utilizar la sexualidad en lo sucesivo para llegar a multiplicidades de relaciones. (Foucault, 1981, en Eribon 1999, p. 448).

En el caso de la homosexualidad, Foucault describe en el volumen 1 de su historia –“La voluntad de saber” (1976)–, cómo ésta pasó de ser una categoría jurídica –a partir del siglo XIX– a una ‘especie’ diferenciada de ser humano, “una pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida (...) una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología” (Foucault, 1976, p. 56). Se trata, por tanto, de desvelar cómo las categorías sexuales responden a una serie de mecanismos de construcción históricamente situados, por tanto, no esenciales y posibles de des-construir y re-construir. Este cuestionamiento es uno de los puntos centrales del aporte de Foucault que será luego recogido por la teoría queer para sostener su crítica a la fijación de la identidad sexual y abrir camino a su política de las identidades estratégicas.

---

<sup>20</sup> “...uno no depende sino de sí mismo... ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza... Aquél que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello, sino que ‘se complace’ en sí mismo” y “...se trata más bien para el alma de corregirse a sí misma para poder conducir al cuerpo según una ley que es la del cuerpo mismo”. Foucault M, “Historia de la sexualidad. La inquietud de sí”, Madrid, Editorial Siglo XXI, p. 65 y 126, respectivamente.

## 2.2. El Feminismo Lesbiano

La lucha por los derechos de la mujer tiene una larga historia dentro de los movimientos sociales, y siendo así, no es extraño que sus reivindicaciones e incluso hasta su propia concepción de la mujer se haya transformado con el tiempo.

Desde finales del siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX el discurso feminista criticó fuertemente la supuesta superioridad (biológica e intelectual) masculina sobre la cual se fundaba toda una serie de desigualdad en los derechos y de restricciones a la libertad de las mujeres. El argumento de la igualdad entre los sexos era el que servía en aquellos años (y sigue sirviendo en la actualidad en algunas luchas específicas), para reivindicar el libre albedrío y la libertad de movimiento de las mujeres en muchos aspectos. Cabe recordar por ejemplo, que hasta hace poco más de 30 años, en España las mujeres debían pedir autorización a sus maridos para salir del país o para comprar un electrodoméstico; más aún, el Código Penal no consideraba delito grave matar a la esposa si el hombre la encuentra yaciendo con otro. “La maté porque era mía”. (Aznar, 2008).

En este contexto –que se repetía en distintos niveles en muchos países del mundo– la defensa de “la mujer” era la premisa básica del movimiento feminista. Sin embargo, este planteamiento “consolidaba una nueva categoría ontológica, ‘la mujer’ o ‘las mujeres’, sin poner en cuestión los propios valores y los peligros de una nueva especie de ‘esencia’ femenina” (Sáez, 2004, p.98). Era como si ‘la mujer’ fuese una sola, universal, idéntica y con los mismos intereses y problemáticas en todo el planeta.

Los primeros visos de cambio de ese enfoque los dio Simone de Beauvoir en “El segundo sexo” (1949), pero no fue sino hasta un par de décadas más tarde cuando un nuevo feminismo –esta vez liderado por mujeres ‘disidentes’, lesbianas– instauró las bases que permitieron pensar de otra manera no sólo la feminidad, sino también la masculinidad, la heterosexualidad obligatoria y las relaciones de poder entre ellas.

El aporte de este feminismo lesbiano fue condición de posibilidad indispensable para el surgimiento posterior de la teoría-política queer.

En las páginas que siguen recogeremos las aportaciones más significativas de las autoras feministas lesbianas que actualmente son consideradas como fundadoras de la teoría queer. Como ya dijimos, en ellas se desdibuja la frontera entre la teoría y la práctica política, pues de un modo u otro todas ellas han formado parte de colectivos feministas disidentes, críticos, que han ido más allá de los planteamientos clásicos de este campo teórico y político. Así, con sus textos han cuestionado antiguas certezas y abierto nuevos caminos de reflexión y análisis.

Todos estos planteamientos forman parte del marco de referencia en que las participantes de esta investigación fundamentan muchas de sus comprensiones y prácticas sobre el sexo, el sexo/género y la sexualidad. Por este motivo, cabe poner especial atención en ellas, a fin de comprender el lugar desde el que éstas hablan en sus narrativas.

### 2.2.1. La heterosexualidad en el banquillo

En 1978 Monique Wittig asistió a una conferencia de lesbianas americanas en Nueva York, donde presentó su ya clásico ensayo titulado “El Pensamiento Heterosexual” (“The straight mind”), en el cual criticaba el sistema heterosexista imperante, así como la categoría “mujer”, entendida como universal.

En el texto, la autora no analiza la heterosexualidad en el sentido de las prácticas sexuales, sino como un sistema de pensamiento transversal a todas las disciplinas que producen la norma heterosexual en materia de sexo, género y filiación. Así, la heterosexualidad y su supuesta ‘naturalidad’ habitaría en el sustrato más profundo de todos los sistemas de pensamiento, como si estuviesen marcados a fuego, por tanto, independientemente de cuáles sean sus áreas de interés o intervención, no pueden dejar de reproducir los supuestos básicos en que ésta se funda: la diferencia sexual y la obligatoriedad de la relación hombre-mujer.

Y por mucho que se haya admitido en estos últimos años que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis y que reviste un carácter de ineluctabilidad en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual. Yo la llamaría la relación obligatoria social entre el «hombre» y la «mujer». (...) Habiendo planteado como un saber, como un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia, la ineluctabilidad de esta relación, el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. (Wittig, 1980, p. 51).

Este sistema de pensamiento, sostiene la autora, es el que establece los límites entre lo pensable y impensable, lo decible y lo indecible, lo vivible y lo invivable, a través del discurso de las diferentes disciplinas que consideran *la* diferencia de los sexos, *el* orden simbólico, *el* Inconsciente, *el* Deseo, *el* Goce, *la* Cultura y *la* Historia como “dogma filosófico y político” (Wittig, 1980).

Como consecuencia, este “rallado de cancha” excluye a todos aquellos que se encuentran fuera de los límites de la heterosexualidad, negándoles la posibilidad de construir sus propias categorías para describir, interpretar y situarse en el mundo. Lesbianas y gays son sólo las categorías más evidentes de esta exclusión; sin embargo, son muchas más las víctimas de esta opresión.

(...) la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos otros/diferentes, oprime a todas las

mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados” (Wittig, 1980, p. 53).

Otro de los aportes significativos de Wittig en el texto es su crítica radical de la categoría del sexo fundamentada en la naturaleza o la biología; al contrario, la autora afirma que en realidad el sexo es una categoría producida por el propio sistema de pensamiento dominante, que funda la sociedad como heterosexual. De este modo, critica la idea de la diferencia sexual, argumentando que ésta es sólo una excusa para disimular el orden económico, político e ideológico que se culta bajo este eje de “diferencia”.

Tal como Foucault (1976) criticaba la construcción del homosexual como una “especie” sobre la única base de sus prácticas sexuales, Wittig se rebela contra la esencialización de los sexos, en particular de la “mujer”, a partir de unas determinadas características biológicas política e ideológicamente construidas. Por ese motivo, aboga por la abolición de la declaración del sexo, es decir, de las categorías de “hombre” y de “mujer”, pues las considera como ejes de discriminación y reproductoras de la heterosexualidad obligatoria.

(...) no puede ya haber mujeres, ni hombres, sino en tanto clases y en tanto categorías de pensamiento y de lenguaje: deben desaparecer política, económica, ideológicamente. Si nosotros/as, las lesbianas, homosexuales, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad. (Wittig, 1980, p. 54).

Toda la argumentación que Wittig desarrolla a lo largo del texto le lleva a hacer una declaración tremendamente provocadora y polémica que ha quedado grabada en los anales de la historia del feminismo:

(...) sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres. (Wittig, 1980, p.57).

Más allá de su efectividad mediática y potencial incendiario, la frase pone de manifiesto una crítica radical al ordenamiento heteronormativo que atraviesa la sociedad, del que –según la autora– es necesario desmarcarse para alcanzar nuevos estadios de libertad.

### **2.2.2. El sexo/género como producto**

Otra de las feministas lesbianas que más influencia ha tenido en el desarrollo de la teoría queer es Gayle Rubin, a través de sus artículos “El tráfico en las mujeres:

Notas sobre la economía política del sexo” (1975) y “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” (1984).

En el primero Rubin sostiene que el sexo y el sexo/género son producto de la organización social actual y de la división del trabajo. Juntos, constituyen el sistema sexo/género que consiste “en el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (1975, p. 97). Así, sostiene la autora, el sexo tal como lo conocemos –identidad de sexo/géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia– es un producto social.

Su crítica a este sistema, se organiza en tres ejes principales: por una parte cuestiona la división de los sexos en masculino y femenino y su oposición, argumentando que ésta no se basa en ninguna diferencia “natural”. Al contrario, sostiene que “(...) la identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión local de rasgos ‘femeninos’; en las mujeres, de la versión local de los rasgos ‘masculinos’”. (Rubin, 1975, p. 115). Para ella, es la división social del trabajo, la que construye la oposición entre los sexos.

Un segundo eje de cuestionamiento se dirige contra lo que ella denominó “heterosexualidad obligatoria” o “forzada”, como producto de la división social del trabajo, constituyendo a la pareja heterosexual como la unidad básica económicamente viable. Su conservación –sostiene– depende de la producción sistemática y coercitiva de un eros entre el hombre y la mujer que la conforman.

La consecuencia directa de la heterosexualidad obligatoria es el rechazo de la homosexualidad, pues, si el mantenimiento de la división del trabajo depende del mantenimiento de dicha estructura, la persona homosexual, vendría a constituir una amenaza contra el orden del sistema productivo.

Ciertamente en la actualidad la conservación del sistema productivo depende cada vez menos de la unidad familiar heterosexual. Por ese motivo, desde la perspectiva propuesta por Rubin, no es extraño que en los últimos años se esté viviendo una contagiosa ola de legitimación social de las parejas homosexuales en muchos países del mundo (a través de las uniones civiles de hecho y el matrimonio), pues se ha comprobado que desde su anhelo de aceptación e integración, pueden contribuir a la reproducción social en la misma medida que las familias heterosexuales tradicionales.

El tercer y último eje de crítica de Rubin, se refiere directamente al título de su artículo (“El tráfico en las mujeres...”) y consiste en evidenciar cómo el control de la sexualidad femenina las convierte en ‘objetos’ de cambio, lo cual funda las bases



de las relaciones heterosexuales de dominación; de este modo, atribuye el origen de la opresión de las mujeres en el orden social y no en la biología.

En su segundo artículo la principal aportación de Rubin (1984) consiste en explicar los mecanismos de exclusión de las prácticas sexuales consideradas “desviadas” y la jerarquización moral de quienes las practican, que de éste se desprende. Para ello Rubin explica las diferentes “escuelas ideológicas” que a su juicio tienen actualmente una fuerte influencia en el pensamiento sobre la sexualidad: 1.- La negatividad sexual; 2.- La falacia de la escala extraviada; 3.- La valoración jerárquica de los actos sexuales; 4.- La teoría del dominó del peligro sexual, y 5.- La ausencia de un concepto de variedad sexual benigna.

Como resultado de ellas –afirma la autora– las prácticas sexuales son jerarquizadas en una suerte de pirámide erótica en cuya cúspide están los “heterosexuales reproductores casados”, mientras que en el fondo confluyen “transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo y (...) aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales” (Rubin, 1984, p. 131). Según la autora, esta jerarquía supone un permanente debate sobre dónde establecer los límites de lo “normal” en el ámbito de la sexualidad. Por supuesto, Rubin, se rebela contra ese tipo de funcionamiento y sostiene que

Este tipo de moralidad sexual tiene más en común con las ideologías racistas que con la verdadera ética. Concede la virtud a los grupos dominantes y relega el vicio a los no privilegiados. Una moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales por la forma en que se tratan quienes participan en la relación amorosa, por el nivel de consideración mutua, por la presencia o ausencia de coerción y por la cantidad y calidad de placeres que aporta. El que los actos sean homosexuales o no, en parejas o grupos, desnudos o en ropa interior, libres o comerciales, con o sin vídeo, no debiera ser objeto de preocupación ética. (Rubin, 1984, p. 141).

### **2.2.3. Sexo, raza y clase social**

“Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” es el título del artículo con que, en 1980, Adrienne Rich contribuyó significativamente al desarrollo de lo que hoy conocemos como teoría queer. Sus principales aportaciones apuntaban, hacia la visibilización de las lesbianas, la des-psiquiatrización del lesbianismo al situarlo en el marco de un *continuum* que tendría muchas formas y expresiones y la incorporación de los ejes de raza y clase social en los análisis de la discriminación contra las mujeres y la homofobia.

Según Rich, la obligatoriedad de la heterosexualidad se manifiesta incluso en las reivindicaciones feministas que, hasta ese momento, se habían centrado en la desigualdad de las mujeres respecto de los hombres, en el marco de las relaciones entre ambos, soslayando por completo la posibilidad de las relaciones entre mujeres. Por este motivo, interpela directamente al feminismo para que incorpore el lesbianismo como parte de sus análisis.

Lo que las feministas tienen que plantearse no es la simple 'desigualdad de género', ni el dominio de la cultura por parte del macho, ni los meros 'tabúes' contra la homosexualidad, sino cómo se fuerza a las mujeres a la heterosexualidad como medio de garantizar el derecho masculino, al acceso físico, económico y emocional a ellas. (Rich, 1980, p. 64).

De este modo, la autora logra tender un puente entre feminismo y lesbianismo, cuyos caminos se habían separado una década antes.

Como complemento de este puente, Rich contribuye a deshacer la diferencia entre mujeres heterosexuales y homosexuales más allá de sus prácticas genitales, por medio de la idea de un *continuum* lesbiano. Con este concepto quiere, por una parte, distanciarse de las acepciones patologizantes y psiquiátricas del lesbianismo (al igual que el movimiento homosexual de principios de los 70 que comenzó a autodenominarse como 'gay'); y por otra, dar cuenta de las múltiples posibilidades de relación entre las mujeres como "compartir una vida más profunda y rica, la unión solidaria contra la tiranía masculina, el dar y el recibir apoyo práctico y político (...), ideas de resistencia al matrimonio y a la conducta 'descuidada'". (Rich, 1980, p. 66).

Sin duda el aporte más significativo de esta autora a la posterior teoría queer, a través de su mencionado artículo, fue poner en evidencia la necesidad de incorporar los ejes de la raza y la clase social como categorías paralelas e indispensables en cualquier análisis de discriminación de sexo/género. Recogía de esta manera la crítica de diversas feministas lesbianas negras, latinas o chicanas de clase baja, que comenzaban a tomar distancia y cuestionar las posiciones que a mediados de los años 80 había adoptado el movimiento gay y lesbiano en Estados Unidos.

#### **2.2.4. Feminismo lesbiano marginal**

El último escalón en la arqueología de la teoría política queer, lo constituye un grupo de feministas en las que se cruzan cuatro ejes de discriminación que les diferenciaban y distanciaban de todos los movimientos reivindicativos que les antecedieron. Sexo/género: mujer; sexualidad: lesbiana; raza: negra, latina o chicana; clase social: proletaria (Moraga y Anzaldúa, 1981). Durante los años 60 y 70 cada una de estas identidades podía sentirse representada en diferentes movimientos sociales que reivindicaban los derechos de su respectiva "diferencia", sin embargo no había ninguno que acogiese en su seno la suma de todas ellas. Así, a quién era presa de esta múltiple discriminación, sólo le quedaba la –nada fácil– alternativa de jerarquizar sus distintos ejes de exclusión y decidir donde militar, o bien, mantenerse al margen de todos los movimientos.

Muchas mujeres que se encontraban en esta situación y que hasta entonces se sentían cercanas o bien habían “priorizado” su militancia en el feminismo lesbiano, comenzaron a distanciarse de sus movimientos de origen en busca de otros espacios más inclusivos en los que pudieran integrar la complejidad que les afectaba.

La cooptación por parte del capitalismo del movimiento gay-lesbiano que se materializó a mediados de los años 80 en el surgimiento de un mercado especializado para este colectivo, contribuyó a profundizar la distancia que muchas de ellas venían sintiendo desde muchos años antes respecto de éste. Así,

(...) desengañadas con un movimiento político de izquierdas ciego a las diferencias raciales, sexuales y de sexo/género; con un movimiento negro y chicano que reproducía estereotipos machistas y homófobos; con un feminismo blanco racista, clasista y homófobo, se encontraban en posición de eternas intrusas (*outsiders-within*), permanentemente incómodas en situaciones y espacios que las posicionaban como ‘otras’. (Romero, 2006, p. 104).

Audre Lorde, Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, Barbara Smith, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga y Avtar Brah, son algunas de las voces que se levantaron para explicitar la encrucijada en que se encontraban, y comenzar gradualmente a articular un análisis inclusivo de las diferencias. Mientras, para muchas, la experiencia del mestizaje, de vivir en la frontera, inapropiadas e inapropiables, se tradujo en un solo concepto como condensación de esa complejidad: queer, tal como Gloria Anzaldúa, feminista lesbiana chicana, expresa con total sinceridad:

Así que no me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india–. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 1987, p. 79).

### 2.2.5. El ‘alumbramiento’ de la teoría queer

En 1991 Teresa de Lauretis fue la primera en articular el término “Teoría Queer”, en su artículo “Queer theory. Lesbian and gay sexualities: an introduction”, en la revista *Differences*. En el texto, la autora pretende que el término queer funcione como críticamente “molesto”, yuxtapuesto a lésbico y gay del subtítulo, con el que se pretende marcar cierta distancia crítica de los anteriores, mediante una fórmula ahora establecida y con frecuencia conveniente (De Lauretis, 1991).

Más allá del hecho casi anecdótico de haber sido la primera en utilizar el término “queer” en un sentido teórico, el trabajo de De Lauretis aporta interesantes reflexiones a este campo temático respecto de la construcción del sexo/género y la subjetividad femenina.

Retomando el concepto foucaultiano de tecnologías que construyen la sexualidad (es decir, el conjunto de técnicas para maximizar la vida desarrollada y desplegada por la burguesía a partir de fines del siglo XVIII -Foucault, 1976, p. 110-), la autora afirma la existencia de unas tecnologías que construyen el sexo/género, en las que se incluirían todos los aparatos culturales –como por ejemplo el cine– que sirven para elaborar ideas sobre lo masculino y lo femenino. Efectivamente, señala De Lauretis,

Desde hacía tiempo, antes de que en Francia se publicara el primer volumen de la Historia de la Sexualidad, las teóricas de cine feministas escribían trabajos sobre la sexualización de la "estrella" femenina en el cine narrativo y analizaban las técnicas (luces, planos, montajes, etc.) y los específicos códigos cinematográficos (por ejemplo, el sistema de la mirada) que construyen a la mujer como imagen, como objeto de la mirada voyeurista del espectador. Ellas elaboraron una descripción y una crítica de los discursos estéticos, filosóficos y psicosociales que fundamentan la representación del cuerpo femenino como lugar primario de la sexualidad y del placer visual. (De Lauretis, 1987, pp. 47-48).

Un punto de inflexión relevante que incorpora la autora, es el reconocimiento de que las representaciones sobre el sexo/género se construyen también a través de los discursos minoritarios o que se encuentran al margen del "contrato heterosexual". *"También estos términos (...) pueden tener un papel en la construcción del sexo/género, incidiendo sobre todo al nivel de resistencias "locales", en la subjetividad y en la autorrepresentación"* (De Lauretis, 1987, p. 54. Énfasis en el original). De este modo, el propio feminismo e incluso la misma teoría queer contribuyen a la construcción de las representaciones sociales sobre el sexo/género.

Un segundo eje de trabajo relevante para De Lauretis lo constituye el campo de la subjetividad femenina, en particular, de aquellas que ocupan múltiples posiciones (o que están atravesadas por diferentes ejes de diferencia), que las sitúan en una posición excéntrica, ajena y contradictoria.

En su artículo "Sujetos Excéntricos" (1987) reflexiona sobre la teoría de la simultaneidad de opresiones, elaborada por Barbara Smith y otras feministas afroamericanas, para señalar que dichas opresiones no son paralelas, sino que se entrecruzan y sobreponen en cada vida individual. Así, el sujeto de este feminismo, habita en la contradicción de la diáspora, el desplazamiento permanente para ocupar siempre otro lugar:

(...) la transformación comporta un (...) desplazamiento: dejar o renunciar a un lugar que es seguro, que es “casa” en todos los sentidos –socio–geográfico, afectivo, lingüístico, epistemológico– por otro lugar, desconocido, en el que se corre un riesgo no sólo afectivo sino también conceptual; un lugar desde el cual el hablar y el pensar son inciertos, inseguros, no garantizados (aunque marcharse es necesario porque en el otro lugar, de todas formas, no se podía seguir viviendo). Sea del lado efectivo o sea del epistemológico, el cambio es doloroso, es (...), “una teoría de carne y hueso” (Moraga). Es un continuo atravesar fronteras (...), un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, lo que, quizá, explica porqué son principalmente las feministas de color y lesbianas las que han afrontado el riesgo. (De Lauretis, 1987, p. 138).

### 2.3. La teoría queer y el psicoanálisis lacaniano

Si bien no son contemporáneos, la teoría queer y el psicoanálisis –particularmente el de Lacan– tienen una estrecha relación debido a que coinciden en muchos de sus temas de interés, aunque ciertamente, desde posiciones muy diferentes. Además, las fuentes teóricas principales de ambas corrientes (Michel Foucault y Jaques Lacan) fueron contemporáneas y sostuvieron un debate más o menos explícito sobre sus diferentes formas de explicar algunos de los temas que constituyen la base de lo que hoy conocemos como teoría queer.

En su texto “Teoría Queer y Psicoanálisis”, Javier Sáez (Ed. Síntesis, 2004), da cuenta de los pormenores de estos debates. La verdad sobre la identidad sexual de cada individuo (Foucault, 1976), el origen de la diferencia sexual y la homosexualidad (Butler, 1997), el estatus y funcionamiento del deseo, así como el carácter de las prácticas sexuales minoritarias (Rubin, 1984; Butler, 1993), y la psiquiatrización de la homosexualidad (Wittig, 1979) son sólo algunos de los temas sobre los que diferentes autoras queer han criticado los planteamientos del psicoanálisis lacaniano.

Según Sáez (2004) las diferentes críticas se basan en el hecho de que el psicoanálisis reifica la diferencia sexual y la heterosexualidad como uno de los elementos constituyentes del sujeto, desplazando por consiguiente, la homosexualidad a un lugar de perversión o anormalidad. Asimismo, las diferentes teóricas queer cuestionan la manera –a su juicio– reduccionista en que el psicoanálisis explica el estatuto del deseo (y en particular el deseo sexual), a partir del complejo de Edipo y su inversión, con lo cual lo fija dentro de los límites de la heterosexualidad. En esa misma línea, le critican por explicar las prácticas sexuales minoritarias a partir de posiciones subjetivas de origen y estructuras del deseo, omitiendo con ello, muchos otros elementos sociales –como la industria, el consumo, la sexualización de la publicidad, la pornografía, entre otros– que desde la perspectiva queer tienen una enorme influencia en su desarrollo.

La psiquiatrización de la diferencia sexual a través de categorías patológicas destinadas a ser confesadas y “tratadas” en un contexto terapéutico, es otro de los blancos de la crítica queer contra el psicoanálisis.

Desde la trinchera del psicoanálisis, diversos autores han intentado responder las críticas queer matizando algunos de los textos originales de Lacan, con los que han conseguido un relativo acercamiento con el movimiento.

En relación con la polémica entre ambas disciplinas, Sáez (2004) señala que con frecuencia la crítica queer se equivoca en su interpretación del psicoanálisis por hacer una lectura literal y fuera de contexto. Asimismo, en su artículo “Freud-Lacan, el sexo a la deriva” (2007), sostiene que si bien Freud emplea un lenguaje lleno de prejuicios positivistas y machistas característicos de su época, también

(...) es bastante sorprendente que un médico de la burguesía vienesa de finales del <sup>xix</sup> llegue a asumir (por primera vez en la historia de la cultura occidental) que no hay una normalidad en el deseo, que el deseo humano no está relacionado con la biología, que las prácticas sadomasoquistas, lesbianas, masturbatorias, coprófilas, etc., no son algo "especial" o de "los otros", y que la "heterosexualidad" no es un estatuto natural, sino más bien una aspiración impuesta culturalmente que además nadie cumple sin pagar un precio. (Sáez, 2007b, pf. 7).

Más concretamente, respecto de la crítica que se le hace al psicoanálisis sobre la reificación de la diferencia sexual, Sáez (2004) señala que durante gran parte de su obra, Lacan afirmó otra cosa:

Que exista una diferencia no significa que sepamos en qué consiste cada uno de sus términos; que se hable de hombres y mujeres no significa que el sujeto (ni ningún discurso científico o de otro tipo) sepa qué es un hombre y qué es una mujer, ni que ambos conceptos se refieran a realidades ontológicas. (Sáez, 2004, p. 191)

Asimismo, este autor recoge la afirmación de Ibáñez (1981), de que “en el inconsciente no hay masculino ni femenino (...) sólo sujetos” (p.173) para sostener que el psicoanálisis lacaniano da cuenta de la existencia de una multiplicidad de sexualidades no heterosexuales, con lo cual aporta un paradigma que no es ni esencialista-biologista, ni discursivo-performativo.

Más allá de los argumentos que se esgrimen desde un campo temático o de otro, psicoanálisis y teoría queer están, para Sáez, inevitablemente separados, pues “*no están hablando de una misma realidad*”, sino desde posiciones epistemológicas radicalmente diferentes.

El ‘no hay relación sexual’ de Lacan no se puede leer en el mismo registro de la crítico a la categoría de hombre y mujer que realiza Preciado; el ‘La mujer no existe’ de Lacan, no se lee en el mismo registro del ‘la-mujer no existe’ de Wittig. Desde un punto de vista queer no tiene sentido hablar de ‘homosexualidad’ o de ‘los homosexuales’ como si fueran realidades objetivas o posiciones estructurales estables (como hace el psicoanálisis). (Sáez, 2004, p. 203).

De modo que por más que en el último tiempo algunos psicoanalistas se muestren abiertos a dialogar con la teoría queer, los fundamentos de base sobre los que estructuran sus posiciones siguen siendo los mismos, por tanto, cualquier acercamiento –concluye Sáez– no será más que una imagen cosmética superficial.

#### **2.4. La consolidación de la teoría queer**

A comienzos de la década de los 90 aparece en la escena teórica queer una figura que conseguirá posicionarse como principal exponente de los planteamientos que hasta ese momento venían desarrollando diferentes voces feministas. En su libro “Gender Trouble” (1990)<sup>21</sup>, Judith Butler –una joven judía y lesbiana descendiente de alemanes, catedrática de retórica de la Universidad de Berkeley– recogió los planteamientos que hoy se consideran parte fundamental de la propuesta teórico-política del movimiento queer.

Tanto en ésta, como en sus obras sucesivas, Butler se sumerge en delicadas cuestiones como la anulación de la diferencia entre sexo y sexo/género, la performatividad de éste, la crítica a la identidad, la constitución del sujeto, la obligatoriedad de la heterosexualidad y el parentesco, entre otras. Para ello, dialoga con el feminismo, el estructuralismo y el psicoanálisis, y por supuesto, toma como base la “Historia de la sexualidad” de Foucault, además de otros clásicos de la filosofía como Kierkegard, Hegel, Nietzsche y Spinoza.

Su motivación política es expandir los límites de las vidas posibles de ser vividas, sin discriminación, con dignidad y reconocimiento social. Tal como señala en el título de una de sus obras, Butler se propone reflexionar sobre cuáles son y cuáles debieran ser los *Cuerpos que importan* (1993)<sup>22</sup>, las vidas que pueden ser consideradas dentro de la especie humano.

A continuación revisaremos algunas de sus aportaciones más importantes que coinciden con los planteamientos y estrategias utilizadas por las participantes de esta investigación en su manera de vivir el sexo/sexo/género y la sexualidad.

##### **3.4.1. Sexo/género y la anulación de la naturaleza**

Históricamente el feminismo había considerado que el sexo era el sustrato biológico de la diferencia sexual, y el sexo/género, el conjunto de sus significaciones sociales dentro de las cuales se insertaban las desigualdades hombre-mujer contra las cuales había que luchar.

---

<sup>21</sup> Traducido bajo el título “El sexo/género en disputa”, por la Editorial Paidós, 2007.

<sup>22</sup> El título original es “Bodies that matter. On the Discursive Limits of Sex”, publicado por Routledge, en Nueva York (1993).

La revolucionaria aportación de Butler estableció que no es posible separar ambas categorías, pues lo que entendemos por sexo masculino o femenino, está siempre mediado por las construcciones culturales que de ellas conocemos, ya sea biológicas, psicológicas, religiosas, estéticas, políticas, o de cualquier tipo.

Puesto que el sexo ya no se puede considerar una “verdad” interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no “es”) y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con sexo/género. (Butler, 1990, p. 99)

Tal como señala Femenías (2003), Butler plantea que no hay forma “de acceder al ‘sexo natural’, sino al sexo tal y como cada cultura lo ha construido”, lo cual le lleva a hacer una afirmación radical: “no existe la naturaleza, no existe el cuerpo natural. Todo cuerpo es un cuerpo cultural y tiene en sí mismo las inscripciones narrativas de la historia, de la cultura” (Femenías, 2003, pp. 2-3).

#### **3.4.2. Performatividad. El sexo como repetición**

En *Gender Trouble*, Butler introdujo la noción de “performatividad” para señalar que el sexo/género es siempre fruto de la repetición de unas normas sociales que le asignan significado. Así, a través de su ya clásico ejemplo del travestismo, sostuvo que éste no es la copia de un sexo/género “original”, pues dicho origen no existe como tal, sino que es siempre una reiteración regulada de las normas sociales que construyen el sexo/género.

Esta argumentación causó una aireada crítica en el feminismo lesbiano, y en el sector más radical de los estudios de género, pues daba la impresión de que Butler estaba trivializando la experiencia de discriminación y violencia sufrida por muchos hombres y mujeres homosexuales, a causa de su orientación sexual: “como si el sexo fuera tan fácil de cambiar”.

Para calmar las aguas, en su siguiente libro, *Bodies that matter* (1993), Butler se hizo cargo de esas reacciones y aclaró su comprensión de la performatividad.

La performatividad no es ni libre juego y autopresentación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de *performance* en el sentido de realización. (...) la performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada por un sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de ese sujeto. Esta iterabilidad implica que la “realización” no es un “acto” o evento singular, sino que es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción, mediante la fuerza de la prohibición y del tabú. (Butler, 1993, p. 145).



En suma, Butler vino a decir que el hecho de que sexo sea performativo no supone que se pueda intercambiar o representar a voluntad, sino que dicha *performance* es impuesta por la fuerza de las normas y las representaciones sociales que lo han construido a lo largo de la historia.

### 3.4.3. Crítica de la identidad

Como consecuencia directa de su crítica de la supuesta naturalidad del sexo y su carácter performativo, Butler cuestiona la noción de identidad como sinónimo de una esencia “propia” del sujeto que se mantiene inalterable a través del tiempo. De ser así, afirma, el sujeto estaría permanentemente sometido a “crueldades tácitas” contra sí mismo para mantener la ilusión de coherencia<sup>23</sup>.

En términos políticos, argumenta que, en la medida en que las identidades remiten a un conjunto de características para constituir un determinado sujeto, realizan una exclusión inevitable. Así, “tales descripciones inclusivas producen inadvertidamente nuevos sitios de oposición y una multitud de resistencias, rechazos y negaciones a identificarse con los términos” (Butler, 1993, p. 310). Este planteamiento le lleva a adoptar una posición contraria a cualquier lucha basada en reivindicaciones identitarias, excepto cuando éstas son asumidas como una estrategia contingente que permite avanzar por el camino de las reivindicaciones. No obstante, admite el riesgo que esto supone: “La movilización de las categorías de identidad con vistas a la politización siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento del poder al que nos oponemos” (Butler, 1990, p. 32).

### 3.4.4. Sujeción y agencia en la emergencia del sujeto

En un intento por dar un paso más allá de los planteamientos de Foucault, Butler se embarca en la ambiciosa empresa de escrutar los mecanismos psíquicos a través de los cuales actúa el poder, concretamente en la constitución del sujeto. El resultado de dicho esfuerzo salió al público en 1997 bajo el título de *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*<sup>24</sup>.

En el texto Butler sostiene que el sujeto se constituye “sujetado”<sup>25</sup> por las normas y restricciones sociales en que emerge, por tanto no hay sujeto antes del sometimiento. Pero no puede haber sometimiento si no hay un sujeto, por tanto, el planteamiento supone una paradoja referencial básica.

---

<sup>23</sup> La crítica que hace Butler sobre el concepto de identidad se enmarca en una corriente teórica que en los últimos 20 años se ha venido desarrollando en las diferentes ciencias sociales a través de autores como Bourdieu (1980), Gergen (1985), Giddens (1991), Ricoeur (1995), entre otros.

<sup>24</sup> Publicado en castellano como “Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción”, en el 2001 en Madrid, por Ediciones Cátedra.

<sup>25</sup> En referencia a la noción de *assujettissement* de Foucault, *sujeción*, en castellano.

Recurriendo a la metáfora del amo y el esclavo de Hegel, Butler sostiene que en el momento de su emergencia, el sujeto realiza una ‘vuelta’ sobre sí mismo, con la que constituye su interioridad, en la cual están contenidas todas las restricciones otrora impuestas desde una figura externa. Es el momento de la “conciencia desventurada”, el de la transmutación del “amo” en realidad psíquica del “esclavo” (Butler, 1997, p.13).

Sin embargo no se queda allí. Butler da un paso adelante para sostener –y he aquí la novedad de su aporte– que dado que las normas (el poder) que posibilitan la constitución del sujeto son una construcción social contingente e inacabada, siempre hay una posibilidad de subversión, de movimiento, de deconstrucción y reconstrucción. Así, el sujeto ya no está maniatado entre las cadenas del poder, sino que tiene abiertas las puertas para su reconfiguración.

La potencia desborda el poder que la habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que éstos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito *no pretendido* por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógicamente o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. (Butler, 1997, p. 26).

Es la paradoja de un poder que constituye pero constriñe, inseparable, irrenunciable, aunque también –por fortuna– transmutable.

### 3. MOVIMIENTOS POLÍTICOS QUEER

Como hemos dicho anteriormente, la vertiente militante del movimiento queer tiene sus orígenes en el feminismo lesbiano y el movimiento homosexual; sin embargo se diferencia radicalmente de éste último por las reivindicaciones de base que exige y por un tono más agresivo, que le alejan de las posiciones institucionales y de búsqueda de aceptación social, características de su antecesor. Otro elemento diferenciador entre ambos es el carácter plural del queer, razón por la cual hablamos de “movimientos”, pues no se trata de una corriente unitaria que actúa de manera coordinada y simultánea, sino de diversos colectivos que comparten una crítica a la heteronormatividad, pero que ponen el acento en diferentes aspectos de ésta a través de múltiples



Fig. 1. Portada del panfleto de Queer Nation.

acciones. A continuación revisaremos algunos de los colectivos considerados precursores del actual movimiento queer.

Como movimiento político activo, la primera articulación conocida de lo queer ocurrió en 1990 en el marco de la manifestación del orgullo gay de Nueva York, en la que un grupo denominado **Queer Nation** repartió un panfleto con el texto de un provocador manifiesto titulado Odio a los heteros (“I hate straights!”), en el cual expresaba el hastío y la rabia de la discriminación del mundo heterosexual hacia los que se salían de dicha norma.

Odio tener que convencer a los heteros de que los gays y las lesbianas vivimos en una zona de guerra, que estamos rodeados de bombardeos que sólo nosotros parecemos oír, que nuestros cuerpos y almas se amontonan asesinados por el miedo o apaleados o violados, muertos por el dolor o la enfermedad, vaciados de nuestra propia personalidad. (...) Nos han enseñado que los buenos maricas y bollos no se enfadan. Nos han enseñado tan bien que no sólo les ocultamos nuestra ira, sino que nos la ocultamos unos a otros. Incluso a nosotros mismos. La ocultamos con adicciones a drogas, y suicidios, y trabajando más que nadie en la esperanza de demostrarles nuestro valor. (...) Cabréate. Cabréate porque el precio de la visibilidad es una constante amenaza de violencia, violencia homófoba a la que contribuyen prácticamente todos los estamentos de esta sociedad. (...) Mándales a la mierda hasta que hayan pasado un mes paseando de la mano en público con alguien de su mismo sexo. Cuando hayan pasado por eso, podrás escuchar lo que tengan que decir sobre la rabia trans, marica, bollera. Mientras tanto, díles que se callen y que escuchen. (Queer Nation, 1990, p. 4).

Más allá del carácter incendiario del texto, su contenido aporta muchas de las claves de los contenidos de lo que hoy conocemos como la política y la teoría queer.

Si bien el texto critica principalmente la homofobia y sus efectos, se trata de un ataque directo a la heterosexualidad obligatoria y su dispositivo de presiones y normas de control social de la sexualidad, que excluye y patologiza a bolleras, maricas y trans. Llama la atención cómo el texto se refiere a “gays y lesbianas” desde una distancia crítica, como aquellos a quienes hay que “convencer” y sólo unas líneas después habla de “maricas y bollos” en primera persona. Este matiz evidencia la distancia que las autoras del texto quieren marcar respecto de las posiciones institucionales de estos colectivos, irónicamente denominados “los buenos maricas y bollos”.

Recogiendo el sentido político de lo personal heredado del feminismo, el manifiesto apela no sólo a argumentos políticos para articular su crítica, sino también al dolor, a la ira, al enfado y al cabreo que despierta la homofobia en quienes –por ejemplo– se atreven a caminar de la mano en público con su pareja del mismo sexo; es decir, apela a las emociones y las experiencias personales de quienes sufren el acoso homófobo.

Asimismo, el texto pone de manifiesto el carácter transversal de la violencia homófoba en “prácticamente todos los estamentos de la sociedad”, por tanto, luchar contra ella supone asumir una posición escéptica, distante, radical y crítica en contra del orden social en general.

Además de Queer Nation existen otros movimientos que pueden considerarse como impulsores del movimiento queer.

**Act Up** (*AIDS Coalition To Unleash Power* –Coalición contra el sida para desencadenar el poder) nació en Nueva York, Estados Unidos en 1987, como una plataforma para denunciar el silencio del gobierno en la política sanitaria contra el sida y el alto costo del tratamiento que le hacía inaccesible para gran parte de los afectados por la enfermedad. De este modo, el movimiento planteaba una lectura política de la enfermedad, poniendo en evidencia los intereses y luchas de poder que se concretaban en torno a ella entre los políticos, la industria farmacéutica, los centros de investigación, las organizaciones filantrópicas, el sistema sanitario y las asociaciones de enfermos y sus familias y amigos, entre otros actores. Así, frente a esta serie de aparentes callejones sin salida, (Act Up) pretendía evidenciar la pasividad de los políticos, la timidez de las asociaciones y la impotencia de los izquierdistas.

Asimismo, dado que las formas de transmisión de la enfermedad están asociadas a prácticas consideradas perversas o inmorales por los grupos conservadores, la lucha de Act Up implicaba también una crítica contra los discursos moralizantes y estigmatizadores, a la vez que una reivindicación de la diferencia, es decir, de las múltiples maneras posibles de existir. De modo que más allá de su lucha contra la enfermedad, los planteamientos de Act Up cuestionan –en un sentido amplio– las lógicas de funcionamiento de la sociedad, en particular aquellas que tienen relación con las identidades y las prácticas sexuales, por tanto coinciden plenamente con los principales temas de interés del movimiento queer.

Desde su creación, Act Up se ha extendido gradualmente a otras importantes ciudades tanto estadounidenses, como europeas, que funcionan de manera autónoma entre sí y realizan diversas actividades acordes con sus objetivos.

Otro de los precursores del movimiento queer es **Lesbian Avengers**, un colectivo activista que nació en mayo de 1992 en Nueva York impulsado por un puñado de antiguas militantes feministas que formaban parte de Act Up. Su propósito es empoderar a las lesbianas, a través de la promoción constructiva de sus temas y maneras de entender el mundo, por medio de acciones directas y representaciones callejeras de gran originalidad que son cuidadosamente preparadas y ejecutadas. Uno de sus principales lemas es: *Be the bomb you throw* (Sé la bomba que lanzas).

Este colectivo se propone trabajar con y por las mujeres de todas las razas, clases y orientaciones sexuales, así como por los individuos trans o intersexuales. Su crítica se dirige principalmente contra el heterosexismo, la homofobia, la heteronormatividad, el clasismo, el racismo, el sexismo y todas las fuerzas e instituciones opresoras de la sociedad, en particular aquellas que afectan a la comunidad lesbiana.

Lesbian Avengers cuenta actualmente con cerca de 55 agrupaciones locales que actúan autónomamente la mayor parte del tiempo, en coordinación con diferentes agrupaciones progresistas de sus respectivas ciudades.

En París los antepasados del queer pueden encontrarse en diferentes movimientos inspirados en las ideas revolucionarias de mayo del '68, que –a principios de los años 70– luchaban por la liberación homosexual, gay y lesbica. Se trata del **Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire** (FHAR), que denuncian el heterosexismo, la medicalización de la homosexualidad y reivindican la libertad sexual de todos los individuos; y las **Gouines Rouges** (Bolleras Rojas), que critican la falocracia y el sexismo. Ambos grupos se distancian considerablemente de los planteamientos de otros grupos que les antecedieron, que abogaban por la tolerancia social de los homosexuales y su discreción.

Las acciones de estos grupos se caracterizaban por su gran visibilidad social y espectacularidad, razón por la cual adquirieron una considerable notoriedad en la sociedad parisina de entonces, sin embargo, las diferencias políticas entre algunos de sus miembros principales acabaron por desarticular el movimiento a comienzos de los años '80, en diferentes grupos inspirados por sus homólogos estadounidenses.

En la misma línea del FHAR francés, en el Estado Español el primer colectivo gay fue el Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH), que fue fundado en 1970 por Armand de Fluvià, Germà Pedra y Lluís Rambla, entre otros, para contrarrestar el afán franquista de reprimir a los homosexuales amparándose en la Ley sobre Peligrosidad y Rehabilitación Social (Ley 16/1970, del 4 de agosto). Posteriormente el MELH derivó en **Front d'Alliberament Gai de Catalunya** (FAGC), que fue el verdadero eje del movimiento en todo el Estado hasta bien entrada la década de los 80, a través de sus múltiples grupos de acción en diferentes comarcas de Cataluña y algunas otras comunidades autónomas. En el año 1977 el movimiento homosexual español se vio reforzado con la creación en Barcelona del **Institut Lambda**, que surgió con el propósito de constituirse en lugar de encuentro y soporte para las personas homosexuales. Ambas entidades lideraron en junio de aquel año (el 26) la primera manifestación por la liberación homosexual realizada en todo el estado (Petit, 2005). Con el paso de los años, ambas entidades se fueron distanciando en términos políticos; mientras el Institut Lambda apostó por una política orientada a la integración y el reconocimiento social

de gays y lesbianas (por ejemplo, a través de la lucha por los derechos civiles como el matrimonio y la adopción), el FAGC se mantuvo en una posición más radical de lucha por las libertades sexuales sin condiciones de ningún tipo. En la actualidad es justamente este colectivo el que está más cercano a las personas, grupos y planteamientos queer de la ciudad con quienes se realizó esta investigación.

#### **4. PRINCIPALES PLANTEAMIENTOS DE LA TEORÍA-POLÍTICA QUEER**

Si bien a lo largo de todo este capítulo hemos revisado los principales planteamientos de la teoría queer, desde sus fuentes originales, nos parece pertinente sistematizarlos –aún corriendo el inevitable riesgo de omisión– de modo de ofrecer una mirada sintética y comprensiva que permita visualizar su amplitud y trascendencia.

En este ejercicio, nos guiaremos en parte por la recopilación presentada por Javier Sáez (2004) en su texto “Teoría Queer y Psicoanálisis”, que a nuestro juicio, constituye una excelente sistematización de las propuestas realizadas por esta teoría-política desde sus inicios hasta el momento en que escribimos estas páginas.

##### **3.1. Crítica de los dispositivos heterocentrados y del binomio hetero/homo**

A través de sus nociones de “Contrato Heterosexual” (Wittig), “Heterosexualidad Obligatoria” (Rubin) y “Matriz Heterosexual” (Butler), estas autoras cuestionan la heterosexualidad como una construcción política que funciona transversalmente en todo el espectro social, tanto para definir categorías de pensamiento en todas las disciplinas del saber, como para la construcción de los sujetos.

Asimismo y principalmente gracias al trabajo de Eve Kosofsky Sedgwick en su “Epistemología del armario” (1990), queda en evidencia una serie de binarismos que hasta ese momento habían marcado los planteamientos fundamentales de todos los análisis del sexo/género y la sexualidad: hombre-mujer; sexo-género; heterosexual-homosexual; esencialismo-constructivismo; naturaleza-cultura, entre otros.

##### **3.2. El sexo como producto del dispositivo de sexo/género**

En los planteamientos queer, el sexo deja de ser una esencia natural-biológica, en oposición al género, como construcción social, pues, tal como sostiene Butler (1990), la única forma de acceder al sexo es a través de los constructos teóricos y culturales que lo definen. De este modo,

(...) si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre

fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (Butler, 1990, p. 34).

Asumiendo este enfoque en esta investigación nos referimos al sexo y al género como dos rasgos inseparables, de ahí que al referirnos a cualquiera de ellos, utilizamos la expresión sexo/género.

### **3.3. El sexo/género como tecnología. Crítica de la diferencia sexual**

Inspirada en los trabajos de Foucault (1976) sobre las tecnologías del sexo, Teresa de Lauretis (1987) evidencia cómo el sexo/género es construido por medio de diferentes tecnologías culturales (discursivas, productivas, ideológicas) que elaboran representaciones sobre lo que se entiende por 'hombre' o 'mujer', soslayando en el proceso las múltiples diferencias que cada una de estas categorías puede suponer y dando por sentada la diferencia sexual. De Lauretis se rebela contra esa posición epistemológica y plantea la necesidad de superar dicha dicotomía para dar paso a nuevos análisis de sexo/género que estén libres del peso del sexo entendido como biología-destino.

### **3.4. Resistencia a la normalización. Importancia de articular entre sí los discursos de raza, sexo, cultura, identidad sexual y posición de clase**

A diferencia de las aspiraciones de "aceptación" e "integración" social propios de los movimientos gay y lesbiano más institucionales de mediados de los años 80, con las cuales pretendían acceder a los privilegios de la "heteronormatividad",

(...) las políticas queer pretenden aprovechar el potencial subversivo de las sexualidades marginales para cuestionar el propio orden social y político, reivindicando la libertad en el uso de los cuerpos y los géneros y desafiando el sistema que separa una sexualidad "normal" de una desviada. (Sáez, 2004, p.133).

Esto también supone,

(...) problematizar algunas construcciones discursivas y silencios construidos en el emergente campo de los "estudios gays y lésbicos", así como explorar cuestiones que han sido apenas abordadas tales como los respectivos y/o comunes fundamentos de los actuales discursos y prácticas de las homosexualidades en relación con el género y la raza, así como con las diferencias de clase o de cultura étnica, de generación y de situación geográfica y sociopolítica (De Lauretis, 1991, pp. iii y iv. Traducción propia).

### **3.5. Producción continua de identidades diferentes. Nomadismo. Anti-asimilacionismo**

Entendida como inacabada y siempre en construcción, las identidades queer habitan siempre territorios fronterizos, mestizos, excéntricos, tanto, para eludir las redes de la normalización, como para construir nuevos referentes culturales y sociales. En el campo de la política, esto supone una supuesta paradoja entre la

crítica de las clásicas luchas identitarias (obreros, mujeres, homosexuales) y la reivindicación de los movimientos hiperidentitarios actuales (trans, *femmes*, *butchs*, osos, *leathers*, etc.). Beatriz Preciado lo explica señalando que

Los microgrupos queer pueden ser calificados simultáneamente de hiper-identitarios y de post-identitarios. Son hiper-identitarios desde el momento en que hacen un uso intensivo de los recursos políticos de la producción performativa de las identidades marginales. La fuerza política de movimientos como Act Up o Lesbian Avengers deriva de su voluntad de potenciar lo que se supone que es un “sujeto malo” (los seropositivos, las bolleras, las locas...) para hacer de ello un foco de resistencia contra la homogeneización, la norma hetero, blanca y colonial. (Preciado, 2003, pf. 14).

### **3.6. Localizar los dispositivos de normalización de sexo y género que atraviesan el tejido social y cultural**

Las estrategias de normalización del sexo/género están presentes en todos los ámbitos de la vida cotidiana, por tanto, las propuestas queer apuntan en múltiples direcciones. De fondo, subyace una crítica general al orden social heterocentrado y discriminatorio. Tal como señala Warner (1993):

Cualquier persona que se ve a sí misma como queer sabe de un modo u otro que su estigmatización está relacionada con el género, la familia, nociones sobre la libertad individual, el estado, la libertad de expresión, consumo y deseo, naturaleza y cultura, madurez, políticas de la reproducción, fantasías raciales y nacionales, identidad de clase, verdad y confianza, censura, vida íntima y social, terror y violencia, salud, y arraigadas normas culturales sobre los usos del cuerpo. Ser queer significa luchar en torno a estos temas constantemente, de manera local y gradual, pero siempre asumiendo las consecuencias. (Warner, 1993, en Sáez, 2004, p.138).

### **3.7. Performatividad del género y del sexo. Crítica de la idea de original: Suplemento y travestismo**

El sexo/género como esencia no existe, sino que es siempre una repetición obligada (performativa) de las normas sociales que lo definen. De este modo, Judith Butler proporciona a la teoría queer unos de sus argumentos básicos para sostener sus políticas deconstructivas de las identidades sexuales esencialistas (del tipo biología-destino), y promover la legitimación de múltiples versiones no determinadas de éstas.

Debido a la polémica primera interpretación de la propuesta de Butler sobre la performatividad en “Gender Trouble” (1990), la autora se vio obligada a aclarar las dudas, señalando que

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 obligatoria de normas anteriores que constituyen



al sujeto, normas que no se pueden descartar por voluntad propia. (Butler, 2001, p.63).

### **3.8. Análisis post feminista (cuestionamiento de la identidad esencialista de la mujer o de la lesbiana)**

La disolución de las categorías sexuales (mujer, homosexual, etc.) que se desprende de las diferentes aportaciones que están en la base de la teoría queer (provenientes principalmente de un feminismo lesbiano), suponen un inevitable cuestionamiento de los feminismos anteriores a ésta, pues –como categoría de análisis– el sujeto del feminismo, pierde todo sentido. “(...) si no podemos definir una identidad de la mujer y del hombre, y si lo femenino y lo masculino tampoco tienen un “original” o una esencia reconocible, ¿tiene sentido seguir utilizando este tipo de categorías?” (Butler, 2001, p. 36).

### **3.9. El sexo como prótesis. Prácticas contra sexuales**

“El género se parece al dildo” sentencia provocativamente Beatriz Preciado en su “Manifiesto contra-sexual” (Preciado, 2002, p.18) con el cual se desmarca por completo de los análisis anteriores sobre el sexo/género y la sexualidad y se sitúa en un nuevo escenario epistemológico, donde los antiguos debates quedan obsoletos. Preciado describe una nueva sociedad contra-sexual en la que todas las determinaciones del sexo/género, incluidas aquellas referidas a los órganos sexuales, son abolidas y superadas por una serie de subversivas propuestas: eliminar el sexo/género del DNI, usar nombres propios sin marcas de sexo/género, abolir el contrato matrimonial, universalizar las prácticas abyectas, resexualizar el ano, etc. Incluso Preciado propone dejar de hablar de hombres o mujeres y referirse a ellos como “sujetos parlantes”, “poscuerpos” o “*wittigs*”, en homenaje a Monique Wittig. (Preciado, 2002, p. 36).

### **3.10. La reconversión de las tecnologías del cuerpo**

El cuerpo de las multitudes queer no se deja categorizar desde la diferencia sexual (hombre/mujer) o la patologización de la medicina y la psiquiatría basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales). Tal como señala Beatriz Preciado, se trata más bien, de una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales”: son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, las trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg, entre otros, quienes se reapropian de las posiciones de enunciación para subvertir los clásicos discursos que les construían a través de esas categorías (Preciado, 2003).

#### 4. LA TEORÍA EN MOVIMIENTO

La primera mitad de los años 90 fue el momento de consolidación de la teoría queer, en que los cuestionamientos y aportaciones que desde incluso una década antes venían haciendo diversas autoras sobre el sexo/género y la sexualidad, fueron articulados bajo la etiqueta “queer”.

No obstante, la reflexión y la acción sobre las cuestiones del sexo/género han seguido su curso, aportando nuevas preguntas, retos y provocaciones, así como interesantes modelos explicativos y propuestas de transformación.

Con seguridad son muchas las prácticas y planteamientos que han surgido en los últimos años que podríamos ubicar bajo el paraguas de lo queer; sin embargo, gran parte de ellos sólo tiene sentido en sus respectivos y específicos contextos de emergencia. Por este motivo, no han sido ni documentados ni teorizados, de modo que la única manera de acceder a ellos es a través del contacto directo con sus protagonistas.

Las restricciones materiales y temporales en que ha sido efectuada esta investigación sólo nos han permitido acercarnos a algunas de ellas, situadas en la Barcelona de los últimos 5 años y de las cuales damos cuenta en el Capítulo IV: Carne queer (p. 183).

Algunos de estos planteamientos han tenido eco en determinados círculos académicos y editoriales, y han llegado a ganarse un lugar en el campo de esta teoría-política. A continuación comentaremos algunos de ellos que, por la novedad de sus propuestas, han abierto nuevas líneas de reflexión y análisis para la teoría y la práctica que nos ocupa.

##### 4.1. Nuevas masculinidades

En su centenaria historia, el feminismo primero, y los estudios de género después, han destinado grandes esfuerzos a reflexionar sobre el estatus y los derechos de la mujer y la feminidad, y más recientemente sobre el sexo/género, su construcción y significaciones sociales; sin embargo, en todo este tiempo, han sido pocos los estudios que han centrado su atención en la masculinidad. En la última década desde el feminismo lesbiano han surgido algunas voces interesadas en el tema, que han realizado interesantes aportaciones. La más relevante, sin duda, es la que plantea Judith Halberstam, en su texto “Female Masculinity”<sup>26</sup> (1998), donde aborda la representación de la masculinidad más allá de sus intérpretes “biológicos”.

En su texto, Halberstam se distancia de las concepciones que abordan la masculinidad del hombre blanco heterosexual que detenta el poder, para focalizar

<sup>26</sup> “Masculinidad Femenina”, publicado recientemente en Madrid, por Editorial Egales.

su interés en las versiones femeninas de ésta, históricamente rechazadas aun por los feminismos (incluido el 'lesbiano' más institucional).

Uno de los principales aportes del texto es que pone en evidencia la aceptación social que despiertan las versiones heterosexuales de la masculinidad femenina (como por ejemplo las numerosas heroínas cinematográficas de los últimos años: Sara Connor, en "Terminador"; la Tnte. Ellen Ripley, en "Alien"; Lara Croft, en "Tom Raider"; La novia (Beatriz Kiddo), en "Kill Bill", entre otras)<sup>27</sup>, en contraposición del rechazo que generan las versiones no heterosexuales de la misma, las cuales – sostiene Halberstam– son erróneamente categorizadas como "lesbianas".

Así, Halberstam denuncia la limitación de categorías identitarias como 'gay' y 'lesbiana', para dar cuenta del amplio abanico de actividades e identificaciones de sexo/género que se salen del modelo normativo heterosexual.

Otro interesante planteamiento de la autora se refiere a los mecanismos que se utilizan para interpretar las subjetividades de sexo/género. Al respecto propone pasar de la subjetividad basada en la biología, la genitalidad, por tanto, en el 'cuerpo desnudo', a una subjetividad basada en la moda, la ropa, o sea, en el 'cuerpo vestido'. Este desplazamiento le sirve para sostener que la subjetividad no sólo depende estructuras biológicas o psicológicas predeterminadas, sino que se construye en relación con un contexto político, creativo y cultural.

A través de su trabajo, Halberstam abre una nueva ruta de exploración dentro del campo de lo queer, sobre las diferentes manifestaciones de la masculinidad, ya no sólo femenina, sino también de aquella vivida de diversas maneras por los 'hombres', en toda su complejidad y diferencia. El paso siguiente debería ser la deconstrucción de lo que podríamos llamar "masculinidad masculina heterosexual", es decir, de todas aquellas versiones de lo masculino que permanecen asentadas en una posición hegemónica, incuestionada, hipersegura, a veces machista y maltratadora, en cualquier caso, dominante, que tan bien describe Despentes (2006) en su "Teoría King Kong":

¿Qué es lo que exige ser un hombre, un hombre de verdad? Reprimir sus emociones. Acallar su sensibilidad. (...) Estar angustiado por el tamaño de la polla. (...) No mostrar la debilidad. Amordazar la sensualidad. Vestirse con colores discretos (...) Tener que dar el primer paso, siempre. (...) No saber pedir ayuda. Tener que ser valiente, incluso si no se tienen ganas. (...) Mostrar la agresividad (...). (Despentes, 2006, p. 25)

#### **4.2. El régimen "farmacopornográfico" de Beatriz Preciado**

---

<sup>27</sup> Es curioso cómo todas estas heroínas coinciden en resaltar unos determinados aspectos de lo que se considera "masculino" y no otros. Fuerza, agilidad, resistencia y músculos fibrados en lo físico, y determinación, agresividad, autoexigencia, ira y perseverancia, en lo psicológico, por nombrar algunas de dichas características.

A principios de 2008 esta autora publicó lo que ella denomina, un “ensayo corporal”, una “ficción autopolítica o una autoteoría” denominada “Testo Yonqui” en la que relata y teoriza sobre su experiencia de intoxicación voluntaria con testosterona en gel con el propósito de dar cuenta de cómo dicho proceso está cruzado por múltiples ejes sociales de construcción de sujetos con sexo/género como los flujos económicos, las innovaciones tecnológicas y las redes de vigilancia, entre otros.

El texto describe un régimen postindustrial, global y mediático marcado por los procesos de gobierno biomolecular y semiótico técnico de la subjetividad sexual, de los que la píldora anticonceptiva y la revista *Playboy* son elementos paradigmáticos. Este régimen “farmacopornográfico” –según la autora– es la expresión contemporánea de un capitalismo caliente psicotrópico y punk que se gestó a lo largo de todo el siglo xx y que está habitado por subjetividades que se definen por la sustancia que domina sus metabolismos o por los deseos que dirigen sus acciones; así habrá “sujetos Prozac, sujetos cannabis, sujetos cocaína, sujetos alcohol, sujetos ritalina, sujetos cortisona, sujetos silicona, sujetos heterovaginales, sujetos doblepenetración, sujetos Viagra, etc.” (Preciado, 2008, p. 33).

De esta manera la autora profundiza en la línea teórica de lo queer y la desenzimización del sexo/género sobre la base de que no hay nada que desvelar en la naturaleza, por tanto no vale la pena insistir en la lógica del descubrimiento, sino por el contrario, hace falta sacar a la luz los procesos culturales, políticos y técnicos a través de los cuales el cuerpo adquiere un estatuto natural. El ratón de laboratorio, los vampiros mutantes y los dildos son en el texto, metáfora de una verdad sobre el sexo que no es otra que la del sexo de diseño (*sex design*).

Asimismo, Preciado sostiene en su libro que la industria pornográfica no sólo es una de las más rentables de la economía cibernética, sino que ésta constituye un modelo de rentabilidad máxima del mercado *online*, que se asemeja a la lógica de la masturbación: inversión mínima, venta directa del producto en tiempo real, de forma única, produciendo la satisfacción inmediata del consumidor en y a través de la visita al portal. Los actuales medios tecnológicos de telecomunicación en tiempo real (internet de alta velocidad, potentes ordenadores, cámaras, programas de diseño, etc.) facilitan al máximo la proliferación de esta industria, posibilitando incluso que cualquier persona con acceso a estos medios entre en el mercado del cibersexo, convirtiéndose de este modo en un sujeto autopornográfico.

Es justamente este escenario farmacopornográfico en el cual Preciado se somete a su experimento de hormonación ilegal de testosterona en una suerte de bioterrorismo de sexo/género a escala molecular, con el cual pone en entredicho las nuevas tecnologías de producción del sexo/género y su comercialización en una lógica masturbatoria y una estética virtual y alucinógena.

En el período 'farmacopornista', la industria farmacopornográfica sintetiza y define un modo específico de producción y de consumo, una temporalización masturbatoria de la vida, una estética virtual y alucinógena del objeto vivo, un modo particular de transformar el espacio interior en afuera y la ciudad en interioridad y 'espacio basura' a través de dispositivos de autovigilancia y difusión ultrarrápida de información, un modo continuo y sin reposo de desear y de resistir, de consumir y de destruir, de evolucionar y de autoextinguirse. (Preciado, 2008, p. 37).

#### 4.3. El "Terrorismo sexual" de Del LaGrace Volcano

Del LaGrace Volcano es un artista visual del cambio de sexo/género y un productor cultural que trabaja con el cuerpo. Se define a sí mismo como terrorista del género; es decir, cualquiera que conciente e intencionadamente subvierte, desestabiliza y desafía el sistema de sexo/género binario. Se autodenomina "mutante intencional" e "intersexual por diseño propio", en oposición a la práctica médica de "diagnosticar" el sexo/género.



Desde hace años este artista lucha para que no se consideren las representaciones de drag kings una desviación, por eso ha llevado a cabo un proceso personal de transformación transexual que le ha llevado a convertirse en lo que llama "hermafrobollera". Así, una vez ha empezado a vivir como un hombre, se presenta con frecuencia vestida de mujer (con faldas, aunque musculosa y con las axilas sin depilar), en un gesto que cuestiona desde la raíz las políticas de identidad de sexo/género. Este afán auto-deconstructivo le ha llevado en los últimos años a modificar arbitrariamente su nombre, como una estrategia para desencializar su identidad sexogenérica; así, a principios de los años '90 firmaba como **Della** Grace Volcano, hoy lo hace como **Del** LaGrace Volcano.

Su trabajo se ha centrado principalmente en la fotografía a través de provocadoras imágenes que dan cuenta de las múltiples versiones y combinaciones de la masculinidad y la feminidad, tanto en su vertiente performativa (vestimenta, maquillaje, cabello, accesorios, etc.), como biológica (existencia, ausencia y sus diferentes combinaciones entre pechos, pene, vagina y pelos en el cuerpo). De este modo tensa hasta romper las fronteras del sexo/género, evidenciando su artificial y cultural construcción.

Gran parte de su trabajo fotográfico\*\* ha sido recogido en cuatro volúmenes monográficos: “Love Bites” (1990), “The Drag King Book” (1999), “Sublime Mutations” (2000) y “Sex Works” (2006), en los cuales explora diferentes facetas del sexo/género y de los deseos no heteronormativos, con el propósito de visibilizar sus múltiples posibilidades de concreción: bolleras que practican SM, diferentes versiones de drag kings, masculinidades lesbianas, procesos de transformación del sexo/género, sexos hormonados y/o operados, entre otros, son el objetivo sobre el que dispara con su cámara.

A través de su obra, *Del LaGrace Volcano* no sólo se limita a registrar la realidad, sino que la produce, de ahí su propio proceso de transformación, sus inquietantes autorretratos. De esta manera, desde la imagen, este terrorista del sexo/género recurre a la provocación para incomodar, desencajar y desplazar la mirada del espectador respecto de las formas variadas de la sexualidad, ya no en seres extraños y ajenos, sino en cuerpos cotidianos, como el de cualquier vecino del barrio.

## 5. CRÍTICAS A LOS PLANTEAMIENTOS QUEER

Como suele ocurrir con cualquier planteamiento que se salga de los límites de la “normalidad”, la teoría-política queer ha sido criticada desde diversos frentes, tanto por la radicalidad de sus contenidos, como por las consecuencias de su aplicación. Esto no es extraño si se piensa que los planteamientos queer cuestionan la estructura más básica del orden social, como es la heterosexualidad. Esto no quita, sin embargo, que algunas de las críticas hayan surgido dentro del mismo movimiento LGTB e incluso dentro del propio movimiento queer, tal como evidencian algunas de las narrativas de vida de nuestras participantes (ver pp. 183-272).

### 5.1. La crítica sociológica

---

\* Las tres fotografías que se incluyen en esta página corresponden a este artista. Izquierda: “Penis Envy” (Londres, 1991). Centro: *Del LaGrace Volcano* (Serpent’s Tail Press). Derecha: “Jax Revealed” (Londres, 1991).

Desde un análisis macrosocial, se cuestiona lo queer por ser una construcción teórica que surge desde una posición de hegemonía absoluta: académicos bien instalados en sus facultades del primer mundo. Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Australia, Alemania y más tarde España e Italia; es decir, desde un contexto donde la supervivencia está más que asegurada, por tanto sus teóricos tienen el tiempo y la motivación para dedicarse a discutir sobre la existencia o no de la diferencia sexual o de si el pene es una prótesis o un órgano biológico. Pero ¿qué pasa en las sociedades empobrecidas?, ¿es legítimo y éticamente correcto plantear las cuestiones propuestas por esta teoría-política cuando, en algunos casos, ni siquiera está garantizado el derecho a la vida? Guerra, represión, tortura, hambre, miseria y enfermedad son sólo algunas de las problemáticas que ponen en riesgo la vida de millones de personas que habitan en algunas naciones del sur empobrecido, y más aún de aquellas que se alejan de los cánones de la normatividad heterosexual.

(...) lo queer es un juego, una forma de s(ab)er, una afición, una rama de investigación, una especialidad sólo para los que pueden “dedicarse” a ello, desde una situación socioeconómica y cultural que permite acceder a lo queer a partir de un núcleo privilegiado, un núcleo, un centro que justamente constituye lo queer como su otro absoluto, la periferia, lo excluido, a lo que jugamos nosotros, las personas serias, los que tenemos tiempo y la distancia suficiente para jugar (...) (Vidarte, 2005, p. 78).

El capitalismo globalizado actual está íntimamente vinculado a una serie de discriminaciones y desigualdades como las de sexo/género, pero también las de las migraciones económicas, las políticas, las religiosas, las bélicas o las sexuales, entre otras.

¿De qué manera los planteamientos queer pueden conectar con esas situaciones de precariedad, de cuerpos que parece que *no importan*?, ¿qué herramientas de análisis ofrece el queer para abordar esas situaciones?, ¿qué estrategias y tácticas políticas de resistencia y transformación podrían extrapolarse desde el queer a dichos contextos?, ¿cómo se podrían aplicar los planteamientos queer en contextos no occidentales, marcados por referentes culturales y religiosos ultra conservadores?

Este cuestionamiento apela a la ética política del movimiento y a su capacidad de adaptarse y de responder a la particularidad y simultaneidad de las opresiones que se suceden en los diferentes rincones del planeta.

## 5.2. La crítica feminista

Desde posiciones feministas conservadoras, se cuestiona la pertinencia del desmantelamiento de la diferencia sexual propuesta por el movimiento queer, argumentando que aún persisten profundas desigualdades en las relaciones de

sexo/género, cuyos efectos materiales en la vida de las mujeres, no se pueden ignorar (Spargo, 2000).

El aumento de las situaciones de violencia machista contra las mujeres, en el marco de relaciones afectivas heterosexuales, es la punta de lanza de estas posiciones. Concretamente en España el total de víctimas mortales por violencia de género en los últimos años ha sido: año 2007, 86 casos; 2008, 90 casos; 2009, 64 casos hasta el 1 de noviembre<sup>28</sup>, a lo que hay que sumar las miles de denuncias que se recibieron en todo el país por maltrato físico o psicológico.

Este tipo de argumentos desafía a la teoría queer, en la medida en que las relaciones de dominación “entre los sexos” tienen consecuencias mortales para muchas mujeres en la actualidad. ¿Cómo es posible abordar esta problemática si desde los planteamientos queer se anula la diferencia entre los sexos?

### 5.3. Las críticas militantes

Gran parte de la fuerza del movimiento queer radica en la potencia de los colectivos de sexualidades minoritarias que no se sienten cómodos con el corsé de la heteronormatividad. Desde ellos –muchos también conectados directamente con el mundo académico– se critica la academización de los cuestionamientos queer y su escisión con las condiciones sociopolíticas de su surgimiento, así como con las vidas cotidianas de quienes los viven.

Lo queer deambula por las calles desde siempre como ruedan las prostitutas en busca de cliente, como vuelan los panfletos subversivos en una mani, y no está esperando a que alguien considere esta o aquella súbita aparición un momento de especial relevancia histórica (...) Estas cosas ocurren cuando ya se ha dado el salto a la Universidad, mejor dicho, cuando ya se ha producido el *asalto* de la Universidad (...), y ésta se ha apropiado de un trozo de realidad (...). (Vidarte, 2005, pp. 77-78. Énfasis añadido).

Debido a esta distancia desconfiada con la academia muchas militantes de estos colectivos han optado por dejar de leer “teoría” queer, pues consideran que ésta –atrapada por las convenciones de la academia o las exigencias de la industria editorial– acaba tergiversando las propuestas originales del movimiento y cavando un profundo abismo entre ambos.

Desde sectores militantes también se critica la etiqueta queer por su efecto invisibilizador de las diferencias y desigualdades entre las múltiples posiciones de resistencia que en ella se cobijan (maricas, bolleras, chicanas, negras lesbianas, etc.), las que además no han conseguido articularse como un frente unitario, ni tampoco equilibrar sus desigualdades (Llamas, 1998; Coll, 2009).

---

<sup>28</sup> Según datos de la Red Estatal de Organizaciones Feministas Contra la Violencia de Género, publicados en su página web: [www.redfeminista.org](http://www.redfeminista.org)



Otro blanco de la crítica militante es la noción de performatividad del sexo/género desarrollada por Judith Butler en “Gender Trouble” (pág. 266 ss.), pues consideran que simplifica la complejidad de la experiencia de las personas con sexualidades minoritarias. Sostienen que bastante dolor produce ya asumir la propia sexualidad, en el marco de la heteronormatividad imperante (y su consiguiente “transmarikabollofobia”<sup>29</sup>) como para, además, asumir que dichas identidades sexuales son intercambiables “junto con el atuendo cotidiano” (Spargo, 2000). Como ya explicamos en páginas anteriores, Butler se hizo cargo de esta crítica en “Bodies That Matter” (1993, p. 38 y ss.), señalando que la performatividad no consiste en un ejercicio voluntario de representación de la sexualidad, sino una asunción coercitiva de las normas sociales que la construyen.

Un último eje de crítica de la teoría queer que surge desde posiciones militantes del mismo, se refiere a la trivialización del concepto y su utilización como etiqueta de “moda” entre sectores “progresistas” (Llamas, 1998). Esto se debe a que, en los círculos donde se le conoce, lo queer es entendido como una posición de crítica radical, de transgresión, de estar “más allá” de todas las luchas políticas. Por este motivo, “ser” queer (o al menos estar enterado y no rechazar sus planteamientos), supone situarse en una posición de vanguardia política e intelectual innegable. De este modo, moverse en círculos sociales o frecuentar lugares que se definen como “queer”, comienza a ser una moda, una manera *esnob* de adquirir prestigio y reconocimiento social. Por este mismo motivo, la propia Teresa de Lauretis, poco de después de publicado el artículo en que habló por primera vez de “Teoría Queer”, afirmó que esta teoría “se ha transformado con rapidez en una criatura conceptualmente vacua de la industria editorial” (De Lauretis, 1994, p. 297).

#### 5.4. La crítica psy

Históricamente la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis han sido las encargadas de explicar la cuestión del deseo y la identidad sexual. Con el surgimiento de la teoría queer, esta hegemonía ha sido superada y difractada hacia otras formas de abordaje y análisis; no es raro, entonces que la mayoría de las teóricas queer dialoguen con estas disciplinas, en especial con el psicoanálisis lacaniano, aunque no lleguen a ponerse de acuerdo.

El punto nodal de la crítica radica en la explicación del deseo sexual. Lo que para el psicoanálisis estaba relacionado directamente con el mecanismo edípico de la inversión del deseo, para la teoría queer responde a mecanismos sociales que se materializan en la posibilidad de los sujetos de asumir múltiples posibilidades de deseo a lo largo de su vida.

---

<sup>29</sup> La palabra “transmarikabollo” fue creada en Barcelona en el 2007 en el marco de un festival audiovisual como una forma de agrupar bajo una misma etiqueta a los diversos colectivos sexuales no normativos, parodiando con ello la hegemónica sigla GLTB (Gays, Lesbianas, Transexuales y Bisexuales) que –desde el movimiento queer– se considera que reproduce las categorías médicas y psiquiátricas que tradicionalmente se han utilizado para describir a estos colectivos.

Sin embargo la explicación queer de este mecanismo no satisface a las ciencias psy dominantes, sobre todo porque, si desde esta misma teoría sostiene que el deseo es construido en un marco obligatoriamente heterosexual, ¿cómo se explica que haya tantas personas que voluntariamente se ponen al margen de esa regla, asumiendo un alto costo afectivo y social que –en casos extremos– les puede llevar incluso a la muerte?, ¿acaso hay un impulso masoquista o suicida en tales sujetos?, ¿o es que hay un sustento estructural inevitable que les lleva a tomar esa decisión?

Desde la teoría-política queer no tiene sentido plantear estas cuestiones, pues hacerlo supondría reconocer unas “verdades” sexuales estructurales determinadas ya sea por la biología o la psiquis. Sin embargo, incluso muchos de los militantes del movimiento siguen explicando su deseo sexual no normativo desde argumentaciones que apelan al carácter “innato” del mismo. De modo que si los teóricos queer no quieren entrar en el debate, deben reconocer al menos que clarificar sus argumentos, sigue siendo una tarea pendiente de este enfoque.

### 5.5. La crítica afecto-política

Desde el movimiento queer se afirma que la diferencia sexual y la heterosexualidad obligatoria constituyen los fundamentos más básicos de la estructura social, por tanto, combatirlos supone asumir una actitud de crítica radical contra la sociedad en su conjunto. Esta posición se asemeja en gran parte a diferentes movimientos “anti-sistema” que se han articulado en los últimos años contra la globalización del capitalismo. Sin embargo, el movimiento queer tiene un rasgo que le diferencia de todos ellos y es que, al criticar la heterosexualidad y todas las convenciones sociales a ella vinculadas, lo que hace es cuestionar incluso, los supuestos y representaciones básicos desde los cuales se han entendido históricamente las relaciones afectivas.

De modo que la lucha queer no sólo aspira a “cambiar el mundo” (sus estructuras, su economía, sus desigualdades, sus discriminaciones), sino también las diferentes formas de amor y su significación en las personas que lo *sienten*. Se trata por tanto de una transformación radical, que implica una deconstrucción personal y social, un des-hacerse uno mismo, cuestionando en ello los propios valores, creencias, afectos y deseos, para re-hacerse desde posiciones diferentes en cada uno de esos elementos.

Pero, ¿es verdaderamente posible asumir el reto de una transformación tan radical, individual y social?, ¿cuáles son las consecuencias de intentar vivir una vida atravesada por los planteamientos queer?, ¿cuáles son los límites del ejercicio deconstrutivo propuesto por el queer? Muchas militantes queer consideran que la coherencia plena con esta teoría-política es una utopía, aunque no por eso

renuncian a perseguirla con la esperanza de que los desplazamientos que se consigan en el trayecto, valgan la pena. La principal dificultad para ese cambio se encuentra muchas veces en las contradicciones personales de las propias militantes, y sus deseos frustrados de coherencia con los planteamientos de la teoría-política queer.

La insólita exigencia de autenticidad (¡menudo valor más poco queer!) que se detecta a veces entre nosotros con acusaciones explícitas de cinismo o fraude lleva a demasiada gente a la destrucción personal, a caballo entre el deja todo, coge tu cruz y sígueme y el iluminado chispazo de un cruce de cables burgués sucedáneo posmoderno de la antigua revelación: *si eres queer por decisión propia*, asumes una cierta condición desgraciada, no recurres a la ley ni a ningún tipo de autoridad, colectivizas el trabajo personal, renuncias al nombre propio, a tener un empleo, tiendes a sobrevivir miserablemente, a hacer cosas raras, a vivir en una cierta indefensión, te aficionas a la provocación, a ocupar voluntariamente esferas de marginalidad, a vestir extrañamente, a coquetear con actitudes pelín destructivas a veces, a caer en fantasías de desclasamiento, a mostrarte indulgente con sinvergüenzas y canallas sólo porque también ellos/ellas son queer y a asumir un *páthos* que algunos clasificarían sin dudarlo de egodistónico. (Vidarte, 2005, pp. 79-80).

Estos cuestionamientos no emergen desde ninguna posición institucional o colectiva reconocida, sino desde la vivencia cercana, parcial y situada de lo queer mayoritariamente como una experiencia y en otros casos, como una opción real en la sociedad actual. El origen de este cuestionamiento remite, por tanto, a las vidas de unas personas concretas, de carne y hueso, que en la Barcelona de comienzos del siglo XXI, intentan (sobre)vivir sintiéndose partícipes y/o cercanos de “lo queer”.

El propósito de esta investigación es justamente hacer propios estos interrogantes y buscar sus respuestas en el relato experiencial de sus protagonistas. Así, las narrativas de vida que presentamos en el Capítulo IV (pp. 183-272) constituyen versiones encarnadas de lo queer en su sentido más amplio –afectos, prácticas, teoría y política– que nos pueden ayudar a pensar sobre los límites y potencialidades de la crítica radical del sexo/género y la sexualidad.

## 6. EFECTOS CONCRETOS DE “LO” QUEER

Han pasado más de 15 años desde el surgimiento de lo que hoy conocemos como teoría queer, y unos cuantos más desde que las primeras lesbianas y gays disidentes comenzaron a denominarse con ese insulto. Desde entonces, se han escrito miles de páginas y se han organizado cientos de congresos, seminarios, charlas, encuentros, mesas redondas, foros, debates, tertulias y cafés para describir y explicar sus polémicos planteamientos.

Sin embargo, más allá de los círculos académicos y políticos directamente involucrados, ¿cuál ha sido la repercusión social de los planteamientos queer?,

¿qué escenarios sociales se han modificado y en qué medida?, ¿hasta qué punto las vidas estigmatizadas de las minorías sexuales se han hecho más vivibles y dignas?, ¿qué nuevas posibilidades se han abierto para la vivencia de la sexualidad?, ¿qué nuevas articulaciones han sido posibles en la lucha contra las múltiples opresiones que persisten hoy en la era del capitalismo globalizado?, ¿de qué manera las categorías del sexo/género, la raza y la clase han visto mermado su poder gracias a la teoría-política queer?

Las posibles preguntas son interminables, aunque no todas tienen la misma jerarquía. Algunas de ellas son indispensables, otras, más vale no plantearlas para evitar desilusiones. De cualquier manera, es preciso hacer el esfuerzo de aterrizar los contenidos, poniéndolos en contexto y contacto con las realidades cotidianas de aquellos que se ubican en la “acera de enfrente”, para valorar sus aportaciones. De todos modos, cualquier análisis valorativo del movimiento no debe olvidar que éste constituye un espacio minoritario dentro de las luchas políticas del sexo/género, y que está concentrado principal aunque no exclusivamente en los países del norte, por tanto, no es posible ni pertinente medir sus aportaciones a una escala mayor que la que define su espacio de influencia.

En las líneas que siguen haremos esta revisión en los diferentes niveles que atraviesan toda esta investigación y en particular este capítulo: personal, movimientos y teoría, para acabar con una breve vistazo a la influencia de lo queer más allá de sus propias fronteras.

### **6.1. A nivel individual e interpersonal**

El principal efecto concreto de la teoría-política queer es que desde su emergencia hasta ahora ha posibilitado la existencia de miles de sujetos que vivían su sexualidad fuera de los márgenes de la heterosexualidad desde posiciones críticas y distantes a los tradicionales anhelos de aceptación e integración social promovidos desde los movimientos gay y lesbiano institucionales. Las participantes de esta investigación forman parte de ese grupo.

Pero no sólo ‘existen’, pues quienes militan o se sienten de alguna manera cercanos al movimiento queer, coinciden en señalar que en éste han encontrado un lugar donde sentirse menos raras y cuestionados, a la vez que más acogidas en su diferencia. El reconocimiento (en algunos contextos concretos) de algunos derechos civiles que antes les eran negados, ha contribuido a mejorar sus condiciones generales de vida, de seguridad, de protección y proyección. En otras palabras, sus vidas se han hecho más vivibles, aún habitando desde la marginalidad de una sociedad heterocentrada.

En un nivel un poco más amplio, el movimiento queer ha posibilitado el surgimiento de comunidades más o menos establecidas o reconocidas como tales, de personas

que comparten sus planteamientos –a las que Beatriz Preciado (2003) denomina “multitudes queer” –, que suelen frecuentar, aunque no exclusivamente, espacios urbanos, académicos, laborales, culturales, virtuales y de ocio comunes, generando así un cierto sentido de comunidad.

No es que estas personas se autorecluyan en un “gueto queer”, sino que, tal como ocurre con cualquier categoría social, su particular forma de situarse en el mundo (sus valores, creencias, ideologías, gustos, deseos, etc.) les llevan a reunirse en determinados espacios en los que se sienten cómodas. Da la casualidad que como dicha “particularidad” es tan minoritaria, acaban reconociéndose y encontrándose con frecuencia en tales circuitos.

En algunos países, este “sentido de comunidad” ha traspasado el umbral de la mera “coincidencia” y se ha materializado en comunidades estables, que se reconocen como tales, en las que sus miembros, además de compartir algunos planteamientos de lo queer, asumen un compromiso de pertenencia, afectivo y de cuidados mutuos.

En Estados Unidos, por ejemplo, existen comunidades queer en las que se reúnen diferentes personas que tienen en común sus formas minoritarias de vivir la sexualidad. Ancianos gays, lesbianas discapacitadas, seropositivos, adolescentes dudosos, okupas queers, entre otros, forman parte de estas singulares comunidades<sup>30</sup>.

## 6.2. A nivel de movimientos sociales

Aunque no está articulado bajo ninguna estructura reconocible, el queer constituye en sí mismo un movimiento que inicialmente estaba vinculado a los colectivos gays, lesbianos o feministas y las múltiples formas que éstos adoptan en los diferentes contextos locales. De todos modos, es cierto que quienes se sienten identificadas bajo la categoría “queer”, suelen ser críticas con las posturas más institucionales del movimiento gay o lésbico, por tanto, se agrupan en torno a colectivos que sostienen una crítica social más radical y generalizada.

Uno de estos movimientos, que tiene particular importancia por el hecho de haber surgido como consecuencia directa del movimiento queer, y por su carácter transnacional, es la “Queeruption”<sup>31</sup>.

Queeruption nació en 1998, en Londres, como espacio de encuentro de las multitudes queer del mundo. Su dinámica consiste en la realización periódica de encuentros multitudinarios que se suelen concentrar en espacios concretos

---

<sup>30</sup> Algunos ejemplos de estas comunidades son: Queer in community (<http://www.ic.org/qic/index.html>), Intencional Communities (<http://www.ic.org/>) entre otras.

<sup>31</sup> Juego de palabras en inglés entre queer: marica y eruption: erupción. “Erupción marica”.

cercanos a grandes ciudades donde existen colectivos que se identifican o se sienten cercanos a lo queer.

Durante los días que dura el encuentro se realizan diferentes actividades relacionadas con los contenidos queer, que van desde debates teóricos, exposiciones y performances artísticas y fiestas, hasta intervenciones políticas y manifestaciones públicas en la ciudad.



Fig. 2. Cartel promocional de la Queeruption 8. Barcelona

La organización de estos encuentros está a cargo de una asamblea que se forma especialmente antes de cada encuentro y en la que pueden participar todas las personas que lo deseen.

El Queer Pagan Camp (QPC) es otro de los movimientos surgidos bajo el alero del queer, en Inglaterra, en 1998. Se trata de un encuentro masivo de personas que creen y practican formas alternativas de espiritualidad, en gran parte influenciados por la tradición de diversos pueblos indígenas en los que existían figuras chamánicas que eran reconocidas por alojar en sí la masculinidad y la feminidad. Según estas creencias estas personas (denominadas “dos sexos”) tienen ciertas habilidades mágicas que les permiten percibir el mundo de una manera más holística y no dividida por los dualismos de sexo/género.

El campamento se realiza al menos una vez al año, en verano, y está abierto a todos quienes deseen participar y que tengan una actitud abierta y de respeto respecto de las opciones y representaciones del sexo/género<sup>32</sup>.

### 6.3. A nivel del pensamiento

Desde que en 1991 Teresa de Laurotis inauguró la teoría queer como campo de estudio académico, éste se ha ido consolidando poco a poco hasta adquirir tanta fuerza como para que actualmente, diversas universidades –sobre todo en Estados Unidos– hayan creado departamentos específicos del tema, lo cual se ha traducido

<sup>32</sup> Más detalles sobre este movimiento en “Espiritualidad queer. Jugar con profundidad” de Maevon (2009). Ver pp. 230-238).

en un creciente número de investigaciones y publicaciones en las que se abordan los múltiples matices de los planteamientos, las personas y las comunidades queer. Asimismo, se han realizado numerosos encuentros sobre las diferentes ramas del queer en importantes ciudades, con lo cual se ha ido conformando gradualmente una comunidad queer en el planeta.

Aunque minoritaria, esta comunidad tiene una prolífica producción que aumenta año a año en la medida en que los temas queer son reconocidos por la sociedad y van adquiriendo fuerza en los círculos académicos e intelectuales. De este modo, las ideas queer van ganando terreno en algunos contextos muy concretos, logrando con ello mayor adhesión social a algunas de sus propuestas.

Específicamente en la Barcelona de principios del siglo XXI, la comunidad académica queer ha tenido un relativo auge gracias a la confluencia de diferentes factores en la ciudad. Por una parte, la labor de Beatriz Preciado en los últimos años, en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA), como colaboradora de la línea de Géneros, desde la cual ha promovido la realización de interesantes encuentros y conferencias de algunos de los más importantes exponentes del movimiento académico queer, como Judith Butler, Gayatri Spivak, Judith Halberstam, Donna Haraway, Del LaGrace Volcano y Annie Sprinkle, entre otros.

En el año 2005, la realización del encuentro Queeruption, fue otro de los factores que contribuyó a activar temporalmente una asamblea para sacar adelante la organización del evento, así como para definir sus planteamientos de base y su acción política en la ciudad. Asimismo, la realización de múltiples y reducidas actividades teórico-prácticas que podrían situarse dentro del universo queer, también han contribuido a fortalecer el movimiento en la ciudad. Algunas de ellas son la performance Fantasía Postnuclear en Albricias (mayo 2006), el Festival de Video Tranzmarikabollo (septiembre 2006), el taller de Pantojismo (mayo 2007), las Kafetas Travolakas (2007), las Jornadas Generatech (Diciembre 2007), la instalación performática Restos Mortales (octubre 2007), diversas versiones del taller de bricolage sexual (julio 2007, julio 2008), la Muestra Marrana (junio 2008), varias cafetas queer (2006-2007), el cenador maribollo anti-represivo (junio 2008) y las Jornadas Stonewall Contraataca (junio 2009), entre muchas otras.

Aunque resulta imposible valorar el impacto de estas actividades en el imaginario colectivo de Barcelona, lo cierto es que su sola existencia da cuenta del creciente interés social que las temáticas queer están generando en la ciudad. Esto se traduce en que los habitantes de Barcelona se sorprenden cada vez menos al ver personas o situaciones que transgreden los límites de la heterosexualidad normativa, pues de alguna manera, ya han comenzado a ser parte del paisaje habitual de la ciudad. Ciertamente esto no ocurre en toda la ciudad, pues en

algunos barrios se continúan registrando graves agresiones homófobas que despiertan un cada vez mayor rechazo social.

#### **6.4. Más allá del gueto**

Puestos a enumerar las publicaciones, congresos o actividades queer, como hemos hecho en el título anterior, da la impresión de que el movimiento está en una etapa de consolidación e incluso ebullición. En parte sí, pero no hay que perder la perspectiva.

El movimiento queer, ya sea en su rama militante, académica, cultural o experiencial, es minoritario, incluso dentro del propio movimiento LGTB. De hecho, una de sus principales críticas se dirige contra la operación capitalista de transformación de lo gay y lo lésbico en un rentable nicho de mercado, por tanto, las personas que se sienten identificadas con lo queer se posicionan al margen de los típicos circuitos o servicios de ocio destinados específicamente al colectivo LGTB.

Así, estas personas acaban habitando otros espacios de ocio no capitalizados y en los que su diferencia-crítica no es cuestionada, conformando una suerte de gueto-comunidad medio asumido, medio autoimpuesto en los márgenes de la “normalidad” heterosexual. De modo que las queers –de Barcelona en este caso– se reconocen, se encuentran, coinciden sin proponérselo casi siempre en los mismos espacios... son una comunidad “de hecho” que vive, desea, se divierte, se informa, debate, critica, milita, organiza y participa en las actividades que hemos enumerado antes. No exactamente, pero en gran medida, son siempre las mismas 500, 1000...4000 personas tal vez.

Siendo así, no es raro que quienes forman parte de esta “comunidad” sientan que en Barcelona tienen un lugar de aceptación y libertad; sin embargo, no es exactamente así. Fuera de los circuitos queer, persiste un profundo rechazo a las opciones de vida no heterosexuales, que a veces emerge a través de brutales agresiones, pero que –desde la aprobación del matrimonio homosexual en julio del 2005– se reprime o reserva para el espacio privado. En efecto, esta ley no sólo legitimó socialmente a las personas LGTB, sino que además las convirtió en sujetos protegidos por la ley. Por este motivo, las expresiones homófobas han disminuido en el último tiempo, aunque sin duda aún queda mucho camino por recorrer.

En suma, más allá de quienes se sienten cercanos a lo queer, es posible que exista una cierta tendencia a la incorporación de algunos criterios planteados por este movimiento, pero en ningún caso, esta tendencia constituye una corriente poderosa ni mayoritaria. De hecho, incluso dentro de los propios movimientos sociales progresistas de Barcelona, existe un gran desconocimiento de los planteamientos



queer, lo cual confirma el limitado alcance de éstos en el contexto barcelonés de principios del siglo <sup>XXI</sup>.

CAPÍTULO III

# CAJA DE HERRAMIENTAS

EUFORIA  
DE  
GÉNERO!



## CAPITULO III

# Caja de Herramientas<sup>\*</sup>

### Introducción

El propósito de este trabajo es conocer cómo se las arreglan las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer para sobrevivir en contextos heteronormativos donde sus formas de vida son leídas –como mínimo– como excéntricas, incluso cuando se trata de contextos aparentemente más abiertos, como la ciudad de Barcelona de los primeros años del siglo XXI.

Para responder este interrogante realizaremos un recorrido teórico que nos permita situar el contexto en que estas vidas se forman, discurren, se cuestionan, cambian, politizan y emergen, con existencias alternativas que cuestionan los límites de lo posible no sólo en el ámbito de las identificaciones de sexo/género, sino también de los vínculos afectivos, de las prácticas sexuales, del uso del espacio y de la práctica política, entre otras cuestiones.

Un primer elemento de este marco contextual es la heteronormatividad como régimen político de existencia válido para todo el orbe, que marca tanto las condiciones de posibilidad de los sujetos como las de su devenir. De este modo, la obligatoriedad de la heterosexualidad no sólo constituye un mandato, sino también un poder interpelador al cual las personas cercanas a lo queer deben su existencia, pero contra el cual, al mismo tiempo, se rebelan.

---

<sup>\*</sup> La fotografía de la portada de este capítulo es parte de una campaña del colectivo Guerrilla Travolaka (<http://guerrilla-travolaka.blogspot.com/>), que lucha por los derechos de las personas trans, autodenominados “piratas del género”, “disidentes del heteropatriarcado”. La frase “euforia de género” que aparece escrita en el sujetador es una apropiación paródica del diagnóstico con que se les define desde la psiquiatría: disforia de género. Hemos elegido esta foto para ilustrar este capítulo porque nos parece que hace referencia a las diferentes herramientas teóricas que en el trabajamos (subjetividad, deseo, experiencia y política) y que pueden resumirse en la politización de la experiencia.

El eje central de su rebelión es sin duda el deseo sexual, que en su caso, no está relacionado directamente con ningún tipo de esencialismo biológico, psicológico ni cultural de género, sino que responde a complejos mecanismos sociales de valoración, prohibición y erotización de los cuerpos, las prácticas y los objetos. Por este motivo, una segunda estación de nuestro recorrido será la noción del deseo, su definición y funcionamiento, y más concretamente el polémico y no resuelto origen del deseo (homo)sexual, del cual sólo esbozaremos los principales argumentos de los diferentes discursos que lo abordan.

En las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer, el deseo sexual escapa de la normalidad heterosexual, posicionándolos con ello en un lugar de exterioridad y crítica de todas las normas sociales a ella vinculadas. Por este motivo, su propia existencia es ya una subversión y un llamado a la transformación, al desplazamiento de las categorías y los límites que definen la sexualidad y los sujetos que la viven de otra manera. Se trata por tanto de experiencias politizadas desde sus más profundas bases, en la medida que ponen en entredicho las asunciones generales de las culturas en que se insertan. Su manera de desear, de amar, de relacionarse, de disfrutar, de divertirse, incluso de vestir y de hablar suponen una compleja red de pequeños actos de resignificación de la existencia que ameritan una revisión y reflexión exhaustiva y crítica. Asumiendo estas condiciones, intentaremos elaborar una tercera herramienta teórica que nos ayude a comprender los significados e implicaciones de dicha politización de la experiencia.

El supuesto de base de dicha politización es un profundo cuestionamiento de las formas de vivir y una voluntad de transformación que se extiende hasta uno de los rincones más profundos de la propia subjetividad: el afecto. Tal como hace décadas afirmaron las feministas, lo personal es político y es justamente eso lo que las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer con las que hemos dialogado en este estudio creen y viven. Por estas razones, la cuarta herramienta teórica sobre la que deseamos trabajar es el eje de lo político-personal, cómo lógica de deconstrucción de sujetos heteronormativos en fuga, para devenir en subjetividades queer, multitudes *trans* que con sus singulares trayectorias están abriendo nuevos horizontes para la existencia humana.

## 1. El Sujeto Heteronormativo

### 1.1. HETERONORMATIVIDAD

El campo de la sexualidad es el fruto de un régimen de poder-saber desarrollado paulatinamente a lo largo de siglos por medio de diferentes disciplinas que contribuyeron con su “ciencia” a definir los parámetros de lo normal y lo anormal, lo patológico y lo sano, lo moral y lo abyecto. En “La Voluntad de Saber” (1976), Foucault explica este proceso dejando en evidencia cómo la sexualidad fue construida como una tecnología a través de múltiples discursos sobre las prácticas del sexo y su administración. Ya no sólo se trataba del derecho canónico, la pastoral cristiana y el derecho civil, que hasta el siglo XVIII habían establecidos los límites de lo lícito y lo ilícito en el sexo, sino también de la medicina, la psiquiatría, la demografía y la economía, entre otras, cuyos preceptos debían ser incorporados en la valoración de las prácticas sexuales.

El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. (...) Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos. (Foucault, 1976/2003, p.34).

La pareja heterosexual, con su sexualidad regular, tiende a marcar el límite de la normalidad, señala Foucault, por tanto, todo lo que queda fuera de ella es interrogado, cuestionado, patologizado e incluso criminalizado. Pero sin duda, el aspecto fundamental del aporte foucaultiano es evidenciar cómo las diferentes tecnologías del sexo se fundamentaban en la necesidad de establecer una verdad sobre el mismo para el individuo. “La verdad del sexo”, aquella esencia innegable, a veces oculta incluso para el propio individuo, que era necesario desvelar, evidenciar para luego, a partir de ella, calificar, etiquetar y situar al sujeto en su lugar.

Esta pretensión de verdad se fundamenta en la existencia de una relación esencial e intransferible entre deseo e identidad sexual, lo cual supone asumir, que ésta es fija, inmodificable y que marca todo el ser del sujeto. De ahí, la importancia de

desvelarla, pues en la medida en que dicha verdad es transparente, el sujeto puede entenderse mejor a sí mismo y en relación con los demás.

Foucault se opone a la obsesión por establecer esta verdad, particularmente crítica al psicoanálisis en su afán por situar al sexo en el centro de la definición de la identidad personal.

(...) la medicina y el psicoanálisis han aprovechado ampliamente esa noción de deseo, precisamente como una especie de herramienta, como un esquema de inteligibilidad para calibrar un placer sexual en términos de normalidad: "Dime cuál es tu deseo y te diré quién eres, te diré si estás enfermo o no, te diré si eres normal o no, y entonces podré aprobar o no tu placer". Es bastante claro, me parece, en el psicoanálisis. Y en todo caso, si se hace la historia misma de la noción de deseo desde la concupiscencia cristiana pasando por el instinto sexual de los años 1840 hasta la noción freudiana y postfreudiana de deseo, creo que se vería bastante bien cómo funciona esta noción. El deseo no es un suceso sino un rasgo permanente del sujeto: provee la base sobre la cual se deposita todo el armazón médico-psicológico. (Foucault, 1978, en Halperin, 1995, p.116).

De modo que desde que la sexualidad es tal, o sea, un régimen de administración del deseo, el sexo y la reproducción, ha asumido que sólo existe una "orientación sexual" y que esta es siempre igual y determinante para el sujeto.

#### *Sobre la diferencia sexual*

Esta asunción ha sido duramente cuestionada por diversas autoras feministas lesbianas, para quienes tanto la categoría de "sexo", como su contenido binario y de oposición (hombre-mujer) son meras construcciones sociales útiles para el orden patriarcal y capitalista, más que estructuras de una naturaleza de los seres humanos.

Al respecto, Monique Wittig señala que

(...) la categoría de sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía. Forma el espíritu y el cuerpo, porque controla toda la producción mental. Posee nuestros espíritus de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir. (Wittig, 1982, p. 28).

Como consecuencia de esto, añade la autora, la diferencia sexual surge como un constructo teórico que pretende disfrazar de "naturales", las diferencias sociales que son siempre económicas, políticas e ideológicas.

Judith Butler contribuye a esta argumentación al señalar que el sexo siempre fue género, es decir, que lo que acostumbramos entender como diferencias biológicas –naturales– entre hombre y mujer, siempre ha estado mediado por construcciones sociales, pues las categorías "científicas" de la biología, la anatomía, la fisiología

desde las cuales se sostiene la diferencia sexual, son producciones culturales como cualquier otra. De modo que no es posible acceder a la “esencia” de lo que llamamos sexo, sino a través de las convenciones culturales que lo describen, es decir, desde el género.

Por su parte, Scott (1986) sostiene que las categorías “hombre” y “mujer” son simultáneamente vacías y rebozantes. “Vacías, porque carecen de un significado último, trascendente. Rebozantes, porque aún cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o eliminadas” (p. 302). Añade que la historia política ha problematizado esos significados, con lo cual ha abierto las puertas para cuestionar qué es lo que está en juego en las proclamas o debates que invocan el género para explicar o justificar sus posturas, y al mismo tiempo cómo se invoca y reinscribe la comprensión implícita del género.

Asumir la construcción social de la diferencia sexual implica abrir nuevas posibilidades a la re-significación de los sexos, alejándolos del corsé del binarismo y ampliando exponencialmente sus posibilidades de expresión. No obstante, a nivel político, sigue pendiente la cuestión de la utilidad de las categorías hombre-mujer. Si bien no es objetivo de esta investigación profundizar en estas cuestiones, vale la pena enunciar algunos interrogantes que cruzan esta problemática: ¿cuando toda la organización social está basada en la distinción entre los sexos, qué efectos puede generar su disolución?. Sobre todo en la lucha contra las desigualdades entre los “socialmente construidos” sexos ¿qué ventajas y desventajas produciría su eliminación?; ¿de qué manera se vería afectada la convivencia social si prescindieramos de los sexos? La respuesta a estas preguntas no sólo supone un interrogante filosófico, sino que atraviesa un conjunto de estructuras sociales básicas que afectan la vida cotidiana de las personas, responderlas, por tanto, es un desafío que obliga a mirarlas en perspectiva y con los pies bien anclados en las condiciones materiales de existencia de las personas en sus contextos.

#### *Sobre la heterosexualidad obligatoria*

La heterosexualidad no existió como concepto sino hasta finales del siglo XIX, como contrapartida de la creación de la noción de “homosexualidad”; es decir, como categoría opuesta de una patología psiquiátrica, por tanto su obligatoriedad original responde a la necesidad de huir del estigma de la anormalidad.

Ciertamente antes de la operación teórica y lingüística que le dio vida, la heterosexualidad –entendida como el ejercicio de prácticas sexuales entre personas de sexos diferentes– ya existía; sin embargo no estaba asociada a la identidad de los sujetos, no constituía una “especie” con un estatus superior al de los y las “no-heterosexuales”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Halperin (1995), señala que la dependencia del concepto “heterosexualidad” del de “homosexualidad” no sólo es *estructural y lógica*, sino también *histórica*, ya que la “invención” del primero fue un par de años posterior al segundo. Precisa que originalmente el concepto “heterosexualidad” se utilizó para describir una *perversión*, que hoy conocemos como “bisexualidad” y



(...) homosexualidad y heterosexualidad no representan un par verdadero, dos contrarios con mutuas referencias, sino una oposición jerárquica en la que la heterosexualidad se define implícitamente constituyéndose como la negación de la homosexualidad. (...) La homosexualidad, entonces, *le da* a la heterosexualidad su realidad sustancial y le permite adquirir su estatus por incomparecencia, como una *falta de diferencia* o una *ausencia de anormalidad*. (Halperin, 1995, pp.67-68. Énfasis en el original).

Entendida como condición “natural” desde siempre, la heterosexualidad constituía un territorio incuestionado y asumido por la mayoría de la sociedad, a excepción de los sujetos y colectivos homo o bisexuales que se situaban al margen de dicha categoría, asumiendo su diferencia muchas veces con vergüenza y culpa.

No fue sino hasta la segunda mitad de la década de los 70 del siglo pasado, en que la obligatoriedad de la heterosexualidad comenzó a ser cuestionada por un conjunto de feministas lesbianas que vieron en ella el signo de la desigualdad ideológica, política y económica de la diferencia entre hombres y mujeres.

En 1975 Gayle Rubin denunció el régimen de heterosexualidad obligatoria o forzada que surge como producto de la división social del trabajo, con lo cual la familia heterosexual emerge como la unidad básica económicamente viable.

Para Rubin este régimen constituye un “sistema sexo/género” que consiste en “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1975 p.97). A través de una acuciosa revisión de algunos textos de Freud, Lévi-Strauss, Marx y Engels, entre otros, Rubin evidencia cómo el sistema de reproducción de la especie (la procreación) forma parte de un sistema general de reproducción social, en el que –por ejemplo– las identidades de género y los sistemas de parentesco son sólo algunos de sus “productos”.

Para sostener sus afirmaciones, Rubin expone diferentes ejemplos de culturas pre-estatales en que las mujeres eran utilizadas como moneda de cambio tanto de bienes, como de reconocimiento y prestigio político, así como símbolo de riqueza. Del mismo modo indaga en diferentes y complejos sistemas de parentesco en que las mujeres constituían el nexo para iniciar, mantener, modelar y/o interrumpir relaciones sociales entre familias, conformando una verdadera economía política basada en la posesión y el intercambio de mujeres.

---

que luego, gradualmente fue ocupando el lugar de oposición a la homosexualidad con el que lo asociamos hoy.

Los sistemas de matrimonios podrían estar implicados de varios modos: en la acumulación de riqueza y el mantenimiento del acceso diferencial a recursos políticos y económicos; en la formación de alianzas; en la consolidación de las personas de alto rango en un solo estrato de parentesco endógamo. (Rubin, 1975, p.140).

Sobre esta base, Rubin sostiene que los análisis económicos y políticos no son completos si no consideran a las mujeres, el matrimonio y la sexualidad, con su red de significaciones sociales.

Por su parte, en una fuerte crítica a la histórica política feminista, Adrienne Rich, plantea que ya no sólo basta con denunciar las desigualdades entre hombres y mujeres, sino cómo éstas son obligadas a la heterosexualidad para garantizar el derecho masculino a ellas. Esta autora denuncia cómo en las sociedades capitalistas contemporáneas existen diversos mecanismos que dan cuenta del poder masculino sobre la mujer, como por ejemplo,

(...) la capacidad de los hombres de negar la sexualidad de las mujeres o de imponerla a ellas; administrar o explotar su trabajo para controlar su producto; controlar a sus hijos o despojarlas de ellos; encerrarlas físicamente e impedir su circulación; o negarles acceso a grandes áreas del conocimiento social y de los logros culturales. (Rich, 1980, p. 41).

Todos estos mecanismos –sostiene Rich– contribuyen a asentar la fuerza por medio de las cuales las mujeres han sido convencidas de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son “componentes inevitables de sus vidas – aunque sean insatisfactorios u opresivos” (1980, p. 41). Asimismo, afirma que la institucionalidad heterosexual ha cercenado y contenido el dínamo potencial del poder femenino, desintegrando con ello el poder de las mujeres para transformar las relaciones sociales entre los sexos y liberarse unas a otras.

La alternativa que Rich propone para superar la opresión heterosexual, pasa –por una parte– por el reconocimiento de la existencia lesbiana a lo largo de toda la historia de la humanidad; y por otra, de interpretar esa existencia en el marco de un continuo de lealtad, solidaridad, afecto y deseo de todas las relaciones de las mujeres entre sí. Y para que ese reconocimiento se consolide en un contenido político liberador, es necesario que la decisión de las mujeres de elegir a otra mujer como amante –haciendo frente con ello a la institucionalidad heterosexual– se profundice y expanda en una “identificación femenina conciente: en un feminismo lesbiano” (Rich, 1980, p. 86).

En la misma línea, Wittig (1980) afirma que la heterosexualidad es una categoría social inevitable que está siempre presente y que atraviesa todas las disciplinas del pensamiento, constituyendo lo que ella llama el “pensamiento heterosexual”, el cual impone unas categorías descriptivas y de análisis donde lo no-heterosexual no tiene lugar. Este tipo de pensamiento está constituido por “toda suerte de

disciplinas, teoría, ideas preconcebidas” (p.51) a través de las cuales se entrega a una interpretación totalizadora de la historia, de la realidad, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos, negando a las mujeres, a las lesbianas y hombres gays hablar si no es en sus propios términos. De este modo, añade la autora, el pensamiento heterosexual es sinónimo de pensamiento de la dominación.

Asimismo, parafraseando a Rousseau, Wittig señala que la heterosexualidad es un contrato social, es decir, es parte de

(...) aquellas reglas y convenciones que nunca han sido formalmente enunciadas, las reglas y convenciones que el pensamiento científico da por supuestas así como la gente corriente (...) Porque vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad (Wittig, 1989, p. 66).

Se trata, por tanto de un régimen político, de una institución que no tiene –sin embargo– existencia jurídica y sobre la cual no se habla ni se escribe. Para Wittig (1989) existe un estrecho vínculo entre heterosexualidad y la categoría del sexo que –a su juicio– es la que funda la sociedad como heterosexual. Y se rebela contra ello, porque dice que la categoría del sexo “determina la esclavitud de las mujeres”, y actúa de forma muy precisa a través de una operación de reducción, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual “tiene que pasar toda la humanidad como a través de un filtro” (p. 28). Desde esta constatación, se cuestiona

¿Y cómo podemos consentir un contrato social que nos reduce por obligación a seres sexuales que sólo tienen sentido por sus actividades reproductivas o, por citar a Jean Paulhan, a seres en los cuales todo, incluso su espíritu, es sexo? (Wittig, 1986, p. 71).

A partir de los planteamientos de Adrienne Rich (1980) y Monique Wittig (1980), Judith Butler (1990) desarrolla la noción de “matriz heterosexual”, para designar “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (p. 292). Se trata de

(...) un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa macho, femenino expresa hembra) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (Butler, 1990, p. 292).

Butler (2004) afirma que esta matriz instituye el género binario y aparece independientemente de las prácticas que rige; sin embargo, sólo persiste como *norma* en la medida en que se materializa en la práctica social y se reidealiza y reinstituye *en y a través* de los rituales sociales cotidianos (p. 78). Pero dado que dichos rituales no son necesariamente siempre iguales, tienen la capacidad de

*alterar* las normas en el transcurso de su reproducción, evidenciando posiciones de disidencia o aberración que cuestionan los propios límites de la matriz (p. 83).

El principal aporte de esta manera de conceptualizar el binarismo de género y la obligatoriedad de heterosexual desarrollado por Butler es justamente su potencial transformación, anticipo y/o en coherencia con la noción de “performatividad” que desarrollará más tarde y en que se fundamentan algunas de las políticas queer.

## 1.2. LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

Para dialogar *con* y comprender *a* las subjetividades queer –como pretendemos en este estudio– es preciso conocer las condiciones que posibilitan su emergencia, así como los mecanismos que lo han hecho posible. Para ello, recurriremos en este apartado a las teorías de tres autores estrechamente vinculados que, desde sus respectivos enfoques, aportan claves para abordar la constitución de las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer, desde marcos epistemológicos coherentes con ella.

En primer lugar revisaremos la teoría de la “interpelación” de Louis Althusser (1970), para apreciar cómo los condicionantes sociales (ideología/cultura) establecen unas condiciones de posibilidad que “llaman” al sujeto a constituirse *en* y *para* ellas. En el caso concreto de nuestro estudio, la ideología vendría a ser la heterosexualidad obligatoria, como marco regulador básico de todas las posibilidades de “ser” en las sociedades occidentales contemporáneas.

En segundo término, revisaremos los planteamientos de Michel Foucault a través de cuatro momentos teóricos por medio de los cuales el autor pretende dar cuenta de, por una parte, la contingencia de los rasgos que definen el sujeto, y por otra, el sentido político de dicha construcción.

Finalmente, nos sumergiremos en los planteamientos de Judith Butler, como eje teórico principal de los estudios queer y por tanto de este trabajo, para comprender cómo en la constitución del sujeto se da un paradójico movimiento circular de subordinación posibilitadora, de un poder constituyente que al mismo tiempo es condición de posibilidad para la agencia del sujeto y su poder de transformación.

### 1.2.a. Althusser: interpelación e ideología

A finales de los años 60 del siglo xx, el filósofo Louis Althusser, escribió “Ideologías y Aparatos Ideológicos del Estado, Freud y Lacan” (1970), con el que pretendía alejarse de las posiciones marxistas más tradicionales respecto de la influencia del sistema económico en la constitución de la sociedad y del sujeto y demostrar que la ideología opera fundamentalmente de manera independiente a éste, a través de su

llamada a la constitución del sujeto. Así, Althusser propone el concepto de “interpelación” para explicar cómo el sujeto llega a ser tal en función de una llamada externa que le hace la ideología. Para Althusser, el sujeto se constituye por medio de una interpelación que se le hace desde la ideología, es decir, desde un conjunto de ideas, creencias, categorías y prácticas que estructuran un determinado orden social y del lenguaje. Pero para que dicha interpelación sea efectiva es necesario que el individuo interpelado responda, se reconozca en la categoría desde la que se le interpela, reconociendo al mismo tiempo en dicho gesto, la autoridad que le nombra.

La interpelación podría definirse como el proceso mediante el cual se nombra, se llama a un individuo a ocupar una posición de sujeto; es decir, es la operación mediante la cual se propone un modelo de identificación a los individuos que convoca a éstos para convertirse en posición de sujeto en un discurso. (Hernández, 1992, en Ema, 2007, p.191).

Se trata por tanto de un proceso de ida y vuelta, de una relación que no es posible sin la participación de ambos actores, autoridad que interpela y sujeto que se reconoce y responde. Para ilustrarlo, Althusser propone el ya clásico ejemplo de la llamada que hace el policía a un ciudadano: “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1970, p. 39).

Esta imagen sirve como ejemplo de cómo el sujeto es constituido al ser nombrado desde una determinada posición pre-existente, un orden ya establecido en el cual existe (al menos) una categoría para nombrar al sujeto. En un sentido amplio, el proceso que describe Althusser no es otro que el reconocimiento del sujeto por la sociedad, es decir, por el lenguaje, en el cual siempre hay categorías de definición que sitúan al individuo (que para Althusser es la persona antes de la interpelación) en una determinada posición, asociada a unas características y unas pautas de comportamiento.

Esta interpelación tiene como propósito reproducir las condiciones de producción de la sociedad, para garantizar su subsistencia; en otras palabras, reproducir el orden social (político, cultural, económico) establecido. Para realizar esa labor la ideología se vale de diferentes aparatos de reproducción ideológica como las familias, las escuelas, las iglesias, las leyes, los sistemas políticos, las organizaciones sociales, los medios de comunicación, etc., los cuales tienen el rol de llevar a cabo el adoctrinamiento cultural de los sujetos.

Mediante el proceso de interpelación los individuos son transformados por/en la ideología en sujetos, es decir en agentes que viven la relación con sus condiciones de existencia como si constituyeran el principio autónomo de determinación de dicha relación. Así la idea de un sujeto autónomo se considera como efecto ideológico (Laclau, 1978).

En Althusser, sujeto e ideología son interdependientes; es decir, no existe un sujeto antes de la ideología, como tampoco existe una ideología antes del sujeto.

La ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos y este destino de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir por la categoría de sujeto y su funcionamiento. Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos enseguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. (Althusser, 1970, p. 37).

En “Ideología y aparatos ideológicos del estado” (1970), Althusser desarrolla en extenso la noción de ideología asignándole tres acepciones. [1] la ideología como desconocimiento-conocimiento de las condiciones de existencia y la relación de los sujetos con ellas; [2] la existencia material de la ideología; [3] y la ideología como productora de sujetos. No obstante, el factor común entre las tres es la consideración de la ideología como “una representación necesariamente deformada, que alude a la relación imaginaria entre los individuos y las relaciones sociales” (Althusser, 1970, p. 29).

1.-La ideología como reconocimiento-desconocimiento, supone entenderla como una representación de lo que viven los individuos en su día a día y no como una construcción perversa de una “mano negra” malintencionada. Pero este sistema de creencias está constituido como desconocimiento de las condiciones reales de existencia. Para Althusser: “no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los ‘hombres’ ‘se representan’ en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia” (Althusser, 1970, p. 31). Dicho de otro modo, esta forma de entender de la ideología vendría a ser el modo en que los sujetos asignan significado a “sus” condiciones de existencia, por tanto se trata de un proceso hermenéutico y situado. En efecto las personas no pueden representar las condiciones de existencia como un todo, pues no tienen acceso más que a las suyas propias, que son, las del sistema ideológico (cultural, social) en que están inmersas y que les constituye como tales.

2.- La ideología que describe Althusser no sólo existe en el territorio de las ideas, sino principalmente en el de las prácticas; al respecto sostiene que “las ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto” (Althusser, 1970, p. 35). De este modo, en el planteamiento de Althusser “el sujeto es constituido, no como depósito de las ideas de la ideología, sino a partir de los mismos papeles que debe desempeñar” (Ema, 2007, p.194). La ideología de Althusser no es (sólo) un dogma escrito en un libro sagrado, sino una serie de prácticas, actividades, herramientas, tecnologías, lenguajes, maneras de ser y de hacer, en suma, una *cultura* en el sentido más amplio de la palabra.

3.- Althusser critica las concepciones esencialistas del sujeto basadas en la razón, el espíritu o la naturaleza. Por el contrario, afirma que la constitución del sujeto se produce a partir de su inserción en las relaciones sociales. Relaciones que son siempre mediadas por el lenguaje, que están inevitablemente atravesadas por el poder y que funcionan de acuerdo a un orden previamente dado, que es tanto heredado, como impuesto, conquistado y construido por el conjunto social.

Conectando la perspectiva althusseriana con enfoques narrativos de la subjetividad, diríamos que la interpelación que realiza la ideología por la cual se constituye el sujeto, es como el momento del reconocimiento del “yo” como entidad separada del resto de lo existente. Cuando el sujeto es capaz de diferenciarse e identificarse a sí mismo a través de la comprensión-incorporación-enunciación de la primera persona singular –el pronombre “yo”– lo que hace es entrar en el lenguaje, en el hemisferio de lo discursivo, en la galaxia de significado que le antecede, le asigna, impone y ofrece un conjunto de significados disponibles para conocerse a sí mismo y todo lo que le rodea, y relacionarse con ello (Butler, 1997).

#### ***La “trampa gramatical” de Althusser***

El mismo Althusser reconoce que su teoría de la interpelación por la ideología tienen una trampa teórica y sólo sirve como ejercicio analítico, porque en la práctica no existe tal separación entre sujeto e ideología, así como tampoco existe un individuo anterior a la interpelación, ni una no ideología anterior a la respuesta del sujeto.

La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa. (...) La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son “abstractos” respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. (Althusser, 1970, p. 40)

Incluso forzando la teoría, podríamos pensar en los niños recién nacidos, de pocas semanas de vida que aún no han aprendido el lenguaje verbal, por tanto no son capaces de asumir un “yo”, ni de reconocer una interpelación y mucho menos de responder a ella. Aún en este caso, el recién nacido se encuentra ya en un campo ideológico que le interpela, categoriza, le asigna roles y le marca pautas de comportamiento. Aliaga (2007) señala que a partir del momento en que los padres saben el sexo del niño/a se genera una serie de dinámicas referidas al espacio, la indumentaria, el lenguaje que constituyen “la trama preparatoria para la clasificación de la criatura en las reglas hegemónicas de género” (p. 7).

Toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos, por el funcionamiento de la categoría del sujeto. (...) Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” a sujetos de entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esa operación muy precisa que llamamos interpelación (...). (Althusser, 1970 p. 68).

En la propuesta althusseriana la propia interpelación es una trampa, porque –como señala Ema (2007)– “en la ideología todas las preguntas se responden por adelantado puesto que el discurso ideológico constituye a los sujetos de su interpelación proveyéndoles por adelantado de la respuesta –todas las respuestas– a la pregunta “simulada” que contiene su interpelación.” (p. 201).

### ***La interpelación inacabada***

El planteamiento teórico de Althusser ofrece una visión cerrada y totalitaria de la formación del sujeto, como si éste no tuviese más remedio que aceptar la interpelación que se le hace desde la ideología y moverse según las pautas que ésta le impone.

En un intento por flexibilizar dicha interpretación y de tornar más políticamente interesante el desarrollo de Althusser, Ema (2007) plantea la incompletud de la interpelación, su fallo, como una forma de dejar un espacio vacío al sujeto para hacerla propia, interpretarla y, con ello, modificar su respuesta. De este modo, Ema no sólo reconoce la agencia del sujeto en el lugar de su propia formación, sino también su potencia de cambio de la propia ideología, en su re-interpretación de las llamadas a las cuales responde.

“La llamada de la ideología está continuamente produciéndose, pero los sujetos no responden a ella sólo para reproducirla sino también para actualizarla o modificarla” (Ema, 2007, p. 208). De modo que no todas las condiciones sociales que definen al sujeto están previamente determinadas –sostiene– sino que éstas pueden ser “acabadas” por la propia respuesta y utilización que el sujeto hace de ellas.

El sujeto puede emerger como agente precisamente porque la interpelación fracasa y no determina todos los cursos de acción. Sin embargo este fracaso de la interpelación no impide la constitución del sujeto, más bien es precisamente su condición de posibilidad. (Ema, 2007, p. 208).

En la misma línea, Amigot (2005) afirma que “las prácticas cotidianas, las significaciones contextualizadas y variables, la irreductibilidad de la ambivalencia en todo acto de significación, señalan una brecha abierta que permite la resignificación” (p. 215), y a través de ella la transformación de las condiciones sociales de emergencia del sujeto, es decir, la ideología althusseriana.

Como veremos más adelante, este planteamiento conecta perfectamente con la noción de “performatividad” con que Judith Butler explica la construcción del



sexo/género a través de una operación de interpretación inevitable e impuesta sin un origen reconocible, que le hace siempre diferente.

### 1.2.b. Foucault y la construcción del sujeto

Tal como declara a través de las palabras de su alter ego Maurice Florence, en el *“Dictionnaire des Philosophes”* (1984), todo el proyecto teórico de Michel Foucault apunta a comprender cómo ha llegado a constituirse el sujeto de la posmodernidad que habitamos. Para ello, Foucault se propone

(...) descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento (...) dirigirse como dominio de análisis a las prácticas (...) entendidas como modos de actuar y a la vez, de pensar, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto).<sup>34</sup>

En este proceso, es posible distinguir cuatro momentos en la trayectoria teórica del autor, cada uno de los cuales aporta nuevos elementos para comprender su concepción de la construcción del sujeto: a.- el sujeto como posición de enunciación (en *“Arqueología del saber”*, 1969); b.- el sujeto disciplinario (en *“Vigilar y Castigar”*, 1975); c.- el sujeto ético (en *“Tecnologías del yo”*, 1981 y *“La inquietud de sí”*, 1984b); y d.- el sujeto que resiste (*“La voluntad de saber”*, 1976).

#### ***El sujeto como posición en el discurso***

Foucault desarrolla este planteamiento a modo de respuesta del estructuralismo lingüístico que le había antecedido a través de los trabajos de F. de Saussure y R. Jakobson. Para ello, aborda la problemática del sujeto, entendiendo éste como una posición de enunciación inmersa en el discurso. De este modo, para Foucault un sujeto no es “ni la conciencia que habla, ni el autor de la formulación, sino una posición que puede ser ocupada en ciertas condiciones por distintos individuos” (Foucault, 1969, p. 115) Desde su enfoque, un individuo puede ocupar diferentes posiciones de sujeto y dicha posición también varía.

A partir de esta consideración el sujeto no puede ya concebirse como una entidad definitiva, sino como una posición inestable “constituida en formaciones discursivas específicas” (Ema, 2007, p.181). Para Foucault, el sujeto emerge, se constituye “en” dichas formaciones discursivas, por tanto no pre-existe a ellas. No se trata de un sujeto que “adopta” diferentes posiciones, sino de uno que “surge” en las mismas.

---

<sup>34</sup> «Denis Huisman propuso a comienzos de los años ochenta a François Ewald, entonces asistente de Michel Foucault en el *College de France*, la elaboración del apartado dedicado a éste en el diccionario que estaba preparando. Conocido el asunto por Michel Foucault, que en dicha época había redactado una primera versión del volumen II de la *Historia de la sexualidad*, y que incluía como introducción una presentación retrospectiva de su trabajo, aceptó la incorporación de su propio texto, completado con una breve introducción y una bibliografía. Con la debida complicidad, se convino en firmarlo con el pseudónimo “Maurice Florence”, que, a su vez, otorga la transparente abreviatura de “M.F.”. Y así se publicó.». Esta explicación es la nota aclaratoria del editor que introduce el apartado denominado «Foucault» en «Estética, ética y hermenéutica», (Paidós, 1999; *Dits et écrits* en la versión original publicada por Gallimard en 1994).

El sujeto está, por tanto, siempre situado en un determinado contexto discursivo, en el que ocupa una determinada posición. Subyace en la propuesta del autor una visión no esencialista del sujeto, contraria a los enfoques estructuralistas más clásicos donde las formaciones discursivas ocurren dentro de unos márgenes rígidos previamente establecidos.

Del mismo modo, Foucault asume el carácter abierto e inestable de todo discurso, por tanto las posiciones de sujeto que en él emergen no están de ninguna manera cerradas; al contrario “los sujetos están fragmentados, contruidos de manera múltiple en la interacción de diferentes discursos y prácticas como posiciones constantemente abiertas al cambio y su transformación” (Ema, 2007, p.182). El sujeto como posición que plantea Foucault en esta etapa, se construye, por tanto, a través de un juego constante de desplazamiento y fijación de diferentes posiciones en múltiples discursos que se superponen. De modo que

Como no existe ninguna naturaleza última que determine la identidad de un sujeto, la posición en la que descansa no está obligada por ninguna necesidad fundamental y se ocupará obedeciendo a relaciones de poder. Este proceso está, por tanto, abierto al antagonismo y al conflicto, es por tanto, político. Es en este sentido en el que podemos afirmar que lo político atraviesa los procesos de constitución de sujetos. (Ema, 2007, p. 183).

### ***El sujeto producido por el poder***

En un segundo momento, en “Vigilar y Castigar” (1975), Foucault concentra su energía en describir y explicar los mecanismos a través de los cuales el poder disciplinar produce sujetos útiles para la sociedad a través de diferentes instituciones y estrategias de indagación, registro, clasificación, jerarquización, modulación, coordinación, planificación y normalización. Como resultado los sujetos emergen como “cuerpos dóciles” que tienen en sí mismos incorporada la ley, las reglas de convivencia, los criterios morales y económicos que son convenientes para el funcionamiento social en cada momento y lugar.

La disciplina comprende, para este autor, todos los métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad. La *vigilancia jerárquica*, la *sanción normalizadora* y el *examen* son algunos de estos mecanismos.

Sin embargo no debe entenderse el poder desde la noción tradicional de poder jurídico, sino como relaciones de fuerza donde destaca el aspecto productivo por sobre el represivo:

El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad, pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama disciplina. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: excluye, reprime, rechaza (...) De hecho, el poder produce; produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción. (Foucault, 1975, p.198)

Desde las disciplinas nace una anatomía política que remite a una "microfísica del poder", que para Foucault consiste en el conjunto de

(...) pequeños ardides dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías o que persiguen coerciones sin grandeza. (Foucault, 1975, p. 142).

Es decir, plantea una visión táctica del poder o éste en las tramas más profundas de la sociedad. Esta anatomía política no es un programa estructurado, sino que está formada por innumerables procesos menores, dispersos, que coinciden, se repiten o imitan, se apoyan mutuamente configurando poco a poco un diseño general. Son procesos que surgen para responder a necesidades estructurales (y no como resultado de una voluntad perversa, como podríamos pensar).

En los capítulos finales de "Vigilar y Castigar" (1975) Foucault desarrolla el concepto de *biopoder*, para dar cuenta de cómo el poder se biologiza, en un doble sentido: por una parte, en la medida en que los sujetos incorporan en sí mismos los criterios que le constituyen como sujeto útil para la sociedad, de acuerdo a los parámetros de las ciencias del individuo (medicina, psiquiatría, psicología, psicoanálisis, pedagogía, etc.); y por otra, respecto de la forma en que el poder comienza a hacerse cargo de la gestión de la vida a través de diversas disciplinas asociadas a la gestión de las poblaciones (demografía, economía, política, medicina reproductiva, salud pública, etc.).

Esta propuesta conceptual supone un desplazamiento teórico desde una sociedad disciplinaria a la que algunos autores han denominado "sociedad de control" (Hardt y Negri, 2002). Respecto de la "sociedad disciplinaria" descrita por Foucault, la "sociedad de control" supone una extensión de los aparatos normalizadores de la conducta, pero superando ampliamente los límites de las institucionales cerradas, por medio de múltiples redes flexibles y fluctuantes. Se trata ahora de un biopoder, que a la vez limita y administra "la vida misma", pues de él depende su producción y reproducción. A partir de aquí, los autores sostienen que se funda un nuevo paradigma del poder, propio de la sociedad de control, donde "el terreno biopolítico es su terreno exclusivo de referencia" (p. 37).

En este sentido, la sociedad de control es un contexto en el cual el (bio)poder lo es todo, está en todo, lo absorbe todo, habita hasta en los "ganglios" de la estructura social y en las "profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población", por

tanto, invade y determina la totalidad de las relaciones sociales; y del mismo modo, todos tomamos parte en su producción y reproducción, porque somos a la vez productores y productos de su acción.

### ***El sujeto ético***

Casi en la última etapa de su producción teórica Foucault emprendió el proyecto de elaborar una “Historia de la sexualidad” (1976, 1984a y 1984b) que diera cuenta cómo ésta había sido construida a través de los siglos a partir de diferentes mecanismos sociales y disciplinas científicas, hasta constituir una *scientia sexualis*. Para llevar a cabo su propósito, Foucault realiza una aproximación genealógica centrada principalmente en la Grecia clásica, a través de la cual pone de manifiesto la forma en que los individuos llegaron a constituir una determinada “estilística de la existencia”, unas pautas de funcionamiento específicas respecto de la sexualidad, pero que sin embargo, daban cuenta de una ética personal más amplia, aplicable a todos los ámbitos de la vida.

Un aspecto central de este trabajo es la ética del “cuidado de sí”, la inquietud y la práctica que los griegos utilizaban para construirse como sujetos respetables, vigorosos y sanos. Estos planteamientos están contenidos principalmente en el tercer volumen de la “Historia de la sexualidad”, “La inquietud de sí” (1984b), así como en su texto anterior “Tecnologías del yo” (1981).

En estos documentos, Foucault afirma que

El arte de existencia (...) se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que “cuidar de uno mismo”; es el principio de la inquietud de uno mismo el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica. (...) El precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber. (Foucault, 1984b, pp. 42-43).

Llevado a la práctica, el cultivo de sí suponía una serie de recetas, exámenes y ejercicios, así como el análisis reflexivo sobre su aplicación y sus beneficios, con lo cual constituía toda una estrategia de autocontrol, una “ética del dominio” –en palabras del propio Foucault– totalmente coherente con el biopoder encarnado, desarrollado por el autor en sus textos anteriores. En esta forma de construcción del sujeto, el conocimiento y el ejercicio de uno mismo adquiere cada vez más importancia, con lo cual es preciso autoimponerse metas y pruebas permanentemente. De este modo, la “cuestión de la verdad” respecto de lo que uno “es”, lo que uno “hace” y lo que “es capaz de hacer” está en el centro de la constitución del sujeto moral.

No es en la acentuación de las formas de prohibición lo que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; es el desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno de la cuestión del “uno mismo”, de su dependencia y de su independencia, de su forma universal y del lazo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y sobre la manera con que puede establecer la plena soberanía sobre sí. (Foucault, 1984b, p. 219).

Justamente la “soberanía sobre sí mismo” es el “bien” (el valor) al que se aspiraba con estas tecnologías, una soberanía que implicaba el conocimiento del propio cuerpo y afectos, así como la capacidad de reconocer sus necesidades (excesos y carencias) y la mejor forma de gestionarlas.

Por analogía, se entendía que “La racionalidad del gobierno de los otros es la misma racionalidad del gobierno de uno mismo. (...) no se podría gobernar, si no es gobernado uno mismo” (Foucault, 1984b, p. 87). La cuestión del “gobierno” es la clave sobre la cual algunas autoras feministas han criticado estos planteamientos de Foucault acusándolo de “androcentrismo”, o al menos de ignorar la diferencia sexual en sus análisis. El mismo Foucault reconoce que en su estudio de la historia de la sexualidad centró su atención en las prácticas de los hombres de la clase privilegiada, aquellos que estaban socialmente destinados a gobernar; de ahí el interés que éstos demostraban por desarrollar una ética del dominio, una capacidad de autogobierno que les sirviera como práctica, para el gobierno de la polis, que – entonces – les correspondía por derecho propio.

La recompensa de todo este conjunto de mecanismos no es nada despreciable y consiste básicamente en constituirse uno mismo como sujeto moral, amo y señor de los propios actos, unidad y medida de la propia conducta. En pocas palabras “soberanía personal”.

(...) uno no depende sino de sí mismo (...) ejerce uno sobre sí un poder que nada limita ni amenaza (...) Aquél que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello, sino que ‘se complace’ en sí mismo. (Foucault, 1984b, pp. 65-66).

### ***Resistencia (o el sujeto con agencia)***

En todo el recorrido teórico de Foucault pareciera que el sujeto, en cualquiera de sus acepciones, está siempre atrapado por la camisa de fuerza ya sea de los regímenes de verdad de los discursos, del poder o de la moral los cuales constituyen sus condiciones de posibilidad. Visto así, pareciera como si en su constitución, el sujeto no tuviese más alternativa que ceñirse a las normas que le indican el camino, reduciendo su agencia a la mera repetición.

Si bien no llega a desarrollarla extensamente, en la última etapa de su obra, Foucault abre una nueva línea de interpretación que ofrece mayores posibilidades a la agencia del sujeto a través de la resistencia, entendida como elemento constituyente del poder. Efectivamente, en “La voluntad de saber” (1976), Foucault

afirma que las relaciones de poder no pueden existir sin la resistencia, la cual se da simultáneamente en diferentes puntos, que no llegan a conformar una posición de gran rechazo, sino que funcionan como un enjambre de puntos de difracción. Así – sostiene este autor– “hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas irreconciliables, rápidas para la transacción (...). (p.116).

Específicamente en el ámbito de la construcción del sujeto, en el último volumen de su “Historia de la sexualidad”, “La inquietud de sí” (1984b), Foucault se sumerge en las diferentes prácticas por medio de las cuales los griegos buscaban una “estética de su existencia”, a través del conocimiento, diálogo y gestión de sí mismos. Sin duda los criterios que guiaban dicha “gestión” conectaban con los discursos disponibles en aquella época en la filosofía y la medicina, entre otros, pero no apelaban a un seguimiento estricto de los mismos, sino de “calibrar la relación con uno mismo y lo que es representado, para no aceptar en la relación con uno mismo sino lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto”. (p. 64). Es decir, remitían a un sujeto autónomo y con criterio, capaz de decidir reflexivamente la manera en que desea vivir. En suma, un sujeto libre.

Tal como señala López (1999), Foucault no habla de “liberación”, por la referencia de esta palabra a una supuesta “naturaleza” que sería liberada, sino de prácticas de libertad, pequeños movimientos de resistencia que dan cuenta del poder del sujeto que supera las restricciones normativas que lo constituyen. Si el poder penetra los cuerpos, el sujeto libre parece estar, de alguna manera y con ciertas condiciones, presente en la obra final de Foucault. El mismo biopoder parece ser el camino tanto hacia el cuerpo dócil como hacia las prácticas posibles de la libertad.

Las diferentes concepciones desarrolladas por Foucault respecto de la construcción del sujeto nos sirven para comprender cómo los cuerpos queer con quienes nos articulamos en esta investigación construyen su subjetividad desde un enfoque y con una intencionalidad política, asumiendo –por una parte– que están inmersos en un campo de relaciones de poder que delimita las fronteras del género (la matriz heterosexual de Butler, 1990); y por otra, que en dicho campo siempre hay posibilidades de resistencia, como por ejemplo, utilizar estratégicamente las identidades para conseguir unos determinados efectos en diferentes contextos, entre otras. En el Capítulo V: Vidas Queer (pp. 273-392), desarrollamos más extensamente estas cuestiones.

### **1.2.c. Butler. Entre la sujeción y la agencia**

#### ***Poder y agencia en la constitución del sujeto***

“(…) el sujeto se inicia mediante una sumisión primaria al poder”, afirma Butler (1997, p.12), es decir, a través del reconocimiento de la ley y su autoridad, que establece las condiciones de posibilidad para su emergencia. Para explicar su argumento, Butler recurre a Hegel, Nietzsche, Freud, Foucault y Althusser, entendiendo al sujeto, en todos los casos, no como sinónimo de “persona” o “individuo”, sino como una categoría lingüística en formación. Así, “los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (...) y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están (...) previamente establecidos en el lenguaje.” (Butler, 1997, p. 21-22).

El concepto clave en el planteamiento de Butler es el de “sujeción” (*assujettissement*, en Foucault), entendido como el proceso de devenir sujeto, subordinado al poder. Pero esta subordinación no consiste necesariamente en la imagen althusseriana del policía que interpela a alguien en la calle o acaso la de un poder externo que obliga a un individuo, sino más bien la de una conciencia que se vuelve sobre sí misma a través de la internalización del poder, a la manera del esclavo de Hegel. De este modo, para Butler (1997),

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso contra uno/a mismo/a”. Es justamente esa “vuelta” la que inaugura el lugar del sujeto, aunque –reconoce la autora– su “estatuto ontológico será siempre incierto. (Butler, 1997, p. 13).

Sin embargo, esta perspectiva asume inevitablemente una lógica circular, porque presupone la existencia de un sujeto que no es tal mientras no se someta al poder, ante lo cual, cabe preguntar ¿qué o quién es aquello o aquél que se doblega? Butler señala al respecto que “[el] sujeto se pierde a sí mismo para relatar la historia de sí mismo (...)”. (Butler, 1997, p. 13). Se trata, por tanto de un “vínculo apasionado”, que al mismo tiempo constriñe y posibilita al sujeto, pero no como resultado de la voluntad de éste, sino de los manejos del poder. De esta manera, argumenta Butler, no es posible responsabilizar al sujeto de su apego a la subordinación, pues éste no depende de su voluntad, sino de las condiciones y el modo de funcionamiento del poder.

A través de la metáfora del amo y el esclavo de Hegel, Butler (1997) sostiene que el sujeto se libera del amo –aparentemente externo– “para verse inmerso en un mundo ético, sujeto a diversas normas e ideales” (p. 44), que le obligan a autocensurarse, sin mediar ya la figura del amo. Del mismo modo, acude a la noción de “mala conciencia” de Nietzsche, para dar cuenta de la formación de una voluntad que se vuelve contra sí misma, para articular una reflexividad indispensable para la existencia del sujeto. En la misma línea, esta autora recurre al concepto de “conciencia” de Freud, entendida como la fuerza de un deseo que se vuelve sobre sí mismo. Así, para la autora,

(...) la reflexividad es consecuencia de una 'vuelta sobre sí', de una reiterada autocensura que acaba formando lo que erróneamente llamamos 'conciencia' y que ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento." (Butler, 1997, p. 79).

Sin embargo, Butler no se queda sólo en el poder de autocensura de la conciencia, sino que –con Nietzsche– le atribuye un poder creativo, por tanto “el acto de volverse contra sí mismo no es sólo la condición de posibilidad del sujeto, sino la condición de posibilidad de la ficción, la invención y la transfiguración” (1997, p. 79). Butler sostiene que este hecho deriva en una ambivalencia en la constitución del sujeto, pues el mismo poder que lo constituye como tal, a través de su vuelta sobre sí mismo, es el que le habilita para re-crear la norma en su repetición.

Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su potencia se mantenga ligada a ellas ni que éstas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción. (Butler, 1997, p. 23).

De hecho, insiste Butler, el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación. Esta ambivalencia lleva a Butler a conectar con la noción de “performatividad” del lenguaje desarrollada por J.L. Austin (1961), que, aplicada a la constitución del sujeto, le sirve para dar cuenta de cómo éste al reproducir la norma que le constituye, puede oponerse a ella y transformarla.

### ***Performatividad***

Butler (1993) entiende la “performatividad” como

(...) esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición 'pura', una 'trascendencia' de las relaciones contemporáneas de poder, sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros. (Butler, 1993, p. 338).

Sujeción y agencia se confunden en la práctica performativa, en la repetición constituyente del sujeto con la que éste se subordina y subvierte el poder en simultáneo.

En “El género en disputa” (1990), Butler utiliza la noción de “performatividad” para explicar la construcción del género, como la repetición de una repetición interminable de la cual no existe un “original”. Así, la interpretación del género es siempre un acto de reproducción y transformación de las normas sociales que lo constituyen, de igual manera que al sujeto. Así, basándose en la “Historia de la Sexualidad” de Foucault (1976) y su propósito de desenmascarar el régimen de la



sexualidad, Butler sostiene que los géneros son efectos de verdad de unos discursos naturalizadores de la diferencia sexual.

Si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se crean como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable. (Butler, 1990, p. 267).

Para Butler (1990), las prácticas discursivas que producen efectos de verdad de género comprenden una serie de actos, gestos y realizaciones, los cuales constituyen prácticas imitativas que aluden “lateralmente” a otras imitaciones, creando la ilusión de un “yo” primario y natural. Sin embargo –precisa– dichos actos, gestos y realizaciones son “performativos, en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (p. 266).

De este modo, en la línea de Foucault, Butler sostiene que el sexo/género no es ya expresión de una esencia del sujeto, sino una re-presentación singular, única, de las normas y convenciones sociales que le definen. Cabe precisar, como ya hemos dicho anteriormente que dicha representación no es un acto voluntario de quien la performa sinode una repetición obligatoria e inevitable. Para aclarar dicha confusión, Butler sostiene que

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 obligatoria 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. (Butler, 2001, p. 63-64).

La teoría de la performatividad desarrollada por Butler en torno al sexo/género es extrapolable al funcionamiento general del poder, en el sentido de que su posibilidad de conformar la realidad de acuerdo a sus dictados sólo es posible en la medida en que éstos son reiterados o reproducidos. Pero la reproducción nunca es exacta, por tanto, en cada interpretación, el poder es modificado, desplazado más allá de su forma “original” (que es también una ficción).

A partir del uso que de ella hace Butler, la noción de performatividad pone en entredicho la supuesta naturalidad/esencialidad de las identidades sexuales y de género y por extensión, las identidades en general. Efectivamente, otro de los principales aportes de Butler es su crítica a la identidad, entendida como una característica fija y coherente de los sujetos.

### ***La crítica de la identidad***

El sujeto que en Althusser (1970) es construido mediante una interpelación del poder, lo es en función de las categorías que éste utiliza para llamarle, situándole con ello en unos determinados marcos discursivos y posiciones de sujeto que actúan a la vez como señal de reconocimiento y como diferenciador de otras posiciones. Lo mismo ocurre en el sujeto como posición dentro de un discurso al que se refiere Foucault en su primera etapa.

Consciente de estos efectos de sedimentación identitaria, Butler elabora una crítica de la identidad (entre otras autoras que desde diferentes disciplinas abordan el tema), para contradecir las comprensiones que la definen como un espacio cerrado, estable y coherente. Por el contrario, la autora define una política de la identidad donde ésta forma parte del juego estratégico de posicionamiento del sujeto político en función de sus propósitos. Asimismo, Butler cuestiona las suposiciones implícitas en toda asignación identitaria.

Insistir en afirmar la identidad coherente como punto de partida supone que ya se sabe lo que un 'sujeto' es, que ya está fijado, y que ese sujeto ya existente podría entrar en el mundo a negociar su lugar. (...) La cuestión está aquí en las crueldades tácitas que sustentan la identidad coherente, crueldades que también incluyen la crueldad contra uno mismo, la humillación a través de la cual se produce y mantiene fingidamente la coherencia. (Butler, 1993, p.173).

Para Butler (1990) la coherencia identitaria existe más como un ideal normativo que como un rasgo descriptivo de la experiencia, tal como queda en evidencia en las categorías de identidades sexuales que apelan a una supuesta "verdad" sobre el sexo por medio de la imposición de una matriz de normas coherentes de género.

Por el contrario, Butler (1993) sostiene que

(...) el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe [pues] (...) la imposibilidad de lograr un reconocimiento pleno, es decir, de llegar a habitar por completo el nombre en virtud del cual se inaugura y moviliza la identidad social de cada uno, implica la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto" (Butler, 1990, p. 317).

Esta incompletud del sujeto, sea cual sea su posición identitaria hace que ésta permanezca siempre abierta a la transformación, en función de las articulaciones que establezca el sujeto, por tanto su ontología ya no remite a rasgos esenciales, sino más bien a momentos transitorios de fijación. En relación con las identidades sexuales, esto se traduce en que ya no existe una consecuencia directa entre biología, género, deseo e identidad sexual, pues entre estos elementos todas las combinaciones son posibles.

La matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género– requiere que algunos tipos de "identidades" no puedan "existir"; o sea, aquellas en que el género no es consecuencia del sexo y otras en que las prácticas del deseo no son 'consecuencia' ni del sexo ni del género. *Consecuencia* en este contexto es una relación política de vinculación instituida por las leyes culturales, las cuales

establecen y regulan la forma y el significado de la sexualidad. De hecho, precisamente porque ciertos tipos de 'identidades de género' no se ajustan a esas normas de inteligibilidad cultural, dichas identidades aparecen sólo como fallas en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. Sin embargo, su persistencia y proliferación proporcionan oportunidades muy importantes para revelar los límites y los fines reguladores de ese campo de inteligibilidad, para abrir así, –dentro de los términos mismos de esa matriz de inteligibilidad– otras matrices distintas y subversivas de desorden de género. (Butler, 1990, p. 51)

La posibilidad de abrir nuevas y subversivas matrices de género constituye para Butler una táctica política no sólo de supervivencia, sino también una estrategia de lucha para reivindicar el derecho a existir de las diversas minorías queer. Por este motivo, la política de la identidad que se sostiene desde el movimiento queer resulta aparentemente contradictoria; sin embargo, dicha contradicción es sólo una apariencia, pues, a diferencia de las voces que asumen que el reconocerse en una determinada identidad implica "ser" sólo esa identidad, la política queer afirma categóricamente que se trata de "identidades sin esencia".

Pese a esto, Butler (1993) reconoce que cualquier posición identitaria implica una operación de exclusión, por eso sostiene que al utilizarlas se debe hacer siempre una reflexión crítica respecto de cuáles son las exclusiones que se están posibilitando, de modo de evitar en el ámbito de la política de la identidad, movimientos excluyentes como los que caracterizaron los primeros años del movimiento homosexual.

Para esta autora, todas las afirmaciones identitarias generan múltiples resistencias, líneas de fuga, diversidades que en ellas no se ven ni quieren verse contenidas, por ello sostiene que

(...) si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término "queer" como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar. (Butler, 1993, p. 323).

Otro peligro del que advierte Butler respecto de la utilización política de identidades, se refiere a que éstas están siempre expuestas a ser cooptadas por el sistema, tal como ha ocurrido con la categoría "gay", sin embargo –sostiene– esa no es razón para dejar de usarlas (1990, p. 32). Ante este peligro, sostiene que

La táctica más insidiosa y eficaz es, al parecer, una apropiación y reformulación total de las propias categorías de identidad, no sólo para negar el "sexo", sino para organizar la concurrencia de numerosos discursos sexuales en el lugar de la "identidad", con el propósito de conseguir que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática. (Butler, 1990, p. 253)

### 1.3. DEVENIR QUEER EN LA MATRIZ HETEROSEXUAL

La matriz heterosexual es un conjunto de saberes, políticas, reglamentos, disposiciones, arquitecturas, lenguajes, técnicas, discursos, prácticas y mecanismos en general que contribuyen a establecer la heterosexualidad como opción obligatoria para todas las personas. Esto supone que cualquier intento por desmarcarse de su lógica, está inevitablemente en una posición marginal de anormalidad, excentricidad y subversión.

Por más que en algunos contextos la obligatoriedad heterosexual se haya flexibilizado en las últimas décadas, dichas experiencias no dejan de ser casos aislados y minoritarios en comparación con las diversas operaciones de criminalización, patologización e inmoralización (desde la ley, la medicina y la religión, respectivamente) que durante siglos grabaron a fuego la “anormalidad” de las prácticas y las opciones no heterosexuales, en el inconsciente colectivo.

Devenir queer en este contexto supone una serie de condiciones que marcan inevitablemente la trayectoria de quienes optan por dicho camino. A través de la teoría de la interpelación de Althusser (1970), podríamos decir que el poder que nos interpela para constituirnos en sujetos es justamente el de la obligatoriedad de la heterosexualidad, o al menos el de su suposición universal. De este modo, nos constituimos –por fuerza– en sujetos heterosexuales *sujetados* a los códigos y normas de la ideología de la heterosexualidad. De este modo, nos vemos obligados a construir nuestras vidas marcados por el binomio de la diferencia sexual y de su supuesta heterosexualidad, y esto, en todos los ámbitos de nuestra existencia, desde la ropa que socialmente está disponible para nosotros “hombres” o “mujeres”, pasando por el uso de los espacios (lavabos, aulas escolares, etc.), hasta el repertorio de emociones que podemos desplegar en cada situación.

Actualmente, gracias a los avances de la tecnología, dicha interpelación sucede performativamente incluso antes de nacer, cuando, en el quinto mes de gestación, el médico declara el sexo que nos marcará para toda la vida. Desde ese momento, la matriz heterosexual activa toda su maquinaria para hacer realidad esa promesa de hombre o de mujer, en la que participan –como señala Althusser (1970)– una serie de aparatos ideológicos del estado tales como la familia, la escuela, el sistema sanitario, los medios de comunicación, la publicidad, el cine, la industria de la moda, la tecnología, los espacios de ocio, el arte, etc.

Durante la infancia, cuando el deseo sexual aún no se ha despertado, muchos de los potenciales cuerpos queer se destacan entre sus pares por ser demasiado bruscos o delicados, para los parámetros de lo socialmente aceptado por la ideología heterosexual; así, son catalogadas como marimachos y mariquitas (entre otros adjetivos) y comienzan a cargar con el peso de una calificación despectiva

cuya significación muchas veces les resulta incluso desconocida, aunque profundamente hiriente. Mientras tanto, los múltiples mecanismos disciplinarios del poder heterosexual ejercen su papel productivo, construyendo el ideal de un amor romántico cuya meta es el matrimonio hombre-mujer bajo promesa de eternidad, descendencia, propiedad y por supuesto, reconocimiento social.

Más tarde, cuando las hormonas se revolucionan, estas personas que no acaban de ubicarse en los roles sociales del sexo/género que supuestamente les corresponden comienzan a incomodarse al reconocer la diferencia de sus deseos y el estigma de perversión y anormalidad que se cierne sobre ellas. Entonces ser persona, significa una lucha interna de reconocimiento y autoaceptación, de contraponer la ideología de la obligatoria heterosexualidad en la que se han formado, con un deseo de explorar, de ser y hacer otros sexos y géneros marcados socialmente con la señal de la abyección. El poder del desprestigio, la vergüenza, el riesgo del ostracismo y la soledad, el miedo al rechazo y el insulto son poderosos contendores, a los que muchos no logran abatir. Así, muchas de las potenciales disidentes del sexo/género normativo se resignan y protegen en vidas dobles, llenas de omisiones, silencios, engaños, deseos reprimidos, amargura, llamadas a escondidas y mudos placeres. La ideología se hace carne en la carne de las que sobreviven.

Quienes logran superar el peso del poder heterosexual, lo hacen conscientes de los riesgos, asumiéndose inapropiadas, pero reafirmadas en una nueva ética, propia, forjada en el horno de una hiper-reflexividad y el cuestionamiento de todo lo que les constituye como personas. Sometimiento inevitable pero superable, transformable a fuerza de orgullo y provocación, pero que sin embargo, interpelado por la matriz heterosexual se ve instalado en la obligatoriedad siempre incómoda de la confesión.

Ante la suposición universal de heterosexualidad, la opción que se aleja de ella debe ser confesada (Foucault, 1976). Debe salir a la luz, como evidencia de su excepcionalidad, someterse al escrutinio social, asumiendo lo que esto pueda significar. Así, la matriz heterosexual presupone una epistemología del armario (Sedgwick, 1990) para los potenciales cuerpos queer<sup>35</sup>. Una manera de entender el mundo desde la dialéctica entre el ocultamiento y la visibilización. De este modo, por más que se resistan, en el imperio de la matriz heterosexual los cuerpos queer se constituyen como tales en función de la continua interpelación del poder que les llama a normalizarse, o bien, a ponerse en evidencia como habitantes de los extramuros de la heterosexualidad por medio de un “voluntario” y público reconocimiento. La mayoría de las veces, el momento de la primera confesión de la propia sexualidad disidente, es asumido por quienes lo viven como un paso

---

<sup>35</sup> Utilizamos la expresión “cuerpos queer” para referirnos a las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer, para evitar recurrir a la noción de “sujetos”, que – entendemos- tiene un sentido individualizante y en cierto modo limitador de la potencia de las personas. En el Capítulo VI, ampliamos los motivos de esta decisión.

iniciático, a medio camino entre el trauma y la liberación, una suerte de “bautismo queer”, que suele ser recordado para toda la vida. Nunca mejor dicho, esa “primera vez” es justamente eso, la primera, porque para los cuerpos queer, el momento de la confesión es una constante con la que deben vivir permanentemente, en sus diferentes relaciones sociales. Es cierto que después de *unas cuantas* salidas del armario (las más importantes, ante las personas más cercanas), este rito va perdiendo poco a poco su gravedad y se convierte en un trámite engorroso y sin trascendencia. Los cuerpos queer se curten y aprenden a manejar estas situaciones a su antojo, a través de diferentes fórmulas de confesión que pueden ser incluso paródicas. De este modo, la posición del sujeto excéntrico, que debe confesar su diferencia abyecta (impuesta por el discurso de la obligatoriedad heterosexual), es transmutada en una posición de autoafirmación orgullosa que al emerger, cuestiona y ridiculiza los presupuestos de base que sostienen su supuesta excentricidad.

Los cuerpos queer se constituyen como tales volviendo sobre sí mismos las normas del poder heterosexual que les interpela, pero en esta “vuelta”, no se limitan a asumir los preceptos de este “Amo” (Butler, 1997), sino que, sabiéndose rechazados por éstos, los someten a un análisis crítico a partir del cual se refuerzan en su posición de exterioridad fortalecida.

Para la matriz heterosexual, el sexo es una condición natural del sujeto, es parte constitutiva de su “ser”. Por ese motivo, los potenciales cuerpos queer, que han sido formados en esta creencia, no pueden dejar de sentir un profundo malestar ante el rechazo social ya no por haber “hecho” algo, sino por “ser” algo sobre lo cual no tienen ninguna responsabilidad y que sin embargo les convierte en una especie perseguida o como mínimo denostada. Esta sensación, primero, de incompreensión, y luego, de impotencia por la injusticia de un rechazo inmerecido, provoca que los potenciales cuerpos queer desarrollen una reflexividad exacerbada respecto de quienes no sienten dicho cuestionamiento. Efectivamente, los cuerpos cuyo deseo se ajusta a los límites de la heteronormatividad, no necesitan cuestionarse respecto de –como diría Foucault (1976)– la “verdad de su sexo”, pues no hay nada que les haga dudar de la legitimidad de ella, cosa que sí ocurre con los cuerpos queer. De ahí que la constitución de los sujetos cuerpos esté marcada por un paradójico y necesario doble movimiento de sumisión y renuncia al poder que les constituye como sujetos “perversos”. Se trata de una toma de distancia que duele, pues supone rechazar aquello que les constituye como personas (Harding, 1998).

Situados en el marco discursivo de la “anormalidad”, el repertorio de identidades al que tienen acceso las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer lleva en sus entrañas el signo de la injuria. Por este motivo, al construirse como tales, muchos de ellos realizan una apropiación de las palabras que socialmente son utilizadas para descalificarles, para incorporarlas como “nombre propio”, o bien, como auto-interpelación a la cual responder

afirmativamente. Sin embargo cuando estas personas se apropian y utilizan estas denominaciones, no lo hacen como descriptores de lo que –según la matriz heterosexual– corresponde a su “naturaleza” sino como una estrategia de resignificación que tiene sentido sólo como recurso de subversión y desplazamiento del poder heterosexual que les constituye. En ese sentido, ninguna de estas identidades tiene como propósito la creación y reivindicación de una comunidad identitaria, pues las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer son conscientes del peligro de la apropiación por parte de la matriz. Por este motivo son utilizadas más bien como posiciones precarias de enunciación en el marco de determinados discursos contra los que se pretende luchar. Probablemente el marco discursivo principal contra el cual se enarbolan estas estrategias es el de la homofobia, como manifestación del rechazo de todas las opciones sexuales no heterosexuales.

En suma, devenir queer en la matriz heterosexual supone un proceso de subordinación > reflexividad > deconstrucción > reconstrucción que politiza el deseo y la experiencia de quien lo vive.

*Subordinación* inevitable a la omnipresente norma heterosexual como ideología que interpela; única condición de posibilidad para su existencia. *Reflexividad* inevitable por contraste al identificar su “desajuste” respecto de la heteronormatividad; consciencia de la abyección de su deseo sexual. *Deconstrucción* y crítica de los fundamentos del sistema heterosexual que les constituye como personas, que obliga y oprime, puerta imprescindible para descubrir que hay y querer crear otras formas de ser y hacer el sexo/género. *Reconstrucción* personal (y social) sobre nuevos cimientos disidentes del sistema heterosexual; autoconstrucción politizada que se manifiesta en las formas y las prácticas cotidianas...Un proceso que permite a los cuerpos queer no sólo sobrevivir en un contexto adverso, sino también les da las necesarias herramientas para subvertirlo cada día desde su propia existencia.

## 2. El Deseo (homo)sexual

Las prácticas sexuales no heterosexuales han existido en todas las culturas y con significados diversos. Así lo demuestran los estudios de numerosos investigadores que –especialmente– a mediados del siglo pasado realizaron numerosos estudios etnográficos o documentales en los cinco continentes.

En el tercer volumen de su “Historia de la Sexualidad”. “El uso de los placeres” (1984b), Michel Foucault aborda en profundidad el amor de los muchachos que practicaban los hombres de la Grecia clásica, y donde ésta no suponía ningún tipo de problema moral o desprestigio.

Amar a los muchachos era una práctica “libre” en el sentido de que no sólo estaba permitida por las leyes (salvo circunstancias particulares) sino admitida por la opinión. Más aún, encontraba sólidos apoyos en distintas instituciones (militares o pedagógicas). Tenía sus cauciones religiosas en los ritos y fiestas en los que se clamaba en su favor a las potencias divinas que debían protegerla. Finalmente, era una práctica culturalmente valorada por toda una literatura que la ensalzaba y una reflexión que fundamentaba su excelencia. (Foucault, 1984b, p. 175).

Otros numerosos ejemplos de prácticas no heterosexuales aporta la antropóloga G. Rubin, en su artículo “El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo” (1975), en el cual ilustra sus reflexiones sobre el papel de la mujer en la historia del parentesco a través de los textos de diversos etnógrafos del siglo pasado. Por ejemplo, señala que según estudios realizados por Van Baal (1966) los varones *marind* eran sometidos a “múltiples relaciones homosexuales durante su iniciación” o bien que, de acuerdo a las indagaciones de Kelly (1974) “entre los *etoro*, las relaciones heterosexuales están prohibidas entre 205 y 260 días por año”, con lo cual la sexualidad homosexual era lo habitual (Rubin, 1975, p.104).



Rubin, afirma que según estos mismos autores,

(...) en muchos grupos de Nueva Guinea, se considera que hombres y mujeres son tan enemigos entre sí que el período que el varón pasa en el útero niega su masculinidad. Como se piensa que la fuerza vital masculina reside en el semen, el niño puede superar los efectos maléficos de su historia fetal obteniendo y consumiendo semen, y lo hace a través de una relación homosexual con un pariente mayor. (Rubin, 1975, p.116).

En otra tribu ancestral, los *mohave*, –cita Rubin– el “travestismo institucionalizado” permitía a una persona cambiar de sexo, a través de una ceremonia especial. Así, la persona transformada tomaba por esposa o marido a una persona de su mismo sexo anatómico, pero que era reconocida socialmente del sexo social opuesto (1975, p.116).

Harry Hay, activo militante de la causa homosexual en Estados Unidos a mediados del siglo xx e impulsor del movimiento “Radical Faeries”, estudió y convivió los últimos años de su vida con una tribu indígena de Nuevo México en la que existía la figura del “dos sexos” (anteriormente llamados *berdaches*)<sup>36</sup>: persona biológicamente masculina o femenina, pero que tenía la “energía” de los dos sexos. Este autor señala que en la tribu estas personas eran consideradas especiales, con lo cual tenían un estatus superior y ejercían roles chamánicos.

En la segunda mitad del siglo XIX, con el surgimiento y desarrollo de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis, estas prácticas comienzan a ser entendidas como propias de un determinado tipo de seres humanos –una especie, una identidad– considerados perversos o enfermos. Efectivamente, la categoría “homosexual” nace en 1869 en Alemania de la mano de diferentes intelectuales que la utilizaron para describir el comportamiento (natural o patológico, según quien lo afirme) de personas que sentían atracción sexual por personas de su mismo sexo.

De este modo, tal como explica Foucault (1976), las prácticas sexuales entre personas de un mismo sexo dejaron de ser meras prácticas que como mucho tenían un estatuto jurídico<sup>37</sup>, y pasaron a convertirse en señal de una nueva especie

---

<sup>36</sup> Los *berdache* o *bardaje*, también conocidos como los “dos espíritus”, son individuos pertenecientes a pueblos amerindios de Estados Unidos y de Canadá que cumplen uno de los múltiples roles de género encontrados tradicionalmente en sus sociedades. Estos roles incluían vestir y realizar las tareas de los dos géneros (masculino y femenino). El término *dos espíritus* suele implicar que un espíritu masculino y otro femenino conviven en el mismo cuerpo, y fue acuñado por los estadounidenses nativos contemporáneos LGBT para describirse a sí mismos y los roles tradicionales que reclaman. Existen numerosos términos indígenas para referirse a estos individuos en los diversos idiomas amerindios ya que “a lo que los estudiosos generalmente denominan ‘diversidad de género amerindia’ fue una institución fundamental en muchos pueblos tribales.” Hasta 1991, se han documentado personas *dos espíritus* de base corporal masculina y femenina “en más de 130 tribus amerindias, en cada región del continente, en cada tipo de cultura nativa”.

<sup>37</sup> Hasta antes de la creación de la palabra “homosexualidad” a mediados del siglo XIX, las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo tenían un estatuto jurídico en el mundo occidental, sobre la base de la moral cristiana imperante; de hecho, éstas eran condenadas por los diferentes cuerpos jurídicos tanto estatales como eclesiásticos, como por ejemplo, el Código Penal Alemán, cuya oposición motivó al escritor y poeta húngaro Karoly Maria Kertbeny a utilizar el término.

de seres humanos: las personas homosexuales. Así, desde las definiciones que de ésta hicieron las disciplinas *psi*, la homosexualidad comenzó a ser considerada como un rasgo constitutivo de un determinado tipo de personas, un rasgo fijo que determina su subjetividad, un elemento esencial de su “ser”. Desde entonces hasta ahora se han empleado ríos de tinta en describir la homosexualidad (o en un sentido más amplio, el deseo no heterosexual), desde las propias disciplinas *psi* y la medicina; sin embargo la cuestión de su origen sigue siendo un tema pendiente.

En el siglo y medio de su existencia, las investigaciones sobre el tema han barajado principalmente dos hipótesis: 1.- La homosexualidad como algo innato; y 2.- La homosexualidad como algo adquirido.

Como es sabido y desde nuestra posición epistemológica, la ciencia es un producto cultural como cualquier otro, por tanto, todas sus producciones están inevitablemente situadas y responden a unos determinados valores, creencias e intereses sociohistóricos, políticos y económicos. Así, en el último siglo y medio se han realizado numerosas investigaciones para comprobar una u otra de las hipótesis, con resultados que han tenido mayores o menores efectos en determinados momentos. No obstante, no ha habido ninguna investigación que sea concluyente sobre el tema, por tanto la pregunta sigue abierta.

Desde una perspectiva queer (que compartimos), el solo planteamiento de la pregunta no tiene sentido, pues en ella subyace el supuesto de una esencia del sexo/género de la misma manera en que se entiende el *ser* del “hombre” o de la “mujer”. Sin embargo, vale la pena revisar rápidamente los principales intentos de explicación que se han elaborado sobre el tema, para conocer aquello contra lo que la crítica queer se rebela.

Aún cuando este apartado pretende abordar el deseo sexual no normativo en general, los estudios que se han hecho cargo del tema a lo largo de la historia se refieren principalmente a la homosexualidad. Por este motivo, el recorrido teórico que realizaremos a continuación estará centrado en esa manifestación del deseo sexual, que sin duda es la más importante dentro de las que podrían calificarse como “no normativas”. Para saldar este reduccionismo en la última parte del capítulo haremos un ejercicio de extrapolación que nos permita ampliar el análisis a

otras posibilidades que se alejan de los límites de la “normalidad” heterosexual<sup>38</sup>, más allá de la homosexualidad.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, en las páginas que siguen realizaremos una rápida revisión de algunos de los principales trabajos que se han desarrollado al alero de las mencionadas hipótesis explicativas de la homosexualidad; esto, sin aspiraciones de exhaustividad documental, sino más bien para ilustrar los hitos más relevantes de este recorrido teórico.

Las diferentes opciones explicativas que se presentan están ordenadas más o menos cronológicamente o de acuerdo a la forma en que ha ido evolucionando el pensamiento respecto del tema; sin embargo, cabe precisar que el surgimiento de una nueva explicación no supone necesariamente la superación de las que le antecieron, ya que, debido a que hasta ahora no ha surgido una explicación concluyente, en la práctica lo que ocurre actualmente es que todas las explicaciones siguen vigentes en diferentes colectivos, de acuerdo a sus valores, creencias, juicios y prejuicios, por tanto, forman parte de la matriz de conocimientos y prácticas que se han elaborado desde diversas disciplinas consideradas “científicas”, para explicar el deseo sexual que se sale de la norma heterosexual.

## **2.1. LA HOMOSEXUALIDAD COMO ALGO INNATO**

Las explicaciones que entienden la homosexualidad como algo innato sostienen que –al igual que la heterosexualidad– ésta es parte estructural o esencial del sujeto, por tanto la persona no tiene ninguna responsabilidad en su definición. Esta hipótesis ha sido desarrollada principalmente por la medicina y la psiquiatría, basándose en características anatómicas, genéticas o fisiológicas (Guasch, 1991). A continuación explicaremos las principales versiones de esta hipótesis.

### **2.1.a. “Uranismo” y “Homosexualidad”**

Esta explicación sostiene que la homosexualidad es una variante más de la sexualidad humana –minoritaria– pero tan legítima como la heterosexualidad; algo

---

<sup>38</sup> En cualquier caso, es problemático fijar los límites de esa “normalidad”, pues ésta dependerá siempre del marco ideológico y de valores desde el que se realice la descripción. Una alternativa posible es utilizar como parámetro los criterios tradicionales cristianos que durante siglos condujeron (o al menos públicamente así parecía) la vida de las personas. Según este criterio la sexualidad normal es aquella donde el sexo sólo es heterosexual, copular pene-vagina, con fines procreativos y dentro del matrimonio. Tal como señala Sáez (2004), esta forma constituye una perversión altamente sofisticada que –en la práctica– nadie cumple.

Por este motivo, si quisiéramos establecer un parámetro más próximo a la realidad de la Barcelona en que se realizó esta investigación, probablemente tendríamos que decir que el sexo “normal” puede ser heterosexual y homosexual; individual o en parejas, utilizando todo el cuerpo, así como toda clase de objetos, juguetes y tecnologías que contribuyan al propósito de dar y obtener placer con el compañero o compañera sexual de turno (si es que lo hay). Por supuesto cada una de estas afirmaciones es un reduccionismo y por tanto, enormemente discutibles, pues –como ya hemos dicho– la vivencia de la sexualidad es muy personal al igual que sus manifestaciones.

así como una especie exótica (como las personas albinas). Entre quienes sostienen esta explicación, figuran varios intelectuales que a partir de la segunda mitad del siglo XIX definieron la “orientación” sexual hacia personas del mismo como “hermafroditismo del alma” o “uranismo” (K.H. Ulrichs, 1862), “homosexualidad” (K.M. Kertbeny, 1869<sup>39</sup>) o “tercer sexo” (M. Hirschfeld, 1908)<sup>40</sup>.

(...) cuando Karl Heinrich Ulrichs inventó el modelo de “hermafroditismo del alma”, en los primeros años del decenio de 1860, y al describir a los “uranistas” como individuos con “alma de mujer en un cuerpo de hombre”, se proponía luchar por la despenalización de la homosexualidad. Para él, los “uranistas” constituían un “tercer sexo”, una categoría particular de personas cuyas inclinaciones sexuales eran innatas. (Eribon, 1999, pp. 397-398).

Al igual que Ulrichs, todas estas explicaciones surgieron desde una explícita intención de sus autores por legitimar socialmente la “inversión sexual” y luchar contra su penalización; de hecho, la primera vez que el término “homosexual” fue utilizado fue en una carta abierta que K.M. Kertbeny dirigió en 1869 al Ministro de Justicia de Prusia para oponerse al párrafo 143 del código penal prusiano que condenaba la sodomía<sup>41</sup>.

La utilización del término “homosexual” para describir una condición patológica fue desarrollada un año después de la carta de Kertbeny, en 1870, por el neurólogo y psiquiatra alemán Carl Friedrich Otto Westphal en un artículo titulado “Sensaciones sexuales contrarias” (Foucault, 1976).

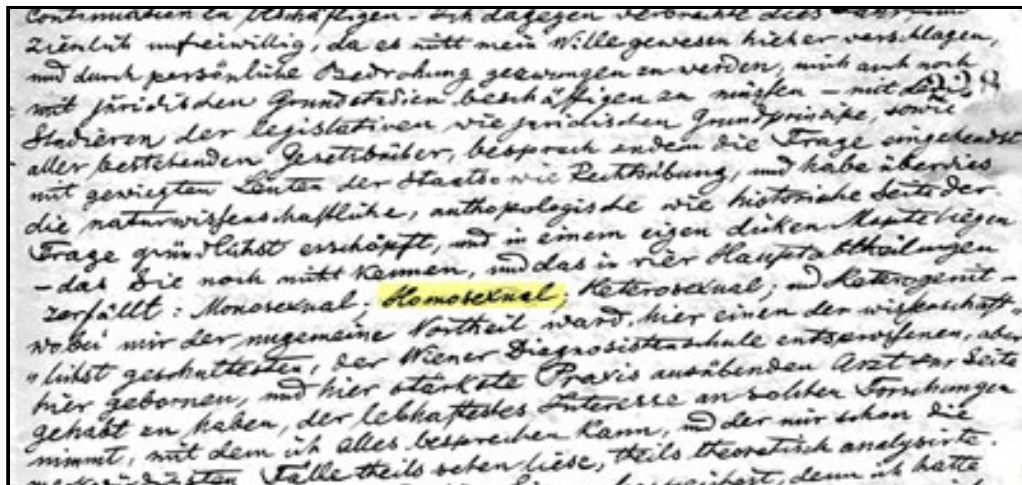


Fig. 3. Extracto de la carta en que K. M. Kertbeny utiliza por primera vez en la historia la palabra “homosexual”

<sup>39</sup> Originalmente el apellido de Kart-Maria era Benkert, pero en 1947 se lo cambió legalmente por el de Kertbeny, un apellido húngaro asociado a la aristocracia.

<sup>40</sup> Todos estos trabajos aparecen citados en Guasch (1991), Halperin (1995), Llamas (1998), Eribon (1999), entre otros.

<sup>41</sup> El título de la carta era: *Paragraph 143 of the Prussian Penal Code of 14 April 1851 and Its Reaffirmation as Paragraph 152 in the Proposed Penal Code for the Norddeutscher Bund. An Open and Professional Correspondence to His Excellency Dr. Leonhardt, Royal Prussian Minister of Justice.*

Westphal, en efecto, aceptaba la idea de que la inversión sexual era innata, y en consecuencia lamentaba que fuese reprimida por las leyes. De ello deducía, sin embargo, que se trataba de una “enfermedad”, de un “fenómeno patológico” del que, añadía, eran muy conscientes los individuos que lo sufrían. De ahí que opinase que un “invertido”, tal como Ulrichs, que se negara a admitir el carácter patológico de su estado estaba más profundamente enfermo que los que lo admitían. (Eribon, 1999, pp. 398-399).

### **2.1.b. Homosexualidad como “perversión”**

“La implantación perversa” es el título del capítulo en que M. Foucault describe en “La voluntad de poder” (1976) el proceso a través del cual las “sexualidades periféricas” (es decir, aquellas que se alejaban del coito con fines procreativos en el marco de una relación heterosexual y monógama) fueron explicadas como “perversiones” simultáneamente por la psiquiatría y la moral cristiana durante el siglo XVIII. La lógica que subyace en esta explicación es que las prácticas sexuales “contra natura” (no procreativas ni heterosexuales) no sólo responden a momentos de debilidad o concupiscencia, sino a una cierto tipo de esencia “perversa” de sus autores. “El sujeto perverso lo es en todo momento, aunque no haga nada” (Llamas, 1998, p. 274).

Debajo del libertino, el perverso. Infringe la ley deliberadamente, pero al mismo tiempo algo como una naturaleza extraviada lo conduce lejos de toda naturaleza. (...) Niños demasiado avisados, niñas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños. (...) Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos. A lo largo del siglo llevaron sucesivamente la marca de la “locura moral”, de la “neurosis genital”, de la “aberración del sentido genésico”, de la “degeneración” y del “desequilibrio psíquico”. (Foucault, 1976, p. 52-53).

En esta línea se enmarca el texto “*Psychopathia Sexualis*” del psiquiatra alemán R. Krafft-Ebing, publicado en 1886 y que constituyó el primer catálogo de “perversiones” del que se tiene noticia. El texto fue pionero en describir prácticas como el sadismo, el masoquismo, el fetichismo, la pedofilia y por supuesto la homosexualidad (Llamas, 1998). En términos metodológicos el texto aportaba no sólo descripciones de las conductas, sino también de las personas que las practicaban y de sus vidas (pacientes del autor), incluso en algunos casos, testimonios directos de algunas de ellas, como una forma de describir “tipologías”, maneras de ser o caracteres individuales estables, más allá de las propias prácticas consideradas “perversas”. Tal como señala Eribon (1999), independientemente de la condena moral y del efecto patologizante del texto de Krafft-Ebing sobre la

homosexualidad, muchos lectores confirmaron el supuesto sobre el carácter innato o esencial de esta “inversión” a través de numerosas cartas

(...) en que le decían que se habían sentido reconocidos en sus descripciones y análisis, y le ofrecían el relato de su vida, la narración introspectiva de sus sentimientos y hasta, en ocasiones, los pormenores de sus prácticas sexuales... (Eribon, 1999, p. 397).

Foucault (1999) sostiene que el discurso de la “perversidad” de la sexualidad permitió el “funcionamiento de las nociones médicas en el campo del poder judicial y, a la inversa, las nociones jurídicas en el ámbito de competencia de la medicina” (p. 39), por tanto cumplió un rol de “intercambiador”, de puente, para abrir las puertas a los múltiples mecanismos que emergieron con posterioridad desde la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis con el propósito de “sanar” dichas perversiones. En esa misma línea, Llamas (1998) afirma que en el discurso de la perversidad, el carácter inmoral de la actitud del sujeto perverso “le es atribuido como propio”, “consustancial”, “lo lleva inserto en el cuerpo”, por tanto “[é]l es la primera víctima de su naturaleza y, como tal, debe ser ‘ayudado’ más que castigado. (Llamas, 1998, p. 277).

### **2.1.c. Homosexualidad como “abominación” o perversión moral**

Esta explicación surge desde sectores ultra conservadores del cristianismo a partir de una interpretación literal de algunos pasajes de La Biblia, en la que se condenan las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo. De este modo, la homosexualidad es señal de la perversión del alma de la persona, signo de su lejanía de Dios y de un espíritu profundamente pecador. Uno de los pasajes más ampliamente utilizado para argumentar la condena divina de la homosexualidad es el de la destrucción de Sodoma y Gomorra:

Las ciudades de Sodoma y Gomorra son destruidas por Dios con fuego, porque los habitantes de esas ciudades irrumpieron en la casa de Lot para exigirle que sacara a los ángeles enviados del Señor, para violarlos. Lot les suplica que no lo hagan y les ofrece a sus hijas vírgenes, pero ellos querían a los ángeles. (Génesis, 19,1-29, en Lugo, 2006, p. 25).

Según Llamas (1998), esta referencia es controvertida ya que en ningún momento se habla directamente de relaciones sexuales “contra natura” (categoría con la que La Biblia se refiere a la prácticas homosexuales) y además, porque según algunos exegetas el pecado que Dios quiso castigar al destruir Sodoma y Gomorra no era la lujuria sino la falta de hospitalidad de sus habitantes.

Otras dos citas frecuentemente utilizadas para argumentar el rechazo cristiano de las prácticas homosexuales pertenecen al libro del Levítico, en el Antiguo Testamento:

No yacerás con ningún hombre, como se yace con una mujer; es una abominación. (Levítico, 18,22, en Llamas, 1998, p. 221).

Si un hombre yace con otro hombre como se yace con una mujer, ambos han cometido una abominación. Serán castigados con la muerte; que su sangre caiga sobre ellos. (Levítico, 20,13, en Llamas, 1998, p. 221).

Para Llamas (1998), estas citas bíblicas son “bastante explícitas” y al mismo tiempo, “crípticas” y no deben interpretarse de manera literal, sino en el marco del catálogo de prohibiciones y condenas que forman parte del Antiguo Testamento y en ningún caso como prescripciones vigentes en el contexto contemporáneo. Por algo –señala– la Iglesia Católica prefiere ignorarlas y no las cita en sus documentos oficiales de prescripciones morales.

Rubin (1986), por su parte, recoge una cita de otro capítulo del Antiguo Testamento para sostener que La Biblia no sólo se limita a condenar las prácticas homosexuales, sino también todas las prácticas que traspasen los límites de la diferencia sexual binominal, sean cuales sean los contenidos culturales de lo que se entiende por “hombre” o por “mujer”:

La mujer no usara lo que pertenece a un hombre, ni el hombre se pondrá ropa de mujer: porque todos los que lo hagan son abominación a los ojos del Señor, tu Dios. (Deuteronomio, 22:5, en Rubin, 1986, p.115)

Partiendo de la base de que todas las personas tienen ciertas características de personalidad que socialmente han sido asignadas a un género u otro (masculino o femenino), esta autora señala que en este pasaje queda en evidencia cómo el cristianismo oprime a todo el género humano al obligarle a reprimir la parte de dichas características que no se ajusta a una estricta división sexual binominal.

En el Nuevo Testamento aparece también una serie de sentencias que son frecuentemente citadas para argumentar la condena cristiana de las prácticas homosexuales:

Por eso Dios los abandonó a sus pasiones secretas; se entregaron a la impureza y deshonraron sus propios cuerpos. Ahora sus mujeres cambian las relaciones sexuales normales por relaciones contra la naturaleza. Los hombres dejan la relación natural con la mujer y se apasionan los unos por los otros; practican torpezas varones con varones, y así reciben en su propia persona el castigo merecido por su aberración. Y no solamente lo hacen sino que aprueban a los que actúan de igual modo. (Romanos, 1 18-32, en Llamas, 1998, p. 222).

No heredarán el Reino de Dios, ni los que adoran a los ídolos, ni los adúlteros, ni los homosexuales y los que sólo buscan el placer; ni los ladrones, ni los ambiciosos, ni

los borrachos, ni los chismosos, ni los que se aprovechan de los demás. (1Corintios, 6,9-11, en Lugo, 2006, p. 33).

La Ley no fue instituida para los justos, sino para gente sin ley, para los rebeldes, los impíos y pecadores, para los corrompidos e impuros, para los que matan a sus padres, para los asesinos, para los adúlteros y los que tienen relaciones sexuales entre hombres o con niños, para los mentirosos y para los perjuros. (1Timoteo, 1,8-11, en Lugo, 2006, p. 34).

Para los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, debido a que se trata de un pecado, la homosexualidad debe ser combatida y eliminada, aunque se debe sentir compasión por quienes la sufren, pues son almas atormentadas.

Esta interpretación de la homosexualidad ha sido criticada desde sectores más progresistas de la misma Iglesia que consideran que Jesús jamás la condenó directamente, sino más bien se mostró siempre cercano de aquellos a quienes la sociedad de su tiempo más rechazaba (Lugo, 2006).

Actualmente, ante la cada vez más amplia aceptación y legitimación social de la homosexualidad en diversos países, la Iglesia Católica ha moderado su discurso oficial al respecto, bajo una eufemística fórmula de “condenar los hechos, no a las personas”. De esta manera, las personas homosexuales tienen cabida dentro de la iglesia, siempre que renuncien a ejercerla en la práctica (Piazza, 2003).

#### **2.1.d. Homosexualidad genética**

Los intentos por explicar genéticamente la homosexualidad se basan en la supuesta existencia de un gen específico que definiría la orientación sexual de las personas, por tanto, ésta sería una condición estructural del sujeto.

Según Jouve de la Barreda (2004), los primeros estudios que se realizaron bajo este enfoque fueron los de gemelos monocigóticos y dicigóticos realizados por el psiquiatra alemán Franz J. Kallman, (1952a), quien llegó a pobres resultados. Posteriormente, en la década de los 90, la hipótesis genética de la homosexualidad inspiró nuevos estudios de gemelos varones (R. Pillard y J. Weinrich 1986) y mujeres (J. Bailey y col., 1991 y 1993), los cuales tampoco llegaron a resultados suficientemente concluyentes como para comprobarla.

En el congreso Anual de la American Society of Human Genetics (ASHG), celebrado en octubre de 1996 en San Francisco, J. Michael Bailey de la Northwestern University, presentó un trabajo relacionado con un estudio del comportamiento del carácter en gemelos australianos, en el que se demostraba que la concordancia de la homosexualidad masculina en gemelos separados y adoptados en diferentes familias era de tan solo el 20%, siendo del 0% para gemelos dicigóticos. La concordancia para mujeres según estos autores era del 24% para gemelos idénticos, y del 11% para gemelos dicigóticos. Bailey concluyó que había muy serias dudas sobre los antecedentes de este tipo de estudios y que sus propios datos daban unas concordancias muy bajas como para apoyar la



hipótesis de una base genética de la homosexualidad. (Jouve de la Barreda, 2004, pf. 34).

El principal cuestionamiento que se hace a estos estudios se refiere al posible sesgo de los resultados, debido a la “influencia o dependencia mutua” que puede darse entre las parejas de gemelos idénticos, ya que comparten un mismo entorno familiar y social desde su nacimiento, e incluso antes, durante la gestación (Jouve de la Barreda, 2004). En términos políticos, el argumento del “gen homosexual” es problemático en la actualidad ya que si bien puede servir para reforzar la hipótesis del carácter innato de esta “orientación” (y con ello, la imposibilidad de responsabilizar moralmente a quienes la tengan), al mismo tiempo, dados los avances actuales de la genética, podría llegar un momento en que la tecnología permitiese conocer el mapa genético de una persona antes de nacer, con lo cual, si se hallase el supuesto “gen homosexual” en un feto, en un mundo mayoritariamente homófobo como el que habitamos no sería raro que más de alguien se plantease la necesidad de interrumpir su gestación.

#### **2.1.e. Homosexualidad anatómico-neurológica**

Según explica Jouve de la Barreda (2004), en 1991 el neurólogo estadounidense Simon LeVay publicó en la revista “Science” el artículo "*A difference in hypothalamic structure between heterosexual and homosexual men*" en el cual afirmaba que había encontrado diferencias sustanciales en la región intersticial del hipotálamo anterior (INAH-3) entre hombres heterosexuales y homosexuales. En concreto, el estudio parecía demostrar que el tamaño de la región INAH-3 era considerablemente mayor en los varones heterosexuales que en los homosexuales investigados.

El artículo despertó gran interés entre la comunidad homosexual estadounidense, ya que parecía un argumento indiscutible para sostener el carácter genético de la homosexualidad; sin embargo las conclusiones de la investigación fueron duramente criticadas por el director del laboratorio de neuro-anatomía del Centro Médico de enfermedades psíquicas Monte Sinai de Nueva York, William Byne, quien desveló que LeVay había realizado su estudio a partir de autopsias de varones homosexuales que habían muerto a causa del SIDA, lo cual podría haber afectado al tamaño de la región hipotalámica estudiada. Para contrastar la crítica, LeVay realizó una "prueba ciega" el INAH-3 de un varón homosexual no fallecido por SIDA con el de otros varones heterosexuales de edad similar. Su conclusión fue la misma: que el volumen del INAH-3 del hombre homosexual era menos de la mitad que el de los hombres heterosexuales. Pese a estas pruebas, el propio LeVay concluye que

(...) las diferencias estructurales de los cerebros están presentes desde el nacimiento o, incluso, antes, contribuyendo así a establecer la orientación sexual del varón. Sin embargo, admite que cualquier conclusión en este aspecto es todavía especulativa ya que la respuesta de cada cerebro a los andrógenos supone unos

procesos moleculares complejos que implican la interacción de receptores y una serie de proteínas desconocidas codificadas por genes aún no identificados. (Joude de la Barreda, 2004, pf. 17-18).

Otra crítica que se hizo del estudio de LeVay fue la reducida muestra que utilizó (16 hombres heterosexuales y 19 homosexuales), lo cual resulta inadmisibles para un estudio genético cuantitativo que aspira a establecer una correspondencia directa entre un rasgo neurofisiológico y un comportamiento social. Joude de la Barreda (2004) añade que no hay que olvidar el papel que tienen las hormonas sexuales en el desarrollo del cerebro, las cuales están mediadas en parte por los neurotransmisores, que a su vez pueden ser influidos tanto por la constitución genética como por el ambiente. En definitiva, señala este autor, el desarrollo del cerebro es consecuencia de una suma de diversos factores ambientales y biológicos.

#### **2.1.f. Homosexualidad hormonal**

Esta explicación fue desarrollada por diversos investigadores del campo de la endocrinología entre 1930 y 1950 aproximadamente bajo la hipótesis de que la mayor o menor presencia de las hormonas sexuales masculina y femenina (testosterona y estrógeno, respectivamente) eran las responsables de la “orientación” sexual de las personas. Algunos de estos investigadores fueron: C.A. Wright, quien en 1935 publicó un artículo titulado “*Endocrine Aspects of Homosexuality: A preliminary report*”, al que siguieron otros tantos en 1938, 1939 y 1941. En términos sintéticos, en estas investigaciones, Wright sostenía que

Todos los individuos son en parte masculinos y en parte femeninos, o bisexuales, lo cual se fundamenta en los análisis de hormonas en la orina. La orina de un hombre o una mujer normal, muestra la presencia de las hormonas de ambos tipos masculino y femenino. (...) En un hombre normal predomina la hormona masculina [mientras que] en una mujer normal, predomina la hormona femenina. Esto, en mi opinión, es la causa de la atracción sexual normal. En el homosexual el predominio se invierte. En el hombre, por ejemplo, hay un predominio del elemento femenino y en una mujer homosexual predomina el factor masculino. (Wright, 1938, p. 449, en Howard, 2007, p. 14).

En 1939 H.S. Barahal publicó “*Constitutional factors in psychotic male homosexuals*”, un artículo en que explicaba los resultados de una investigación en la que había comparado los caracteres sexuales secundarios de 37 hombres homosexuales psicóticos, con los de otros 305 hombres heterosexuales igualmente psicóticos y cuyos resultados fueron, según sus propias palabras, “discutibles” y de la que apenas se podía concluir una “pequeña evidencia” de que la homosexualidad fuese una condición orgánica o endocrinológica. En una investigación posterior, Barahal (1940) quizá verificó si la “orientación” homosexual de los hombres psicóticos cambiaba si se les suministraban dosis adicionales de testosterona; sin embargo su experimento sólo le permitió constatar un aumento del deseo sexual de

estos individuos, en la misma dirección a la que estaban habituados y no un cambio de “orientación”, como él esperaba (West, 1967).

Resultados similares obtuvo G.L. Foss en una investigación posterior de la que dio cuenta en su artículo “*The influence of androgens on sexuality in women*” (1942), en el que explica que

(...) las grandes cantidades de hormonas masculinas administradas a mujeres producen en sí un notable cambio en dirección a la masculinidad, pero sólo en lo que concierne al aspecto físico: voz más profunda, barba, disminución de senos, crecimiento del clítoris, etc. En cuanto al apetito sexual, aumenta, pero continúa siendo normalmente femenino, es decir que el objeto de su deseo sigue siendo el hombre, claro está si no se trata de una mujer ya con costumbres lesbianas. (Foss, 1942, p. 66 en West, 1967, p. 135).

De haber sido cierta esta hipótesis, la endocrinología habría resuelto fácilmente el “problema” de la homosexualidad con la aplicación suplementaria de las hormonas correspondientes al sexo biológico de las personas “afectadas” por esta inversión sexual; no obstante, ninguno de los experimentos realizados pudo demostrar certera y fehacientemente la invalidez de esta hipótesis, con lo cual ésta fue descartada.

## 2.2. LA HOMOSEXUALIDAD COMO ALGO ADQUIRIDO

La hipótesis de la homosexualidad como un rasgo adquirido de las personas fue desarrollada principalmente por el psicoanálisis freudiano (alrededor de 1905) a partir del argumento de la bisexualidad original en todos los seres humanos, con lo cual la hetero u homo sexualidad serían opciones socialmente construidas por influencia del contexto familiar, educativo y social en el que éstos son socializados. Posteriormente, a mediados de los años 50 del siglo xx, otras ramas de la psicología como la conductual se sumaron a esta comprensión de la “inversión sexual”. Al respecto, Freud (1905), señala que “(...) podría definirse la inversión como una frecuente variante del instinto sexual, determinada por cierto número de circunstancias exteriores de la vida”. (Freud, 1905, p. 12, en Llamas, 1998, p. 299). En términos generales estas disciplinas siguen considerando que la homosexualidad es una patología que conviene erradicar, para lo cual desarrollan múltiples (y controvertidos) mecanismos terapéuticos que no acaban de funcionar.

Desde una perspectiva orientada a la desesencialización del sexo/género (como la que inspira esta investigación) este planteamiento supone una paradoja, pues mientras por una parte contribuye a la consecución de este objetivo; por otra, abre las puertas a la posibilidad de “intervenir” terapéuticamente sobre las conductas sexuales “desviadas” para intentar erradicarlas. En relación con las causas de la homosexualidad, desde este enfoque se elaboraron diferentes hipótesis que Havelock Ellis (1897) describe y discute detenidamente en su “*Sexual inversion*”.

Algunas de ellas son la homosexualidad producto de una debilidad general del organismo, o de un *shock* emocional causado por una grave desilusión amorosa con el sexo opuesto, o por la seducción sexual de una persona mayor, o por una sugestión originada en la infancia, o por la práctica de la masturbación, o por un hermafroditismo psico-sexual, o por anormalidades físicas, o por defectos congénitos, entre otras.

Con estos planteamientos de base, no tardaron en aparecer diferentes explicaciones de la homosexualidad, atribuyéndola a diferentes carencias o disfunciones en la infancia: faltas de afecto parental, padres o madres exageradamente estrictas o maltratadoras o incluso abusos sexuales o violación.

La constelación familiar que más probablemente *producirá un hijo homosexual* o uno heterosexual con graves *problemas* homosexuales, está formada por un padre desapegado y hostil y una madre muy apegada a su hijo, que se muestra seductora con él y le constriñe, y que en cuanto a esposa, domina y menosprecia al marido (Bieber, 1967, p. 110, en Guasch, 1991, 22. Énfasis añadido)

En gran medida estas explicaciones consideran a la persona homosexual como una víctima de las condiciones en que le tocó vivir durante su infancia, con lo cual culpabilizan a sus padres o tutores por no haber cumplido su rol adecuadamente y de paso, marcan a las personas homosexuales con el estigma de haber sido niños “mal educados”, faltos de cariño o abusados sexualmente.

Como hemos señalado unos párrafos antes, la principal consecuencia de las diversas explicaciones de la homosexualidad como un rasgo adquirido, es el surgimiento de múltiples y dudosas “terapias correctivas”, que Llamas (1998) ha clasificado en cinco grandes grupos:

**(1) Terapias quirúrgicas:** lobotomía, extirpación o destrucción del hipotálamo, o amputación de los genitales masculinos y femeninos.

**(2) Tratamientos farmacológicos:** administración de hormonas, inhibidores o potenciadores sexuales, sedantes, etc.

**(3) Terapias de modificación de conducta,** basadas en la recompensa de la conducta heterosexual o el castigo de la conducta homosexual (electroshock, vomitivos, baños fríos periódicos, etc.).

**(4) Psicoanálisis:** terapia individual, terapia familiar, terapia de grupo, *gestalt*, psicodrama, etc.

**(5) Otras terapias:** hipnosis, musicoterapia, quimioterapia, dietética, etc.

Según Llamas (1998) la hipótesis de la homosexualidad como un rasgo adquirido tiene importantes consecuencias epistemológicas y políticas que determinaran posteriormente la comprensión social del hecho homosexual.

En primer lugar, desde el punto de vista de la instancia que certifica la “desviación”, la técnica que se proclama como más capacitada para determinar la pertenencia o no a la categoría establecida es el psicoanálisis. No es cuestión de práctica, ni de observación o reconocimiento, sino de *descubrimiento de aquello que sólo puede desvelar un experto*, cuyo criterio deberá ser aceptado por las otras instancias y, además, por el propio individuo, que definitivamente pierde así toda posibilidad de autonomía. (Llamas, 1998, p. 301. Énfasis añadido).

En segundo lugar –señala este autor– se da paso al “peligro” de la “influencia perniciosa”, pues la opción sexual depende de factores externos. Especial cuidado se pone en la “protección de la infancia”, ya que se atribuye que las personas homosexuales (especialmente los hombres) son potenciales “pederastas”. En tercer término se asume un cierto “determinismo retrospectivo” bajo la premisa de que la constitución del sujeto ocurre en la infancia, por tanto, todas sus conductas posteriores responden a experiencias vividas en esta etapa. Así –precisa irónicamente Llamas (1998)– el “niño prehomosexual” es aquel que presenta un definido cuadro de “afeminación polisintomática” o “mariquitismo” en la niñez y en los primeros años de la adolescencia (p. 302).

Finalmente, en términos más generales, la asunción de la homosexualidad como una realidad construida/adquirida instala definitivamente el debate sobre el tema en lo social, autorizando con ello la intervención de múltiples disciplinas tales como la teología, la jurisprudencia, la medicina, el psicoanálisis, los genetistas, la psiquiatría, etc.

### **2.2.a. Kinsey y la disolución de las categorías**

A mediados del siglo pasado el “Informe Kinsey” revolucionó las teorías que hasta entonces se habían manejado sobre la homosexualidad, al sostener que las prácticas homosexuales eran mucho más comunes de lo que habitualmente se pensaba (Guasch, 1991). El informe constaba de dos partes: “*Sexual behavior in the human male*”, publicado en 1948 y “*Sexual behavior in the human female*”, de 1953. Ambos textos describen y analizan los resultados de una investigación realizada por Alfred C. Kinsey y sus colaboradores W. Pomeroy y C. Martin, a partir de un cuestionario anónimo que aplicaron a cerca de 20 mil hombres y mujeres adultas blancas de Estados Unidos (Eribon, 1999).

La principal aportación del análisis de Kinsey fue la elaboración de una escala de 7 niveles que expresaban diferentes grados de bisexualidad, en función de la frecuencia de las prácticas hetero u homosexuales de los encuestados, así

Kinsey tiró por tierra la clasificación en dos categorías estancas para establecer un continuo, desde la exclusividad de relaciones homosexuales hasta la exclusividad de relaciones heterosexuales. La (homo/hetero) sexualidad no era cuestión de esencias, sino de grados. (Llamas, 1998, p. 333).

Tal como señala Guasch (1991), el informe de Kinsey supone una ruptura en las teorías médicas, psicológicas y sociológicas sobre la homosexualidad, ya que la extrae de un ámbito restringido a ciertos adolescentes y adultos, para “extenderla a la sociedad general” (p. 25). En efecto, las conclusiones más controvertidas del estudio afirman que (a) desde los 16 años, un 60 % de la población masculina, y un 33 % de la femenina ha realizado al menos una práctica homosexual, y (b) un 37 % de la población masculina adulta ha tenido al menos una relación homosexual “completa”, es decir, “con orgasmo” (Llamas, 1998).

Más allá de las cifras, explica Llamas (1998), el estudio constituía la afirmación de un enfoque no esencialista de la homosexualidad, que derribaba las comprensiones de la “orientación” homo/hetero sexual como una “especie” (Foucault, 1976), para transformarlas en meros “adjetivos” o, en todo caso, “en categorías ideales”. Asimismo, en términos metodológicos, el estudio de Kinsey rompía con la tendencia hasta entonces mayoritaria de estudiar la homosexualidad a partir de casos clínicos o psiquiatrizados (es decir, que estaban siendo tratados por alguna de las disciplinas médicas o psiquiátricas que se ocupaban del tema), al salir de la consulta para “estudiar a personas que no estructuran su vida (en su dimensión afectiva y sexual) en torno a médicos, psicoanalistas o psiquiatras”. (Llamas, 1998, p. 334).

### **2.2.b. Psicoanálisis y deseo sexual**

Desde que la sexualidad se convirtió en un campo de estudio para diferentes disciplinas a partir del siglo XIX, sólo el psicoanálisis se ha aventurado a explicar el origen del deseo sexual y su práctica a través de su teoría del complejo de Edipo en referencia al clásico mito griego en que éste personaje se enamora y casa con su madre, y acaba matando a su padre. Para ello ha elaborado un complejo sistema de pensamiento en el cual la sexualidad tiene siempre una importancia radical en la constitución del sujeto, lo cual ha sido motivo simultáneamente de múltiples críticas y elogios, ya que funciona como una ideología, con sus dogmas y comprensiones propias.

El precursor del psicoanálisis fue Sigmund Freud (médico y neurólogo austriaco, 1856-1939); no obstante la disciplina ha tenido importantes exponentes desde sus inicios, como Carl Gustav Jung (1875-1961), Melanie Klein (1882-1960) y Jaques Lacan (1901-1981).

En relación con origen del deseo las teorías elaboradas por Freud han sido interpretadas en dos direcciones principales: por una parte, desde una aproximación biologicista basada en el “descubrimiento” de una sexualidad infantil estructurada en etapas consecutivas de desarrollo que desembocan en una

“sexualidad madura” que es heterosexual y reproductiva; y en segundo término, desde un enfoque basado en las prácticas no motivadas por necesidades biológicas, sino por la búsqueda de placer a través de diferentes prácticas que define como “perversiones”, las cuales no están previamente definidas, sino que están atravesadas por lo social (Córdoba, 2005).

En este sentido, una de las principales aportaciones de Freud en la explicación del deseo sexual fue la de diferenciar el “objeto sexual” (la persona hacia la que se dirige el deseo) y el “fin sexual” (el acto que se desea realizar). Desde su perspectiva este último tiene mayor importancia para explicar los comportamientos sexuales (Llamas, 1998).

Concretamente en relación con el deseo homosexual (o “inversión sexual”, según su nomenclatura), Freud sostenía que se trataba de una “variante” del instinto sexual, definida por las “circunstancias exteriores a la vida” (Llamas, 1998, p. 299). Desde este convencimiento, en 1915 sostenía que

La investigación psicoanalítica rechaza terminantemente la tentativa de separar a los homosexuales del resto de los humanos como un grupo diferentemente constituido. (...) Ha comprobado que todo individuo es capaz de una elección homosexual de objeto y la ha llevado, efectivamente, a cabo en su inconsciente. (Freud, 1915, en Sáez, 2004, p. 36).

En la segunda mitad del siglo xx, J. Lacan dio un fuerte impulso al psicoanálisis cuestionando algunas de sus certezas y proponiendo nuevas formas de interpretación. Es justamente con esta versión del psicoanálisis con la que los teóricos queer dialogan (más bien, *critican*), por tanto en este apartado centraremos nuestra atención en los planteamientos de ésta respecto del deseo sexual.

### **2.2.c. El deseo sexual de Lacan**

Como punto de partida hay que señalar dos argumentaciones de la propuesta de Lacan que son fundamentales para entender su manera de abordar el tema: a.- la sexualidad es intrínsecamente “perversa”, por tanto esta característica es parte de la estructura que define todas sus prácticas y manifestaciones; y b.- que su manera de teorizar sobre ella no se basa en el género sino en el “goce”. Como veremos más adelante, desde la teoría queer estas afirmaciones parecen apuntar en direcciones completamente opuestas, quizá como señal de la ambigüedad con que ésta se va a relacionar con el marco lacaniano.

Al situar al goce como eje del análisis, Lacan se aleja del esencialismo de género para elaborar una teoría en que lo “masculino-femenino” constituye un lugar vacío ante el cual el sujeto no sabe cómo situarse ante esa diferencia. De este modo, como explica Sáez (2004), “lo que llamamos heterosexualidad u homosexualidad

son posibles posiciones imaginarias (entre muchas otras) para enfrentarse a ese vacío de sentido en lo real” (p.172).

Concretamente respecto de la diferencia sexual, es cierto que el psicoanálisis reconoce la existencia de cuerpos sexuados de manera diferente; no obstante, para Lacan esta distinción biológica no está directamente relacionada con ningún imaginario de género previamente dado.

Que haya cuerpos sexuados no significa que el cuerpo sexuado hombre deba identificarse con los valores o imaginarios masculinos ni que el cuerpo sexuado mujer deba adoptar valores o imaginarios femeninos. (Sáez, 2004, p.192).

Si para Lacan la diferencia sexual está desvinculada del deseo, ¿cuál es la lógica de funcionamiento de éste? En primer lugar Lacan sostiene que el deseo está en relación con el “sujeto del inconsciente”, por tanto, no tiene relación directa con la imagen consciente que el sujeto tiene de sí mismo. Así,

(...) el deseo no se produce a partir de una instancia positiva, sino (...) a partir de una imposibilidad estructural del sujeto para encontrar un objeto que nunca ha estado ahí. (Sáez, 2004, p.183).

Así, tal y como señala De Lauretis (1999), el deseo constituiría un proceso permanente de desplazamiento hacia objetos que pueden evocar lo que nunca estuvo allí y que por tanto no puede ser encontrado sino una y otra vez, siempre de nuevo. (p.177). Para Lacan, la ausencia (o falta) de ese objeto no tiene un componente negativo o melancólico, pues no remite a un objeto conocido que se tuvo y se perdió, sino a un objeto indeterminado. De este modo, esta falta es productiva, pues constituye una apertura del deseo, a encontrar evocaciones de ese objeto que no existe, en diferentes situaciones, prácticas y objetos.

El “objeto que nunca ha estado allí” es lo que Lacan llama el *objeto a*.

Una de las características más relevantes del *objeto a* es que no está marcado por las reglas de la diferencia sexual, por tanto, de la genitalidad que ella comporta. Así, “al separar el deseo sexual y el goce del imperativo de los genitales, Lacan desnaturaliza y desheterosexualiza el deseo” (Sáez, 2004, p.186), abriéndolo a la multiplicidad y alejándolo de cualquier imperativo previo u obligatorio de heterosexualidad u homosexualidad e incluso de unas prácticas sobre otras. Efectivamente Lacan habla de la mirada y la voz como posibles “soportes” para el deseo, con lo cual lo conecta inevitablemente con la cultura, a través de los sistemas de significado que estos soportes (entre otros) adquieren culturalmente.

En un contexto contemporáneo, esta descripción del deseo lacaniano serviría para explicar diversas prácticas que se alejan de la frontera de la sexualidad considerada “normal” (heterosexual, conyugal y reproductiva) y que se valen de diversos soportes de conexión a distancia, como por ejemplo la televisión, los teléfonos



móviles, las cámaras web y las salas de chat, entre otros. La lista de posibles prácticas sexuales “no normativas” podría ser interminable, pero para todas ellas, desde el psicoanálisis lacaniano, existiría una misma lectura que las califica como perversiones o fetichismos a través de los cuales el sujeto intenta encontrar el objeto que nunca ha estado allí, el *objeto a*, como signo de la inconmensurabilidad entre el cuerpo y el sujeto.

### 2.3. “HOMOSEXUALIDAD” POR OPCIÓN. “PLACERES” QUEER

Este tipo de explicaciones surgió a mediados de la década de 1980, a la par de un movimiento homosexual que se radicalizaba ya no para luchar por la aceptación del colectivo, sino para reivindicar su derecho a la diferencia y a la libertad sexual total. (Eribon 1999). Como fundamento teórico, esta hipótesis se basa principalmente en la crítica de Foucault (1976) al “dispositivo de la sexualidad” que a través de diferentes disciplinas como la medicina, la psiquiatría y la psicología construye el sexo como

(...) el último reducto de naturaleza en el ser humano, como lo más indiscutiblemente presocial que hay en él. Concebido como energía, impulso, verdad íntima, sentimiento, etc. *lo sexual* es a la vez límite o frontera y substrato o *fundamento último* de la identidad social de *los seres humanos*. (Córdoba, 2005, p. 24. Énfasis añadido).

Foucault critica el binomio “sexo-deseo” en que se basa el dispositivo de la sexualidad, ya que establece la “verdad” del sexo a través de la “natural” correspondencia entre sexo biológico, identidad de género y deseo sexual por el sexo opuesto, así como la procreativa finalidad de su práctica. Como alternativa propone un *contrataque* basado en los cuerpos y los placeres.

Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiera hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidades de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres. (Foucault, 1976, p. 191).

Desde esta perspectiva, para este autor no tiene sentido cuestionarse sobre el “origen” del deseo sexual (apelando con ello a la hipotética “esencia” que lo constituye), sino poner el acento en los placeres de los cuerpos, los cuales pueden ser múltiples, singulares, extravagantes, únicos; ciertamente, mucho más allá de los estrechos límites establecidos por el dispositivo de la sexualidad. En ese sentido, el deseo (homo)sexual no es una “orientación” sino una “opción”. En esta misma línea desesencializadora se ubican la comprensión del deseo como “articulación de heterogéneos” de G. Deleuze y F. Guattari (1972) y la reivindicación de las “sexualidades periféricas” de G. Rubin (1984), que comentaremos más adelante.

En términos políticos, tal como señala Llamas (1998), el discurso del deseo sexual como “opción” se desmarca explícitamente de todas las instituciones/disciplinas que a lo largo de la historia han intentado explicar su “inversión” o representar al colectivo; al contrario, asume el protagonismo para “hablar” sobre sí mismo sin intermediarios.

El discurso *queer* de las bolleras y los maricas de los años noventa toma el relevo político de la contestación y lanza un nuevo desafío; a las instituciones “heterosexuales”, a los “sexos” establecidos y al propio movimiento gay y lésbico. (...) esta línea de análisis defiende la libre opción; la elección de formas de placer y afecto no mayoritarias, el carácter político y el potencial subversivo de tal elección. Es, entonces, un discurso “casualmente premeditado”. (Llamas, 1998, p. 372. Énfasis en el original).

En efecto, la hipótesis del deseo (homo/bi/trans/queer)sexual como una “opción” responde –también– al propósito de reivindicar una posición sexual de exterioridad del régimen heterosexual, no necesariamente centrada en la identidad, como una forma de reafirmación en contextos homófobos. De esta manera afirmar “soy homosexual (o marica, bollera, loca, marimacho, invertido, etc.) por opción”, es al mismo tiempo un ejercicio de autoafirmación y de provocación en contextos hostiles a las opciones no heterosexuales; de hecho, si dicha hostilidad no existiese, la afirmación perdería todo sentido (Halperin, 1995). De este modo, quienes comparten esta manera de entender el deseo homosexual, reivindican dichas identidades “anormales” o “perversas” como una forma de reafirmación personal ante su entorno. En ese caso, la “opción” no es tanto de la forma de su deseo sexual, sino de asumir como propia una identidad históricamente desprestigiada, con toda la carga que ello supone. Reconocerse como “homosexual” sabiendo que eso puede significar ser el blanco de la burla, el rechazo e incluso el maltrato de parte de muchas personas... es esa en realidad *la opción* y no el objeto del propio deseo sexual.

La explicación del deseo (homo)sexual como “opción” ha sido criticada por los sectores más conservadores del movimiento homosexual, bajo el argumento de que éste no se “elige”, sino que “es” en una dirección o en otra (hetero u homo) o en ambas (bi), pero en ningún caso es una cuestión de voluntad. Por supuesto esta crítica está motivada también por su utilidad práctica en la lucha por la “normalización” homosexual: si la homosexualidad es natural o innata (igual que la heterosexualidad), por tanto, incontrolable para quienes la viven, es injusto reprimirla, condenarla o intentar modificarla. Este argumento es el mismo que utilizaron los “precursores” del movimiento homosexual en las postrimerías del siglo XIX. En definitiva, la hipótesis de la “opción” homosexual no resuelve la cuestión del origen del deseo, sino que se centra más bien, en el campo de la lucha por la desencialización del sexo/género.

### **2.3.a. Deseo como “articulación de heterogéneos”**

Aunque sería injusto limitar el alcance de sus aportaciones sólo al campo de los estudios queer, no deja de ser cierto que por la línea de sus planteamientos, Gilles Deleuze y Félix Guattari podrían ubicarse perfectamente dentro de esta línea teórica, más aún si consideramos sus planteamientos sobre el deseo.

En “El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia” (1972) los autores proponen entender el inconsciente como una “máquina deseante”, y el deseo como “producción”. De este modo, el inconsciente vendría a ser como una máquina que no detiene jamás su producción de deseos; y éstos, serían el resultado de dicha producción.

A partir de esta conceptualización Deleuze y Guattari critican el psicoanálisis lacaniano y su concepción del deseo, por restringirla a los límites de un antiguo teatro griego.

El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción de inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse. (Deleuze y Guattari, 1972, p. 31).

Por su parte, en otro frente de crítica al psicoanálisis, Deleuze (1977) sostiene que

(...) el deseo no implica ninguna falta; tampoco es un dato natural; está vinculado a una articulación de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es "haecceidad" (individualidad de una jornada, de una estación, de una vida), en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Y sobre todo implica la constitución de un campo de inmanencia o de un "cuerpo sin órganos", que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; sobre él se hacen y se deshacen las articulaciones, es él quien lleva las puntas de desterritorialización de las articulaciones o las líneas de fuga. (Deleuze, 1977, p. 62.)

Así, en Deleuze, el deseo se desprende definitivamente de todo resabio de esencialidad, para convertirse en una “articulación de heterogéneos”, algo así como un *cyborg* (Haraway, 1981) fabricado por el inconsciente con retazos de tiempo, cuerpos, objetos, movimientos, espacios, luces, imágenes, voces, colores... imagen multidimensional y efímera de un “conjunto” que despierta los apetitos. Larrauri (2000), lo describe así:

Vas por la calle y ves una chica que te gusta, ves una falda, un rayo de luz, una calle particular. La falda, el rayo de luz, la calle forman un conjunto y tú deseas ese conjunto, deseas ese mundo en el que se cruzan un cuerpo, un paisaje particular, una hora determinada, el movimiento ondulante de una falda” (Larrauri, 2000, p. 74).

Y si las articulaciones de heterogéneos no son sino *cyborg*, entonces el deseo no puede ser sino querer. Tal como Sedgwick ya lo afirmaba en 1993.

Una de las cosas a la que puede referirse lo queer: una amplia mezcla de posibilidades, huecos, superposiciones, disonancias y resonancias, lapsus y excesos de sentido donde los elementos constituyentes del género de cada persona, de la sexualidad de cada persona no están hechos para (o *no se les puede hacer*) producir una significación monolítica (...) la sexualidad en este sentido, quizá, *sólo* puede significar sexualidad queer. (Sedgwick, 1993, pp. 8 y 20. Énfasis en el original).

Se trata –según Deleuze (1977)– de “articulaciones completamente locas, pero siempre históricamente asignables” (p. 58), las cuales, sin duda, también incluyen las relaciones de poder. A partir de su lectura de Deleuze, Larrauri (2000) sostiene que si el deseo es siempre el deseo de un conjunto, “entonces es el propio sujeto del deseo el que dispone los elementos, los coloca unos al lado de otros, los concatena” (p. 79), es decir, se implica en la construcción misma del deseo; de ahí –afirma la autora– que lo verdaderamente difícil es desear,

(...) formular qué disposición se desea, qué mundo se desea, para que sea el mundo que te conviene, el mundo que aumenta tu potencia, el mundo en el cual tu deseo discorra. El deseo se convierte de esta manera en el objetivo del desear, es un resultado, es en sí mismo virtuoso. (Larrauri, 2000, p. 79).

Este enfoque es del todo coherente con los planteamientos queer, según los cuales, el deseo –sexual en este caso– no es provocado por una naturaleza o esencia sexual, sino más bien por la forma en que se combinan diversos elementos en una determinada persona (o personas) o situación. Muchas personas que se sienten cercanas al movimiento queer utilizan este argumento para explicar sus deseos sexuales, los cuales –sostienen– son independientes del sexo biológico del otro(a), sino que responden a la combinación de diferentes elementos.

### **2.3.b. Deseos y prácticas sexuales no normativas**

En relación con las prácticas sexuales, una de las características del movimiento queer es la reivindicación de muchas de ellas que –desde posiciones conservadoras– son consideradas perversas o anormales. Así, toda clase de fetichismos, SM, sexo intergeneracional, en lugares públicos, promiscuidad, entre otras, son defendidas desde posiciones queer, como crítica a la patologización de la sexualidad y al mismo tiempo como reclamo de libertad.

Dentro del universo teórico queer, las principales aportaciones sobre el tema las ha hecho G. Rubin. Concretamente, en 1984 publicó el artículo “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en el que visibiliza los diferentes mecanismos de normalización sexual y al mismo tiempo reivindica las sexualidades “periféricas”. En el texto, la autora presenta una serie de diagramas que demuestran la jerarquización de las prácticas sexuales de acuerdo al valor que se le suele asignar desde posiciones sociales hegemónicas (por lo general, conservadoras). Así, Rubin describe los diversos niveles a través de lo que ella denomina “Pirámide Erótica”, o bien, de su “Círculo Mágico versus los Límites

Exteriores”, o de sus clásicos muros para representar “La lucha por dónde trazar la línea divisoria”.

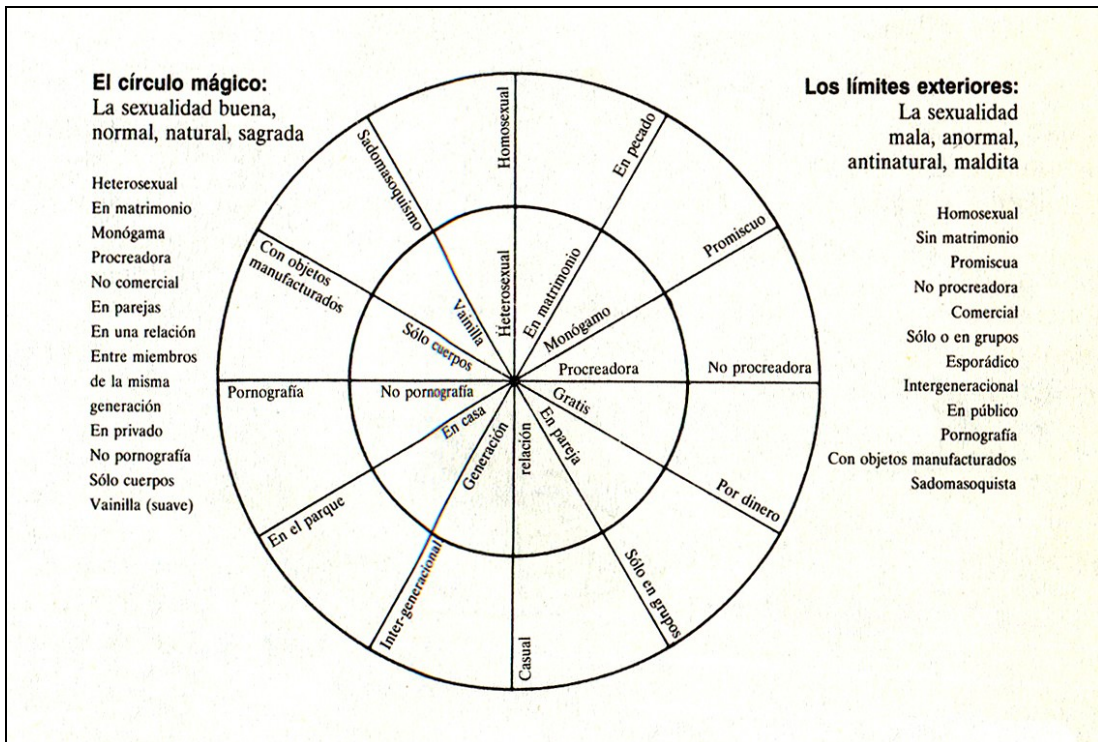


Figura 3. La jerarquía sexual: El círculo mágico versus los Límites Exteriores (Rubin, 1984, p. 139).

Con estos diagramas, la antropóloga busca dar cuenta de lo limitado que es el espacio considerado normal, saludable, respetable o sano, por los discursos dominantes respecto de la sexualidad, así como del debate respecto de dónde situar la frontera entre el “sexo bueno” y el “sexo malo”. De acuerdo con esta lógica, la aprobación legal del matrimonio homosexual realizada en España en el año 2005, señala un leve movimiento de la línea divisoria de la normalidad sexual en el país, aunque sigue manteniendo en el área de la perversión a muchas otras prácticas.

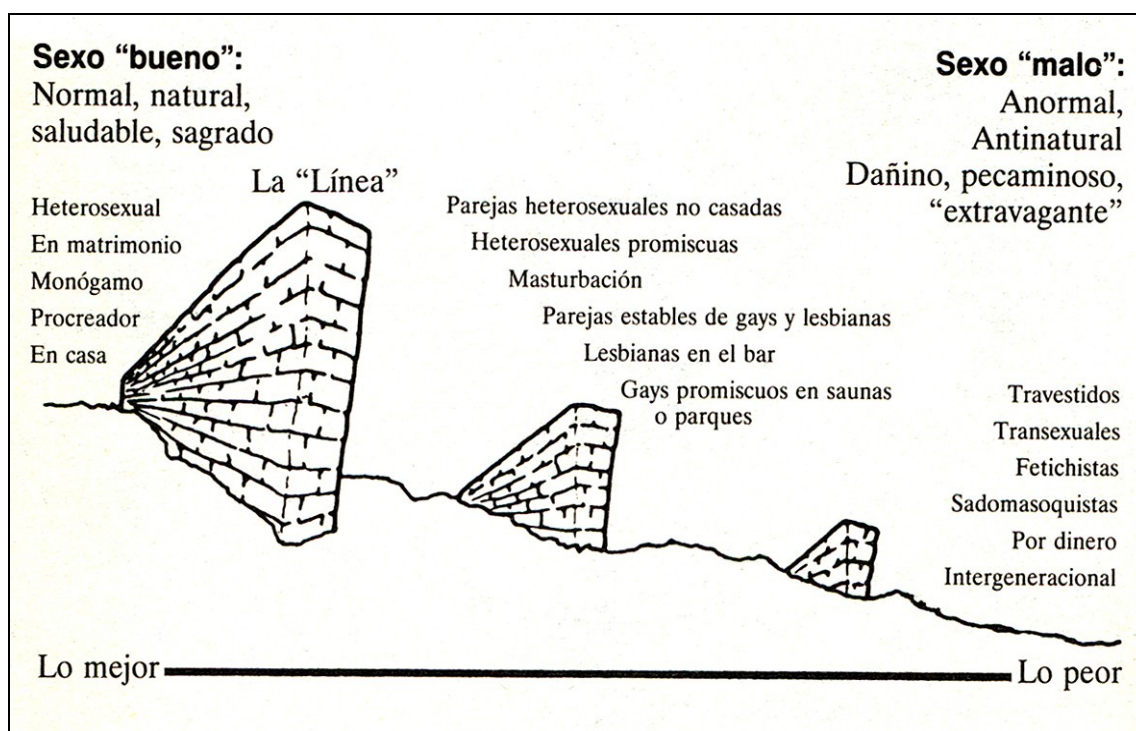


Figura 4: La jerarquía sexual: La lucha por dónde trazar la línea divisoria (Rubin, 1984, p. 140).

En un artículo posterior, G. Rubin dialoga con J. Butler sobre las prácticas sexuales minoritarias, y afirma que éstas –a diferencia de lo que se sostenía desde el psicoanálisis– no responden a las estructuras del inconsciente o a la castración, sino que están profundamente arraigadas con el aparato productivo y de consumo que es propio del capitalismo de las sociedades contemporáneas. Así, la autora sostiene que:

No se puede hablar de fetichismo y de sadomasoquismo sin pensar en la producción del caucho, en las técnicas usadas para guiar y montar a caballo, en el betún brillante de las botas militares, sin reflexionar sobre la historia de las medias de seda, sobre el carácter frío y autoritario de los vestidos medievales, sobre el atractivo de las motos y la libertad fugaz de abandonar la ciudad por carreteras enormes. Cómo pensar en el fetichismo sin pensar en el impacto de la ciudad, en la creación de ciertos parques y calles, en los "barrios chinos" y sus entretenimientos "baratos" o la seducción de las vitrinas de los grandes almacenes que apilan bienes deseables y llenos de *glamour*. (Rubin, G. y Butler, J., 1995, p. 30).

Los planteamientos de Rubin adquieren mayor fuerza a la luz de la comprensión Deleuziana del deseo. Efectivamente, cualquier objeto fetiche, no es más que la condensación de una serie producciones sociales en una situación concreta. Unas bragas de encaje, un coche reluciente, unas botas altas y brillantes, unas pulseras de piel con puntas metálicas, unos pantalones tejanos gastados y sucios, etc. remiten a una cadena de producción (material y de significados) puesta en escena

en un determinado escenario. Dependiendo de los ojos desde los que esta “escena” se observe, puede pasar totalmente inadvertida, o bien, transformarse en el detonante de un deseo sexual incontenible.

En síntesis, podríamos decir que desde posiciones queer, el deseo sexual es entendido como algo múltiple y diverso, para lo cual no hay parámetros que lo delimiten. Pero, en la práctica ¿efectivamente es así?, ¿no hay acaso unos criterios éticos –por mínimos que sean– que establezcan una frontera entre lo legítimo y lo que no lo es en la sexualidad queer? Desde nuestro posicionamiento ético y político no tiene sentido dar respuestas universales al respecto, sino buscarlas en las propias situaciones en que estas eventualmente podrían surgir; sin embargo, vale la pena reflexionar al respecto a la luz de los relatos experienciales de las participantes de esta investigación.



### **3. La Politización de la Experiencia**

Un aspecto central de la teoría-política queer es el cuestionamiento de los modelos de vida heteronormativos, en un sentido amplio; es decir, desde la propia práctica del sexo entre personas de sexos “opuestos”, hasta la forma en que éstas se relacionan entre sí, los acuerdos que establecen, las creencias en las que dichos acuerdos se fundamentan, la forma en que los ponen en práctica, etc. En suma, interrogar todo aquello que se da por sentado en el ámbito de la sexualidad y sus relaciones.

Para las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer, estos cuestionamientos no son un mero ejercicio teórico sino que constituyen una práctica encarnada, una experiencia vital que construye su subjetividad. De este modo, sus vidas son ejemplo vivo de cómo la propia existencia puede ser una herramienta de interrogación del orden social, un mecanismo de politización a partir del cual interrogar, tensar y expandir los límites de lo posible.

Para comprender este proceso, abordaremos en este apartado las nociones de experiencia, política y politización para llegar luego a la politización de la experiencia, con el propósito de construir una herramienta que nos permita, a posteriori, leer las narrativas de vida de las participantes de esta investigación, poniendo el énfasis justamente en sus estrategias de cuestionamiento y en la manera en que a través de ellas, construyen nuevos significados respecto de sus propias vidas, deseos, prácticas, sueños y formas de relación.

#### **3.1. LA EXPERIENCIA**

En el lenguaje cotidiano, el concepto de experiencia suele ser utilizado en dos sentidos principales: a.- como el cúmulo de sensaciones y pensamientos de una persona en relación con los hechos y personas que experimenta a lo largo de su vida; o bien, b.- como la destreza o habilidad que desarrolla una persona para

realizar una determinada tarea, sobre la base de su repetición sistemática durante un período considerable de tiempo.

En esta investigación entenderemos la experiencia a través de las aportaciones de diferentes autoras feministas contemporáneas, que pueden situarse política y temáticamente dentro o muy cerca del campo de los estudios queer.

Concretamente, abrazaremos la definición de Teresa de Lauretis, cuando afirma que la experiencia es “un complejo de efectos de significado, costumbres, disposiciones, asociaciones y percepciones derivadas de la interacción semiótica de uno mismo con el mundo externo” (1987, p. 54), la cual se modifica y reconstituye constantemente en cada sujeto en su interacción con el medio. Dentro de estas interacciones, un factor fundamental –sostiene la autora– son las relaciones de género.

De Lauretis añade que la experiencia no se produce mediante ideas o valores externos sino “con el compromiso personal en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado y afecto) a los acontecimientos del mundo” (1984, p. 159).

En concordancia con el planteamiento de esta autora, J. Scott (1992) afirma que al entender la experiencia de esta manera, ésta se convierte no en el origen de la explicación del sujeto, sino en “aquello que se busca explicar”, lo cual supone otorgarle historicidad tanto a ella misma (la experiencia), como a las identidades que produce (p. 50).

Historizar la experiencia significa dar cuenta de los actores sociales y sus formas de organización y relaciones de poder en un determinado contexto, de cuya interacción surgen los efectos de significado, costumbres, interpretaciones, percepciones y asociaciones que construyen la experiencia. De este modo, basándose en Thompson, Scott, señala que la experiencia constituye “el principio de un proceso que culmina en la realización y articulación de la conciencia social” (1992, p. 56), por tanto cumple una función integradora, uniendo lo individual y lo estructural, y reuniendo a la vez diversas personas en un todo coherente (una identidad). Scott precisa que cuando esto ocurre, la experiencia excluye determinados aspectos de la existencia humana, para priorizar otros, lo cual tiene consecuencias concretas en la organización social.

De los planteamientos mencionados se desprende que la experiencia no es un efecto individual y único del sujeto, sino más bien colectivo, pues emerge como resultado de la interacción dialéctica de éste con un determinado orden social; de ahí que muchos sujetos que ocupan posiciones similares puedan tener una experiencia común respecto, por ejemplo, de diferentes ejes de discriminación como la raza, la clase o el género. De hecho, De Lauretis señala que precisamente la experiencia del género –con su histórica cadena de desigualdades y

discriminaciones— juega un papel fundamental en la construcción de la subjetividad femenina que posibilita, entre otras cosas, el surgimiento de un movimiento social de reivindicación de sus derechos. Extrapolando a los sujetos de esta investigación, podríamos sostener que su experiencia común respecto de su manera queer de vivir el sexo/género, contribuye al surgimiento de una sensación de comunidad o movimiento que se reconoce y reafirma en sí mismo, aún cuando no se organiza de acuerdo a los criterios tradicionales de otros grupos políticos identitarios.

Si la interacción sujeto-medio es el mecanismo básico de la construcción de la experiencia, entonces ésta nunca se detiene, porque tampoco lo hace la interacción. Así, la experiencia es un proceso continuo de construcción y transformación de sentido, costumbres, disposiciones y asociaciones, tal como señala De Lauretis.

### **3.1.a. Experiencia y subjetividad**

Desde diferentes autoras feministas, la correspondencia entre estos conceptos es ineludible, justamente porque ambos remiten a la significación de un recorrido, de unas interacciones del sujeto con su entorno, a través de las cuales este se construye/narra/comprende a sí mismo, como inmerso en unas determinadas coordenadas y relaciones sociales y de poder. De hecho, ambas palabras suelen acompañarse en las diferentes definiciones de una o de otra que se sostienen desde las autoras feministas.

De Lauretis sostiene, por ejemplo, que la experiencia es el

(...) proceso por el cual se construye la subjetividad de todos los seres sociales. A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (...) esas relaciones — materiales, económicas e interpersonales— que son, de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas. (De Lauretis, 1984, p. 253).

Por su parte, J. Butler, afirma que la subjetividad es “la experiencia vivida e imaginaria del sujeto” (2001, p. 136). En la misma línea, aunque sin referirse a la experiencia directamente, Avtar Brah, señala que la subjetividad es

(...) el lugar donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo” y al mismo tiempo “es la modalidad en la que la precaria y contradictoria naturaleza del *sujeto-en-proceso* se significa o experimenta como identidad. (Brah, 1992, p. 131. Énfasis añadido).

Si el sujeto se “lee” a sí mismo a través del relato de su experiencia, por medio del cual construye su subjetividad, entonces, es justamente en ese relato donde habitan las claves para comprender al sujeto. ¿Cuáles son los hechos/interacciones/relaciones que más marcan el recorrido vital de una persona?, ¿por qué esos y no otros?, ¿de qué manera son interpretados?, ¿a través de qué discursos y/o argumentos?, ¿qué ideas, creencias o valores están actuando en

dichas interpretaciones?, ¿en qué medida dichas ideas, creencias y valores reproducen o cuestionan el orden de las cosas en la sociedad?, ¿cuáles son las contradicciones y las coherencias que se expresan en dichos relatos?...

Los relatos experienciales/subjetivos pueden responder muchos interrogantes como estos y otros que se quedan en el tintero, por ese motivo, en esta investigación hemos querido destacar precisamente esos relatos, como argumento y ejemplo de la encarnación de lo queer (ver Cap. IV). A través de ellos intentaremos responder algunas de las preguntas enunciadas, que en conjunto responden a su vez el interrogante principal de este estudio, sobre cómo son vividos concreta y prácticamente los planteamientos de la teoría queer por algunas de las personas que se identifican con ellos, en la Barcelona de comienzos del siglo XXI.

### **3.1.b. Experiencia del sexo/género**

Dentro de los diferentes elementos, hechos, interacciones o relaciones que pueden formar parte del relato experiencial/subjetivo de una persona, la experiencia del propio sexo/género tiene especial relevancia para esta investigación, pues es justamente ése el eje principal de los planteamientos queer, en la medida en que constituye una crítica y una subversión de la obligatoriedad heterosexual.

A lo largo de toda su historia, el feminismo, en sus diferentes versiones, ha puesto gran énfasis en describir las particularidades de la experiencia femenina; es decir, del hecho de ser, sentirse, ser etiquetada y de establecer relaciones (inter)personales y sociales desde una posición de “mujer”, con todo lo que eso ha significado en los diferentes contextos socio-históricos de enunciación del feminismo. En este proceso, subyace la certeza de que la femineidad comporta una manera diferente de situarse ante el mundo, una posición que no es igual a la de la masculinidad, en cualquiera de sus versiones. Por este motivo, tal como señala De Lauretis (1984), si asumimos que una determinada experiencia de la sexualidad produce un ser social al que es posible denominar sujeto femenino

(...) si es esa experiencia, ese complejo de hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, lo que engendra a uno como femenino, entonces eso es lo que debe analizar, comprender, articular la teoría feminista. (De Lauretis, 1984, p. 289).

La autora señala que de este modo, la teoría feminista constituye una reflexión sobre una práctica y una experiencia que determina la dimensión social y la experiencia personal de la subjetividad femenina. Así, en la medida en que las mujeres se constituyen en tales a través de su experiencia, una serie de asuntos y problemáticas dejan de ser meramente sociales o sexuales y se convierten, para ellas, en cuestiones políticas y epistemológicas. Lesbianismo, contracepción, aborto, incesto, acoso sexual, violación, prostitución, pornografía, etc., constituyen de esta manera campos de lucha política y de conformación de su propia femineidad. Para De Lauretis, el principal desafío de la teoría feminista es precisamente recoger

la experiencia personal y social de las mujeres para darle una forma teórica y política.

Extrapolando estos planteamientos, podríamos sostener que cualquier experiencia de sexo/género puede ser analizada desde su particularidad en un intento por descifrar cómo es su proceso de constitución, cómo “se llega a ser” de un sexo/género o de otro, cómo son las relaciones que establece, sus problemáticas, sus temas pendientes, sus éxitos y fracasos, sus cuestionamientos, sus coherencias y contradicciones.

Aunque sin duda no son homologables, las diversas sexualidades queer pueden también ser estudiadas desde este enfoque, sobre la base de que el factor común que les une es el hecho de ser sexualidades transgresoras, contrarias a la norma obligatoria de la heterosexualidad, en el sentido más amplio de esa expresión; es decir, no sólo en lo que se refiere a la práctica del sexo con personas del mismo sexo, sino a la forma en que las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer entienden y expresan el sexo/género, a la forma en que se relacionan entre ellos, y con otros actores sociales de su entorno, a sus valores, ideas y sentimientos respecto de lo personal y lo social, a sus afectos, sus deseos, sus sueños, etc.

Como también ocurre en la experiencia de las “mujeres” o de los “hombres”, si pudiésemos hablar de la “experiencia de lo queer” –como expresión sexogenérica– tendríamos que reconocer la multiplicidad de diferencias que existen dentro de este mismo colectivo, las cuales, sin duda no serían nunca exhaustivas ni completas, pues la singularidad es precisamente una de las constantes de la experiencia de lo queer. De este modo, los osos, *butchs*, *femmes*, hadas, SM, modernas, locas, transchicos, transchicas, intersexuales, entre otros, no serían más que meros ejemplos de una multiplicidad inabarcable.

Hasta aquí hemos revisado la comprensión de la experiencia y su vinculación con la subjetividad. Para avanzar hacia su politización, que es el propósito de este apartado, revisaremos a continuación las nociones de la política y lo político, a partir de las cuales podremos descifrar el sentido político de esa experiencia y así, dar el salto a su politización.

### **3.2. LA POLÍTICA**

En el imaginario social cotidiano suele entenderse la política como el territorio en que discuten y ejecutan los criterios y programas que deben guiar el curso de una sociedad organizada bajo algún tipo de poder socialmente legitimado, como son en nuestros días, los Estados democráticos. Asimismo, se suele entender que su ejercicio está reservado a los profesionales de la política, es decir, los dirigentes de los partidos y otras organizaciones sociales que optan por participar en el debate de

los mencionados criterios y programas (las *políticas*), quienes desempeñan su labor en el ámbito de lo público, ya sea en espacios especialmente destinados a dicho propósito (como la sede del congreso de diputados o de los partidos), o bien en espacios que sólo eventual o periódicamente se transforman en escenario de este tipo de política, como algunos espacios públicos (calles, parques, etc.) y algunas secciones específicas de los medios de comunicación<sup>42</sup>.

Actualmente en muchas de nuestras sociedades occidentales este tipo de política está enormemente desprestigiada, debido a que es percibida por la ciudadanía más como una lucha por defender los intereses de los diferentes grupos en ella involucrados, que por resguardar y garantizar el bien común. Además, el sistema democrático representativo que impera en la mayoría de los Estados occidentales, reduce la participación ciudadana a procesos electorarios que se celebran – generalmente– cada 4, 5 o 6 años, con lo cual, la posibilidad de incidencia ciudadana en el devenir de los estados que les gobiernan es mínima. El síntoma más claro de este descontento son los altos índices de abstención electoral que se vienen registrando desde hace unas cuantas décadas en diferentes países.

Es muy probable que esto se deba también al denominado “fin de la historia” (Fukuyama, 1992); es decir, al desplome del comunismo a finales de los años 90 y el triunfo del capitalismo como sistema hegemónico, con lo cual, el campo de las luchas políticas y/o las posibilidades de cambio quedó circunscrito prácticamente a la mera gestión de un sistema único<sup>43</sup> que no tiene ningún tipo de competencia o contrapartida, en el que sólo se pueden introducir pequeños cambios, pero que en ningún caso deja espacio para plantear su abolición o transformación radical.

En contrapartida, la ciudadanía, sobre todo algunas generaciones más jóvenes que ya no se sienten representadas con el sistema político descrito, vienen desarrollando desde hace algunos años, formas alternativas de hacer política desde otros espacios no institucionalizados, menos jerárquicos y más participativos, a través de estrategias y tácticas más fluidas, transversales y creativas, para generar cambios en temas que les afectan directamente como el trabajo, la vivienda, la salud, la educación o el uso del espacio público. A finales de los años 90 y principios del 2000 muchos de estos grupos se reunieron de manera esporádica para luchar contra la globalización del capitalismo, a través de masivas manifestaciones que se realizaron en diversas ciudades del mundo, durante la celebración de diferentes reuniones de los organismos internacionales

---

<sup>42</sup> Así entendido, el campo de la política es un territorio reservado para unos pocos profesionales, cada vez más tecnócratas y que –tal como funcionan nuestros sistemas actuales de representatividad democrática– pertenecen a las elites sociales y económicas de cada sociedad.

<sup>43</sup> En 1995, el periodista francés, Ignacio Ramonet, director del prestigioso semanario “Le Mond Diplomatique”, bautizó dicho sistema político, económico y de valores, como “pensamiento único”, para dar cuenta de unos principios económicos que constituyen una ética hegemónica que define los límites de lo posible para los Estados, los colectivos sociales y quienes los conforman. Según Ramonet, este pensamiento único contempla la coexistencia de un capitalismo neoliberal transnacionalizado, de una democracia parlamentaria representativa y de una exacerbación del individualismo, el consumo y la competencia.

responsables de dicho proceso: el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Para N. Klein (2002), estos movimientos configuran una nueva forma de hacer política, cuya estrategia se asemeja a una “nube de mosquitos”, que puede ser simultáneamente muy fuerte y densa, y a la vez, enormemente fluida y dispersa.

La manera de entender la política que acabamos de describir, es deudora de una serie de definiciones que diferentes pensadores han elaborado a lo largo de la historia y que se han ido sedimentando en la sabiduría popular, a través de un constante juego de omisiones y acentuaciones. Sin embargo, a partir de una revisión más amplia de dichas definiciones, Ema (2007) identificó una serie de elementos comunes que en ellas aparecen de manera reiterada, a saber: los sujetos políticos, el bien común, el conflicto, el poder, el Estado, las reglas, los agentes, lo público y lo privado.

A partir de esta revisión, Ema construye una definición de la política que le servirá como punto de partida para reflexionar sobre sus límites, cuestionar y matizar sus componentes, para luego elaborar una propuesta sobre “la política” y “lo político”, así como sobre “lo social” y “lo político”, a la cual nos adherimos y que nos servirá más adelante para analizar las posibilidades de politización de la experiencia.

Según su definición, el imaginario de la política puede ser descrito como

(...) un conjunto de prácticas orientadas hacia la consecución del bien común y la regulación de los conflictos en la esfera pública entre los miembros de una comunidad política referida a un Estado-Nación que implica el desarrollo en la sociedad de un subsistema institucional de roles, normas y jerarquías. (Ema, 2007, p. 105)

Sin embargo, para este autor, cada uno de los elementos constitutivos de este imaginario de la política puede ser cuestionado a partir de las condiciones del presente en que, por ejemplo, existen diferentes maneras de entender el bien común; el conflicto en vez de ser regulado es eludido; los Estados-Nación como tales están en cuestionamiento a partir de la globalización y las migraciones transnacionales, entre otros factores; y el límite entre lo público y lo privado se hace cada vez más difuso.

Asimismo –señala Ema– nuestras sociedades occidentales contemporáneas están asistiendo a un sostenido proceso de despolitización de la vida, a través de tres elementos que están prácticamente generalizados:

- (1) La aceptación del orden socio-económico capitalista como único horizonte posible.
- (2) La ausencia de un espacio político formal para elaborar los conflictos y antagonismos sociales.
- (3) Y la hiperinflación de la individualidad, como destino y causa de todo lo que acontece. (Ema, 2007, pp. 112-113).

Todos estos elementos contribuyen a que los límites de la política sean difusos, pero a la vez constreñidos por la ausencia de voluntad de politización, o cuestionamiento de las condiciones sociales actuales de organización social y existencia.

### **3.2.a. Lo público y lo privado**

Pese a esta corriente des-politizadora o a-conflictiva, los movimientos feministas han realizado un importante aporte en la politización de la experiencia en la medida en que han asumido y difundido la idea de que “lo personal es político” (Millet, 1969), con el propósito de problematizar las relaciones de género y todas sus manifestaciones, tanto en el ámbito público como privado.

Al respecto, De Lauretis (1987) invierte la lógica de dicha afirmación sosteniendo que “lo político se convierte en personal a través de sus efectos subjetivos en la experiencia del sujeto” (p. 111), por tanto, los diferentes elementos que la política feminista se propone reivindicar son a la vez políticos y personales, como sucede por ejemplo con el ámbito de saber, el objeto teórico, el método crítico y la modalidad de conocimiento feminista. La autora sostiene que todos ellos están contenidos en el sujeto paradójico “mujer”.

En el ámbito público, por ejemplo, después de décadas de lucha, el feminismo ha conseguido para las mujeres algunos derechos que hoy resulta sorprendente pensar que alguna vez no los tuviesen, como el derecho a voto, a estudiar en las universidades o la autonomía económica. En lo privado, a su vez, algunas han logrado cuestionar y modificar la distribución de las tareas domésticas, las restricciones a la práctica de su sexualidad, y las maneras tradicionales de acceder a la maternidad. Si bien todos estos derechos constituyen verdaderas (aunque lamentablemente, parciales) conquistas en la historia del feminismo, aún persisten numerosas desigualdades y mecanismos de opresión de las mujeres contra los cuales seguir luchando.

Más allá de los ejemplos concretos, estos procesos de politización-lucha-conquista de derechos nos sirven como ejemplo de cómo diferentes esferas de la vida privada de las mujeres se convirtieron en un determinado momento en objeto de lucha y reivindicación; es decir, en temas sobre los cuales se demandaba un cambio



radical, a través de la intervención de los gobiernos, y por medio de ellos, una reconfiguración del orden social.

Más adelante veremos cómo las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer están realizando el mismo proceso de politización, poniendo en cuestión una serie de asunciones sobre aspectos que hasta hace poco eran (y en muchos contextos aún son) considerados como parte del ámbito privado de los individuos. Cuestiones como las maneras de vestir, de hablar, los tipos de relaciones, las prácticas sexuales, entre otros. Para ello, recurriremos a las categorías de la política, lo político y lo social que Ema (2007) desarrolla en su tesis.

### **3.2.b. La política y lo político**

Ema distingue entre la política y lo político, para dar cuenta de las diferentes lógicas sociales que, por una parte, tienden a la búsqueda de un orden y, por otra, pretenden subvertirlo, en un juego continuo de interdependencia que es constitutivo de lo social.

Para este autor, la política –como sustantivo– nombra y define un conjunto de prácticas orientadas a la “regulación del espacio social, y supone la categorización como ‘políticas’ de un conjunto de actividades dirigidas al apaciguamiento y estabilización, aunque sea temporal, de los conflictos sociales”. Añade que no es posible la vida social sin la política y que ésta supone la constitución de un “subsistema social institucionalizado para la regulación y la administración de la vida colectiva” (Ema, 2007, p. 115).

Esta noción de la política coincide con la definición del imaginario sobre la misma descrito unos párrafos antes, según la cual unos determinados actores sociales deben asumir la organización del Estado-Nación, haciéndose cargo de sus conflictos, administrando sus recursos y definiendo modos de funcionamiento social tendientes al bien de todas las ciudadanas. Así, dentro de la política se sitúan las múltiples estrategias, programas, planes, proyectos que los gobiernos diseñan para –en teoría– garantizar el buen funcionamiento de un país, y con ello, conseguir el bien común de todas sus ciudadanas. Se trata de las que habitualmente llamamos *políticas de estado* en ámbitos como salud, economía, educación, relaciones exteriores, vivienda, derechos humanos, seguridad, trabajo, recursos naturales, etc., en las que los partidos políticos –cuando llegan al poder– ponen en práctica sus programas de gobierno, de acuerdo a los valores que les inspiran, para hacer frente a las problemáticas existentes en cada uno de estos sectores y con miras a la consecución de unos determinados objetivos en cada uno de ellos.

Por su parte “lo político” –como adjetivo– constituye la demostración de que “la tarea necesaria de regulación del conflicto es imposible de culminar, puesto que

éste es inherente y constitutivo de toda objetividad social” (Ema, 2007, p. 115). Justamente porque lo social no responde a ningún tipo de ontología esencial o natural, su constitución es fruto de diferentes luchas y/o relaciones de poder (en definitiva, conflictos) en las que se ponen en juego maneras distintas de entender y soñar la organización de la sociedad. De este modo, lo que luego se manifiesta y – con Ema– podemos entender como expresión de la política (en el sentido de prácticas que buscan el orden social), no es más que el resultado o fruto de un conflicto anterior. Así, “lo político” viene a constatar que no hay ningún tipo de existencia que sea expresión de una esencia o fundamento último, por tanto, da cuenta de la “inerradicabilidad de la contingencia, el poder y conflicto”. (Ema, 2007).

Ambos conceptos son inseparables y no funcionan uno sin el otro, puesto que no existe ninguna política tan perfecta que en todos sus ámbitos de aplicación deje 100% satisfecha a toda la ciudadanía (o bien podríamos sostener que no existe ningún grupo humano tan homogéneo, que todos sus miembros estén totalmente de acuerdo con las *políticas* que les rigen), como tampoco existe ninguna sociedad que funcione sin ningún tipo de política u organización social, es decir, donde todos los ámbitos de la vida social estén en la lógica de “lo político”.

A partir de la contingencialidad de lo social este autor señala que

(...) si hubiera alguna necesidad que expresar o algún fundamento último que seguir, no habría relaciones de poder, ni política que llevar a cabo, sólo reglas que ejecutar o tareas que gestionar. (Ema, 2007, p. 123).

A través de esta primera distinción conceptual, Ema (2007) prepara el terreno, para su propuesta de comprensión de lo político y lo social, en la que la dinámica que acabamos de describir se aprecia de manera mucho más patente, ofreciéndonos una herramienta teórica que nos permita pensar la politización de la experiencia en la que, en este apartado, estamos embarcados.

### **3.2.c. Lo social y lo político**

La segunda distinción conceptual propuesta por Ema como herramienta para describir el funcionamiento del campo de la política es la de “lo social” y “lo político”.

Como “lo social”, el autor define al

(...) conjunto de prácticas sociales no controvertidas, sedimentadas como lo obvio y lo natural, que en su reiteración sostienen un orden social determinado, y para las que su realización no es polémica, ni discutida. (Ema, 2007, p.127).

Como ejemplo, Ema propone el tomar sopa con cuchara. Por otra parte, “lo político” está conformado por “todas aquellas prácticas que están sujetas a controversia, que forman parte de antagonismos y que, en general, nos permiten constatar que

“las formas sedimentadas de objetividad” son el resultado de relaciones de poder, y que por tanto no son naturales, sino naturalizadas.” (Ema, 2007).

Explica este autor que ambas categorizaciones funcionan como adjetivos para describir la posición naturalizada o controvertida de un determinado fenómeno o práctica social en un contexto específico, que no responde en ningún caso a una posición esencial o dada de antemano. Por este motivo, “lo social” siempre será “lo social-naturalizado”, mientras que “lo político”, debe ser leído como “lo político-politizado”. De fondo, ambos calificativos pretenden dar cuenta de la contingencia de lo social, de su apertura a la posibilidad de cuestionamiento y problematización; o bien, utilizando la primera distinción conceptual antes descrita, de la posibilidad de que la política sea problematizada y arrastrada al campo de “lo político”.

Para Ema (2007) ambas categorías son constitutivas de la realidad social, pues sin ellas ésta no sería posible. Por este motivo –señala– es necesario que ninguno de los extremos absorba totalmente al otro.

(...) sería inconcebible una sociedad de la que “lo político” hubiera sido enteramente eliminado –pues supondría la conformación de una sociedad total y cerrada que se reproduciría a través de prácticas meramente repetitivas; pero, por otra parte, la pura presencia de actos que mostraran la contingencia sería también imposible, puesto que ésta sólo puede mostrarse frente al trasfondo de un conjunto de prácticas sedimentadas. (Ema, 2007, pp. 129-130).

A modo de ejemplo, podríamos señalar que en la mayoría de las sociedades occidentales, en el pasado (y aún hoy en algunos contextos específicos) el lugar de las mujeres era exclusivamente el espacio de lo doméstico. Así, eran ellas las que se encargaban de la crianza de los niños, de la alimentación, del orden y la limpieza del hogar, de hacer la compra, de lavar la ropa, etc., en suma, de todas las tareas relacionadas con la reproducción de la vida. Mientras tanto, los hombres (sus “maridos”, de acuerdo a la conformación tradicional de las familias en ese tipo de sociedades) eran los que salían de casa al mundo laboral, con el propósito de conseguir ingresos para solventar dicha reproducción.

Durante siglos, este modelo de distribución de tareas y responsabilidades familiares formó parte de “lo social”, pues estaba profundamente arraigado en el imaginario de las personas. Por esta misma razón resultaba sumamente difícil para cualquier ciudadano de aquella época pensar otra forma de organización familiar y más aún, ser conscientes de que ésta había sido creada en un momento determinado de la historia, probablemente alrededor del siglo XVIII, como resultado de la expansión del capitalismo, la industrialización y la formación de las ciudades, sobre la base de unas necesidades reproductivas y de supervivencia, de unas creencias religiosas y de unos propósitos económicos específicos. Sin embargo, quienes vivían ese modelo nada (o muy poco) sabían sobre sus orígenes, pues las huellas de ese

momento instituyente se habían borrado, con lo cual ese funcionamiento les resultaba del todo “natural”.

Alrededor de la segunda mitad del siglo xx, los movimientos feministas comenzaron a cuestionar dicho modelo de funcionamiento familiar, reivindicando para las mujeres el derecho a insertarse en el mundo laboral remunerado y generar sus propios ingresos, con lo cual ganaban autonomía económica (y por tanto, independencia respecto de sus maridos) y ponían en entredicho la distribución de las tareas del hogar, incluidos los cuidados, crianza y educación de los hijos.

A través de dichas reivindicaciones, el feminismo trasladó al terreno de “lo político” la organización familiar que predominaba hasta ese momento; es decir, puso en evidencia que ésta no respondía a un orden “natural” y que por tanto, podía ser modificada de acuerdo a las nuevas necesidades, deseos y aspiraciones de las mujeres. La interpelación feminista en este caso no sólo estaba dirigida a los hombres, “jefes de hogar”, sino también al Estado y a la sociedad en general, en la medida que la salida del hogar de la mujer, dejaba sin cobertura una serie de tareas hasta entonces realizadas por ellas, ¿quién se haría cargo ahora de ellas?, ¿a quién le corresponde dicha responsabilidad?, ¿es pertinente que el Estado tome parte en dicho asunto, o bien, dado que este forma parte de la esfera privada de las familias, debe mantenerse al margen?, ¿qué alternativas de solución existen?, ¿cuáles son más convenientes?, etc. Como estos, muchos interrogantes surgieron en torno a esta demanda feminista, los cuales debieron ser debatidos largamente entre los diversos actores involucrados, hasta llegar a un punto de satisfacción que, aún hoy, sigue siendo precario e incompleto en muchos contextos; sin embargo, el ejemplo sirve para ilustrar cómo las prácticas sociales que conforman “lo social” son construcciones contingentes que pueden ser cuestionadas, para llevarlas al campo de “lo político”, en el cual repensarlas, debatirlas y reconfigurarlas de acuerdo a los nuevos criterios (valores, ideas, expectativas, etc.) sociales imperantes.

Pero ¿cómo se lleva a cabo dicho cuestionamiento?, ¿cuáles son las condiciones necesarias para que éste tenga efecto? En su propuesta, Ema (2007) sostiene que esta politización se lleva a cabo mediante la visibilización de la contingencia de “lo social”, de su deconstrucción. “Ciertamente, si no hay fundamentos últimos y necesarios para la constitución de lo social, lo social siempre estará atravesado por relaciones de poder, pero para que éstas sean consideradas políticas debe haber un trabajo de politización, de cuestionamiento y elaboración simbólica.” (p. 144). A continuación revisaremos en qué consiste dicho proceso.

### 3.2.d. La politización

Según la propuesta del autor que estamos siguiendo, la politización se lleva a cabo preferentemente a través de la “deconstrucción”<sup>44</sup>; es decir, aquella herramienta teórica que “permite mirar la objetividad de lo social como el resultado de prácticas naturalizadoras que dan por sentadas y por obvias determinadas relaciones de poder” (Ema, 2007, p.129).

El proceso deconstructivo tiene, en la propuesta de Ema, dos partes:

- a.- Evidenciar el momento de la “institución originaria” (o sedimentación) de una determinada práctica social, y
- b.- Identificar las prácticas naturalizadoras por las cuales el momento de dicha institución fue borrado.

Para Ema (2007), “mostrar el sentido originario de un fenómeno social significa mostrar (el momento de) su contingencia radical, es decir, reinscribirlo en el sistema de posibilidades que fueron desestimadas”. Siguiendo a Laclau, (1993), Ema sostiene que desde un punto de vista deconstruccionista, este primer momento equivale a “mostrar el terreno de la violencia originaria, de la relación de poder a través de la cual esa institución tuvo lugar” (Ema, 2007, p. 128).

Desde este marco de comprensión, podemos sostener que en el momento de la institución originaria de toda práctica social, la práctica en cuestión constituía un tema en discusión (o sea, se ubicaba en el terreno de “lo político”), o al menos era un tema no resuelto o que no era considerado como “un tema” hasta entonces. Si fuese posible viajar en el tiempo hasta ese momento, podríamos identificar los actores, discursos y materialidades que determinaban ese contexto, así como reconocer las relaciones de poder que les vinculaban, las estrategias y tácticas que utilizaban, los hechos fortuitos que cada uno aprovechó para fortalecer sus posiciones o aquellos que las desestabilizaron.

Sin duda, en ese momento –que desde la distancia leemos como de “institución originaria”– había diferentes posibilidades de resolución del tema que estaba siendo cuestionado; sin embargo, la conjugación de diferentes factores, entre los cuales las relaciones de poder tienen una importancia radical, posibilitaron que la forma de resolución fuese la institución de una determinada práctica y no de otra.

En la práctica deconstructiva que nos sirve para nuestro propósito politizador, el desvelamiento de dicha conjugación de factores, en el momento de la “institución originaria”, es una de las herramientas clave. ¿Cuáles eran los actores involucrados?, ¿cuáles sus discursos?, ¿cómo eran sus relaciones de poder?, ¿qué hechos políticos, económicos, sociales o religiosos influyeron en la resolución del

---

<sup>44</sup> La noción de “deconstrucción” es del filósofo francés Jaques Derrida, quien la recoge a su vez del alemán M. Heidegger (*destruktion*) para describir el proceso por el cual se construye un concepto a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas.

tema de una manera y no de otra?, ¿cuáles eran los valores imperantes en ese momento?, etc. Poner en evidencia todas estas cuestiones permite dar cuenta de la no necesidad de la práctica instituida, de su contingencia y fragilidad.

Transparentar las prácticas naturalizadoras de las prácticas sociales es el segundo paso de nuestra estrategia deconstructiva de “lo social”.

Son muchas las fórmulas que contribuyen a la naturalización de lo social, es decir, a borrar las huellas de su “institución originaria” y pueden abarcar desde la consolidación legal, pasando por la repetición continuada, la promoción, la visibilización, hasta la elaboración de toda clase de discursos desde diferentes instituciones socialmente legitimadas (estado, ciencias, religiones, organizaciones, etc.), para sostener las ventajas de la práctica social en cuestión. En suma, se trata de una serie de mecanismos orientados a la “internalización” de la práctica en cuestión, cuya acción conjunta la mayoría de las veces consigue el mencionado propósito. Aunque lo parezca, esta actuación conjunta no (siempre) responde a un plan estratégico de sensibilización intencionado por un sujeto concreto o –dicho menos elegantemente– a un “lavado de cerebro” planificado por una mente perversa, sino más bien sucede como consecuencia fortuita de unas determinadas condiciones sociales.

De modo que evidenciar las prácticas naturalizadoras de “lo social” significa sacar a la luz las leyes que las instituyeron, los discursos que las argumentaron, las campañas que las promovieron y las instituciones que las avalaron, entre otras posibles fórmulas. Pero para que la politización sea efectiva no basta con evidenciar la contingencia de “lo social”, sino que es necesario que dicha “puesta en evidencia” tenga un sentido crítico, y una intencionalidad de cambio.

Sin un sentido crítico, el afán deconstructivo puede quedar reducido al mero interés sociológico y antropológico de comprender los orígenes de una determinada práctica, con el propósito de acceder, reforzar y actualizar los argumentos que la justifican. Utilizada de esta manera, la deconstrucción se asemejaría a la práctica biológica de diseccionar los cuerpos (animales, vegetales o humanos) para conocer su funcionamiento, sus mecanismos y sus flujos, las vértebras que los sostienen, sus puntos débiles y sus fortalezas. En suma, puede hacerse todo un estudio deconstructivo de lo social, justamente para asegurar su consolidación y fortalecimiento, nada más alejado del propósito de politización al que nos estamos refiriendo.

Así, para que la deconstrucción tenga un sentido politizador, debe ir acompañada de una crítica y de un deseo de transformación. Una crítica que ponga de manifiesto las *desigualdades*, *opresiones*, *discriminaciones* y *exclusiones* que se sustentan en una determinada práctica social, así como de los derechos que ésta vulnera u omite. La definición de estos cuatro elementos estará siempre en función

de las posiciones desde las que se hable y los valores que se persigan o abracen como criterio y guía para una “vida buena”.

La politización a través de una deconstrucción crítica y transformadora, da cuenta siempre de un desplazamiento en el campo de los valores de quien la lleva a cabo. De un cuestionamiento que se hace desde una posición diferente, no hegemónica, que pretende abrir nuevas perspectivas, comprensiones y formas de hacer y ser respecto de lo socialmente aceptado. Se trata, por tanto, de una pugna ética, entre diferentes maneras de entender el ser humano y sus relaciones consigo mismo y su entorno, en el sentido más amplio del término.

### 3.3. LA POLITIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA

Unas páginas antes hemos afirmado –con De Lauretis– que la experiencia es un conjunto de efectos de significado que se construye en la interacción del sujeto con su entorno, los cuales se van actualizando permanentemente en la medida en que dicha interacción sucede. Hemos dicho también que dichos significados constituyen la materia prima sobre la cual se construye la subjetividad de las personas, es decir, el relato significativo de su trayectoria, la forma en que éstos se comprenden a sí mismos. En cualquier caso, los significados en juego no son en ningún caso objetivos, sino que constituyen siempre una interpretación y como tal, están siempre abiertos a diversas posibilidades de significación. Scott (1992) sostiene al respecto que

(...) la experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político. (Scott, 1992, p. 72)

De modo que la pugna por los significados de una trayectoria vital –que es simultáneamente individual y social– está ya en el terreno de lo político, pues a través de ella se negocian las condiciones de posibilidad de unas u otras vidas.

De hecho, la «experiencia» es un proceso de significación que constituye la misma condición de posibilidad de la constitución de lo que llamamos «realidad». De aquí la necesidad de re-enfatizar la noción de experiencia no como guía inmediata a la «verdad» sino como una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados. (...) En otras palabras, el modo en que una persona percibe o interpreta un acontecimiento variará de acuerdo a como «ella» esté culturalmente construida; la mirada de maneras impredecibles en las que estas construcciones pueden configurarse en el flujo de su psique e, invariablemente, el repertorio político de los discursos culturales de los que dispone. (Brah, 1992, p.121-123)

No se trata por tanto, de un ejercicio hiperreflexivo del sujeto y su conciencia, sino de unos significados que emergen como fruto del encuentro (el debate, el conflicto, las relaciones de poder, etc.) entre éste y el contexto en que vive –con todo lo que

ello supone: estructuras sociales, tradiciones, creencias, valores, prácticas, discursos, etc.; que son, a su vez, elementos constitutivos de sí mismo (el sujeto).

Efectivamente (como hemos señalado en el apartado sobre el “Sujeto Heteronormativo” (ver pp. 115-140), el sujeto es constituido por el poder, en un doble sentido: como sujetado y como agente de su propio devenir. En un sentido disciplinario (Foucault, 1975), la experiencia del sujeto es también construida por los múltiples mecanismos de doblegamiento de la voluntad (educación, religión, etc.), por medio de los cuales el poder pretende hacer de éste un miembro útil para la sociedad; asimismo, en una segunda lectura foucaultiana, este poder “modelador” deja de ser una figura externa, para convertirse en (auto)conciencia, personalizado censor que indica los parámetros de lo socialmente adecuado a través de un poder encarnado, biologizado, un biopoder que es siempre biopolítico, en la medida en que intenta inyectar los criterios de la política –en el sentido propuesto por Ema (2007)– en la vida de los individuos.

Si reconocemos que la experiencia de dicha constitución subjetiva no es una cuestión individual, sino colectiva, habremos dado el primer paso para su politización. Para Ema (2007),

(...) esta mirada biopolítica ha significado la consideración de la vida como territorio político para la dominación pero también como lugar de resistencia y transformación, subvirtiendo así la división público/privado que remitía la política sólo a la esfera pública. (p.110).

Sin embargo, en ocasiones hasta el propio reconocimiento del sentido político de la experiencia del sujeto es puesto en duda desde ciertas posiciones hegemónicas. Así, como sostiene Butler (1992), “el acto que establece unilateralmente el dominio de lo político funciona entonces como un subterfugio autoritario mediante el cual la disputa política sobre el estatus del sujeto es silenciada sumariamente.” (p. 9).

Justamente cuando el significado que está en disputa es el de la experiencia del sexo/género y más concretamente, la de un sexo/género vivido como oprimido o incluso negado, como en el caso de las mujeres y de las personas que conocen y comparten los planteamientos de la teoría-política queer, la misma disputa constituye ya una lucha por el reconocimiento y la visibilidad social. De este modo se hace más que evidente el sentido político de la propia subjetividad.

De Lauretis (1996) sostiene en ese sentido que



(...) de la experiencia de separación, vivida al mismo tiempo en el sentido subjetivo, en el sentido social y en ese político que algunas todavía llaman *separatismo*, puede provenir el impulso de imaginar, teorizar y vivir una subjetividad al mismo tiempo política y sexuada, un cuerpo erótico que se da representación –en vez de anularse– en un cuerpo social, un sujeto que se reinterpreta y se redefine en una historia en construcción.” (p.164. Énfasis añadido).

Cuando la propia subjetividad es política y sexuada, o mejor dicho, cuando el propio sexo desafía “lo social” y se sitúa en el campo de “lo político”, estamos hablando de vidas que luchan por ser posibles en contextos donde dicha posibilidad les es negada. Lamentablemente aún en nuestra modernidad tardía (Birulés, 1996), existen muchos contextos nacionales donde el sexo sigue siendo justificación para la cárcel, la tortura e incluso la muerte. En tales casos, Butler (1999) sostiene:

El concepto de política que está operando aquí está principalmente centrado en la cuestión de la supervivencia, en cómo creamos un mundo en el que aquellos que entiendan su género y su deseo de una forma no normativa puedan vivir y prosperar, libres no sólo de la amenaza de la violencia proveniente del exterior, sino también de prescindir de la extendida sensación de su propia irrealidad, la cual puede llegar a conducirles al suicidio o a una vida suicida. (p. 309).

De modo que los cuerpos queer son supervivientes en un mundo construido a la medida de la heterosexualidad. Un contexto que les constriñe e ignora, pero en el que sin embargo, han conseguido ganarse un espacio a fuerza de cuestionamiento y resistencia; en definitiva, politizando su propia subjetividad.

**CAPÍTULO IV**  
**CARNE QUEER**





## CAPÍTULO IV CARNE QUEER\*

En este apartado presentamos los textos completos elaborados conjuntamente con las participantes de este estudio, en las cuales relatan su conexión con los planteamientos de la teoría-política queer y reflexionan sobre las implicaciones de ésta en su propia trayectoria vital.

Tal como hemos señalado en el Capítulo I, sobre Epistemo-Methodología, la inclusión íntegra de estos textos corresponde a nuestro interés por construir y dar a conocer diferentes versiones situadas de encarnación de *lo queer*, que tengan simultáneamente un valor teórico y experiencial para “informar” la teoría.

El hilo conductor de las Narrativas de Vida está marcado en parte por la pauta temática que se les planteó al inicio de nuestra articulación con las participantes (ver anexo), aunque en varios casos dicha estructura fue modificada por ellas durante los encuentros.

Sólo como recordatorio queremos insistir en que las narrativas fueron construidas en conjunto por quien investiga con cada una de las participantes, a través de

---

\* La imagen de la portada de este capítulo corresponde al cartel promocional de la exposición “Butch is Beautiful” del fotógrafo Kael T Block, realizada en el Unity Bar de París entre enero y junio de 2009. Los personajes de la fotografía son “Cry Baby”, “Wet” y “Jaime”. “Butch is Beautiful” es el nombre de una fiesta bollera itinerante de París. La fotografía fue extraída del myspace personal de Urko (Elena, una de las participantes en este estudio) donde la utiliza para autodescribirse (<http://www.myspace.com/urkopostop>). Creemos que esta imagen refleja plenamente el sentido de las narrativas de vida que en este apartado se presentan, ya que constituyen una reivindicación de la belleza de esas otras maneras de entender y vivir el sexo/género.

sucesivas etapas de diálogo, redacción y revisión que en todos los casos se extendieron por varios meses. Remarcamos esto para señalar, primero, que los títulos de las narrativas también fueron elaborados en conjunto y, segundo, para indicar que la fecha que se indica al inicio de cada texto corresponde al momento de la aprobación final del mismo por la participante.

En términos formales, hemos ordenado las Narrativas de Vida no desde un criterio objetivo reconocible (alfabético, temporal, etc.), sino desde la intuición y el propósito de construir un capítulo ágil y contrastado. Respecto de la tipografía, hemos optado por editar este capítulo con un estilo de letra diferente al del resto del documento, con el fin de darle mayor relevancia.

Para facilitar la comprensión de los textos hemos incorporado al final de este documento un Glosario que incluye numerosas palabras utilizadas con frecuencia en las Narrativas de Vida y cuyo significado puede no ser del todo transparente para algunas lectoras.

David Córdoba

## **Queer. Una aproximación desde la teoría**

Enero 2008

Me llamo David, tengo 31 años, nací y viví hasta los 24 años en Cornellà de Llobregat, a las afueras de Barcelona. Ahora vivo en el centro de Barcelona desde hace 7 años. Soy Licenciado en Sociología y actualmente estoy en la mitad del doctorado. Trabajo como auxiliar administrativo, como funcionario hace un año en la universidad.

### **El acceso a la teoría queer**

En el marco del doctorado y de mi investigación sobre cuestiones de trabajo doméstico accedí a diferentes autoras feministas como Judith Butler o Monique Wittig, entre otras, que por entonces yo no relacionaba (porque no conocía ese nombre) con algo como la Teoría Queer. De este modo, cuando finalmente me encontré un texto en que se hablaba de esta «teoría» denominada queer, me di cuenta que muchas de las referencias que utilizaba eran textos y autores que yo ya conocía. La tesina de mi doctorado fue el punto de condensación de mi acercamiento a lo queer, pues en ella quise recopilar y reflexionar sobre una serie de ideas que me resultaban muy sugerentes dentro de los planteamientos de esta teoría.

Paralelamente, en ese momento estaba vinculado –aunque con una militancia no muy activa– al Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC), y a nivel personal, estaba inmerso en un contexto «gay» (entre comillas) de amigos, compañeros de facultad, pareja, etc., por tanto, mi acceso a la teoría queer respondió a un intento de pensar las cuestiones de la sexualidad desde la izquierda tradicional, en la que yo militaba (primero en Iniciativa per Catalunya [IC] y después en el Partit Socialista Unificat de Catalunya viu [PSUC viu] y Esquerra Unida i Alternativa [EUiA]).

No era difícil constatar la tradicional homofobia de la izquierda, quizás en aquel momento ya no tanto en actitudes de condena o rechazo abierto, pero sí todavía en forma de una total ausencia de las reivindicaciones gays y lesbianas en sus programas y discursos políticos.

### **La comprensión y el interés de lo queer**

El movimiento queer comprende un conjunto de posiciones muy diversas incluso contradictorias, por tanto es imposible hablar de ellas como un todo unitario y coherente; no obstante, es posible reconocer en sus planteamientos las reivindicaciones de las minorías sexuales que le dieron origen como una expresión política, activista y militante de unos determinados colectivos que estaban siendo excluidos dentro de la comunidad gay y lesbiana. Con este movimiento, dichos colectivos pretenden visibilizar los riesgos de esas exclusiones internas a través de una actitud política de confrontación contra la sociedad

obligatoriamente heterosexual y sus consecuencias en muchos espacios de la cotidianidad, de la política, etc. En suma, el movimiento queer constituye una posición política que se opone al rechazo social de las sexualidades no heterosexuales y lo relaciona con unas estructuras de poder que definen casi todos los ámbitos de la sociedad. También plantea una reflexión crítica de las identidades gay y lesbiana, poniendo el énfasis en las exclusiones y conflictos políticos que se han generado como consecuencia de la construcción de dichas identidades, y en ese sentido, se pregunta cómo pensar y gestionar las relaciones de poder dentro del movimiento gay-lésbico, así como también, la identidad de una manera menos excluyente. Y por supuesto recupera las cuestiones del género replanteándose críticamente la separación entre género y sexualidad, como una manera de distanciarse de determinados feminismos que surgieron en la década de los 80. Cabe precisar de todos modos que esta síntesis es extremadamente parcial, por tanto habría que añadirle muchos contenidos y matices.

Personalmente entré en sintonía con la teoría queer porque –desde mi perspectiva– recogía una serie de planteamientos teóricos y políticos a los cuales yo me sentía muy cercano en ese momento desde un marxismo post-estructuralista muy marcado por la figura de Althusser y que yo conectaba con otros autores como Foucault, Laclau y Mouffe y diversas autoras del «feminismo materialista francés». Probablemente estas conexiones podrían ser muy criticadas; sin embargo, para mí tenían una cierta coherencia.

Dentro de este marco, me interesó mucho la crítica de los argumentos naturalizadores de la sexualidad, del mismo modo que se había hecho con otras desigualdades sociales. Cabía entender las mismas a partir de estructuras de poder y opresión (lo que se ha llamado «matriz heterosexual», «heteronormatividad», etc.). En ese sentido, me pareció muy sugerente la radicalidad del cuestionamiento de dichas desigualdades que el discurso dominante considera individuales o privadas, pero que desde lo queer (como ya hacía el feminismo) se las relaciona con fuertes estructuras sociales de poder. En la misma línea, me parece muy interesante la desesencialización del género, el hecho de considerarlo como una construcción o una *performance*, lo cual conecta con una determinada perspectiva «construccionista»<sup>45</sup> de estas cuestiones.

Otro aspecto en el cual sintonicé con lo queer fue en su acercamiento a la sexualidad desde un punto de vista radical, desde una estrategia política no asimilacionista, incluso revolucionaria respecto de las políticas del género y la sexualidad, que –desde mi perspectiva– posibilita que ocurran cambios o se abran grietas en este campo.

También me sedujo mucho dentro de los planteamientos queer su manera de entender los colectivos, las comunidades y los procesos sociales no como coherentes, sino atravesados por muchas desigualdades. Concretamente, su reconocimiento de que el ámbito de lo sexual también está influido por desigualdades de clase, raza y origen, entre otras, las cuales no se quieren obviar, sino visibilizar. Me parece muy interesante la actitud de no eludir el conflicto dentro del movimiento, sino de asumirlo, evitando así caer en explicaciones simplistas que apelan a una supuesta solidaridad natural del tipo «los oprimidos por una misma causa».

Otro de los planteamientos que me parece muy interesante y fundamental dentro de lo queer es su estrategia política de reapropiación y resignificación del lenguaje; de hecho el movimiento nace precisamente como una reapropiación de la palabra *queer* que en inglés es un insulto (*marica*, *bollera*, *rarito/a*, etc.), con lo cual, se asume que las palabras no son algo cerrado, sino que están siempre abiertas a la resignificación. Esto conecta de lleno con la aparentemente contradictoria política de crítica y reivindicación de determinadas identidades

<sup>45</sup> No se trata de un análisis construccionista en el sentido estricto del término, sino en la medida en que se busca desnaturalizar el género y la sexualidad, y con ello, las desigualdades que de dichas categorías se derivan.

dentro del movimiento, pues es justo este juego de reapropiación y resignificación del lenguaje el que está en el centro y que da sentido a dicha estrategia.

La apropiación y resignificación del lenguaje es una estrategia ampliamente utilizada en los medios de comunicación y la publicidad y por supuesto por los grupos políticos. Ejemplo de ello es cuando el Partido Popular (PP) se manifestaba en contra de la ley de matrimonio homosexual apelando a la «libertad», con lo cual pretendía apropiarse de una palabra que históricamente ha sido bandera de lucha de la izquierda política en España y más concretamente de los colectivos que defendían la mencionada ley. Esto no quiere decir que dicha palabra esté perdida, pues las palabras no se ganan o se pierden para siempre, pues sus significados siempre están en juego en función de la correlación de fuerza de quienes las utilicen y con qué propósito y para qué acciones y como representación de qué posiciones sociales, etc.

Sin duda estos elementos que me hicieron conectar con lo queer tienen relación con mi trayectoria teórica y política y con mi experiencia personal de militancia en la izquierda, en la cual tuve que vivir silencios, exclusiones y olvidos tan poco «casuales», que me permitieron constatar que es imposible militar en la izquierda obviando la cuestión de los conflictos sexuales; y a la vez, que es imposible elaborar una política sexual radical ignorando otros tipos de conflictos, de desigualdades y de formas de poder.

### **Lo problemático de lo queer**

Un aspecto central que me parece problemático dentro de determinadas posiciones queer, es el rechazo de todo discurso o política basado en la identidad, pues desde mi perspectiva, es imposible articular un discurso y unas prácticas políticas desde ninguna identidad.

Precisamente al construir un discurso común, ese «común» ya da cuenta de una cierta identidad, por precaria que sea y que en el caso de lo queer, reúne a los diferentes colectivos sexualmente excluidos, discriminados y estigmatizados. De hecho, resulta paradójico que dentro del propio movimiento coexisten muchos colectivos fuertemente identitarios, como los *drags*, los *trans*, los osos, los *leather*, las *butch*, las *femme*, etc.

Entiendo esta paradoja en un sentido positivo, pues en el movimiento queer la crítica de los discursos y estrategias identitarias, no implica necesariamente su desaparición, sino que se asume la existencia de una tensión constante y no resoluble entre ambas.

Obviar la identidad dentro del movimiento supondría reproducir justamente lo que se critica, pues se reificaría la identidad queer a partir de una decisión voluntarista, pasando por alto una serie de conflictos sociales que existe entre los diferentes colectivos que en ella se reconocen. Además, en términos de estrategia política creo que en ocasiones es interesante e incluso necesario reclamar ciertas figuras identitarias en determinados contextos.

Asimismo, me parece cuestionable el planteamiento de las estrategias, pues parece que detrás de ellas siempre hay una voluntad, y lo cierto es que en cuestiones de identidad, sobre todo a nivel individual, se trata de procesos mucho más complejos que simples decisiones voluntaristas.

Otro aspecto que me parece problemático a nivel político es que lo queer puede convertirse (y de hecho en algunos ámbitos ya se ha convertido) en una etiqueta que genera los mismos efectos de inclusión y exclusión que cualquier otra, la única diferencia es que bajo su alero tienen cabida un gran número de colectivos. Por ejemplo, desde el ámbito de la teoría, lo queer puede provocar efectos de exclusión cuando se produce desde una posición de poder académico, y/o de clase; de ahí la crítica que se le hace a una determinada manifestación de



la teoría queer, precisamente porque olvida muchas formas de exclusión y, por el contrario, las asume e incluso practica. También se generan efectos de exclusión en la medida en que lo queer se transforma en una moda, una vanguardia, etc.

Y a nivel individual, me parece cuestionable y problemático proponer el rechazo de todo discurso identitario, sobre todo en el caso de muchas personas que deben luchar día a día por ganarse un espacio en sus entornos afectivos, familiares y sociales, y para lo cual, su identidad sexual es justamente el motivo de dicha lucha. En ese sentido, no me parece ni útil ni coherente exigir a las personas que dejen de explicar su propia historia, a sí mismas y a los demás, en términos identitarios, porque de hacerlo, se quedarían sin la base sobre la cual se construyen como personas.

Desde otra perspectiva, observando desde la distancia los planteamientos de la teoría queer que recogí en mi tesina, creo que hay una serie de puntos sobre los cuales hoy no estaría del todo de acuerdo.

En primer término, me parece cuestionable la linealidad que establecí entre los diferentes discursos de desnaturalización del género y del sexo, pues no me parece tan claro que de un determinado discurso del género se pasara a un discurso feminista y que la teoría queer fuese la culminación de ese proceso. No creo que dicho tránsito haya sido lineal y exento de conflicto; por el contrario, creo que fue un proceso de «idas y venidas» lleno de asperezas. Además, creo que al plantear dicha linealidad omití los discursos del feminismo de la diferencia y del psicoanálisis, que también hicieron importantes aportes teóricos y políticos en este campo.

Y en segundo lugar, tampoco estoy tan seguro que el tema de la desnaturalización sea una cuestión clave a defender en la actualidad. Más bien, creo que en ese momento me dejé llevar por un cierto sociologismo, desde el cual se critican fuertemente todos los discursos de naturalización del sexo, el género y la identidad. La perspectiva construccionista desde la cual se apela a la desnaturalización de la sexualidad y el género, puede ser utilizada en contra de la legitimación de las sexualidades no normativas, para sostener precisamente que si la sexualidad es construida, es posible «reformularla» a través de la terapia. Ante argumentos como éste creo que resultaría políticamente mucho más efectivo explicar la identidad sexual desde posiciones más esencialistas que descartasen por completo la posibilidad de psiquiatrización de las sexualidades no normativas. Aunque parezca increíble, hace pocos días un programa de televisión presentó el caso de un adolescente gay al que un psiquiatra le decía que esa condición se debía a la influencia de sus amigos, con lo cual, si se sometía a una terapia podría volver a ser heterosexual. Probablemente en situaciones de este tipo, la única forma de «salvar» a ese adolescente sería sosteniendo que su homosexualidad es «de nacimiento», aunque teórica y políticamente no estemos de acuerdo con dicha afirmación. Este ejemplo ilustra cómo los argumentos construccionistas pueden ser apropiados desde posiciones más conservadoras, por lo tanto, me parece que deben abordarse también desde una distancia crítica.

### **La apropiación personal de lo queer**

Me resulta difícil hablar de «apropiación» de la teoría queer, porque veo algo raro en la dinámica de «descubrir» una teoría y luego aplicarla. No descarto que haya personas que funcionen así, pero personalmente no me interesa este tipo de funcionamiento, porque remite a un tipo de vivencia ultra coherente en la que no creo. Además, en un sentido general, no creo que exista primero la teoría y luego la política, sino que sin duda el flujo es al revés. En todo caso, la teoría queer es la traducción que se ha hecho desde la academia, de un movimiento de contestación política contra la estrategia de asimilación y aceptación que una

parte de la comunidad gay-lesbiana asumió en un determinado momento, a través del cual se estaban generando dinámicas de exclusión dentro de dicha comunidad. Respecto de mi implicación personal con las transgresiones y reivindicaciones políticas que plantea la teoría queer, no puedo decir mucho, porque actualmente no estoy participando de la política colectiva en este ámbito.

En términos de lenguaje, si nos remitimos al significado de la palabra, sabemos que queer significa *marica* o *bollera*, por tanto la experiencia de ser *marica* la he vivido durante muchos años, de modo que me resulta ficticio plantearme que a partir de una teoría comienzo a vivir de una manera o de otra.

No me interesa lo queer como etiqueta, modernidad o vanguardia. Si queer es ser *marica*, pues sí, soy *marica* y tengo una experiencia al respecto, sobre la que puedo hablar y reflexionar cuando me apetece, pero para eso no necesito de la teoría queer. En cierto modo, me parece que lo queer corre el serio peligro de convertirse en una etiqueta carente de sentido y fácilmente asimilable por dinámicas de exclusividad o prestigio con las que no estoy de acuerdo.

### **Sobre el potencial de transformación social de lo queer**

Creo que los planteamientos queer tienen un potencial de transformación social en la medida que introducen críticas que desestabilizan el género y las relaciones de poder vinculadas a la sexualidad. Respecto del movimiento gay-lesbiano, explicita que las reivindicaciones que se han conseguido –por ejemplo a nivel legal– no son suficientes. Y respecto de la sociedad en general, supone el reconocimiento público de diferentes colectivos cuya existencia y problemáticas estuvieron siempre relegadas al ámbito privado.

También lo queer tiene un potencial de transformación en la medida que cuestiona el binomio heterosexual hombre-mujer y evidencia que hay muchas personas que viven el género de otra manera y que están siendo excluidas por dicha lógica binaria. Al hacerse esta crítica en primera persona, sin ningún tipo de asimilación que suponga la desaparición de dichas identidades, tiene efectos sociales concretos.

Por otra parte, el hecho de que el movimiento queer visibilice determinadas formas de lucha antes no reconocidas, posibilita su articulación política con otros colectivos en lucha. Sin embargo, creo que dichas articulaciones no pueden implicar la renuncia de nuestras luchas en función de otro objetivo común. La comunidad gay-lesbiana se ha movilizado en muchas ocasiones para apoyar otras reivindicaciones y lo ha hecho renunciando muchas veces a algunos de sus propósitos incluso más prioritarios. Este es el problema clásico de la izquierda: «lo primero es transformar el sistema capitalista y luego nos ocuparemos del resto». En estas articulaciones de colectivos, creo que es importante reconocer que todos ellos son diferentes, que están ahí de maneras diferentes, que algunos de ellos están más excluidos que otros, o en todo caso de diferente manera, que no todos cuentan con los mismos recursos, etc. Un ejemplo concreto de esta dinámica se da en los diferentes movimientos antiglobalización que suelen ser entendidos como una multitud en la que parece que no hubiera diversidad ni conflicto, cuando en realidad dentro de esa multitud hay algunos personajes hipermasculinos, excluyentes y homófobos que atentan contra el reconocimiento de determinados colectivos sexuales que también forman parte de dicha multitud. En un sentido amplio, se trata de reconocer que cualquier agrupación de colectivos asume una forma que siempre es conflictiva y que se producen a menudo dinámicas excluyentes, aunque discursivamente se pretenda incluir todas las diferencias.

### Sobre la autodefinición

Yo me autodenomino como *marica* o «gay», y eso supone que me gustan los hombres, lo cual no se entiende como «normal» en la sociedad en la que me ha tocado vivir, por tanto me ha supuesto un proceso de «salida del armario» y de dar explicaciones a las personas que me rodean y me sigue suponiendo ser «la excepción» en muchos contextos. Excepción, por ejemplo en la familia, donde mientras no dices que eres homosexual todos suponen que eres heterosexual, lo cual te sitúa en un doble juego al principio, y, después de la salida del armario, pasas a ser «el gay de la familia», y la gente no siempre sabe lo que eso significa, porque no es el esquema al que están habituados.

También eres la excepción al estar en contextos donde se suele bromear ridiculizando a las personas homosexuales, y uno sabe que están hablando de uno mismo y del colectivo al que uno pertenece, sin que a la mayoría de la gente esto le parezca extraño o discriminador. Y también porque la cuestión de la salida del armario es algo que nunca se acaba, porque siempre hay contextos en que la gente te supone heterosexual de forma explícita y de una forma u otra te exige desmentir ese supuesto y enfrentarse a una serie de asunciones que la gente tiene respecto de lo que esto significa y que proyectan sobre uno.

Y en un sentido más amplio, excepción por el tipo de lenguaje que utilizas, de los referentes culturales que asumes, por el humor que vives en tus entornos cotidianos, incluso por la manera cómo te refieres a los demás, entre otros aspectos. Aún cuando no asumes la heterosexualidad, lo cierto es que la mayoría de los entornos en que te relacionas están organizados y funcionan desde unos criterios heterosexuales que no compartes, por tanto es inevitable no sentirse, al menos, extraño.

Esta denominación también da cuenta de una relativa especificidad o diferencia de la cultura y de los espacios sociales que habito, en los cuales, por ejemplo, las relaciones de pareja se entienden de otra manera, los códigos de comunicación son también diferentes, el ideal del matrimonio no tiene tanta fuerza, etc. No obstante, creo que alguna de estas características no son totalmente exclusivas de los entornos «gays», probablemente son también una cuestión generacional, aunque no sabría decir en qué medida se deben a una cosa u otra.

No me identifico como queer en ningún contexto, porque tanto en castellano como en catalán –que son mis lenguas habituales– esta palabra pierde su sentido político y de resignificación. Precisamente apelando a ese sentido de resignificación, en algunos contextos me identifico como *marica*, que es un insulto del cual intentamos apropiarnos con una intencionalidad política para situarnos fuera de lo políticamente correcto, de lo sexualmente admisible y de la actual moda de lo gay. Al decir «soy marica» reivindico una posición de no asimilación y al mismo tiempo me sitúo en un colectivo que utiliza el mismo discurso, por tanto hablo desde ese sitio. Por otra parte, y en cierto sentido, el uso de esta palabra forma ya parte del código que cotidianamente usamos en algunos contextos que habito, para hablar de nosotros mismos.

A pesar de eso y siendo consciente de la crítica que se hace de los conceptos «homosexual» y «gay» como etiquetas de identidad de las personas que –como yo– tienen prácticas sexuales con personas del mismo sexo, no me niego a usar ninguna de ellas, porque –sumándome a la estrategia política queer de reapropiación y resignificación del lenguaje– creo que puedo apropiarme de ellas y usarlas en función de mis intereses en determinados contextos. Además, hay entornos en los que no se conoce la distinción entre las diferentes palabras que usan para hablar de nosotros, por tanto no tiene sentido marcar esa diferencia.

### **Sobre la explicitación de la propia identidad**

Ante todas las personas con quien tengo algún tipo de relación cotidiana, yo soy abiertamente «gay» o «marica». Cuando no es el caso, no hace falta decirlo. Uso una palabra u otra, dependiendo del dónde y del cómo.

Antes de los 18 años no usaba ninguna palabra para definirme en términos sexuales, aunque sabía o «creía que sabía» que me gustaban los hombres, pues hasta ese momento no había tenido relación con ninguno. A los 18 años llegó un momento en que sentí que eso debía cambiar y decidí decir a mis amigos que a mí *también* me gustaban los hombres y luego, con el tiempo, ese *también* se transformó en una opción de exclusividad. No pasó nada especial que me motivase a tomar esa decisión, simplemente lo viví como un proceso de reflexión que necesitaba hacer y luego del cual me sentí mucho más tranquilo. Creo que ponerle nombre a la propia opción sexual es una forma de dar coherencia a lo que uno siente.

Sin duda el hecho de denominarme y reconocirme como «gay» ha tenido muchas consecuencias en mi vida, básicamente habría sido otra; sin embargo no tengo la sensación de que esa autodenominación marcara un «antes» y un «después» en mi trayectoria. Creo que esto se debe a que no lo viví como un momento traumático en ningún sentido. Es cierto que a nivel familiar este reconocimiento generó un poco de conflicto al principio, pero poco a poco fue asumido y la relación continuó totalmente igual.

### **Otras formas de autodenominación**

Aparte de las palabras que uso para autodenominarme en términos sexuales, hay muchas otras que uso cotidianamente para describirme, pero la mayoría de ellas no tienen importancia.

Las que sí la tienen son aquellas que me sirven para definirme en términos políticos e ideológicos, pues a través de ellas me situé en unas posiciones concretas desde las que adhiero a determinadas luchas contra una serie de desigualdades o relaciones de poder y dominación; y a la vez, me opongo a otras con las que siento que no existe ninguna posibilidad de conciliación. De este modo, en el ámbito político me identifico como «comunista», «marxista» o «post-marxista», dependiendo del entorno en que me encuentre; y en el ámbito religioso me nombro como «ateo», o en cualquier caso «católico-ateo», pues durante muchos años fui creyente y practicante en la iglesia católica, por tanto, tengo una fuerte formación en ese sentido.

Efectivamente, en el aspecto religioso hubo un cambio intencional en la forma de denominarme, pues llegó un momento en que constaté que mi manera de pensar y de vivir había cambiado y era incompatible con determinados planteamientos del catolicismo. Sin embargo, viví ese cambio de manera muy poco conflictiva o no traumática porque no supuso romper con todo, sino con algunas cuestiones muy concretas como cierta noción de la trascendencia y otros temas de ese tipo. Además, la versión del catolicismo con la que yo me relacionaba era políticamente muy comprometida, de izquierdas, con un gran contenido social, y todo eso se mantuvo, con lo cual, no significó un conflicto para mí.

Aparte de estas, no uso otras formas para autodenominarme identitariamente, pues las otras posibles denominaciones no son importantes para mí, en la medida en que no me sitúan en ninguna posición que me interese reivindicar. Decir –por ejemplo– que soy «amante del pop», y aunque la música pop es muy importante en mi vida, no me supone ningún tipo de compromiso ni lucha política. Tampoco la cuestión de mi mayor o menor sentido de pertenencia a la nación catalana o española me interesa desde un punto de vista político. De hecho, cuando me he referido a la cuestión de mi nacionalidad ha sido estando fuera del país

y sólo con el propósito de indicar una coordenada geográfica a mi interlocutor, sin ningún tipo de intención política añadida.

### **Identidades, coherencias y militancias**

No vivo de modo demasiado incoherente o conflictivo las diferentes formas en que me autodenomino. Incluso en el ámbito de mis afiliaciones políticas, y a pesar de la clásica homofobia de los partidos de izquierda, tuve la suerte de que el momento y el lugar en que tuve una militancia activa, se entraba en un proceso importante de cambio sobre estos temas. De este modo, en mi experiencia militante me encontré mucha menos homofobia de la que se podría suponer, o al menos, tanta como la que podría encontrarse en cualquier otro entorno social, con la diferencia que cuando en alguna ocasión surgían comentarios homófobos o emergía la suposición universal y obligatoria de heterosexualidad, yo reaccionaba evidenciando dichas suposiciones, y la respuesta que recibía era siempre positiva, de modo que no me resultaba problemático conjugar coherentemente mi opción sexual con mi militancia política.

Cuando digo militancia política me refiero a estar afiliado a un partido y participar activamente en reuniones, actos públicos, comisiones, etc., vinculación que mantuve durante varios años. Actualmente sigo afiliado, pero no tengo una militancia activa.

Entre mis opciones políticas y religiosas tampoco había incoherencia, pues en España existe una cierta tradición de católicos que militan en la izquierda, por tanto esto no suponía ningún conflicto.

### **Sobre las relaciones sexoafectivas**

En el contexto en que yo me muevo, el tipo de relaciones que se establecen entre las personas y la manera en que se vive el sexo, da cuenta de un mayor relajamiento y desmitificación. El sexo no tiene demasiada trascendencia, por tanto está desligado de todas las connotaciones sociales que se le atribuyen en entornos más tradicionales o directamente heterosexuales. Esto se traduce, por ejemplo, en que el sexo no necesariamente debe practicarse en el contexto de relaciones estables e instituidas; o bien, que no requiere de una serie de códigos y dinámicas tan estrictas como en las relaciones entre mujeres y hombres; o también las formas de acceder a él son más explícitas como en el caso de las salas de *chat*.

No sabría explicar a qué se debe este relajamiento con el sexo, aunque sin duda hay un factor generacional en ello, pues prácticamente la totalidad de los jóvenes de ahora viven su sexualidad de maneras mucho más distendidas que las generaciones anteriores. Aparte de eso, es cierto que este relajamiento en la manera de vivir la sexualidad es una característica del colectivo gay, aunque no es un rasgo exclusivo, pues existen muchas personas heterosexuales que también funcionan de esta manera; de todos modos no son la mayoría, dentro del contexto heterosexual.

En mi vida, tengo una relación de pareja bastante monógama con la misma persona hace 11 años, en la que la confianza absoluta y la disposición al diálogo son elementos fundamentales. Un aspecto en el que sí creo hay alguna diferencia respecto de las relaciones heterosexuales (aunque no podría asegurarlo), es que cuando alguno de los dos tiene alguna relación sexual fuera de la pareja, no supone un conflicto. Esta forma de funcionamiento no responde a ningún acuerdo o criterio intencionado, sino más bien a que compartimos una manera de entender el sexo sin la carga de compromiso y proyección que le suelen atribuir otras parejas más conservadoras. Tampoco compartimos el ideal de institucionalización a través del matrimonio, ni damos por supuesto que se deba tener hijos, ni que se deba seguir

una determinada dinámica de pareja que está socialmente bastante marcada. Aparte de esto, la relación que tengo con mi pareja es bastante convencional.

### **Sobre la *performance* personal**

En general no utilizo mi vestimenta o mi «puesta en escena» con ninguna intencionalidad política o identitaria ni como gay, ni como ninguna de mis otras identidades. Es cierto, no obstante, que la ropa que suelo usar puede ser fácilmente reconocible como «gay», pero no es una cuestión que yo busque, sino que está asociada a que probablemente mis gustos están marcados por los entornos en que me muevo y la gente con que me relaciono.

Cabe precisar que dentro de lo que se entiende como «gay» hay muchas sub-culturas o grupos o estéticas, y probablemente mi *performance* personal se asemeja a la de aquellos subgrupos a los cuales me siento más cercano, aunque no soy conciente de ello, por tanto no podría ni incluirme ni excluirme de ninguno. En ese sentido, la única definición que podría asumir es que no me siento identificado con aquellos colectivos que sobrevaloran determinados aspectos de la estética corporal.

### **Sobre el sentido político de la propia vida en todos sus ámbitos**

Creo que efectivamente todo lo que hacemos de manera individual tiene un sentido político en la medida que reproduce o transforma una serie de relaciones sociales de poder que nos constituyen como personas y en las que estamos inmersos cada día; sin embargo, su potencial de transformación social es a un nivel muy reducido que no es comparable con la «acción política colectiva».

Teniendo en cuenta este matiz, puedo reconocer que en mi vida cotidiana pongo en práctica una serie de microestrategias políticas para oponerme a la suposición universal de heterosexualidad, por ejemplo, en el hecho de visibilizar mi identidad gay en todos los entornos en que no ponga en juego mi integridad física; o bien, comentando y criticando el contenido homófobo de diferentes productos culturales, o matizando o cuestionando algunos argumentos sexistas que surgen en las conversaciones cotidianas.

Ahora, desde esta perspectiva macrosocial, debido a que en el último tiempo no participo en ningún movimiento político colectivo, no podría sostener que mi actual forma de vida tenga predominantemente un sentido o una intencionalidad política explícita.

Ainhoa

## En transición: del feminismo a lo queer

Marzo 2008

Me llamo Ainhoa, tengo 38 años, soy médico, trabajo en un ambulatorio como médico de cabecera, vivo en Barcelona hace 12 años. Antes de venir aquí vivía en un pueblo de Euskal Herria, en Guernica, donde nació y crecí junto a mi familia. Vine a Barcelona, porque aprobé el examen MIR para hacer la especialidad en medicina familiar, pero allí no había plazas, así que me trasladé aquí.

Culturalmente me defino como «mujer»; a nivel de identidad, como «mujer rara»; y a nivel teórico y político, como «marimacho».

### El descubrimiento de lo queer

Mi interés por el género y la sexualidad comenzó en la época del instituto y la universidad, en Euskal Herria, donde participé en diferentes actividades del movimiento feminista local. Al llegar a Barcelona, comencé a participar en el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona, en «Ca la Dona», que es el núcleo histórico del feminismo en Cataluña.

En ambos entornos me sentía diferente, rara, encorsetada porque siempre me decían que debía cuidar las formas, para no reproducir el estereotipo masculino con mi pluma de *marimacho*. Fue en espacios más lúdicos de Barcelona como La Bata o el Ningún Lugar, donde había gente rara –como yo– donde me di cuenta que es precisamente en esa posición donde quiero estar, en un lugar de anormalidad que desestructure la sociedad, en el cual no es necesario encorsetarse con los criterios sociales, ni en el binomio hombre-mujer. En este lugar de anormalidad hoy me apetece ser *butch*, mañana *femme* y otro día, rara. Para mí, esta posición me permite respirar a nivel personal, emocional y afectivo, y en términos políticos, posibilita que surjan nuevos sujetos, rompe con la sexualidad binominal y con la homogenización.

Cuando en el lesbianismo institucional comenzaron las campañas para promover el matrimonio entre lesbianas, me sentía incómoda y atrapada, por eso comencé a relacionarme con gente más marginal, más alternativa, que vive el sexo y el género con más libertad. Personas con las que a nivel político soy menos afín, pero con quienes, en lo personal, me siento mucho más libre. Aunque yo no venía de sus mismas fuentes teóricas, con ellas comencé a leer a Judith Butler y a conocer sus propuestas sobre el sexo y el género, lo cual me llevó a cuestionarme respecto de si efectivamente me había sentido «mujer» alguna vez. Y descubrí que no, que me habían hecho creer que sí, porque tenía tetas, pero no porque yo me sintiera mujer.

Concretamente descubrí lo queer en el grupo de feministas lesbianas, en un momento en que comenzamos a cuestionarnos el esencialismo de la cultura lesbiana. Allí empezamos a leer a la Butler y a plantearnos lo de las diferentes sexualidades, por ejemplo el sexo anal, entre otras prácticas. En general nos sentíamos atrapadas en unos determinados roles y normas respecto de cómo debíamos ser como mujeres o cómo debía ser nuestro sexo: afectivo, amoroso, mientras el de los hombres debía ser salvaje y sexual. Dentro del feminismo era muy fuerte la presión por ser políticamente correctas y yo estaba harta de eso, de que otros me dijeran cómo tenía que sentir mis afectos.

A partir de la lectura de Butler, Sáez y LSD<sup>46</sup>, entre otros, comencé a cuestionarme otras actitudes, otras formas de ser y hacer, diferentes maneras de transgredir la sociedad no desde lo político, sino desde la propia vida. Así, retomando la clásica reivindicación feminista de que «lo personal es político», elaboré mi propio discurso a partir de mi pluma de *marimacho*, de cómo ha influido en mí y mi intención de politizarla, sabiendo que justamente en el feminismo ésta es muy criticada.

### **Lo temas de interés de lo queer**

En la adolescencia me sentía rara, porque no me gustaban los chicos; luego, desde el feminismo, reivindicé el género al que antes renunciaba, lo cual me sirvió para estar en un lugar, pero continué sintiéndome incómoda a nivel personal. Continuamente me preguntaba ¿qué pasa conmigo?, ¿por qué soy *marimacho*?, ¿cómo puedo ser mujer y *marimacho*?, ¿quiero o no ser un chico?, aunque tampoco me sentía transexual.

Ante estos cuestionamientos, la teoría queer me pareció muy liberadora, sobre todo la idea de las identidades múltiples, la posibilidad de que la identidad no sea algo estanco o definitivo, sino flexible y cambiante, porque para mí, la principal violencia social es la búsqueda de la homogenización, por tanto la anormalidad es la transgresión máxima en una sociedad que permanentemente nos dice cómo debemos ser.

Durante muchos años tuve una identidad muy definida, sobre todo cuando vivía en Euskal Herria donde existe una permanente exigencia de definición (“¿eres vasca o no?”), pero luego mi vida ha cambiado y ya no me siento así. Por eso lo queer me ha ayudado a respirar, me ha dado aire, pues ya no tengo la necesidad de definirme y no por eso estoy loca, ni soy irresponsable, simplemente no me quiero definir, sin sentirme enferma por eso.

La idea de romper con el sexo me impactó mucho, porque yo no me defino ni me siento como mujer, sino como *marimacho*, y nadie, excepto lo queer, ha escrito sobre eso.

Cuando me he sentido mujer ha sido porque me han dicho que lo soy, porque tengo dos tetas, pero además porque he sufrido la discriminación de serlo, de notar, por ejemplo, cómo por el hecho de ser mujer la gente se siente con el derecho de invadir mi espacio. Si salgo a hacer *footing*, no falta quien me dice, «¡venga maja! que ya llegas», mientras que a los hombres nadie les dice nada, porque tienen su propio espacio en el que hay que pedir permiso para entrar. Al contrario, las mujeres parece que no tuviésemos un espacio propio, pues cualquiera se siente con el derecho de entrar en él. En eso me he sentido mujer. Sin embargo, con mis amigas siempre vi que no teníamos las mismas experiencias, que no nos gustaban los mismos juegos ni conversaciones, por eso, entre las mujeres siempre me sentí

---

<sup>46</sup> Colectivo lesbiano queer surgido en Madrid a mediados de la década de los 90. En coherencia con su política de no identificación, el propio grupo resignificaba constantemente la sigla que le da nombre. Algunas de esas significaciones son: “Lesbianas Sin Duda”, “Lesbianas Saliendo Domingos”, “Lesbianas Sobre todo Diferentes”, entre otras.



como la «rarita» y las chicas me lo hacían notar diciéndome *marimacho*. De modo que no siempre me he sentido como mujer, sino que más bien mi experiencia ha sido la de la «marimacho» o la «rarita».

En términos afectivos, más que lo queer, me ha servido mucho el feminismo para deconstruir la monogamia, el amor romántico, el mito de la media naranja, la preocupación por el cuidado, etc. Sin embargo, sigo manteniendo prácticas lésbicas y sintiendo deseo sólo por cuerpos de mujeres, por tanto, creo que si bien he superado el binomio hombre-mujer respecto de los roles de género, no ha ocurrido lo mismo en términos sexuales, pues mi deseo no ha cambiado. Creo que lo habré superado cuando ya no me considere mujer, y no desee el cuerpo de un hombre o de una mujer, sino el cuerpo de un ser humano.

Personalmente me siento muy atraída por las mujeres masculinas, aunque también me he liado con otras muy femeninas, pero siempre mujeres; nunca me ha atraído un transexual ni un hombre. Algunas lesbianas sienten deseo sólo por mujeres muy femeninas; a otras, les da igual si son femeninas o masculinas; y otras, sólo por mujeres muy masculinas. De modo que el deseo es muy variado entre las mujeres que tienen sexo con mujeres y ocurre lo mismo entre los hombres que tienen sexo con hombres.

Aunque no es una tarea fácil, creo que es posible modificar el deseo sexual, porque, desde mi perspectiva, creo que éste responde a los modelos y referentes sociales que hemos tenido durante la vida. Si éstos han sido siempre binominales, es lógico que nuestros deseos también lo sean, pero si hoy fuésemos capaces de romper el binomio, las futuras generaciones tendrían más opciones e imaginarios para desarrollar y expresar su deseo. Cuando desde lo queer superemos el sexo y el género y nuestro inconsciente deje de ver sólo hombres y mujeres, crearemos sujetos variados y multisexuados.

En términos políticos, lo queer me está sirviendo para cuestionar y distanciarme del feminismo y muchas de sus asunciones, sin renunciar por ello a la sólida base que éste me ha dado.

Personalmente el feminismo me ha ayudado a reconstruirme, reinterpretarme y crearme como sujeto, y como a mí, a muchísimas mujeres; sin embargo, creo que a quienes hemos hecho este proceso aún nos falta crear una conciencia de sujeto colectivo que nos permita interactuar entre nosotras. Ejemplo de ello es el conflicto que ocurrió en Mambo. Allí nos reunimos muchas feministas que nos habíamos deconstruido y construido como sujetos, pero cuando comenzamos a interactuar no supimos aceptar la diferencia, el no cuidado, los cuestionamientos, el límite entre lo político y lo personal, etc.

Entre tanto, con los hombres seguimos reproduciendo roles. Por ejemplo, cuando nos hemos articulado con grupos de gays las asambleas están demasiado orientadas a cumplir objetivos, no cuentan ni los ritmos, ni los espacios, ni el momento de cada una; además se repiten muchas dinámicas de poder, por ejemplo en el uso de la palabra, la toma de decisiones, el liderazgo, los tiempos de respuesta, etc. Desde mi perspectiva, esto evidencia que en estos colectivos existe una suerte de voluntad de evasión de las formas de la masculinidad, pero no hay una deconstrucción profunda de sus contenidos. Así, algunos gays militantes piden que les nombres en femenino, pero luego reproducen las dinámicas de la dominación masculina. Lo mismo ocurre a nivel simbólico, por ejemplo respecto del cuidado del otro. Culturalmente las mujeres tenemos muy incorporado este rol y lo llevamos a la práctica en múltiples detalles y sin embargo, al trabajar en conjunto con colectivos gays, sentimos que para ellos el tema del cuidado no es un conflicto.

Si bien para mí es muy importante considerar en los espacios políticos el momento personal de cada una, reconozco que cuando entre nosotras intentamos hacerlo, se nos va de las

manos y las asambleas acaban siendo grupos de autoayuda. Por eso creo que como sujetas políticas aún debemos encontrar el equilibrio entre perseguir un objetivo y centrarnos en las relaciones.

Mientras ese equilibrio llega, no quiero renunciar al feminismo, porque creo que las mujeres aún necesitamos reunirnos sólo entre nosotras. Sin embargo, reconozco que quedarnos allí implica seguir reproduciendo el binomio hombre-mujer, por eso quiero dar un paso hacia lo queer.

El feminismo de la diferencia se basa en la politización de la identidad «mujer» a partir de una discriminación; es decir, soy mujer, porque estoy discriminada. Para mí, mantenerse en ese planteamiento es limitarse, pues como mujeres nos hemos deconstruido y construido de maneras diversas, ya sea como *butch*, *marimacho*, etc., por eso, para romper con los simbólicos del sujeto «mujer», hay que superar la teoría de la diferencia sexual y el binomio hombre-mujer.

Actualmente estoy en un momento de transición en que aún necesito reunirme sólo con mujeres, pero al mismo tiempo necesito ir más allá. Desde esta posición apelo a los hombres para que también empiecen a reunirse entre ellos, a reconstruirse y así podamos comenzar a hacer cosas juntas.

### **Sobre las Atakàs**

Las Atakàs somos un grupo de mujeres que venimos, unas del movimiento okupa que se nutren de los movimientos de izquierda y del anarquismo; y otras, de grupos de lesbianas feministas. Juntas queremos alejarnos de lo políticamente correcto y dejar de hablar de EL feminismo, LA sexualidad y EL afecto, y comenzar a hablar de LOS feminismos, LAS sexualidades y LOS afectos. Queremos superar el encorsetamiento de una feminidad lesbiana correcta e impuesta. En este sentido, mi participación en este grupo expresa mi desplazamiento teórico y político desde el feminismo hacia las identidades múltiples.

En el último tiempo estamos dedicadas a leer sobre estos temas y a realizar algunas actividades concretas en esta sintonía. Hace poco hicimos un video sobre la corrección política de las lesbianas en el que intentamos enseñar las tres versiones de cómo deben ser nuestros afectos. Así, enseñamos desde el discurso reivindicativo de la lucha de las mujeres, hasta el «*continuum* lesbiano» de Adrienne Rich, pasando por el estereotipo de la lesbiana vulgar, *camionera* e hipersexuada. Este video pretende parodiar estos tres estereotipos y demostrar que podemos estar tanto en uno como en otro, es decir, que tenemos identidades múltiples, tal como se plantea desde la teoría queer.

### **«Un sitio de raros...»**

Aparte de las Atakàs no participo en ningún otro colectivo que incorpore los planteamientos queer, no obstante donde me he sentido más cómoda en este aspecto es en Ningún Lugar, que sí es un espacio muy queer, un «sitio de raros», en el que me sentía muy a gusto, aún cuando no compartía muchas de sus formas de entender el ocio o las relaciones. Aunque resulta contradictorio, en ese espacio me sentía simultáneamente muy cómoda y «rara» a la vez, debido a que yo no compartía ciertas prácticas como el consumo de drogas o una forma expansiva de vivir el sexo, que entre la gente que habitaba ese lugar eran muy comunes.

Concretamente respecto del sexo, después de deconstruir todos los significados sociales que se le atribuyen, he decidido darle un lugar de importancia y no practicarlo sólo por placer, pues toca partes muy íntimas y personales de mí; no obstante, en el Ningún Lugar, muchas

veces fui criticada por esta decisión, lo cual me hacía sentir ajena, extraña y rara, incluso allí. Desde mi perspectiva esa crítica presupone de mi parte una aceptación y reproducción pasiva del modelo heteronormativo de la sexualidad, lo cual no es así, pues yo ya he deconstruido estos planteamientos y he decidido vivirlos de la manera en que a mí me hacen más feliz; sin embargo, parece haber en los entornos queer más respeto por la diversidad aparentemente más transgresora que por aquella aparentemente más reproductora de los social, aún cuando se trate de una decisión personal reflexionada y libre.

### **...y sin embargo, discriminada**

Es curioso cómo durante toda mi militancia en la izquierda y en grupos feministas me sentí discriminada por ser *marimacho*, con lo cual continuamente estaba intentando disimular mis gestos y movimientos masculinos, en cambio, en Ningún Lugar eso dejó de tener importancia, porque allí yo era la menos rara. Eso me gustó mucho, pues por fin podía ser yo misma, sin necesidad de ocultar o disimular mis formas de expresión; sin embargo, allí fui criticada por ser poco transgresora, demasiado «normal»; es decir, era la misma lógica, pero en sentido contrario. De todos modos esa crítica no fue generalizada, sino muy puntual, en un par de ocasiones en que, como gesto de seducción, me intentaron tocar y yo me negué, y por eso me catalogaron de «estrecha». En ese espacio explicitar el deseo sexual tocando es algo normal; pero yo no funciona así, más bien al contrario, en entornos que funcionan de manera muy abierta, soy yo la que se autoexcluye (lo cual es muy típico de las mujeres), por eso, cuando me ocurrió, me sentí poco respetada y agredida.

### **Los dos «queers»**

A partir de situaciones como ésta, diferencio entre lo queer-militante-trasgresor y lo queer-lúdico-etiqueta. En el primero me siento muy cómoda, mientras que en el segundo, me he sentido cuestionada y agredida.

Particularmente éste último puede convertirse en una forma de consumo, al igual que quien consume coche, casa y familia. Y quien consume queer, consume droga y una manera especial de ocio, carente de crítica, cuestionamiento, cuidado y transformación.

### **Márgenes, etiquetas, queer y post-queer**

Para mí lo queer significa la no-etiqueta y quienes no llevan etiqueta están en los márgenes, mientras que quienes están en la masa, son los que usan y llevan las etiquetas del bueno, el malo, el cívico o incívico, el de una clase u otra.

Si bien quienes están en el margen son nombrados de una forma u otra desde la sociedad heteronormativa, justamente esa etiqueta da pie a superarla, a desmarcarse y a construirse cada uno desde su propia creatividad.

Para mí el ideal del queer es que de esta no-etiqueta, de la interacción entre los diferentes colectivos que habitan los márgenes, surjan nuevas maneras de ser, nuevos sujetos.

En mi caso particular, durante toda mi vida mis referentes fueron las mujeres vascas y fue a partir de ellas como me construí como *marimacho*; sin embargo, si hubiera crecido en un contexto más queer, posiblemente sería un sujeto diferente, mucho más creativo.

Varios «sujetos» pueden compartir una «identidad», pero no necesariamente ésta sería una «etiqueta». Para mí, una «identidad» se convierte en «etiqueta» cuando alguien se cree con el

poder y el derecho de establecer y enunciar sus límites, creando así, estereotipos o modelos posibles de ser impuestos.

Por su parte, desde mi perspectiva los «sujetos» son la variedad de formas de ser, pero que no son imponibles. Así, por ejemplo, yo me identifico completamente con la palabra «lesbiana», pero no con la «lesbiana institucional» —aquella que se casa y que sólo folla con mujeres. Por este motivo soy partidaria de que cada uno se identifique como desee, no seré yo quien diga que alguien es o no tal o cual cosa porque hace o deja de hacer algo. Si lo hiciera estaría construyendo una etiqueta.

Supongo —y espero— que en algún momento aparecerá una «teoría post-queer» que recoja los márgenes de los márgenes, donde no exista una fórmula para la transgresión, sino que la transgresión sea la posibilidad de ser uno mismo. Y ese «uno mismo» no se refiere a una hipotética «esencia» de cada persona, porque no existe, sino a los referentes sociales que cada uno quiera mezclar para construirse a sí mismo. Por eso me parece importante que se creen sujetos nuevos que se conviertan en nuevos referentes sociales a los cuales mirar para creamos a nosotros mismos de otra manera.

Una vez escuché a una transexual argentina decir «yo nunca me he sentido mujer, sino que me he querido sentir mujer, pero para los demás siempre he sido “la rara”, siempre he sido trans».

Ella quiso ser mujer, pero socialmente le hicieron ser “la rara” hasta que lo asumió y se identificó con eso. Por eso, aunque su *performance* es de mujer no intenta disimular ser trans; al contrario, hace una identidad política de ello.

### **Deseo y política**

El deseo es construido socialmente por el capitalismo, por eso creo que desde el deseo puede venir la transformación social, pues desde el mismo deseo nos están oprimiendo. Un ejemplo de ello es el caso de tantas niñas que mueren anoréxicas por el deseo de tener un cuerpo que se ajuste a los cánones de belleza que impone la moda.

Desde la política puede decirse que el anhelo de cambiar el mundo también es un deseo, pero desde mi perspectiva esos son ideales, no deseos. Para mí el deseo es algo físico, inconsciente, que te mueve, que te hace ser persona, algo con lo cual te identificas y defines.

En política, por ejemplo, se junta un grupo de militantes que desea que Barcelona sea mejor, pero no tienen en cuenta lo que le está pasando y cómo se está sintiendo cada uno de ellos, es decir, no están teniendo en cuenta sus deseos, porque consideran que eso no tiene importancia, que es egoísta y muy individual.

Una cosa es desear que ningún homosexual sea discriminado y otra que socialmente exista libertad para que todas las personas se permitan ser homosexuales si lo desean, porque hay gente que no se lo permite, pues hay limitaciones que van más allá de los ideales políticos, en las relaciones, en no considerarnos normales. Alguien puede decir que no quiere que se discrimine a los maricones, pero luego le molesta la pluma. En este tipo de situaciones es cuando no se respeta el deseo.

Si tuviéramos más en cuenta nuestro propio deseo no como ideal político, sino como aquello que cada uno quiere ser y hacer, seríamos más capaces de respetar los deseos de los demás.

### **Lo queer como fórmula**

A partir de lo que he leído y vivido de lo queer, no creo que sea ni pretenda ser una fórmula para ser o hacer; sin embargo, en los entornos queer que he conocido se hace una *performance* de anormalidad que en vez de servir como arma de liberación se transforma en una etiqueta. Por supuesto ésta no es una actitud generalizada, pero sin duda hay mucho de eso. Por este motivo he chocado mucho tanto con los *maricas* como con las lesbianas institucionalizadas en Barcelona. Con los primeros, porque han cuestionado y replanteado su pluma, pero no sus dinámicas de funcionamiento y dominación masculinas; y con las segundas, porque cada vez avanzan más hacia la total normalización.

Para mí lo queer es un paso más allá del feminismo que necesariamente debe pasar por la deconstrucción. Mientras el feminismo pretende romper con las desigualdades entre mujeres y hombres y construye a la mujer como sujeto y no sólo como objeto; lo queer da la posibilidad de que cada uno construya su propio simbólico; es decir, el conjunto de significados que le hacen ser persona. Un buen ejemplo de esta manera de entender lo queer es un grupo de chicos que se reúnen para cuestionar su masculinidad y todo lo que eso les supone. Con ese propósito hacen lecturas colectivas, debates y conversaciones informales en que se plantean temas como la violencia, la gestión de su rabia, su parte femenina explícita u oculta, lo que les gusta o no de ella, etc.

### **Sobre los nombres y las prácticas sexuales**

En la adolescencia la primera persona con la que tuve una relación fue una chica. Antes de eso no me nombraba sexualmente de ninguna manera, pues para mí simplemente los chicos se liaban con las chicas. A partir de esa relación descubrí que a las mujeres que se liaban con mujeres se les llamaba «lesbianas», pero me costó mucho llegar a usar esa palabra para definirme porque no me sentía identificada. Con el tiempo, y gracias a que conecté con grupos feministas de mi ciudad, fui aceptando poco a poco esta situación y comencé a usar esta palabra para definirme con más naturalidad.

Paralelamente a través del feminismo conocí una forma de vivir mi sexualidad de manera muy afectiva, sensible, respetuosa, monógama, en general, bastante tradicional respecto de lo que socialmente se entiende como «femenino». Durante prácticamente 10 años viví mi afectividad de esta manera, hasta que me vine a Barcelona y conocí la teoría queer y comencé a relacionarme con mujeres más abiertas y a realizar prácticas sexuales diferentes a las que había conocido hasta entonces, pues me apetecía experimentar, jugar, conocer otras formas de practicar el sexo.

A partir de todo esto he dejado de definirme como lesbiana, porque es una palabra que está asociada al ideal de la «buena ciudadana», monógama, casada, que busca asemejarse lo más posible al modelo heteronormativo; hoy, en cambio, me defino como queer o como *bollera* – dependiendo del contexto – porque ambas palabras remiten a una persona que no pretende ser «buena ciudadana», sino que se siente libre de hacer lo que le apetezca con sus sexualidad, aunque esto suponga romper con los parámetros de la normalidad heterosexual. De todos modos, la forma en que utilizo estas denominaciones se sustenta en la idea de las identidades múltiples, por tanto, no sólo me identifico de una forma o de otra, sino que depende del contexto en que me encuentre y del rol que me apetezca jugar en cada uno. Así por ejemplo, en un entorno muy queer, a veces me apetece identificarme como feminista, o –a la inversa– en uno muy feminista, me agrada presentarme como queer.

Más allá de este cambio conceptual, mis prácticas siguen siendo en gran medida lesbianas, pues me gustan las mujeres y no los hombres y además soy monógama, lo cual supone una cierta contradicción entre la teoría y la práctica de lo queer. Si realmente eres queer y para ti

no existe el binomio hombre-mujer, no deberías sentir deseo hacia un sexo, sino hacia las personas.

### **En transición: del feminismo a lo queer**

A nivel político, definirme como queer me ha traído muchos problemas con el feminismo, pues existe una enorme reticencia en estos grupos ante los planteamientos de esta teoría-política, pese a que son posiciones que se aportan mutuamente. Mientras el feminismo aporta a lo queer la deconstrucción de la masculinidad y la feminidad, lo queer puede aportar al feminismo la superación de la dicotomía hombre-mujer; es decir, supone dar un paso más en las cuestiones del género y la sexualidad.

Personalmente siento que estoy justo en el momento de desplazarme de un lugar a otro, pues siento que el feminismo que he conocido y con el que me he vinculado ha llegado a un tope. Si bien, éste me sirvió para convertirme en sujeto, para reafirmarme y adquirir fuerza, hoy siento que debo ir más allá, que el próximo paso es romper con el binomio hombre-mujer, que es lo que aporta lo queer. Por este motivo, al definirme como queer en entornos feministas, estoy expresando mi deseo de dar ese paso, y eso es lo que despierta rechazo en dichos entornos.

### **Respecto de otras identidades**

Antes me identificaba claramente como «Ainhoa, mujer y vasca». Hoy, ya no tengo claro lo de «mujer», por tanto, he optado por definirme como «Ainhoa, *marimacho* y vasca».

Al nombrarme como «vasca» no lo hago con afán nacionalista, sino como una forma de reconocer el fuerte vínculo que siento con la naturaleza de allí, con la niebla, con el sirimiri, con la sonoridad del euskera, pues para mí, el idioma es un signo de pertenencia muy fuerte; de hecho, cuando estoy muy sensible, me sale hablar en euskera.

No creo que haya coherencia entre estas diferentes identidades; al contrario, creo que se oponen entre ellas, pues, por ejemplo, ser *marimacho* en Euskera no es fácil, porque la sociedad vasca es muy controladora, muy preocupada de cómo se debe ser, incluso en los movimientos políticos de izquierda hay una concepción muy militar, en la cual ser *marimacho* no es bien visto.

Asimismo, ser Ainhoa significa también ser médico, que es una identidad asociada a una clase y que tiene una posición de poder de la cual reniego. Esto es también totalmente contradictorio con ser *marimacho* o *bollera*, que son identidades marginales y sin poder. Aún con estas contradicciones, yo soy todo eso, y me siento cómoda así.

### **Las formas de relación afectivas y de cuidado**

Mis relaciones afectivas han sido siempre con mujeres y se han caracterizado por una afectividad fuerte y un impulso complejo al cuidado de la otra persona. Complejo en el sentido de que para mí el cuidado es un arma de doble filo, un valor que tengo muy incorporado y que me agrada, pero del cual –en ocasiones– también quiero desprenderme. Ambas características son muy propias de los modelos de relación debatidos y cuestionados desde el feminismo.

En este aspecto siento que lo queer no me está aportando nada, tal vez por desconocimiento, o simplemente porque no he sabido encontrar los elementos que me pueden servir para gestionar de manera diferente mis relaciones afectivas. Además, no he tenido experiencias de

relación con personas que no sean mujeres, con personas más queers, como transexuales u otras, por tanto me cuesta imaginar cómo sería una relación con ellas.

Otra característica de mi forma de relacionarme es cuidar mucho, olvidándome de mi propio deseo y acomodándome al deseo de la otra persona para sentirme más querida, necesitada, con un cierto poder sobre la otra persona. Esto genera relaciones de dependencia. Supongo que lo de ser médico me viene también de esta necesidad de que los demás dependan de mí, para sentirme querida, necesitada, útil, admirada. Por eso quienes nos dedicamos a la medicina solemos dar mucho, pues queremos aportar, curar, servir, lo cual, en el fondo es una necesidad de afecto y reconocimiento. Es algo muy femenino.

### **Los cuidados queer**

Creo que la necesidad de cuidar para sentirnos queridas es un conflicto clásico de las mujeres, pues hemos sido educadas tan profundamente en ella, que nos cuesta mucho superarla, aún cuando a veces nos exige negar nuestro propio deseo. Por el contrario, los hombres, debido a que no han sido educados en este rol, pueden no cuidar y no sentirse culpables por ello.

Este conflicto se da en un plano inconsciente difícil de dilucidar, pues se trata de una contraposición de deseos y necesidades. Mientras por una parte necesitamos profundamente sentirnos queridas y por eso estamos dispuestas a hacer todo por los demás; por otra parte, nos cansamos y agobiamos de tener que estar siempre cuidando para obtener ese cariño.

Personalmente creo que abordar este tema desde lo queer tendría que suponer el que las mujeres pudiesen liberarse de este rol-obligación-necesidad de cuidar, y los hombres debieran acercarse a él; en cualquier caso, el cuidado del otro debiera ser una acción libre y gratuita, no motivada por la necesidad de sentirnos queridos.

### **Deconstruir la masculinidad**

Creo que el camino para llegar a ese nivel de conciencia y equilibrio es la construcción de nuevos sujetos y para eso es necesario que los hombres deconstruyan su identidad y que rompan el binomio hombre-mujer. Y como la deconstrucción pasa por una necesidad personal, deben ser ellos mismos los que se tienen que replantear qué es lo que se quieren deconstruir, para no seguir repitiendo estereotipos.

Lamentablemente esto no ha ocurrido. Se ha saltado de ser hombre a ser queer, pero sin pasar por la deconstrucción; así, en ellos lo queer se está quedando en la superficie, en la forma, en la pluma, pero poco en el contenido. De hecho no hay ningún movimiento que promueva la deconstrucción masculina, que se pregunte sobre la diversidad de maneras de ser de los hombres. Esta diversidad existe, pero no son un sujeto político, no están organizadas políticamente para deconstruir X cosa, o para plantearse ante el mundo de una determinada manera. Y si no lo han hecho es porque no lo han necesitado, porque siempre han tenido el poder.

Efectivamente, cuando los hombres se han organizado políticamente en torno a su identidad de género ha sido en los espacios en que no tienen poder, por ejemplo en la custodia de los hijos. En ese ámbito, se han sentido discriminados y están comenzando a movilizarse, a cuestionar la paternidad, el instinto maternal, a legitimar el instinto paternal, pero lo han hecho, sólo en la medida que han visto que hay una ley que los discrimina. En todo lo demás, como no hay una discriminación, no se han cuestionado.

Incluso muchos de los hombres que se posicionan al margen de la heteronormatividad, o sea, *maricas*, bisexuales, trans y queers, no han deconstruido su masculinidad y están reproduciendo dinámicas y comportamientos sexistas y discriminadores. Es cierto que hay algunas pequeñas experiencias de cuestionamiento de la masculinidad como el grupo Alcachofa que se reúne para hablar de estos temas, pero son pocos los hombres que han reflexionado sobre su masculinidad y sus implicaciones.

Las mujeres nos hemos deconstruido muchas cosas y tenemos mucho camino recorrido en ese sentido; sin embargo, los hombres siguen en su misma posición, no se han movido, y continúan –por ejemplo– invadiendo el espacio de las mujeres o reproduciendo pugnas de poder, etc. Por eso actualmente hay un choque entre hombres y mujeres, porque las mujeres de hoy buscan un hombre más femenino y eso a ellos les desconcierta, pues no saben si tienen que ejercer un rol protector o no, o si deben ser más duros o más suaves, etc.

Concretamente en el movimiento queer de Barcelona las mujeres que vienen del feminismo se sienten muy lejos de los hombres que no se han deconstruido, porque buscan otro tipo de interlocutor, no un hombre que la sitúe constantemente como mujer y que no respete su ritmo y otras cosas a la hora de militar.

### **Feminismo y transformación social**

A raíz de los cambios que ha hecho la mujer la estructura de las familias comienza a transformarse; sin embargo, la sociedad no ha sabido adaptarse. Desde siempre el espacio público ha sido muy valorado y mercantilizado, mientras que el espacio privado, que era territorio de mujeres y que estaba asegurado, no se le tenía en cuenta, pero ahora que comienza a no estar cubierto ¿cómo se resolverá ese vacío?

A nivel de afectos y relaciones, muchas mujeres, impregnadas por el movimiento feminista, han hecho cambios muy importantes, por ejemplo respecto de lo que buscan en un hombre. Así, en España a la mayoría de las mujeres les empieza a rechinar el modelo del «macho ibérico», rudo, seco, súper viril.

### **Sobre las prácticas sexuales**

Mis prácticas sexuales han sido siempre con mujeres que se han definido como lesbianas y esto ha sido más o menos transgresor dependiendo del contexto en que ha ocurrido. Por ejemplo, cuando vivía en Guernica, tuve una relación con una chica durante 10 años, la cual nunca hicimos pública, porque eso habría tenido muchas consecuencias negativas para las dos en ese contexto, por tanto me sentía muy transgresora. Hoy eso no ocurre, pues el lesbianismo es mucho más aceptado socialmente allí, que hace 20 años.

También creo que mis prácticas sexuales son muy transgresoras en mi entorno profesional, pues al ser médico, la gente no suele pensar que puedas ser no heterosexual y se sorprende cuando descubren que soy lesbiana. Y por el contrario, en entornos muy queer, mis prácticas sexuales no son nada transgresoras, incluso son calificadas de conservadoras, porque no comparto la liberalidad sexual de la mayoría de las personas que se identifican como tales.

### **Sobre la propia *performance***

Desde que conocí lo queer me he sentido con más libertad de dejar salir mi pluma en los diferentes contextos en que me muevo, aunque no con una intencionalidad política, sino como una forma de permitirme ser más auténtica, más yo, pues desde que tengo conciencia siempre he tenido una gestualidad y unos movimientos muy masculinos, incluso de niña.



Durante mi militancia en el feminismo, permanentemente intentaba esconder estas formas porque en ese entorno la pluma era considerada como una reproducción del patriarcado; sin embargo, para mí sólo era la forma en que siempre había sido. Igualmente, en mi entorno laboral intentaba disimular esa gestualidad, pero desde hace unos años, a partir de mi acercamiento a lo queer, he decidido ser yo, y si tengo pluma no tengo porqué esconderla.

A nivel de vestimenta me gusta mucho la estética punk, pero no la uso como una forma de transgresión, sino por simple gusto personal. En este sentido, no estoy de acuerdo con que exista un estilo o moda queer, porque eso significaría construir otra etiqueta o estereotipo.

Respecto del lenguaje, me gusta usar expresiones políticamente incorrectas respecto de mi identidad sexual, como *bollera*, o de la identidad sexual de algunas personas cercanas, *bolleras* o *maricas*. No obstante, me limito a usar estas expresiones en espacios donde estas identidades han sido deconstruidas, por tanto estas palabras tienen un sentido político y reivindicativo, y no en espacios más normalizados donde continúan siendo utilizadas como insultos.

### **Los afectos y la política**

Creo que existe un vínculo innegable entre lo afectivo y la política, porque sólo desde la aceptación de los diferentes deseos y maneras de ser de cada uno es posible una transformación social profunda y real. Por este motivo, creo que la política debe partir del cuestionamiento de lo qué significa ser transexual o *bollera* o las diferentes identidades, pues sólo de esta manera se podrá romper la hegemonía y obligatoriedad de que sólo exista una manera de ser, que para mí es la violencia básica.

En esta labor creo que los colectivos más marginales tienen una gran importancia, pues son ellos quienes pueden aportar nuevas formas de relación más allá del matrimonio y la familia tradicional; relaciones intergeneracionales, intersexuales, interraciales, etc., que construyan otra cultura, otra sociedad, por eso creo que la transformación vendrá de la práctica de las relaciones entre los queers y el cuestionamiento que ello supone de los roles del género y la sexualidad.

La forma de estas relaciones está aún por construir, pero sin duda es la gran puerta abierta que ofrece lo queer. De todos modos, uno de sus elementos básicos será la mezcla, por tanto, los referentes que crearán ya no serán binominales, sino múltiples, por eso es imposible saber qué forma concreta tendrán.

Águeda

## «La última heterosexual del planeta»

Abril 2008

Mi nombre es Águeda, en mi DNI pone que soy mujer, y aunque no lo pusiera nadie dudaría en clasificarme como mujer de un simple vistazo, tengo 32 años, estudié Bellas Artes en Valencia y soy artista audiovisual, también trabajo como alfabetizadora digital de gente mayor y como diseñadora gráfica por mi cuenta. Vivo en Barcelona hace 3 años. Antes de venir aquí viví en diferentes lugares como Murcia –donde nací–, Portugal e Inglaterra y principalmente en Valencia.

### **De pequeña yo quería ser un chico...**

...y pensaba que era posible. Vivía con mi familia en un modelo muy tradicional: mi padre un machista de la vieja escuela, mi madre ama de casa, luchando por dejar de serlo contra la voluntad de mi padre y mis hermanos, 3 hombres y 2 mujeres bien diferenciados.

En ese contexto, yo prefería claramente los privilegios de la condición masculina. Me negaba a usar falda y a tener que preocuparme de que no se me vieran las bragas o a barrer si no lo hacían también mis hermanos o a no poder jugar a algunos juegos más bruscos. No quería tener polla, pero sí me apetecía tener las libertades que suponía ser un chico y no encontraba las ventajas de ser chica.

De pequeños parece que con sólo deseárselo es posible, hay un punto muy queer en la infancia, ya que en esa edad no estamos tan condicionados socialmente ni tenemos una noción de realidad tan fuerte. De modo que en ese tiempo yo usaba pantalones, me cortaba el pelo y luchaba por hacer lo que me apetecía, era muy rebelde.

### **Conexiones queer**

La primera vez que oí hablar de la teoría queer en profundidad fue en un curso de doctorado que dirigía Juan Vicente Aliaga en la Universidad de Valencia. Paralelamente en mi vida, con mis amigos con los que había compartido la adolescencia primero en Murcia y con mi entorno de ese momento en Valencia, las identidades sexuales y el género nunca habían sido conceptos estables y fijos.

En ese momento yo salía con un chico muy ambiguo sexualmente y con posiciones muy firmes de rechazo a las identidades sexuales, él tenía una apariencia y unas formas muy *maricas*, aunque todas sus relaciones hasta entonces habían sido con mujeres. Del contraste entre conocer la teoría queer en el entorno *burbujeístico* universitario y mi propio entorno afectivo me surgió un profundo rechazo a la academización del tema, pues veía que había

una gran distancia entre la perfección de la teoría y todas las imperfecciones de la práctica y de la vida que yo conocía.

En esa época ya me habían diagnosticado vih+ hacía unos años y trabajaba el tema del sida en diferentes colectivos y asociaciones, me relacionaba con personas que tenían historias de vida muy fuertes. Esto hacía que mi sensación respecto del ambiente universitario fuese cada vez de mayor desinterés y distancia, porque lo que yo percibía era que los estudiantes y el mundo académico en general vivían muy protegidos y, salvo excepciones, de espaldas al mundo.

Para mí estos vínculos con otras formas de entender la sexualidad, el género, con otras identidades sexuales, no surgieron como fruto de la teoría, sino espontáneamente en mi adolescencia, con los amigos de una pequeña urbanización en la que mis padres tenían un apartamento, con quienes compartía la crítica y el deseo de no repetir los estereotipos de un modelo de sociedad que no nos gustaba en muchos sentidos, y la crítica al modelo de familia heteronormativo era uno de ellos, aunque evidentemente no habíamos escuchado nunca esa palabra. Estar en contra del mundo une mucho y más en la adolescencia. Fue mi primera familia.

Después con mis amigos y mi entorno en Valencia que estaba formado en su mayoría de *maricas* y *bolleras* o de personas que estaban descubriendo y experimentando su sexualidad, o que se acostaban con personas de ambos sexos, o eran adictos del *cruising* y los contactos, y yo a pesar de sentirme en mi entorno natural en este ambiente, no había sentido una atracción sexual por otra mujer nunca, por eso yo me definía como «la última heterosexual del planeta». La teoría de esta época, que yo misma defendía, era que todos somos bisexuales, pero sin embargo yo no lo era.

No fue hasta después de esa época, cuando volví a Murcia, que tuve mi primera relación sexual y de pareja con una chica. Y es curioso porque a pesar de lo abierta que te sientes siempre hay una primera vez para todo y hay límites que no sabes que tienes hasta que se caen. Me costó un poco reconocer mi deseo físico hacia una mujer la primera vez, pero era tan físico y tan real que no dejó lugar a dudas. Y a partir de entonces ese límite desapareció naturalmente.

Aunque en Murcia me movía en un ambiente muy *bollero*, no asumía esa identidad como bandera de lucha. Había estado en Barcelona unos meses con una amiga y allí habíamos empezado a trabajar en un proyecto llamado *girlswholikeporno* que partía de unos presupuestos muy queers. En Murcia me movía en un entorno nocturno y bastante anti-identitario, donde confluían *bolleras*, *maricas*, bisexuales y gente afín con un gran interés por la música electrónica, la cultura y donde no se hablaba mucho de política. El sitio donde se condensaba todo esto era un club muy pequeño que tenía mi novia con un socio y que era conocido por ser un punto de encuentro de «los modernos» de Murcia, había bares de ambiente identitarios gays o *bolleros*, pero éste ocupaba un sitio especial en el ambiente murciano, era muy moderno pero no era *fashion*, la bebida era barata y te podías encontrar a marroquíes o a gente mayor y en general a cualquier extraño personaje de la ciudad.

En Barcelona a través de la amiga con la que inicié *girlswholikeporno* había entrado en contacto con toda la movida queer que había en ese momento, de modo que fue a través de ella cómo me llegó una visión de lo queer más política y propositiva.

De este primer contacto con lo queer en Barcelona, sentí que había una teoría desde arriba pero que también habían unas reivindicaciones desde abajo que me atraían mucho. Decidí venirme a Barcelona con mi novia, mi compañera de proyecto y muchas expectativas,

ilusiones y ganas de contagiarme y formar parte de algo que no sabía muy bien qué era. Sin duda conocer lo queer en este ambiente le dio una nueva legitimidad a mi forma de vivir, en el sentido de que dejé a un lado una visión más individualista de la construcción sexual de cada uno como su historia personal. Nos vinculamos con mucha gente con la que compartíamos una misma visión respecto del género y la sexualidad post-identitaria y activista al mismo tiempo que desarrollábamos Girls Who Like Porno.

### **Intereses dentro de lo queer**

El queer llamó mi atención porque su cuestionamiento de las identidades sexuales y su rechazo a categorizar el deseo me conectó con la incomodidad que sentía en la infancia de tener que ser y comportarme como una chica. Eso no significa que yo quiera ser chico, pues antes de sentirme mujer u hombre, me siento a mí misma como persona sin género. Hay algo dentro de mí y de cada uno que no tiene género.

Esto produce que al hablar con otra persona se me olvide que soy mujer, pues sólo somos dos personas hablando. Siempre he buscado esta sensación al relacionarme con la gente y cuando noto que no está, que me miran o me hablan diferente porque soy mujer y el otro es hombre, todo cambia, y en general cuando hay tensión sexual entre dos personas. Cuando conocí a mis amigas lesbianas me parecía ver que sus relaciones con los hombres eran distintas en muchos casos, la falta de una tensión sexual que se genera muchas veces en abstracto casi sin darte cuenta por este hecho de ser hombre y mujer, veía como se disolvía muy fácilmente en sus relaciones, me di cuenta que en muchos casos yo también era responsable y parte de lo que odiaba, porque por muy rebelde y queer que me creyera, mi educación en colegios de monjas, el entorno de mi familia muy conservador y heteronormativo, mi educación como mujer en definitiva han hecho mella en mí, no por el hecho de rechazarlo desaparece así tan fácilmente, somos productos de esta sociedad y hay que empezar por reconocerlo y por ser sinceros con uno mismo.

### **Girlswholikeporno**

El proyecto girlswholikeporno constituyó un punto de inflexión en mi trayectoria, pues fue un momento de efervescencia, muy creativo y productivo en que estábamos enamoradas de lo queer, del ambiente y de la gente que habitaba este espacio, no como teoría sino como práctica y yo comencé a politizarme; la universidad todavía quedaba muy cerca y sobre todo yo la quería muy lejos. Dejamos de leer y optamos por destinar todas nuestras energías a poner en imágenes las ideas que nos rondaban de una forma lo más inmediata posible, que pudiéramos grabarlo y colgarlo en Internet el mismo día, considerábamos que demasiadas veces las discusiones y argumentaciones previas a hacer un vídeo, una imagen, etc., acaban por quitarle su frescura y no se hace o acaba siendo algo demasiado didáctico o racional, nosotras éramos muy «frescas».

Además hablábamos de sexo, género y pornografía, y como mujeres, queers y feministas lo queríamos hacer desde una posición de fuerza, de cambiar de verdad el objeto de deseo al que han sido relegadas las mujeres durante décadas y aún hoy en muchos casos, a mujeres, queers, monstrosas, deseantes, que cogen las cámaras y su propio deseo y son dueñas de él. Un feminismo queer y pro-sexo, para empoderar a otras mujeres y queers y que al mismo tiempo ampliara la estrechez del concepto de sexo explícito al que se refiere la pornografía convencional, la sexualidad es algo mucho más amplio, complejo y rico.

Así fue como comenzamos a hacer vídeos y a participar en diferentes eventos, muchos vinculados al movimiento okupa y otros institucionalizados o comerciales como museos, festivales etc. En unos no cobrábamos nada y trabajábamos como bestias y en los otros

evidentemente sí. También hicimos la página web de *girlswholikeporno* en que incluíamos todas nuestras creaciones accesibles para todo el mundo que visitara la página bajo una licencia *creative commons* por eso de la libre circulación de conocimiento y aunque la pornografía es un gran, gran, gran negocio, para nosotras era otra cosa.

Al principio hicimos un par de vídeos en que pretendíamos romper el binomio hombre-mujer, subvirtiendo los roles de género en escenas de sexo explícito, o jugando con pelucas y *dildos* de manera que al final no pudieras saber el sexo de los protagonistas. Nuestro discurso era una mezcla de feminismo, queer y pornografía que llamó mucho la atención. Se dio en ese momento una acertada confluencia entre nuestro trabajo, el nombre del grupo y un creciente interés en el post-porno y el porno alternativo, así como llamaba mucho la atención también ver juntas las palabras feminismo y pornografía. Comenzaron a invitarnos a diversos eventos a exponer nuestro trabajo.

Otra de las actividades que realizábamos era pinchar vídeos en fiestas y eventos. Se trataba de pequeños *loops* que grabábamos nosotras mismas. Eran escenas cargadas de ironía y de sentido del humor, muy provocativas en muchos casos y también muy *sexis*, las protagonizábamos nosotras la mayoría de las veces, escenas de exhibicionismo, pro-sexo, donde las mujeres eran grandes y fuertes, les gustaba el sexo y lo disfrutaban.

Después de unos años cambiamos la página web por un *blog*, se me pasó la fobia académica y comencé de nuevo a leer y escribir, aunque siempre desde una perspectiva experiencial y sin pretensiones académicas. Asimismo, gracias a la posición privilegiada que teníamos, accedíamos a mucha información sobre eventos y festivales queers que se realizaban en el estado y en otros países de Europa. El *blog* se transformó en una suerte de ventana de ese movimiento emergente de post pornografía, feminismo y queer.

La creación del *blog* coincidió con el momento en que nos vinimos a vivir a Barcelona y comenzamos a participar en la organización de Queeruption.

### **Cuestionando la teoría**

Yo me sumé al grupo de Barcelona que organizaba Queeruption casi al mismo tiempo de que este se celebraba, recién aterrizada de Murcia y habiendo ido a dos manifestaciones –como mucho– en toda mi vida.

Compartíamos sobre todo el rechazo al capitalismo rosa, a las nuevas fuerzas gays que especulan destrozando sin piedad los débiles tejidos sociales de los barrios de nuestras grandes ciudades para transformarlos en grandes parques temáticos y de ocio, principalmente destinado a un tipo de gay blanco, de clase media y obsesionado por la moda y la apariencia física. Es la misma crítica que desde el feminismo se hace a su institucionalización. En ambos casos son luchas de colectivos que cuando comienzan a ganar derechos, estatus social y económico de los que la sociedad les ha privado por mucho tiempo, se asientan en una posición de poder y no miran las nuevas exclusiones que por «raza», clase, nivel adquisitivo etc., están generando. Este es el verdadero origen del movimiento queer y del postfeminismo.

Por otro lado compartíamos una serie de críticas al término queer. Por una parte el nombre anglosajón, que sonaba extraño, complicado y «moderno», nos parecía que los queers españoles no se podían sentir identificados con este nombre, pensábamos en su traducción al castellano, *rarito* era la que más nos gustaba, pero no era muy fuerte o no tenía mucho gancho.

Por otra parte, el concepto de performatividad malentendido. Nos parecía superficial la idea de cambiar de identidades con tanta facilidad: hoy soy la más *butch* de Barcelona, mañana, la más *femme*, y pasado una *cyborg*. Esto no es muy real, da la impresión de que lo queer es una mascarada, un disfraz, un divertimento, algo de la juventud, cuando todavía se permite una cierta indefinición, mientras veíamos que en nuestras vidas todos habíamos experimentado procesos mucho más complicados por nuestra identidad sexual, por aceptarla, por empoderarnos y llegar a reconocer y expresar nuestros propios deseos.

De todo esto surgía el cuestionamiento de grupos queer asociados a la noche y a la vida cultural, (de donde yo venía más o menos), que llevan la bandera queer, que les gusta la ropa, las fiestas, las drogas, los festivales, la noche y que no son un movimiento social, no tienen unas reivindicaciones específicas, ni hablan de derechos o hacen campañas gráficas... yo creo que ellos también contribuyen con sus vidas en cierta medida en una transformación social, en el empoderamiento y visibilización de otras formas de entender y vivir el sexo y el género.

### **Queeruption**

Para quienes participamos en la organización de Queeruption, ésta fue en gran medida un desencanto. Queeruption es un encuentro internacional de corte anarquista, de la izquierda radical, que se organiza asambleariamente, con bajo presupuesto y en diferentes ciudades del mundo.

Queeruption 8 Karcelona, era un evento ilegal. Se ocupó una fábrica abandonada unas semanas antes del encuentro y convocamos a más de 1000 personas que comenzaron a venir de todas partes de Europa y USA, principalmente. El evento no pasaba desapercibido por sus dimensiones. Así que desde el principio fue duramente reprimido. Por ejemplo, la policía sitió el recinto durante los primeros dos días, sin dejar entrar ni salir a nadie, cortándonos el suministro eléctrico, identificando a gente en la calle fuera del recinto... intentando por todos los medios acabar con el encuentro antes de que empezara. Cosa que no consiguieron porque tuvimos muchísima suerte con el propietario de la fábrica que se negó a denunciarnos y por la intervención de nuestros abogados.

Un momento especialmente crítico fue la manifestación que se realizó por las calles del «gayxample», que era la única acción política que estaba programada como parte del encuentro y con la cual pretendíamos lograr cierta visibilidad e incidencia política en la ciudad.

Desde el principio surgieron grandes diferencias con respecto a la *mani*. Para algunas personas era lo más importante del encuentro, la única acción propiamente política que se hacía hacia fuera del encuentro con una gran potencialidad por el número de gente que congregábamos, pero por otro lado casi nadie iba a las asambleas preparatorias, cosa que para los que iban era lamentable. Además dentro del mismo grupo organizador había una gran diversidad de pareceres respecto de cómo debía ser la *mani*, algunos de los cuales entraban en conflicto, de modo que no era fácil llegar a acuerdos.

Esta era una manifestación que reunía a un montón de personas que acababan de aterrizar por primera vez en España, que no conocían el idioma en muchos casos, ni el contexto político y social de la ciudad que albergaba el evento. El ambiente de Queeruption se asemejaba en muchos sentidos al de cualquier festival, la mayoría de los participantes habían venido principalmente a conocer a otras personas con inquietudes y formas de vida similares a las suyas, también para ampliar y compartir conocimientos, fiestas y sexo, establecer contactos entre colectivos, conocer qué hacen otros en sus lugares, etc. Aunque se acordó

que la *mani* sería pacífica y aunque tampoco es que nadie saliera herido de la *mani* (salvo los detenidos que sufrieron un trato vejatorio, homófobo y fueron agredidos físicamente durante su detención), no fue exactamente así. La descoordinación existente quedó en evidencia en la manifestación: mientras unos entregaban volantes invitando a la gente a salir a la calle para oponerse al «capitalismo rosa» y a la guetización de los espacios, otros lanzaban globos de agua a la gente cuando salía. Esto fue duramente reprimido por la policía y todavía está pendiente un juicio a 9 personas detenidas aleatoriamente al final de la *mani*, de diferentes partes de Europa, en el que se les piden multas y penas de cárcel de más de 2 años en algunos casos.

Además el Queeruption acabó provocando rupturas irreconciliables con otros colectivos del movimiento. La proximidad del 28 de junio fue utilizada por el sector pro-comercialización y la asamblea encargada de preparar la manifestación de ese día estuvo a punto de perder en la lucha histórica que mantienen para evitar que se sumen a la *mani* las empresas del sector. Es la única *mani* del orgullo en España donde no se permiten a empresas y comercios salir en el desfile. Aunque nosotros Queeruption, sacamos un comunicado en el que nos desvinculábamos de cualquier colectivo, las relaciones quedaron rotas.

Visto en perspectiva creo que lo que allí ocurrió se debió a la falta de raíces del movimiento queer en Barcelona. Los grupos queer que han organizado estos eventos en Europa han sido grupos muy pequeños de personas afines que se juntan con este proyecto común con la intención de crecer como colectivo, cosa que lamentablemente no pasó en Barcelona. Después de las 1000 personas que habían estado una semana con nosotros continuábamos siendo los 8 o 10 del principio, pero además con una complicada situación legal que se alargaría en el tiempo hasta ahora.

El entorno del Queeruption es principalmente anarquista y dentro del anarquismo no hay una tradición de movimiento gay o lésbico y aunque sí hay algo más de anarcofeminismo, es un movimiento, a su pesar, tradicionalmente muy masculino. Si hubiese habido una trayectoria compartida en este sentido, habría habido una base mayor para plantear el Queeruption con una historia y unas herramientas más fuertes y todo se habría desarrollado de manera diferente. Por otra parte no se puede entender el movimiento queer sin las luchas postcoloniales, de los afroamericanos por los derechos civiles o de las post-feministas, pero nuestro Queeruption era principalmente blanco y a pesar de las apariencias, de clase media.

El movimiento aparecía como algo muy nuevo y esperado pero que se quedaba demasiado en el aire, casi como una celebración festiva, incluso un nuevo gueto desde mi punto de vista. Cuando surgieron los problemas, la represión, aunque hubo grandes demostraciones de solidaridad, las diferencias también se mostraron con gran crudeza y para muchas personas de la organización supuso un gran desencanto con el movimiento queer.

Después de esta experiencia sentí la necesidad de acercarme a militancias con una base y una trayectoria más sólida, fue cuando me sumé a la idea de crear una casa feminista, podía o no ser okupada, pero desde el principio quisimos que fuera sólo para mujeres, lesbianas, transgéneros y transexuales, en la práctica fue un proyecto separatista que se llamó «Mambo».

### **Mambo**

Mambo surgió de un grupo de mujeres muy fuertes que okupamos un edificio de cinco plantas en el Raval con el propósito de crear un espacio destinado a que todos los feminismos minoritarios y dispersos de la ciudad pudieran expresarse y fortalecerse —a pesar de sus diferencias— y para darle un espacio y un impulso al movimiento feminista

prácticamente desactivado en Barcelona, fuera de las instituciones y muy poco atractivo para las nuevas generaciones a pesar de ser una de las disciplinas que más se ha reinventado en las últimas décadas.

En el comienzo Mambo tuvo un enorme poder de convocatoria. A sus eventos asistían representantes de todos los feminismos de Barcelona, desde los más marginales hasta los más institucionales. Esto era muy alentador, pues siendo una casa okupada esto suponía un gran reto. Mambo tenía un gran potencial.

Personalmente y como parte de girlswholikeporno, Mambo nos empujó a empezar a reivindicar la palabra feminista más alto, estaba en un momento de gran actividad y muy interesada de nuevo en la teoría, tenía muchas ganas de tener grandes debates y conflictos sobre lo queer, la pornografía y el feminismo, que eran un temas que debatimos mucho al principio y esperaba que todas saldríamos reforzadas de este encuentro y que podríamos crear una práctica feminista conectada con la realidad y con el presente de Barcelona en un momento en que, por ejemplo, había redadas contra las prostitutas en el Raval después de que la Ordenanza Cívica hubiera entrado en vigor.

En este contexto el proyecto de girlswholikeporno contaba con mucho apoyo por una gran parte del colectivo y con respeto por la parte que más dudas planteaba en relación con la pornografía. Así fue como comenzamos a hacer talleres sobre pornografía y feminismo, un día a la semana durante 5 meses con los que pretendíamos fomentar la creación de porno alternativo y crear un debate rico sobre este tema vinculado a la historia del feminismo. Esto fue una experiencia muy interesante y los talleres fueron un éxito.

Un hito dentro de los talleres fue uno que dedicamos al S/M, lo cual es todo un logro dentro de la historia de las casas feministas en Europa, pues es un tema que genera muchas resistencias; sin embargo en Mambo era posible que hubiera este taller, al mismo tiempo que se reunía un grupo de acción directa feminista lesbiana, o otro grupo de corte más esencialista que trabajaba sobre los ciclos lunares etc. Realmente la composición de la casa era muy heterogénea. La diversidad y la convivencia que buscábamos se hacía realidad.

### **El quiebre con Mambo**

Después de la efervescencia de los inicios, Mambo fue gradualmente cerrándose en sí misma. A pesar de la importancia que habían tenido en los debates previos lo queer, las identidades transgénero, la transexualidad, etc., en el proyecto iba cobrando cada vez más fuerza una tendencia hacia un feminismo separatista lesbiano que no acababa de casar muy bien con estos presupuestos. Por otra parte el rechazo a la institucionalización del feminismo y la propia experiencia de algunas mujeres con las instituciones suponía un bloqueo en las iniciativas en las que de alguna manera se planteaba el colaborar con ellas, por ejemplo la mani del 8 de Marzo. Además la experiencia de la okupación era algo muy nuevo para muchas que quedaron fascinadas en una imagen de radicalidad que colaboraba aún más a su aislamiento de la sociedad, trabajar con prensa se convirtió en un tabú desde casi el principio. Cada vez me sentía más lejana de lo que estábamos construyendo.

En realidad Mambo surgió de un grupo de autodefensa feminista y desde él había una gran admiración hacia los grupos feministas radicales de los años 80, los grupos autónomos de wen-do (autodefensa feminista) eran un referente y los encuentros que todavía realizan en Europa –que podrían considerarse la evolución y el reducto europeo de este feminismo– eran una cita ineludible para muchas de nosotras. En alguno de estos encuentros se criticó con dureza el protagonismo que estaba adquiriendo los talleres porno, un tema muy controvertido



dentro del feminismo en los años 80 y que todavía hoy levantaba ampollas. Dejé de ir a estos encuentros.

### **El detonante de la ruptura**

En el feminismo la violación, la prostitución y la pornografía son los temas que históricamente han generado más polémica y fracturas dentro del movimiento, en concreto el tema de la violación es casi un tabú para ciertos sectores. Este debate se abrió con fiereza en el marco de un festival de vídeos de mujeres sobre el tema de la violencia, organizado por un colectivo de Mambo, cuando ya nos habían desalojado de la casa.

Durante el festival se proyectó un vídeo de mi socia de girlswholikeporno. Era su propio relato de cómo ella había violado a un hombre; es decir, cómo había utilizado una situación de poder para mantener relaciones sexuales con un hombre que se había visto metido en una situación de la que no supo como salir.

El relato que originó el vídeo había sido publicado meses antes en nuestro blog, de entre los numerosos comentarios que recibimos y publicamos, (teníamos una política de no censura y publicábamos todo), hubo uno que fue el detonante principal de la crisis porque hacía una referencia explícita a una agresión a una persona del entorno mambero. Utilizamos un fragmento de este texto en la sinopsis que se repartió en la muestra, sin que nadie pudiera saber de donde salía. Muchas consideraron intolerable dar voz a un violador en un festival feminista sobre violencia, aunque por el extracto que publicamos no se podía saber que eran las palabras de un agresor ni mucho menos era una apología de la violación, evidentemente.

En el debate que se produjo después de la proyección con el ambiente muy caldeado, se cargaron las tintas contra girlswholikeporno y salió una crítica furibunda hacia el proyecto, que había sido inexistente para mí hasta ese momento. Por una parte se nos acusaba de normalizar la violación al proponer que no era una cosa sólo de hombres y que la sociedad no estaba preparada para entrar en un debate así. También se dijo que sólo nos movía la provocación y que éramos unas artistas postmodernas sin escrúpulos. Salpicó también a las organizadoras a las que recriminaron el haber proyectado ese vídeo y se nos dijo que no éramos feministas. El feminismo más dogmático, autoritario y censorador apareció demoledor en ese momento y en los días que le siguieron.

Supuso el fin del proyecto Mambo y el regreso a la desarticulación del movimiento feminista autónomo en Barcelona. Afortunadamente conseguimos hacer una asamblea de cierre en que cada una de las partes pudo explicar su posición, pero para todas estaba claro que no podíamos seguir trabajando juntas.

### **De palabras y prácticas sobre el propio sexo**

Actualmente, a nivel personal, no uso ninguna palabra para definir mi sexualidad, porque para hacerlo tendría que narrar mi vida, (que es justo lo que estoy haciendo con esta narrativa). No obstante, tengo una posición activista respecto al género, por tanto, si tuviera que definirme diría que soy una «cuestionadora de todo lo que se da por supuesto» y que sueño con un mundo en el que no existan estas identidades.

Expreso esta actitud de cuestionamiento sobretodo en contextos en que se da por supuesto que todo el mundo es heterosexual y aunque no hago un alegato o arenga política, intento plantear alguna pregunta o comentario que cuestione esa suposición, aunque sea en clave de humor. Suelo usar el término «bollera» para identificarme, siempre que con ello pueda romper los esquemas de quien tengo en frente.

Esto correspondería a un nivel teórico o político, pero también lo podría explicar desde mi experiencia vital. Mis primeras relaciones sexuales fueron en un momento de drogas, búsqueda, lecturas, investigación, de renuncia a los valores tradicionales, anti-consumista, etc. En aquél tiempo no me identificaba ni como heterosexual ni como nada, porque creía en la conexión entre personas independientemente de su sexo, aunque en la práctica mis relaciones eran heterosexuales. Era un poco *hippie*.

Ya en aquella época mi entorno social estaba habitado por muchos *maricas* y *bolleras*, por tanto el lesbianismo era un tema que se hablaba y que me despertaba curiosidad, pero no se concretaba; de hecho, me sorprendía de eso, y –bromeando como dije antes– me definía como «la última heterosexual del planeta». De todos modos éste no era un tema que me preocupase.

Justo en ese tiempo, a los 20 años, me diagnosticaron vih+, lo cual marcó fuertemente la construcción de mi sexualidad. Al poco del diagnóstico tuve una relación que fue un punto de inflexión en mi vida. Un chico seropositivo también, que tenía graves problemas de erección, pero que había desarrollado otras habilidades para tener sexo y sentir placer. Esta relación fue muy importante para mí, porque quito el pene del centro de mis relaciones sexuales, y –sin proponérselo– me abrió las puertas a futuras relaciones con mujeres, y en general a otra sexualidad, de hecho, mi primera relación importante después de él, fue con una chica.

De este modo, mis primeras experiencias con mujeres fueron casi una consecuencia lógica de mi trayectoria vital. Socialmente, en ese momento «comencé» a ser lesbiana o *bollera*, como si algo hubiese cambiado en mí, pero yo sabía que eso no era así. De hecho, culturalmente se puede decir que en algún sentido soy muy *bollera*, porque mis relaciones sociales se han alimentado en gran medida de ese entorno.

### **Respecto de las formas de relación sexoafectivas**

Yo fui bastante precoz. Desde los 12 años comencé a salir y a besarme con los chicos, aunque no tenía sexo, porque para mí eso era más serio y pensaba hacerlo sólo cuando estuviese muy segura. Hasta que conocí a un chico que me insistió mucho y yo no encontraba argumentos para negarme, así que acabamos teniendo sexo. Yo tenía 14 años y estaba totalmente enamorada y era correspondida en un modelo de amor romántico del siglo XIX: apasionado, dramático, etc.

Sin necesidad de hablarlo esta fue desde el principio una relación abierta, porque todo lo que significase transgredir límites nos parecía «bueno». Era una historia muy fuerte, pues compartíamos el rechazo a nuestras familias, a la sociedad y al modelo de familia tradicional de matrimonio, hijos, piso y coche. También consumíamos drogas, leíamos poesía y escuchábamos música alternativa. En general teníamos una onda muy *hippie*.

En este contexto, la relación era abierta por descontado, aunque estaba claro que la relación más importante de cada uno era la que teníamos los dos. Esto fue posible también porque vivíamos en ciudades diferentes, lo cual facilitaba la posibilidad de tener otras parejas o ligues en la propia ciudad, sin que fuese algo explícito para el otro. Si bien a veces había momentos de enfado, éstos no se resolvían hablándolo, sino con una cierta dinámica de competencia, en la que si yo sufría porque él estaba con otra, reaccionaba estando con dos aparte de él; es decir, la idea era demostrar que ambos éramos fuertes y capaces no sólo de mantener varias relaciones, sino de muchas otras cosas. Finalmente esto acabó porque descubrí que él tenía una relación paralela con una chica que –a mi parecer– competía

conmigo. Este fue mi primer y gran desengaño amoroso pero también me di cuenta del juego que estábamos llevando.

Después de este desengaño, me fui de casa y de España durante un año, desaparecí sin dejar ninguna dirección. Me fui a Portugal con otro chico que había conocido, que era mucho mayor que yo. Comencé a consumir heroína con él y me enganché. Estuvimos todo ese año rodando por Portugal, durmiendo en la calle, muy encerrados en nuestra burbuja, por tanto, no había posibilidad de tener otras relaciones, además, él era muy celoso. De todos modos me resulta muy difícil hilar esta etapa tan mediada por la droga con el resto de mi vida, fue como un sueño, no sé si bueno o malo.

Después de esta experiencia extrema yo seguía deseando tener relaciones abiertas, pero las parejas que tuve en lo sucesivo no estaban del todo de acuerdo. Uno de ellos decía que no tenía problema con eso, pero en realidad no lo aceptaba; y el siguiente me dijo de manera tajante que él no quería una relación de ese tipo. A este chico lo conocí justo cuando yo estaba dejando la heroína, cosa que él también había hecho antes. El había participado en el Proyecto Hombre<sup>47</sup> y llevaba una vida muy ordenada. Era un tipo muy inteligente, sensible y maduro. A mí me acababan de diagnosticar como vih+, ante lo cual sentí que tenía que cambiar mi forma de vida. Estuve con él durante un año, en el cual dejé de beber y fumar y asumí una actitud de fidelidad hasta que se acabó y lo dejamos.

Mi siguiente relación fue con un chico muy femenino, que había tenido muchos problemas por su rechazo a definirse como «hombre»; sin embargo, le encantaban las mujeres y estaba siempre con ellas, era como una lesbiana. Este chico era muy celoso y no lo admitía, de modo que mientras estuvimos juntos, ambos íbamos teniendo otros ligues esporádicos, aunque no era realmente una relación abierta.

### **Celos y deseos**

Hasta ese momento yo no había sentido celos por las aventuras sexuales que pudieran tener mis parejas, excepto con mi primer amor. Conocí los celos en la relación que tuve luego con una chica.

Cuando la conocí ella estaba terminando una relación de 9 años, pero aún así comenzamos a estar juntas, aunque de una manera muy tortuosa que no nos hacía bien a ninguna de las dos. Por eso, decidí dejarlo mientras ella se aclaraba. Entonces ella decidió terminar definitivamente con su pareja y estar conmigo. Aunque estaba conmigo, seguía viendo a su ex, lo cual era lógico, porque era una persona muy importante en su vida, sin embargo yo me volvía loca de celos.

Mis ataques de celos siguieron hasta que un día me dijo que ella no renunciaba a sus amigas. Entonces comprendí que era una barbaridad que yo quisiese imponerle dejar una relación que ella deseaba mantener. Cuando entendí esto decidí lanzarme y asumir este tema hasta el final, de modo que a partir de ese momento, su ex se vino a vivir con nosotras.

Fue muy duro sobre todo para la ex, y ahora cuando lo pienso me parece una locura, sin embargo se creó una relación muy especial entre las dos (su ex y yo) que dura hasta hoy. Finalmente ella reunió fuerzas para dejarnos y continuar con su vida y ahora está muy feliz.

---

<sup>47</sup>El Proyecto Hombre es una iniciativa para desintoxicar y desenganchar a las personas adictas a la heroína, que consiste en aislarlos completamente y de manera radical de cualquier contacto con el mundo de la droga. De esta forma, se pretende que la persona adquiera la fuerza y el equilibrio para que en el futuro, aunque se tenga la posibilidad de volver a consumir, tenga la fuerza de voluntad para no hacerlo.

Cuando volvimos a estar solas mi novia entró en un período de muchos celos. Yo lo veía, pero no me enfrentaba a ello, entonces yo comencé a tener otros líos esporádicos y en alguna ocasión se lo conté y ella murió de celos. En una de esas salidas conocí un chico con el que tuve mucha sintonía, pero decidí cortar la historia para no complicar las cosas. Finalmente terminamos porque sus celos la llevaron a tener algunas reacciones agresivas conmigo.

El deseo y los celos son temas que se complican cuando se establece una relación de pareja en la cual uno concentra toda su energía y sus ganas. En el entorno queer que yo conozco en Barcelona estos son temas que se hablan desde el reconocimiento de que no es fácil gestionar las relaciones abiertas, ni reconocer que se tienen celos. Es un juego de aceptación y negación. Es cierto que hay gente que lo puede gestionar muy bien, hasta que llega un momento en que no puede. Antes yo pensaba que cuando encontrase alguien que pensase como yo respecto de este tema todo funcionaría de maravilla, pero cuando tuve la oportunidad de vivirlo, no fue así, por eso he aprendido que no es posible saber qué ocurrirá en una relación respecto de los celos, porque no sólo depende de uno y de la propia capacidad para renunciar o superar cosas, sino de la relación que se construye con el otro.

Después de esta relación pasé un tiempo de mucha apertura, de acercamiento al SM (somasoquismo), de sentirme muy libre, con caminos que se abrían. Entonces conocí a un chico, mi actual pareja, ahora estamos muy unidos, nos vemos casi cada día aunque no vivimos juntos. Hemos llegado a un punto en que estamos de acuerdo respecto de este tema, en que no nos cerramos y lo asumimos como algo real que puede pasar y que ya ha pasado y hemos hablado de ello y no ha supuesto ningún problema. Somos muy civilizados.

Al mirar la historia de mis relaciones sexoafectivas, me doy cuenta que hay algunos elementos comunes.

El rechazo e incluso el miedo a caer en relaciones tradicionales, como el modelo de la familia nuclear, lo cual he compartido con todas las relaciones que he tenido. Esto supongo que viene del cuestionamiento que hago no sólo del género y la sexualidad, sino de la sociedad en general, del capitalismo, del deseo que tenía cuando niña, de no repetir la historia de mis padres. Y por supuesto una actitud crítica respecto del camino trazado y esperado socialmente (pareja, hijos, piso, coche), que es el más fácil y que sé que no me hace feliz, porque tengo otras expectativas y prioridades en mi vida. Sé que son posibles otros modelos.

Otro aspecto en común de mis relaciones es la necesidad de establecer algunos límites que me permitan mantener mi vida personal, mi autonomía. En mis relaciones de pareja no tolero la posesividad o el dejar de hacer cosas por el otro, por eso, en casi todas mis relaciones he mantenido la decisión de no convivir, como una forma de mantener un cierto grado de autonomía y creo que si te lo puedes permitir es sano para las relaciones de pareja.

Y finalmente en todas mis relaciones el sexo ha sido siempre muy importante, porque es algo que me gusta mucho.

### **Otras categorías que me definen**

Una identidad que utilizo mucho es la de «seropositiva». Aunque supongo que es una identidad impuesta por la medicina, ya que es la que le ha puesto el nombre, al mismo tiempo es una realidad física y social con unas consecuencias evidentes. Con esta identidad tengo una política personal muy clara: exteriorizarla cada vez que puedo como una forma de

romper con el miedo y el tabú de la enfermedad. Así, si hay un escenario adecuado, lo digo; o cuando conozco un grupo de gente, hablo de ello abiertamente.

Personalmente cuando sé que voy a tener sexo con alguien que no lo sabe, si me apetece, lo digo; y si no, me encargo de hacer prácticas seguras. De todos modos, casi siempre lo digo, porque así me siento más relajada. A veces la respuesta es un rechazo, pero lo asumo, porque si alguien no quiere estar conmigo por ese motivo, yo tampoco quiero estar con esa persona.

Más que pensar en la coherencia de las diferentes formas en que me llamo o me llaman, a veces pienso en «qué esquizofrenia» se puede desprender de semejante combinación de identidades: *bollera*, actriz porno, seropositiva, *yonqui*, etc. Una ristra de adjetivos que socialmente tienen un significado y que supuestamente dan mucha información sobre la persona, aunque está claro que no es así.

### **Respecto de la *performance* personal**

Siempre me ha gustado mucho disfrazarme y durante una larga etapa de mi vida, he vestido de manera bastante masculina, para ocultar el cuerpo; pero al mismo tiempo, en otros momentos me gusta ponerme minifalda y escote para provocar.

Cuando empecé con *girlswholikeporno* jugaba más, incluso me puse un poco fetichista con unos zapatos rojos de tacón que usaba para hacer una *performance*. Siempre he tenido algunos personajes y me ha gustado mucho actuar. Uno de mis personajes es la «Doctora Quitapenas», una mujer tipo victoriana, pero morbosa; otro personaje era el de mecánico, con un mono negro; también he hecho muchas presentaciones desnuda, y tuve una época de no querer comprar ropa y reciclarlo todo.

Desde hace un tiempo me visto de manera de pasar inadvertida, porque en general no me apetece que me miren, aunque depende del día.

Mi forma de vestir ha respondido siempre a mi apetencia, a mis ganas de jugar. Hay gente que usa la *performance* personal para jugar con la ambigüedad de sexo, de modo que la gente no sepa si se trata de un chico o una chica. A mí también me gustaría poder hacerlo, pero mi cuerpo no me lo permite, porque se me notan mucho las curvas, de modo que para poder pasar por chico, tendría que disfrazarme mucho.

Hubo una época en que tuve ganas de parecer físicamente *bollera*, pero no me duró mucho, porque todas mis amigas *bolleras* estaban justamente intentando lo contrario.

Respecto del lenguaje, últimamente he incorporado el hablar en femenino en las clases que doy a personas mayores. Esto ha generado quejas de algunos hombres del grupo, pero como en el curso, las alumnas son mayoría mujeres, cuando ha habido algún comentario, lo he respondido desde el humor, explicando que si siempre hablamos en masculino, no pasará nada si en una clase hablamos en femenino, y la gente reacciona bastante bien.

En el resto de mis espacios cotidianos, a veces hablo en femenino para marcar un énfasis en un contexto determinado, pero no tengo una política personal al respecto. En situaciones concretas en que veo actitudes sexistas, dependiendo de cuál sea el contexto, a veces hablo en femenino y explico por qué lo hago, aunque generalmente recorro al humor para hacer esos comentarios, porque tampoco estoy de acuerdo con la imposición, en general y porque cada persona tiene su propio tiempo para entender y asumir las cosas.

## Narrativa Verónica

Febrero 2008

Me llamo Verónica Arauzo, tengo 33 años, nací –por hospital–, en Madrid, pues me he criado entrando y saliendo del país. Mi padre es Sergio Pérez Márquez, ingeniero industrial dedicado a la formación de profesionales en el extranjero. Mi madre es Rosa Arauzo Quinteros, que participó en los movimientos feministas en Brasil en los años 70, y luego, después de la muerte de Franco, regresó a Madrid donde participó en el movimiento de la mujer de Comisiones Obreras. Somos 8 hermanos, 7 varones. Yo soy el quinto.

He trabajado siempre en el sector de servicios, desde prostitución hasta en teatro.

Cuando tenía 21 años estuve ingresada tres días en un psiquiátrico por exceso de drogas, de los cuales me pasé un día y medio llorando, con el nombre de Jorge Pérez Arauzo escrito en la cabecera de la cama, hasta que pude coger a la enfermera por el brazo y decirle que me llamaba Verónica. Después de eso cambiaron el nombre.

### Conociendo lo queer

Conocí el concepto queer a través de una tesis que hicimos con una amiga –Katherine–, en el año 2003-2004. Ella estudiaba Antropología en Munich, Alemania, y su investigación trataba sobre el desarrollo de la transexualidad a través de la prostitución, o cómo ésta se convierte en un lugar de referencia para un colectivo sin identificación. Yo fui una de las tres personas que ella entrevistó en profundidad.

En aquél tiempo yo tenía graves reparos con definirme como transexual, porque socialmente esta palabra tiene una carga peyorativa que da por supuesto que quienes son nombrados con ella tienen un determinado comportamiento sexual, lo cual está clarísimo que no es así, porque dentro del colectivo hay diversas formas de ser, tal como ocurre con las personas que tienen otras opciones sexuales.

A partir de esa tesis conocí nuevos referentes sociales y conecté con diversos colectivos con identidades diferentes a las socialmente aceptadas, las cuales utilizaban el concepto queer para definirse. De este modo, fui integrando el concepto poco a poco.

Dentro de estos colectivos queer hay personas que tienen una sexualidad normativa (es decir, son heterosexuales), pero que han deconstruido el sexo y el género, por tanto, funcionan de manera totalmente diferente a la mayoría del mundo heterosexual.

### **Queer y transgenerismo**

Lo queer nace como una queja contra una parte del colectivo gay que busca normalizar el hecho homosexual, equiparándolo con lo heterosexual, por ejemplo, a través de los derechos civiles y convirtiéndose además en un nicho de mercado. De esta manera, el gay pasa a ser un perfil consumidor específico que se caracteriza por tener acceso al dinero y por unos gustos y hábitos de consumo particulares.

En su origen el movimiento queer nace como protesta contra todo eso, pero poco a poco se va extendiendo para englobar a todos los que se plantean la deconstrucción de la heteronormatividad; es decir, se convierte en una actitud de cuestionamiento respecto de, por ejemplo, «¿por qué, para ser mujer, debo aguantar todo esto?». Así, dado que lo queer abarca una enorme cantidad de actitudes y formas de ser define mucho mejor nuestra realidad.

Personalmente me siento identificada con el concepto queer, pues creo que es justo a través de la realidad del colectivo *trans* como la sociedad puede comprender el significado de la deconstrucción de género y dar el salto hacia lo queer; sin embargo, esto no será posible mientras necesitemos de una categoría sexual para definirnos. Es claro que esto es una utopía, sin embargo, la lucha de diferentes colectivos va generando pequeños cambios que transforman la estructura social, acercándola a ese ideal, y al mismo tiempo, ésta genera nuevos mecanismos de control o discriminación de lo sexual y de los géneros.

El transgenerismo cuestiona el supuesto básico de la heteronormatividad de que las personas tienen un lugar en la sociedad a partir de su biología. La vida de muchas compañeras transgénero así lo demuestra. Ellos y ellas, que durante años han vivido totalmente integradas en la sociedad con identidades sexuales diferentes a las de su biología nata, al revelar públicamente su sexo biológico dejan en evidencia que el género es una construcción social total.

### **La distinción entre transexualidad y transgenerismo**

En general para referirse a las personas que se sienten de un género diferente al de su biología, la gente de la calle habla de «transexuales», lo cual es incorrecto porque la transexualidad es una característica específica dentro de este colectivo, por tanto no se puede generalizar.

La persona «transexual» es aquella que desea someterse a una intervención quirúrgica de cambio de sexo. Sin embargo, hay muchas personas que si bien se sienten y quieren vivir con una identidad de género diferente a la que les correspondería por su biología nata, no desean pasar por el quirófano. Esas personas son las llamadas «transgéneros».

Atendiendo a este matiz es que la ley de identidad de género aprobada recientemente en España, habla de «género» y no de «sexo», pues la unidad de análisis que se usa en la psiquiatría (a través de la prueba DSM-IV) para determinar si una persona es hombre o mujer, no es el sexo biológico, sino el género.

Aunque esta diferenciación conceptual está clara para la psiquiatría, el derecho y el gobierno, ninguna de estas instituciones (a través de sus facultades, colegios profesionales, ministerios u otros organismos) hace nada por traspasarla socialmente, por tanto la gente de la calle sigue hablando de «transexualidad» poniendo en un mismo saco a las diferentes realidades del colectivo. Lo mismo ocurre dentro de las agrupaciones políticas del colectivo de Barcelona que usan indistintamente un término u otro.

Esta no-diferenciación no ayuda al colectivo, pues refuerza el encasillamiento del mismo, con toda la carga peyorativa del término, que comentaba antes.

Como respuesta a esta situación quienes formamos parte del movimiento *trans* en Barcelona nos hemos apropiado de ambos términos para usarlos de la manera en que nos apetezca en los diversos contextos en que participamos.

### **La apropiación de lo queer**

Personalmente me apropio de uno de los aspectos más visibles de lo queer: la utilización de vestimenta de ambos géneros, aunque desde la misoginia dominante esta práctica siempre es interpretada como algo femenino. Ejemplo de ello es una obra de teatro en que participé, en la que aparezco durante casi toda la presentación con ropa masculina y luego, al final, acabo con un vestido azul, con una pinza en el pelo, maquillada, travestida y explicando que travestirse significa cambiarse de ropa, nada más.

Otro aspecto que he incorporado de lo queer es respecto de mi autodefinición. Aunque yo siempre me defino en femenino, no me importa si en mitad de una conversación se me cambia el género. Yo sé lo que soy y no necesito que nadie me reafirme en ello. Precisamente por eso, Katherine –la amiga con quien hicimos la tesis– decía que yo estaba en una posición más cercana al transgenerismo que a la transexualidad.

En un nivel más político asumo de lo queer el deseo de deconstruir totalmente el sexo y el género, lo cual supondría el desmoronamiento de todo el orden social. En realidad, todo lo social está construido sobre la diferencia entre masculino y femenino, desde los derechos sociales básicos hasta las carreras universitarias y las pruebas físicas para entrar al ejército. Todo es A o B, blanco o negro, izquierda o derecha. Por eso nuestro colectivo incomoda tanto a la sociedad, porque rompemos esa dualidad.

Me parece importante la deconstrucción del sexo-género como un paso más de la libertad individual y colectiva en nuestra sociedad occidental; aunque no deja ser paradójico que mientras aquí nos cuestionamos estos temas en otras latitudes la gente está luchando por sobrevivir, por tanto, no llegan a plantearse estos interrogantes. De todos modos, debido a que son justamente las sociedades occidentales las que luego extrapolan muchos de sus criterios al resto del mundo, creo que dicha deconstrucción redundaría en una libertad total y sin ataduras para todos.

Asumir esta deconstrucción supondría aceptar que ambos sexos pueden funcionar indistintamente de manera individual o conjunta, por tanto, cada persona podría expresarse con libertad, sin las convenciones sociales que pretenden pautar cómo hay que ser y hacer. A diferencia de lo que se podría pensar desde posiciones conservadoras, esta falta de pautas sociales no se traduciría en una situación de caos o abuso en las relaciones sexoafectivas, pues –como demuestran muchas tribus antiguas– éstas se autorregulan sin necesidad de mediar presiones o restricciones externas.

Desde esta perspectiva, creo que una sociedad con el género deconstruido sería sobre todo libre, en que todas las personas podrían expresar sus sentimientos y emociones sin coerciones sociales.

Cabe precisar que cuando hablo de la deconstrucción del sexo y el género estoy hablando de cosas diferentes. Desde mi perspectiva, el sexo está definido desde la biología, por los caracteres sexuales primarios y secundarios de cada persona; mientras que el género es el



conjunto de roles socialmente contruidos que se asignan a las personas que tienen un determinado sexo.

### **Militancia intertrans**

Actualmente participo en un colectivo *intertrans* que pretende luchar principalmente contra la psiquiatrización de la transexualidad. También defendemos la libertad de que cada uno se defina como desee, por tanto acogemos tanto a quien se define como transexual o transgénero, como a quien sólo se define con su nombre propio.

En concreto estamos trabajando en la organización de manifestaciones propias del colectivo cada 6 de octubre, en conmemoración del asesinato de la transexual Sonia Rescalvo Safia, en 1991, a manos de un grupo de *skin heads* en el Parque de la Ciutadella de Barcelona.

### **«No eres una niña»**

Cuando yo tenía 6 años mis padres comenzaron a decirme que yo no era una niña. Esto suele sonar extraño, pues la psiquiatría supone y nos interroga respecto del momento en que comenzamos a sentirnos del sexo diferente al de nuestra biología, cuando en realidad, para nosotras se trata más bien del momento en que los demás, la sociedad, nos comienza a decir que no somos lo que somos.

Antes de eso mi desarrollo era libre –como el de la mayoría de los transexuales–, por tanto, adhería al género según el cual funcionaba, o bien, no adhería a ninguno e iba intercambiando entre ellos. Pero a partir de esa edad, comencé a sentir una fuerte presión social que me obligaba a definirme entre un género u otro.

Esto ocurrió cuando mi madre nos envió –a mi hermano menor, Juan, y a mi– a vivir con mi padre. Poco antes de irnos de allí los vecinos le habían regalado a Juan un camión–tractor y a mi una muñeca Barbie. De todas las que yo tenía, esa fue la que quise llevarme a casa de mi padre, pero cuatro días después de llegar allí la muñeca desapareció y cuando la reclamé me dijeron: «las muñecas son cosas de niñas y tú eres un niño». Recuerdo muy bien ese momento porque fue a partir de allí que toda mi familia comenzó a corregirme. «Eso es de niña y tú eres un niño», me decían insistentemente. Supongo que por lo mismo lo recuerdo tanto, pues tuve que dejar de actuar de una forma que yo entendía como mi propia naturaleza, y que de pronto –sin que yo entendiera ni cómo ni por qué– se convirtió en algo prohibido, oscuro y malo.

Ante esa situación, como no quería que me castigaran, empecé a actuar, a mentir, a crear un personaje que a ellos les dejara más o menos tranquilos. Así empecé a ser Jorgito, un poco maricón, pero Jorgito, hasta que a los 14 años me fui de casa, porque ya no soportaba la presión de mi familia.

### **Entre escapadas y Barbies**

Antes de irme definitivamente, me escapé 6 veces de casa. Me iba por dos o tres meses y me sentía totalmente libre. Era una forma de tomar fuerzas para continuar soportando las presiones.

La primera vez que me escapé tenía 8 años, vivíamos en Paraguay y fue porque me iban a castigar porque había suspendido una asignatura. Entonces cogí cuatro cosas en mi maleta y me fui a un parque a 4 calles de casa. Estuve jugando todo el día, hasta que a las 9 de la noche, la madre de otro niño se dio cuenta de que estaba solo y llamó a la policía. Me

Llevaron a la comisaría y ellos llamaron a casa para que me fueran a buscar. Lo que más recuerdo de ese momento es que los policías me ofrecieron empanadas y yo, aunque me estaba muriendo de hambre, no aceptaba porque me habían enseñado que no debía recibir comida de extraños; es decir, mi educación social era más fuerte que mi propia biología.

Cuando tenía 11 años regresamos a España, a Sevilla. Yo ya tenía clara mi sexualidad y lo difícil que era no poder expresarla en mi familia. Así, mi primera relación sexual la tuve a los 12 años, totalmente consciente, pues salí un día con la intención de buscar algún hombre con quien tener sexo, pues no podía dejar de pensar en ellos.

Creo que el hecho de que desde tan pequeño me hayan insistido en que tenía que comportarme como hombre, me hizo pensar mucho sobre lo que eso significaba: la actitud del macho, su comportamiento con la hembra, el flirteo, el derecho de los hombres sobre las mujeres, etc.

En ese tiempo yo me llamaba Jorge, pues asimilé mi papel como un actor que se mete en su personaje. Sólo en mis momentos de intimidad –que eran muy pocos y breves– fantaseaba con ser una mujer, una estrella pop, una actriz o un ama de casa con un hombre increíble.

Recuerdo un año en que mi madrastra viajó a Estados Unidos y trajo pantalones para los 7 hermanos, patines para mí (aún cuando en esa época el patinaje era algo de niñas) y unas muñecas Barbie que dijo que eran para ella. Eran dos Barbies, un Ken y dos bebés, a los cuales me permitía lavarles la ropa. Para mí, eso fue una señal de que ella había claudicado conmigo y se había decidido a ayudarme, aunque sutilmente.

Yo siempre me encargué de la decoración de la casa y colaboraba en el aseo mucho más que mis hermanos. Fregué, planché, quité el polvo, etc., y entremedio jugaba con las muñecas de mi madrastra. Con ellas tenía mis momentos de fantasía, aunque a escondidas, porque siempre estaban mis hermanos por ahí dispuestos a recriminarme, sobre todo los mayores.

Con Juan, mi hermano menor, era diferente. Él siempre fue mi cómplice, aunque también supo beneficiarse de esa complicidad. Por ejemplo, los fines de semana, cuando mis padres iban al mercado, yo me travestía con la ropa de mi madrastra y Juan lo sabía, lo permitía e incluso me ayudaba, avisándome cuando mis padres regresaban; pero cuando nos tocaba limpiar la casa, al final terminaba limpiando casi todo yo. Ese era el precio de su silencio. El resto de mis hermanos supo de mi transexualidad la penúltima vez que me escapé, en que me encontraron totalmente travestida en comisaría.

### **El paso por la escuela**

En la época de la escuela, para mis compañeros yo era «maricón», aunque yo misma me veía como una cosa rara, pues no conocía a nadie como yo. Incluso era consciente de mis compañeros homosexuales, pero me sentía diferente a ellos.

Para mí la escuela fue horrible, pues sufría un acoso constante de mis compañeros. Me decían «¡maricón, maricón, maricón!». Pero había algo diferente en ese insulto, porque aunque en clase había un compañero homosexual, de algún modo se le permitía serlo, en cambio a mí me decían «no me toques, que me da asco»; es decir, ellos veían que había algo diferente en mí, aunque tampoco sabían explicarlo.

### **Primer contacto *trans***

La última vez que me escapé tenía 14 o 15 años. En ese tiempo yo tenía un grupo de amigos homosexuales con los que me sentía muy cómoda, porque con ellos podía exteriorizar mi identidad sin temor al rechazo. En esa ocasión, uno de ellos a quien yo había explicado mi fantasía de ser mujer, me presentó a la Paqui, que era como yo.

Cuando la conocí, automáticamente vi en ella algo radiante que me llamó la atención. Ella me explicó cómo había sido su vida, su transición, su hormonación y para mí era el momento más feliz de mi vida, pues por fin tenía un referente a quien mirar y en quien sentirme reflejada. También me dijo la hormona que había usado y fui corriendo a comprármela. Esto supuso aceptar que vendrían cambios difíciles en mi vida y que habría cosas que no podrían volver atrás. Ante esto, puse sobre la balanza mi estabilidad y mi familia, contrapuesto con mi necesidad de existir de la manera en que me apetecía. Por supuesto tomé la segunda opción.

En ese tiempo iba a unos comedores públicos, a cargo de unas monjas, donde también regalaban ropa. Después de varios intentos conseguí que me dieran ropa de niña diciendo que era para mi hermana. Entonces me cambié, dejé mis ropas de chico y dejé de usarlas hasta varios años después en que comencé a jugar de nuevo con ellas. Así, me mostré como chica ante todas las compañeras transexuales que había conocido y comencé a llamarme Verónica.

A partir de ese momento ya no regresé a casa de mi padre, hasta 3 años y medio después, justo antes de cumplir 18 años.

### **Libre y «sin papeles»**

En todo ese tiempo iba de un lado a otro, subsistiendo como podía, durmiendo en cualquier lugar, pero con una felicidad inmensa. Tenía mucho dinero también, porque trabajé en la prostitución, aunque no podía ahorrar, porque no tenía un documento de identidad con el cual abrir una cuenta en un banco. Y si lo hubiera tenido, tampoco habría podido usarlo, porque habría dado una señal de dónde estaba y eso habría significado que me fuesen a buscar y me obligasen a regresar a casa. De modo que lo primero que aprendí de la sociedad al entrar a ella fue cómo ser un «sin papeles».

Cuando tuve que elegir nombre mis amigas transexuales querían llamarme Gina, como diminutivo de la versión femenina de mi nombre: Jorge, Georgina, Gina, pero a mi no me gustaba, entonces comenzaron a llamarme de cualquier manera. Cansada de eso, me puse a buscar un nombre, hasta que un día encontré el verdadero nombre de Madonna –Luisa Verónica–, de quien yo era muy fanática en ese tiempo, y me lo apropié: Verónica. De ese modo, tuve el privilegio –que muy pocas personas tienen– de elegir mi propio nombre.

En términos sexuales, yo me sentía y nombraba como heterosexual, porque si mi sexualidad era una chica y atraía y me atraían los chicos, entonces yo era heterosexual; de hecho, en esa época mi único deseo era hacerme una vagina y construirme un cuerpo de mujer. Con esa idea me hormoné, aunque no llegué a operarme porque no tenía dinero y porque mis compañeras que se habían operado me daban versiones contradictorias sobre los resultados.

A los 18 años regresé a Sevilla para pedirle a mi padre que me hiciera los papeles. Cuando fuimos a la comisaría, el policía dijo que no podía hacer el trámite si mi padre no demostraba su vínculo conmigo, pues aparentemente yo era otra persona y no su hijo Jorge, que había desaparecido tres años antes (de hecho, mi apariencia física había cambiado totalmente). Aunque mi padre tenía como demostrarlo, no quiso y optó por culpabilizarme, ante lo cual yo me enfadé y regresé a Madrid.

### **Reencuentro con mi madre**

En Madrid viví una etapa de muchas fiestas y drogas. Participé en un grupo de música —«Plutonia»—, en uno de cuyos conciertos conocí a mi madre, a quien no había visto desde que tenía 6 años y en ese momento yo tenía 20.

El encuentro con mi madre fue muy intenso. Estuvimos juntas durante tres semanas, hablando, reconociéndonos después de tantos años. Ella me explicó su versión de la historia con mi padre, que era totalmente diferente de lo que yo siempre había pensado. Todo eso me desequilibró emocionalmente, tuve una sobredosis de consumo de drogas y acabé ingresada en un psiquiátrico y luego en tratamiento durante seis meses.

Al cabo de ese tiempo, la doctora que me trataba me dijo que ella veía que yo era una persona inteligente y que tenía dos opciones: o seguir en Madrid con apoyo psicológico, o irme a otra ciudad y evitar cometer los errores que había cometido allí. Fue así como decidí venir a Barcelona, donde vivo desde hace 11 años.

Antes de venir aquí, mi madre aceptó hacer el trámite para darme los papeles, de modo que recién en ese momento, a los 21 años, tuve carné de identidad como Jorge Pérez Arauzo, que es el que conservo hasta ahora.

### **Auto-aceptación biológica y psicológica**

A los 18 años hice un proceso de aceptación de mi propia biología, a través de una relación que mantuve durante 6 meses con un chico. En todo ese tiempo, cada vez que teníamos sexo, yo no me quitaba las bragas, para que él no viera mi pene.

Al comienzo de la relación yo reproducía totalmente el rol «tradicional» y conservador de la mujer en el sexo, era pasiva y no me preocupaba no tener orgasmo, pues lo importante era que lo tuviera él. Pero después de 6 meses, pensé que ya era tiempo de que él supiera la verdad y tuviéramos otras prácticas que me llevaran a tener un orgasmo, pues sentía fuertemente que lo necesitaba. Entonces le enseñé todo y mantuvimos la relación un poco más, hasta que un día me dijo que le molestaba mi pene. Para mí, fue un golpe muy duro, pero me sirvió para aceptarme biológicamente. A partir de ese momento decidí no renegar de mi biología, sino disfrutar con ella, más allá del ideal de «mujer» al que yo aspiraba, que se reducía, en ese momento a la necesidad de tener vagina.

Cuando digo que me acepté biológicamente no me refiero a aceptar que, porque tengo pene, soy hombre; al contrario, aún así soy mujer y me acepto como tal. Aceptarme como chico «porque» tengo pene, supondría validar el discurso que afirma que tener pene significa ser hombre, y tener vagina significa ser mujer. Yo no estoy de acuerdo con ese argumento, porque según él, aunque me haga una operación de reasignación de sexo, seguiría siendo un chico.

En Barcelona volví a conectar con los colectivos *trans* y comencé a tener una conciencia más política de mi identidad.

### **Otras formas de autodefinición**

Para autodefinirme, me gusta que quede claro qué soy, pero no me gusta hacerlo con palabras, sino con modos y gestos, porque creo que el lenguaje corporal es un modo de transmisión tan fuerte, que incluso a veces no es necesario usar el lenguaje verbal. Me refiero

a los tonos al hablar, los gestos de las manos y de la cara, las formas de mirar, etc. con los cuales pretendo dar cuenta de que no soy ni chico ni chica, sino algo diferente. Con estas actitudes, no pretendo confundir a la gente, sino por el contrario, aclarar. Este es un punto en el que se suele dar un malentendido, porque la gente cree y a veces me acusa de haberles engañado. Recuerdo una ocasión en un bar un chico me estaba intentando seducir y yo no le hacía caso. Y cuando se dio cuenta de que yo no era una mujer como las demás, me dijo que le había engañado. Esa acusación me pareció injusta y equivocada, porque el engaño es algo que alguien usa para conseguir una cosa o persona que le interesa, y en este caso yo no tenía ningún interés en ese tipo.

En este mismo documento, por ejemplo, al referirme a mi origen he dicho que «de hospital» soy de Madrid, pues me cuesta reconocerme en un origen y porque además creo que todas las clasificaciones son separatismos que no tienen importancia: blanco-negro; alto-bajo; hombre-mujer; flacos-gordos; *maricas*-heterosexuales, etc.

Personalmente me defino como Verónica, transgénero, y digo esta palabra conciente de que en algún momento dejará de tener sentido, tal como ha ocurrido con las otras formas en que antes se nombraba a las personas del colectivo. De hecho, las compañeras que en la adolescencia me sirvieron como referente se autodenominaban «transexuales» y lo hacían como una forma de criticar el sentido peyorativo de la palabra «travesti» con que se les nombraba en ese momento. Para mí esto responde a una cuestión evolutiva del lenguaje y a la necesidad política de ciertos colectivos de superar las etiquetas que les ridiculizan y encasillan.

Conciente de esto, al definirme como «transgénero» quiero decir que «soy lo que quiero ser», es decir, una persona que está más allá de las categorías biológicas o de género socialmente impuestas.

### **Sobre las formas de relación sexo-afectivas**

Personalmente me cuesta mucho asumir los supuestos sociales de lo que se suele entender como una relación, como la obligatoriedad de ciertos ritos o fiestas familiares, entre otros; además, no creo en el modelo de compartir la vida con una sola persona.

Por esta razón, la forma en que me gusta relacionarme sexo-afectivamente es a través de un modelo de «amantes-colegas». Para mí, el «amante-colega» es una persona con la que es posible tener sexo, abrirse, a quien aportar y que aporte a mi crecimiento personal. La diferencia de este modelo con una pareja tradicional es que no funciona bajo los parámetros de una relación de exclusividad obligatoria, por tanto no se puede hablar ni exigir ningún tipo de fidelidad.

Otra característica del amante-colega es que cuando se ha roto la relación, es mucho más probable que se pueda mantener una amistad, lo cual, generalmente no ocurre en las parejas de exclusividad.

### **Sobre las prácticas sexuales**

Mis primeras prácticas sexuales siempre fueron con hombres, asumiendo un rol pasivo. A partir de los 18 años –después de mi proceso de auto-aceptación biológica–, comencé a tener prácticas más completas. También en ese momento comencé a practicar un rol activo, pero sólo en el ejercicio de la prostitución y únicamente en el caso de que me lo pidieran. Y en las relaciones personales que tenía en ese momento, no me apetecía. Cuando llegué a Barcelona comencé a tener todo tipo de prácticas, incluso en mi vida personal.

Actualmente me estoy planteando explorar el sexo con alguna mujer, por varias razones. Si bien las mujeres no me despiertan el mismo deseo que los hombres, es cierto que comienzo a sentir un desgaste con ellos, pues sus prácticas me resultan bastante repetitivas. Además, comienzo a tener tan naturalizado el concepto de igualdad entre hombres y mujeres, que me parece lógico que sexualmente se puede funcionar igual, no en las prácticas, porque la fisiología es diferente, pero sí, en términos de relación. Supongo que en esta idea hay también un fundamento político, aunque no la entiendo claramente como tal.

Esta inquietud con las mujeres no es un hecho aislado, pues hay estudios que afirman que el 80% de las transexuales femeninas, acaban siendo lesbianas, es decir, se emparejan con chicas o con otras transexuales femeninas y creo que en los transexuales masculinos ocurre lo mismo. Aunque no conozco la forma en que ese estudio explica este hecho, creo que una posible interpretación es la falta de conocimiento entre los diferentes sexos. Esto hace que no se entiendan bien, con lo cual, algunas personas terminan buscando parejas de su mismo sexo y que tengan una experiencia y unas maneras de ver el mundo similares a las suyas. Así, una persona transexual sin duda se sentirá mucho mejor con alguien que haya vivido su mismo proceso de aceptación personal y social, que por alguien que no haya tenido que pasar por él.

En general, creo que mis prácticas sexuales no son subversivas, sino que lo subversivo está en los hombres que deciden tener sexo conmigo sabiendo que soy *trans*, pues eso está totalmente fuera de la heteronormatividad. De este modo, yo soy un canal, un ente que posibilita que esto ocurra, aunque a veces les genera bastantes conflictos mentales.

### **La *performance* personal**

Yo soy muy conciente de mi sensualidad y la utilizo para dar cuenta de que soy *trans*, de modo que a todos les quede muy claro que lo que ven no es biológicamente una mujer, ni tampoco un hombre, sino una persona que ha hecho una mutación.

Con ese propósito intento no limitar mis gestos, sino dejarlos totalmente libres, lo cual sí que es una práctica subversiva, pues confronta bastante las normas sociales de lo que se debe o no hacer en determinados espacios.

En la vestimenta, me gusta combinar elementos masculinos y femeninos, aunque tengo una atracción especial por la vestimenta tipo «mujer fatal». A través de ella pretendo subyugar la idea machista de que quien la usa desea desesperadamente un pene. Al contrario, cuando me visto así, de alguna manera quiero decirle a los hombres que aunque lleve minifalda, me deben respetar.

También en determinados lugares me gusta llevar las tetas descubiertas, del mismo modo en que lo hacen los hombres. Esto lo hago sólo en espacios alternativos que son más relajados con estos temas. En mi vida cotidiana, fuera de las fiestas, no suelo vestirme de ninguna manera especial, pero si en alguna oportunidad voy con mi *performance* de mujer fatal, por ejemplo, al mercado, no me preocupa. Cuando estaba en Madrid me preocupaba más de eso, ahora ya no.

Todos esos formalismos son convenciones sociales que tenemos muy incorporados, pero que luego cada uno adapta de la manera en que más le acomoda, hasta que llega un momento en que los abandona.

### **Lo afectopolítico**

Para mí existe una relación directa entre mis afectos y mis ideas políticas, pues son éstos los que le dan sentido a mis luchas. Es una cuestión de coherencia conmigo misma. Por ejemplo, yo no tengo carné de identidad como Verónica, porque me rehúso a pasar por un psiquiatra, para justificar mi identidad sexual, como exige hoy la ley. Por eso acepto mantener mi carné como Jorge Pérez Arauzo y no cambiarlo mientras la ley no reconozca mi identidad sin necesidad de pasar por el psiquiatra.

La famosa ley de reasignación de género aprobada el año 2007 en España obliga a quien desee cambiar de sexo a pasar por un proceso psiquiátrico. Para pedir que la ley sea revisada y modificada es necesario demostrar tres casos en los que se haya aceptado socialmente dicha reasignación sin mediar la psiquiatría. Yo sé que seré uno de esos casos, pues tengo toda clase de documentos para demostrar dicha aceptación social de mi identidad femenina, como contratos de servicios, tarjetas de crédito, un contrato de paro, etc., además de testimonios de personas.

Los colectivos trans no rechazamos la posibilidad de que exista un apoyo psicológico para las personas que deciden cambiar de sexo, pero creemos que éste debe ser voluntario y no obligatorio, tal como podría serlo para una mujer que le extirpan las mamas debido a un cáncer.

La obligatoriedad del paso por el psiquiatra genera una transfobia social, pues legitima la duda y el estigma que existe sobre nuestra sexualidad. Por este motivo, los colectivos *trans* creemos que una tarea pendiente de la psiquiatría es asumir su responsabilidad por las consecuencias sociales de sus acciones. La psiquiatría es una de las disciplinas cuyo saber está en gran parte fundamentado en supuestos «fantasmas», que no tienen cómo demostrar y sin embargo, les tienen una fe ciega, igual que los dogmas de cualquier iglesia. Por este motivo, no es raro que la definición de lo que se considera enfermedad mental o no vaya cambiando a través del tiempo, porque se fundamenta más en los preceptos morales de cada época, que en pruebas científicas concretas.

Sin embargo, aún siendo así, cuando la psiquiatría cataloga un determinado comportamiento como enfermedad, la sociedad reacciona –generalmente de manera negativa– ante quienes la sufren, con lo cual produce estigmas y discriminaciones. Esta es la responsabilidad que debe asumir la psiquiatría. Reconocer el carácter construido de sus definiciones y hacerse cargo de informar socialmente sobre sus definiciones, de modo de no crear estos efectos negativos en las personas que entran dentro de sus categorías.

En ese sentido, cuando se debate este tema, desde la psiquiatría se dice que no hay nada de malo en que las personas *trans* debamos pasar por una prueba de disforia de género para ser reconocidas en nuestra identidad. Ante este argumento, desde los colectivos *trans* respondemos que si no es malo, por qué entonces no nos hacen pruebas para comprobar los sexos en los que nos sentimos identificados, es decir, como hombres o como mujeres, y no como personas enfermas que tienen una disforia o disociación de género.

### **La lucha *trans***

En el último tiempo los colectivos trans en el estado español van adquiriendo cada vez más fuerza, tal como se ha visto en las manifestaciones que hemos convocado recientemente.

Llegará el día en que podamos escindirnos del movimiento gay-lesbiano y su manifestación del 28 de junio. Cuando eso ocurra, aprovecharemos de expresar la traición que sentimos de parte de dicho movimiento, porque lo que comenzó como una acción de todos los colectivos

no heteronormativos, ha acabado siendo una reivindicación por el derecho al sexo entre personas del mismo sexo, lo cual es un reduccionismo del contenido político del movimiento.

Todos los movimientos de lucha por las libertades individuales tienen su origen en el feminismo y no en el movimiento gay-lesbiano. Aunque nunca he militado en ningún movimiento feminista como tal, puedo reconocer su aporte, seguramente por influencia de mi madre. Donde sí tuve una militancia activa fue en la creación del sindicato de trabajadoras del sexo de Barcelona, del que últimamente me he distanciado, aunque sigo manteniendo algunos vínculos. Ahora estoy centrada únicamente en el movimiento intertrans.



Maevon

## **Espiritualidad Queer. Jugar con profundidad**

Febrero 2008

Me llamo Maevon, tengo 41 años, nací en Birmingham, Inglaterra. Tengo estudios en Arte y un postgrado de comunicación audiovisual en Internet. Vivo en Barcelona hace 5 años, donde trabajo como guía turístico en una empresa que organiza viajes para adolescentes estadounidenses.

### **Conociendo lo queer**

La primera vez que escuche hablar de lo queer fue hace 15 años, de una pareja que estaba haciendo estudios de género y hablaba mucho sobre el tema. Él me explicó la diferencia entre llamarse «gay» –que es una categoría impuesta y que ha sido comercializada por las empresas– o «queer», que tiene una carga más política y que supone luchar por los derechos de los colectivos no heterosexuales. Sin embargo, en ese tiempo queer no era una palabra que yo usase para definirme.

Hace 7 años yo estaba buscando un lugar donde expresar mi espiritualidad porque, por una parte, en general entiendo la vida de una manera espiritual; y por otra, porque en ese momento, había abandonado el cristianismo en el cual participaba con lo cual mi espiritualidad no tenía una forma concreta para expresarse.

En medio de ese proceso encontré un grupo llamado Queer Pagan Camp (QPC) –Campamento Queer Pagano– con el que sentí mucha afinidad y del cual ahora formo parte. Con este grupo fue como conocí lo queer en profundidad.

El primer año que fui al campamento (2002) encontré un poco de sentimiento anti-gay, nadie quería llamarse así, lo cual me resultaba un poco agresivo, pero luego de conocer las razones de esa actitud, incorporé ese criterio y ahora tampoco me gusta nombrarme como gay, porque esa identidad esta asociada con unos referentes culturales con los que no siento mucha afinidad, como por ejemplo, su afán por asimilarse al modelo heterosexual, aunque sin duda no todos los gays entran en estas categorías. De todos modos, cuando alguien me pregunta si soy gay, dependiendo del contexto respondo que sí y cierro el tema, o bien digo que prefiero llamarme queer y expongo mis razones.

La forma en que conocí el grupo QPC fue muy curiosa. Como parte de mi búsqueda espiritual había leído un libro que sostenía que el cristianismo hace dos mil años era una de las religiones paganas del Mediterráneo<sup>48</sup>, lo cual me llamó mucho la atención. Con esa idea

---

<sup>48</sup> El libro se llama «The Jesus Mysteries», de Timothy Freke y Peter Gandy.

en mente comencé a buscar información en Internet sobre cosas paganas y en la Web de QPC encontré el e-mail de un antiguo amigo de mi ciudad. Recuerdo que le escribí preguntándole qué hacía en ese grupo y él me explicó lo de los campamentos y el grupo y me invitó a participar. Así comencé a ir a las reuniones, luego a los campamentos y hasta ahora sigo participando.

En ese tiempo yo conocía el término «queer», pero no era una palabra que yo usara para nombrarme; ahora sí que me siento muy queer, pero en realidad no sé exactamente en qué momento hice el cambio, supongo que fue un proceso. De modo que mi acceso a lo queer fue parte de una búsqueda espiritual motivada por lo pagano.

En el segundo campamento del QPC al que fui conocí a una chica de Estados Unidos que me dijo que yo tenía una energía muy de «hada». Me explicó que en Estados Unidos hay un grupo que se llama «Radical Faeries» (hadas radicales), que tienen una energía y una manera de ser muy similar a la mía, por eso pensó que yo era una hada. En ese momento no supe a qué se refería, sin embargo, no era primera vez que me lo decían. Con el tiempo entendí que se trata de un espíritu lúdico, mitad niño y mitad adulto, que encuentra conexiones en todo y para el cual las cosas serias también sirven para jugar. Mi espiritualidad es un ejemplo de ello, pues para mí no hay nada extraño en mezclar dioses del cristianismo con los de otras creencias. Las «Radical Faeries» están completamente en esa sintonía. Por ejemplo, cuando representan *drag queens*, lo hacen con barba, o si practican SM, lo hacen con una boa en el cuello.

Con esa idea en mente, en el año 2003 fui a Estados Unidos y conocí a ese grupo y me sentí como en casa. Fue como encontrar mi tribu perdida, pues al conocer cómo eran y pensaban, sentí que toda mi vida adquiriría sentido.

En Irlanda existe la leyenda de los *changelings* (cambiados) que dice que algunas veces, cuando nace un niño humano las hadas vienen por la noche y se lo llevan dejando en su lugar un niño-hada. Así, el niño-hada crece entre los humanos sintiéndose diferente, como fuera de lugar. Hasta que una noche oye una música que le llama desde las colinas, va tras ella y al llegar se encuentra con las hadas y se siente tan a gusto, que en adelante, aunque lleve una vida humana, siempre recuerda que también es parte de ellas.

Este relato expresa muy bien lo que a mí me ocurrió con las hadas. Yo fui un niño adoptado y aunque tuve unos padres y una familia muy buenos, siempre me sentía diferente e incomprendido. En la escuela nunca tuve un mejor amigo como los demás; cuando estuve en la iglesia, no se aceptaba mi sexualidad e incluso, ya mayor, mis amigos gays no acababan de comprender mi espiritualidad. Cuando conocí a las «Radical Faeries» todo eso cambió, pues me sentí totalmente identificado y comprendido. Fue como encontrar mi lugar en el mundo.

Ellas me dieron mi nombre y comencé a formar parte del grupo y a participar en algunas de sus actividades. En realidad «Maevon» es un diminutivo de «Macro Evolution», que fue el nombre que me dieron, para reemplazar mi nombre oficial –Paul– con cuya pronunciación se confundían. Y me gustó mucho porque vi que tenía diversas conexiones con las que me siento plenamente identificado.

Cuando regresé a Londres estuve participando en el QPC y en otros grupos queer más politizados que organizaban –por ejemplo– manifestaciones alternativas a la del orgullo gay.

Aunque yo no coincidía con todos sus planteamientos tenía mucha sintonía con alguna gente y con su espíritu en general.

En uno de esos grupos conocí un chico de Barcelona que me explicó que querían organizar una *Queeruption* aquí, así que cuando regresé a la ciudad contacté con ellos y comencé a trabajar con la asamblea que estaba preparando ese evento como parte de la comisión de comunicaciones.

### Los temas de interés

Sin duda lo que más me atrajo tanto en el QPC como en las Radical Faeries fue el uso del disfraz como una forma de jugar con el género no sólo de manera exterior, sino en todos los aspectos de la vida; una manera de salirse y de cuestionar los roles tradicionales de género que habitualmente tenemos y de establecer puentes y conexiones novedosas con otros.

En ambos espacios he visto disfraces que nunca antes habría imaginado. Recuerdo una de las primeras reuniones a las que asistí del QPC, en que había un chico vestido con un pantalón negro de piel sin culo, que responde a una estética SM muy dura, pero que llevaba también una bufanda tipo boa y unas orejas de conejo. Disfraces como estos, que mezclan elementos aparentemente contradictorios son muy comunes en estos espacios y dan cuenta no sólo de unas ganas de jugar con el género, sino también de una apertura general de quienes los usan, a no estancarse en unos determinados roles, sino a cuestionar, deshacer y transformar todos los estereotipos que existen en torno a ellos; demostrar por ejemplo que el SM también puede ser suave o que la suavidad puede tener un poder político.

Siempre me habían divertido mucho los disfraces, pero no me gustaba la idea de los *drag* clásicos, en que una persona de un sexo adopta las formas exageradas del estereotipo del sexo contrario; por ejemplo, las *drag queens* que representan una feminidad tipo *femme fatale*, que es el estereotipo de la mujer como objeto sexual para los hombres heterosexuales. En estos grupos, a través de los disfraces, esos estereotipos son cuestionados y superados por medio de la parodia. Recuerdo, por ejemplo una ocasión en que me disfracé de *drag king*, es decir, «un chico disfrazado de una chica disfrazada de chico», lo cual me llamó mucho la atención.

Personalmente me parece importante cuestionar la noción dual del género (masculino-femenino) pues es una invención del patriarcado, ya que en la naturaleza hay muchas más posibilidades; de hecho, hay personas que tienen un cuerpo y una genética que no coincide con ninguna de esas opciones.

Muchas de las tradiciones filosóficas y religiosas pre cristianas y paganas de la historia incorporan la idea de que la energía de la naturaleza esta formada por dos fuerzas que se atraen y se repulsan; sin embargo, eso no excluye que haya múltiples maneras de expresar el genero; no obstante, tal como es entendido actualmente creo que el género oculta la verdad de la multiplicidad de posibilidades.

Otro aspecto que me interesó del QPC fue la crítica de lo gay. En un principio, el campamento fue creado por un grupo de brujas lesbianas, para oponerse a la homofobia; más tarde, asumieron también una actitud crítica respecto de la misoginia y la discriminación por la edad que persiste en el ambiente gay; de hecho, en éste no tienen cabida ni los niños ni los viejos; sin embargo, en QPC, todos ellos tienen un espacio, porque se plantea más como una comunidad que como un *target* de mercado.

### Queer Pagan Camp

Independientemente de los campamentos, el grupo QPC funciona como una comunidad que se mantiene en contacto permanentemente a través de un *e-group*<sup>49</sup> en el que proponemos, comentamos y discutimos diferentes temas que tienen relación con lo queer y con lo pagano, que son los distintivos del grupo; sin embargo, como todos quienes formamos parte del grupo nos sentimos queers y paganos todo lo que nos pasa puede ser también un tema del *e-group*. Por ejemplo en Navidad del año pasado yo pasé por una situación muy difícil que me tenía bastante ofuscado y quise compartirla en ese espacio y fue sorprendente cómo al cabo de pocas horas tenía casi una veintena de respuestas de los miembros del grupo dándome ánimo, ofreciéndome consejos o diciéndome que harían una magia para ayudarme.

Un tema que hace poco fue largamente discutido a través del *e-group* fue la descripción que se hacía del grupo en nuestra página Web<sup>50</sup>, específicamente en un apartado que explica «¿por qué somos queer?». El texto que había antes de la discusión tenía un estilo poético e irónico y a partir de que un miembro del grupo quería utilizar ese texto para presentar el grupo a otra gente, se comenzó a discutir si estábamos de acuerdo o no con lo que allí se decía. De este modo, se cuestionaron las palabras y las formas hasta llegar a una descripción que nos agradó a todos. En cualquier caso, se trata de una descripción que está siempre en proceso de revisión y cambio, no es fija, tal como ocurre con lo queer.

Esta discusión también evidencia la forma anarquista en que el grupo funciona, en el sentido de que no hay jerarquías que marquen o decidan unas pautas que se deben acatar, sino que todo es discutido y decidido colectivamente hasta llegar a un consenso. De hecho, las reuniones que realizamos son totalmente abiertas, por tanto, todos los temas que se discuten y deciden tienen validez para el grupo independientemente de cuántos y quiénes hayan asistido al encuentro. En la práctica las personas que llevan más años en el grupo tienen una cierta autoridad basada en la experiencia que hace que se tengan muy en cuenta sus opiniones; sin embargo, conscientes de eso, estas personas están tomando distancia gradualmente para dar espacio a que los nuevos integrantes asuman un rol más activo y comprometido.

Aparte de los campamentos, la asamblea del QPC se reúne cada dos meses para tratar diferentes temas que han sido fijados en las reuniones anteriores, de modo que cada asamblea tiene un tema principal de discusión, aunque hay ciertos temas que se repiten cada año. Por ejemplo, todos los años hay una asamblea en que se habla sobre cómo incorporar a los niños en los campamentos. Algunos miembros del grupo tienen hijos con los que van al campamento por tanto, se intenta responder también a sus necesidades e intereses. Otro tema fijo es el de la cultura del campamento: qué ideas se quieren transmitir, qué tipo de espacios se crearán, etc. También, después de cada campamento se hace una asamblea para evaluar el encuentro, destacar lo positivo y pensar cómo mejorar lo que no resultó bien.

Los campamentos consisten en una salida de 10 días en que los miembros del grupo y otra gente que deseemos invitar, convivimos en un campo, durmiendo en tiendas y realizando diferentes actividades relacionadas con lo queer o con lo pagano, como talleres, ritos, excursiones, etc. Estas actividades no están programadas antes del campamento, sino que se definen cada día de acuerdo a los intereses de los asistentes. Para ello, siempre contamos con una pizarra en la que quien lo desee puede ofrecer un taller o una actividad al día siguiente en un lugar determinado. Esa pizarra se revisa cada mañana en la asamblea, las personas que apuntaron cosas, explican sus propuestas y si hay interés la actividad se realiza.

---

<sup>49</sup> Grupo de discusión a través de una página Web.

<sup>50</sup> [www.fluffkitten.com/qpc](http://www.fluffkitten.com/qpc)

Estos talleres son muy variados y pueden abordar temas que van desde un viaje chamánico para descubrir el propio animal de poder, hasta charlas sobre la poligamia o un taller para adolescentes de iniciación a la masculinidad, entre otros. Este último se realizó en el último campamento y fue muy interesante, porque los adolescentes que participaron lo vivieron como una especie de transición de una etapa a otra, en su vida. Para las madres de esos adolescentes (muchas de ellas lesbianas o solteras, sin parejas masculinas en general) era muy importante este taller, porque les interesaba ofrecer a sus hijos una imagen de masculinidad no tradicional, más cercana a lo queer, que cuestionase los roles clásicos de la masculinidad. Con ese propósito, los que realizaron ese taller (hombres homosexuales, todos) organizaron una salida nocturna con los adolescentes en que había una serie de pruebas que debían cumplir, pero en las cuales no había ni luchas, ni competencia, ni burlas, pues lo que pretendían era transmitirles unos criterios diferentes, que para ser hombre no es necesario hacer nada de eso.

Aparte de estas actividades que varían en cada campamento hay ciertos ritos que suelen repetirse en todos ellos, como por ejemplo, un rito de inicio y otro de despedida; hay otro rito que se llama «Trance Dance» (Danza del Trance), en que todos los participantes del campamento nos reunimos alrededor de un gran fuego a bailar al ritmo de los tambores. También hacemos un rito llamado la «Fiesta de la Luna» y eventualmente se hace también algún otro rito para invocar a un dios determinado. En el último campamento, por ejemplo invocamos al dios *Cernonos* para que jugara con nosotros.

### **La espiritualidad queer**

A partir de los planteamientos de Harry Hay<sup>51</sup>, creo que ser queer supone una manera de ser que no todas las personas tienen, por lo tanto, es un privilegio, un regalo que nos ha dado el universo, que implica la responsabilidad de devolver amor al mundo. En ese sentido, para ser queer no basta con vivir en un grupo cerrado de personas que piensan igual que uno, sino que supone asumir la responsabilidad de vivir unos ciertos valores en el día a día, incluso con quienes no conocen o no comparten estos planteamientos.

Esto no significa que sólo las personas queers tengan dichas características, pero cuando éstas se juntan en una persona, es posible pensar que esa persona es queer. La característica principal a la que me refiero es la necesidad de desafiar las ideas fijas de la sociedad, especialmente las relacionadas con el género y la sexualidad. Por este motivo, las personas queers suelen ser gays, lesbianas, trabajadoras del sexo o transexuales, que tienen una sensibilidad y una experiencia personal con el tema.

Uno de los valores fundamentales que he asumido a partir de lo queer es entender que todos estamos unidos al universo y que la energía de éste es un tipo de energía sexual, que está permanentemente en un movimiento de atracción-repulsión. De ahí, entiendo que los polos masculino-femenino son importantes, pero no los veo como algo que se manifieste o concentre de manera unívoca o por separado, sino que está presente en todo y en todos.

De esto se desprende otro valor fundamental, que consiste en entender que no somos seres individuales que están solos en el universo, sino que estamos íntimamente unidos y conectados a través de esta energía, por tanto, no tiene sentido conseguir y conservar esa

---

<sup>51</sup> Harry Hay es un escritor estadounidense que en los años 70 se vinculó con una comunidad indígena de New México, donde aprendió su sabiduría y desarrolló los planteamientos de la espiritualidad queer. Su filosofía está recogida principalmente en el libro «The Trouble with Harry Hay: Founder of the Modern Gay Movement» de Timmons S. (Alyson Publications, 1990), que ha sido una de las fuentes principales para nutrir mi actual forma de pensar.

energía, sino que ésta debe fluir, porque de lo contrario se pudriría. A partir de aquí, creo que mi moral está orientada a manifestar y/o facilitar el flujo de esta energía sobre la base del respeto a todos.

Desde estos planteamientos la idea del género –entendido como unos cuerpos con genitales masculinos o femeninos– se desarma, primero, porque existen cuerpos que tienen los dos tipos de genitales; y segundo, porque la energía universal no tiene género, por tanto, es ridículo pensar que las personas seamos sólo masculinos o sólo femeninos.

Desde mi propia experiencia, entiendo que esta energía universal no es una persona a la cual pueda ponerle un nombre, sino más bien prefiero entender que se trata de la conexión y el movimiento continuo que existe entre los átomos de las células y las estrellas del universo. Es como una matriz que lo contiene todo. Y es una energía parecida a lo que yo entiendo como queer; es decir, es inclusiva, creativa, siempre cambiante, no es posible atraparla en una forma estable, etc.

Resulta paradójico pensar que si la energía universal es así, los seres humanos seamos –en general– justamente lo contrario; es decir, excluyentes, que busquemos la estabilidad y le tengamos miedo al cambio, que necesitemos ponerle nombre a todo y funcionar según dichas categorías. Desde mi perspectiva, esto ocurre precisamente porque no dejamos fluir esta energía y por el contrario, la bloqueamos y no la dejamos actuar. Por eso se justifica el aporte que pueden hacer las personas queer a la sociedad, para ayudar a que esta energía fluya.

En los distintos grupos en que he participado que se autodenominan queer, creo que está presente esta energía universal, aunque se manifiesta de formas y en personas que pueden ser muy diferentes, tanto como un anarco-político o un hippie queer, los cuales, a veces incluso pueden ir por caminos contradictorios, pero que comparten unos mismos fundamentos. Otro de esos fundamentos es la constatación de que los queer somos diferentes y somos vistos socialmente como tales. La distinción entre unos y otras está en que mientras los anarco-políticos asumen esa diferencia sintiéndose atacados por el orden social, por tanto queriendo destruirlo; las Radical Faeries nos sentimos responsables de cambiar aquello que atenta contra la diferencia, no sólo la nuestra, sino todas sus manifestaciones.

Otra idea respecto del rol de las personas queer, que he incorporado a partir de mi encuentro con las Radical Faeries, es que éstas deben saber encontrar el equilibrio entre los extremos opuestos, para descubrir y rescatar lo nuevo y productivo que puede surgir de esa unión. Por ejemplo, entre activo y pasivo, es posible ser activo, pero no agresivo, o estar receptivo, pero no pasivo, etc.

Por esta razón, estuve totalmente en desacuerdo con las acciones violentas que realizaron algunos de los participantes de la *Queeruption* contra el Hotel Axel, como una forma de criticar la mercantilización de lo gay, porque atentan contra el espíritu creativo y productivo que yo entiendo que tiene lo queer. En vez de romper cristales creo que podríamos haber ido allí con nuestras plumas y diferentes *performances* y haber hablado con la gente, demostrándoles que hay otras formas de ser gay sin necesidad de entrar en una dinámica de consumo.

Funcionar con la lógica de «luchar contra» aquello que no nos gusta es reproducir el mismo funcionamiento del mundo que arrasa con todo lo que se atraviesa en su camino. Por eso, para transformar el mundo antes que cambiar las estructuras hay que cambiar las mentes, pues cambiar una estructura y reemplazarla por otra no sirve de nada si las personas que están sujetas o determinadas por ella no se han transformado antes.

Es cierto que algunos cambios estructurales pueden hacer avanzar a las sociedades en una dirección deseable, pero esto no siempre es así. La aprobación del matrimonio homosexual en España es un ejemplo de ello; sin embargo, si el cambio estructural hubiese sido la ilegalización de la homosexualidad, mi posición sería diferente.

Por este motivo, creo que el rol de las personas *queer* –o *berdache* (dos espíritus), de las tribus norteamericanas– es transformar las formas de pensar. Y para ello me parece mejor hacerlo de manera propositiva que destructiva, pues las acciones positivas pueden quedarse en la memoria de las personas y surgir mucho tiempo después, mientras que las acciones destructivas reproducen la misma lógica de funcionamiento que ya está instalada en la sociedad, por tanto, no transforman nada.

### **La vivencia personal de la espiritualidad queer**

En mi vida cotidiana esto se traduce en que en diversos contextos tengo la oportunidad de cuestionar algunas situaciones u opiniones que surgen y que tienen que ver con los roles tradicionales de género, sus jerarquías y relaciones de poder. Por ejemplo, hace unas semanas fui a visitar a mi familia y llevaba el pelo pintado de rosa. Al verme, un sobrino me dijo «tío Maevon, pareces una chica», y yo le di las gracias ante lo cual él se quedó sorprendido, porque lo decía despectivamente y yo lo recibí en sentido contrario.

Creo que este valor también se manifiesta en aprender a convivir con los demás sin necesidad de competir, de querer ganar; esto es, no ir por la vida buscando siempre aquello que puedes obtener del otro para tu propio beneficio, sino al revés, pensando en qué puedes ofrecerle.

Asimismo, ser queer para mí significa no ser prisionero de los roles sociales atribuidos a mi sexo, sino que, por el contrario, ser libre de hacer lo que me apetezca sin miedo a la sanción social: siendo hombre, puedo llorar o ponerme un vestido sin que eso sea un problema para mí, aunque la sociedad sí lo vea de esa manera.

Yo creo que la mayoría de las sociedades primitivas consideraban que no sólo había dos formas de ser en términos sexuales: hombre o mujer, sino que contemplaban un tercer camino, y creo que yo estoy en él. Por ejemplo, antiguamente en India había una casta formada por personas de este tercer sexo; eran chicos castrados que se creía traían suerte por lo que se les invitaba a participar en las bodas y en otros eventos importantes para las familias. Con el tiempo este rol fue perdiendo valor en la sociedad, de modo que ahora la mayoría de estas personas ya no son respetadas socialmente.

### **Las relaciones y prácticas sexo-afectivas**

A nivel de las relaciones, asumir lo queer me ha llevado a cuestionar la monogamia, porque me parece una forma de relación que limita la libertad y la capacidad de amar. El ideal de una pareja monógama es estar juntos para potenciarse y crecer mutuamente; sin embargo, en la práctica lo más común es que las personas que están en parejas monógamas lo están porque se sienten insuficientes consigo mismas y necesitan un refuerzo, para compensar una carencia personal. Así, de la misma manera en que es posible tener varios amigos con los cuales compartir el afecto, las ideas y el tiempo, creo que es posible compartir con varios amantes diferentes aspectos de la vida.

Muy vinculado a esto, en mis relaciones sexo-afectivas ya no me fijo en la genitalidad de las personas, pues mi deseo sexual no está en una sola persona. De este modo, es posible que

tenga un amante chico que tenga vagina (es decir, un chico transexual) y aunque sexualmente pueda desear un pene, no dejo de relacionarme con ese chico, porque de todos modos puedo satisfacer ese deseo con otros amantes.

Incorporar lo queer en mi vida también me ha llevado a cuestionar la idea de que el cuerpo y la sexualidad son algo sucio, por tanto, sólo se debe practicar en casa, con la puerta cerrada y sin que nadie se entere; al contrario, he comenzado a ver la sexualidad como algo sagrado. En ese sentido, mi criterio para valorar si el sexo es bueno o malo no pasa por las prácticas, sino por el sentimiento que tengo en mi corazón cuando estoy teniendo sexo con alguien. Si lo que hay en mi corazón es el anhelo de canalizar con la otra persona la energía sexual del universo, ese acto es sagrado, independientemente de que la práctica que estemos realizando sea socialmente rechazada; si por el contrario, estoy pensando en alimentar mi ego porque estoy teniendo sexo con un chico guapo, ese sexo no es sagrado. Por tanto los criterios que tengo ahora sobre mi sexualidad son muy diferentes a los que la sociedad me había dado.

Otro aspecto que he incorporado en mis relaciones a partir de lo queer es abrirme a la posibilidad de tener «intimidad casual» con algunas personas. De la misma manera en que existe el sexo casual o esporádico, creo que a veces también es posible establecer un vínculo de intimidad con personas desconocidas, sin que ello implique un acuerdo de compromiso o continuidad. Creo que cuando esto ocurre es un regalo, porque es una conexión profunda con el alma del otro. Creo que lo queer abre las puertas a este tipo de relaciones, porque no limita la intimidad sólo a la pareja o a los viejos amigos.

### **Carrera queer**

Un rasgo común que he visto en diferentes grupos queer y que me ha hecho cambiar mi forma de pensar es que en estos espacios hay mayor posibilidad de practicar y ejercer la prostitución, no como una forma de acceder a recursos económicos, sino porque se piensa que el sexo hace bien a las personas, por tanto, hay que ofrecerlo. De este modo la prostitución, o en un sentido más amplio, la libertad sexual, podría ser considerada como la «profesión queer».

Una de las definiciones de la palabra «queer» se refiere a personas que viven su sexualidad de manera no normativa, por tanto –según esto– los trabajadores y trabajadoras del sexo son queer; pero al mismo tiempo, hay muchas personas queer que llegan a la prostitución como consecuencia de un proceso de cuestionamiento respecto del género y la sexualidad.

Hace poco en el *e-group* de QPC un compañero que trabaja ejerciendo la prostitución publicó un texto que puede servir como ejemplo para este tema. El texto se titula «Bendición, no maldición» y describe cómo uno de sus clientes, meses después de haberse encontrado y haber tenido prácticas de sexo SM, le buscó para agradecerle, porque gracias a ese encuentro se había dado cuenta de que su sexualidad no era una maldición, sino una bendición.

Al igual que ese hombre, es muy probable que otras personas encuentren en la prostitución un espacio para expresar su deseo, más allá de los prejuicios y las sanciones sociales. De este modo, quienes ejercen esta actividad –muchos de ellos, queers– pueden cumplir un rol importante para las personas.



### **La propia performance**

Suelo usar mi apariencia física para dar cuenta de mi pensamiento y mi espiritualidad queer, a través de la combinación de elementos que pueden ser interpretados como masculinos o femeninos, pero que en conjunto generan confusión. Eso tiene un sentido político, porque provoca que la gente cuando me ve no sabe en qué categoría sexual encasillarme, por tanto, no sabe cómo actuar conmigo. De este modo creo que mi propia *performance* es una manera de cuestionar los imaginarios del género a los que estamos habituados.

También uso mi apariencia para dar cuenta de mi pensamiento queer cuando me disfrazo de *drag queen* o *drag king*, pues evito hacer una representación clásica de la masculinidad o la femineidad, ya que lo que me interesa es precisamente cuestionar los roles de género y no reforzarlos.

Para mí, esta práctica tiene un sentido político, porque despierta curiosidad y cuestionamientos en la gente respecto de la forma en que vivimos el género. Una expresión concreta de esto es un taller que ofrecimos con un amigo en el último QPC, que se llamó *Enlightenment Through Lipstick* (Iluminación a través del lápiz labial) en el cual invocamos a la diosa «Diva» para conectar con la diva que todos tenemos dentro y luego hicimos que todos los asistentes se pintaran los labios. Aunque parecía un juego, fue impresionante constatar cómo la gente conectaba con su lado glamoroso.

Creo que este tipo de acciones tiene resultado en la medida en que cuestiona las ideas que la gente puede hacerse *a priori* al verme y luego constatar que soy de una manera totalmente diferente. Esto me ocurre con mucha frecuencia en mi trabajo, con los adolescentes a quienes hago de guía, pues cuando se dan cuenta de que llevo un *piercing* o una coleta de color, se les cae la imagen de «profesor» que me habían asignado inicialmente y a la que están acostumbrados. Este tipo de situaciones me gusta mucho, porque creo que constituyen una oportunidad para derribar los fundamentos que muchas personas tienen respecto del género y sus posibilidades de concreción.

Itziar Ziga

## Teoría Queer. Derribando dualismos

Enero 2008

Me llamo Itziar, soy vasca, nací en Rentería, pero toda mi familia es de Pamplona, Iruña. Tengo 33 años, soy periodista, aunque me gano la vida como camarera desde hace años.

Vivo en Barcelona desde hace 8 años y por el momento no pienso irme, pues esta ciudad me ha permitido desarrollarme como necesitaba, sin sentirme rara. Por la misma razón, no volvería a Pamplona, porque allí el peso de la normalidad me aplasta.

### El acceso a la teoría queer

Aunque he leído poco sobre teoría queer, creo que forma parte importante de mi vida, porque lo he practicado, debatido y vivido mucho; sin embargo, no es una palabra que yo utilice para definirme o que enarbole como bandera, precisamente porque rechazo ese tipo de dinámicas identitarias.

Mi conexión con estos temas viene de mi pasado militante en grupos feministas en los cuales comencé a plantearme algunas cuestiones sobre el género y la sexualidad: qué es y cómo funciona el género más allá de la separación hombre-mujer o conocer y entender los mecanismos por los cuales las mujeres estamos en desventaja, entre otros. Y concretamente respecto de la sexualidad me interesaba pensar sobre la distancia que había entre lo que sentíamos y deseábamos mis amigas y yo en ese momento y lo que en la práctica vivíamos con nuestras parejas, pues constatábamos que en general sentíamos una gran insatisfacción e incomunicación con los chicos con los que estábamos.

Estas reflexiones continuaron de manera espontánea cuando llegué a Barcelona gracias al entorno con que me relacioné y al que sigo vinculada.

Concretamente mi acceso a la Teoría Queer lo asocio a Beatriz Preciado, pues la primera vez que le oí en una conferencia sentí que lo que decía encajaba perfectamente con lo que yo había ido descubriendo por mi misma y que en ese momento adquiría mayor peso y profundidad respecto del género y la sexualidad. Y es la constatación de que ya que los géneros son construidos, es posible situarse en un punto diferente para destruirlos, a diferencia de lo que hacían los feminismos que para definir la desigualdad femenina se encasillaban tanto en esa identidad que parecía imposible salir de allí. Personalmente me interesaba evidenciar esa artificialidad y romper ese dualismo.

Otra persona que también me acercó mucho al tema, fue Desiré Rodrigo, que es muy didáctica y llana para explicar el tema y con quien en mis primeros años en Barcelona

compartía muchos espacios, por tanto tuve la oportunidad de escuchar, comentar y debatir sus planteamientos en numerosas ocasiones. Esas conversaciones con ella me aportaron herramientas para entender lo que significa lo queer.

Como resultado de todas estas conexiones, para mí hoy lo queer es más que una teoría, es una forma de relacionarme, de hacer política, de vivir.

### **Los temas de interés dentro de lo queer**

Dentro de los planteamientos de lo queer, me llama especialmente la atención la libertad para establecer alianzas políticas totalmente promiscuas y multiformes, lo cual contrasta con la tradición feminista de la yo venía en la que el mundo «posible» se reducía a las mujeres feministas de una determinada línea, lo cual reducía al mínimo las posibilidades de movimiento. En contraposición, lo queer posibilita la articulación de diferentes colectivos marginados: *maricas*, transexuales, *bollos*, osos, *dóminas*, etc., que se unen para luchar por intereses comunes.

Desde mi perspectiva esta apertura constituye una bocanada de aire fresco que ha logrado desempolvar los movimientos sociales del cada vez más profundo sectarismo en que se encontraban y ha permitido que las reivindicaciones dejen de ser una cuestión hiperidentitaria y se congreguen en un espacio mucho más flexible, amplio y diverso como es lo queer.

Otro aspecto que me parece muy interesante de los planteamientos queer es la eliminación total del binomio hombre-mujer y todas sus implicaciones en los roles de género, porque en él se concentran todas las jerarquizaciones e injusticias que más daño nos hacen. En ese sentido creo que los feminismos aciertan al afirmar –como Victoria Sau, por ejemplo– que el patriarcado es la primera violencia estructural, la injusticia originaria que posibilita todas las demás. Así, además de que exista una policía, unos empresarios y unos jefes de estado que ejercen un rol de control y discriminación –aunque no «únicamente»– en cada hogar hay un dictador; es decir, una persona que en el ámbito privado establece y ejerce unas jerarquías y mecanismos de dominación. Si ese patriarcado no existiese se desmontarían rápidamente todos los otros ejes de desigualdad y discriminación (clase, raza, origen, etc.). Ejemplo de ello es que el capitalismo no es viable sin el patriarcado, pues el enorme trabajo de reproducción y cuidado que ejercen las mujeres gratuitamente supone tal gasto de tiempo y energía que si ellas no lo asumieran el capitalismo no sería rentable. Por todo esto el binomio hombre-mujer es intocable, como queda en evidencia cada vez que alguien arremete contra él y toda la sociedad reacciona de manera brutal. Por eso también los transexuales despiertan tantos prejuicios e incomodidades, porque cuando la diferencia sexual no está clara todo lo demás se tambalea.

Asumir este cuestionamiento y crítica del binomio hombre-mujer me ha permitido conectar con una parte de mí a la cual le apetece divertirse, jugar y desarmar todas esas categorías que durante mucho tiempo nos han oprimido, y con ello, constatar que sí es posible vivir el sexo y el género de maneras diferentes a las que socialmente se han impuesto.

En la práctica esto se traduce, por ejemplo, en que actualmente estoy casada con un chico argentino *marica* y estoy saliendo con un chico *trans*, o en que en cualquier encuentro con mis amigos puede haber dos chicas *trans*, un transexual masculino, una que no se identifica con ninguna categoría, cinco *bollos* que a veces tienen sexo con chicos, cuatro *mariquitas* que... etc., una enorme diversidad de géneros e identidades vivida de manera divertida y desde la certeza de que «somos posibles y no hace falta que os pidamos perdón ni que nos aceptéis».

Butler plantea que los movimientos gay y lesbianos redefinen lo humano, lo habitable y lo no habitable; en ese sentido, cuando no te dejan existir, cuando no te nombran, cuando te discriminan, cuando te encarcelan, cuando te torturan o te reprimen, no eres posible, o lo eres en un nivel muy mínimo, de sobrevivencia; por tanto, para mí ser posible significa haber adquirido una serie de derechos, como el del matrimonio, que impiden que se nos siga discriminando.

Si bien estos derechos han sido muy criticados que algunos movimientos que sostienen que el horizonte hacia el cual avanzar no es el de heteronormativizarnos, no podemos dejar de valorar que esta ley establece un precedente para que no se nos siga discriminando. Aún cuando mi proyecto personal no incluye ni el matrimonio ni la adopción, me alegro de que se haya aprobado esta ley porque constituye un argumento legal que nos protege y que evita, por ejemplo, que se nos discrimine laboralmente. En esa misma línea, valoro mucho la recientemente aprobada ley de identidad de género, que permite a las personas transexuales reconocerse en el género que deseen sin necesidad de someterse a intervenciones quirúrgicas genitales. Sin duda es muy criticable el hecho de que para ese reconocimiento deban pasar por un sistema de certificación psiquiátrico que acredite que tienen disforia de género, lo cual es un tipo de patologización; no obstante es innegable que, aún con estas deficiencias, se ha dado un paso enorme en las políticas del género y la sexualidad en el país; de hecho, España es el tercer país en el mundo en reconocer este derecho a las personas transexuales y eso es muy valioso. Hoy en España es más fácil ser gay, lesbiana o transexual que antes de que se aprobaran estas leyes, cosa que no sucede en el resto del mundo.

Con todo, cuando hablamos de ser posibles o no, la ley tiene un papel social importante, aunque sin duda no es el único. En este sentido, hay un aspecto que me parece peligroso de lo queer –a mi juicio, mal entendido– cuando se piensa que esta libertad para autodefinirse y vivir el género y la sexualidad (tal como lo posibilitan estas leyes) supone un individualismo radical en todo sentido. Al contrario, creo que esta libertad implica necesariamente un cuestionamiento político y social, más allá de si estamos o no de acuerdo con cómo funciona la política.

Respecto del pedir perdón, me parece que es absolutamente innecesario y reprochable, pues remite a los conceptos de «pecado» y «culpa» propios de las grandes religiones monoteístas. Así, hablar de «perdón» o de «aceptación» supone asumir que la «norma» social expande sus límites para acoger e incluir a los últimos «raritos» que han logrado ser legitimados, razón por la cual debieran estar agradecidos, mientras deja fuera a muchos otros que aún no llegan a ese punto. Recuerdo una conferencia de Carla Corso (una puta italiana que durante años ha luchado por los derechos de las prostitutas en ese país) en que dijo vehemente: «ya tengo 45 años, no quiero que nadie me acepte; me basta con aceptarme yo a mí misma». Esa frase me tocó profundamente porque cuestiona la idea de tolerancia, que esconde una prepotencia enorme.

En esa misma línea, recuerdo una ocasión en que Jordi Petit, el histórico líder del movimiento gay de Cataluña –comentando un supuesto caso de pederastia que ocurrió hace años en Sevilla– dijo que no se podía confundir homosexualidad con pederastia, lo cual me pareció un argumento muy delicado, porque excluye a muchas otras personas que tienen unas prácticas cuya definición es muy dudosa. Basta pensar que muchos de los ancianos de hoy, se casaron a los 16 o 17 años, por tanto, ¿cuál es el límite de la definición de pederastia? Por supuesto no quiero decir que se deba legalizar esta práctica, sino más bien, quiero poner el énfasis en la necesidad de acabar con estas dinámicas sociales que nos obligan a justificar continuamente lo que somos y con ello a excluir a muchos otros que aún no son aceptados en el “club de los privilegiados”.

### **La relevancia personal de la conexión con lo queer**

A nivel personal, asumir estos planteamientos me ha permitido sentirme más tranquila conmigo misma, no sentirme extraña y relacionarme de manera más fluida con las personas que viven de manera más tradicional las normas de género. Ejemplo de ello es que en mi trabajo he podido compartir e incluso establecer una relación de amistad con un chico que representa todo el estereotipo del hombre blanco heterosexual machista, y sin embargo, podemos hablar tranquilamente de cualquier tema sin entrar en juicios ni descalificaciones. Llegar a este nivel de relación es algo que valoro mucho y que responde a lo que había deseado siempre.

Me llama la atención que hay algunas personas con las que supuestamente compartimos un determinado pensamiento crítico respecto del género y la sexualidad, con las cuales se me hace mucho más difícil hablar, pues tienen una posición muy inmovilista y rígida; y por el contrario, hay también muchas personas que aunque tienen una visión más tradicional sobre estos temas, entienden que no todos piensan como ellos, por tanto, están más abiertos a dialogar y contrastar opiniones. Constatar esto me ha enseñado a no juzgar a las personas que no piensan o no se comportan como yo, pues yo misma un día actúo de una manera y otro día de otra, por tanto, no es posible atribuir ningún tipo de juicio basándose en el comportamiento. Se trata de abandonar la expectativa de homogeneidad en nuestras relaciones, pues no necesariamente tenemos que relacionarnos con personas que piensen o se comporten o se vistan como nosotros. Pensar de esta manera me ha dado mucha tranquilidad y felicidad en mi vida.

Concretamente en el caso de este compañero de trabajo, creo que al verme tan tranquila y segura de mi misma, que no trato de justificarme, ni tampoco le critico ni intento cambiarle, se ha generado un respeto mutuo que nos permite hablar de nuestras vidas sin entrar en calificaciones de ningún tipo, pues ambos entendemos que cada uno tiene su vida y tiene derecho a vivirla como desee.

Hubo una época de mi vida en la que intentaba relacionarme preferentemente con personas que tenían un pensamiento similar al mío en estos temas, pero con el tiempo me di cuenta de que compartir una serie de ideas no implica necesariamente que pueda haber una buena relación, sobre todo porque hay personas que se relacionan de manera más coercitiva y otras que son más relajadas. En general me llevo mejor con las personas que «viven y dejan vivir», pues ése es también mi temperamento.

### **Lo problemático de vivir lo queer**

El hecho de asumir estos planteamientos como forma de vida me supone un problema no con la teoría, sino con algunas personas que la entienden como una militancia –en el sentido original del término– y creen que sólo existe una manera correcta de ponerla en práctica, por tanto se sienten con el derecho de evidenciar las incoherencias de los demás. Esa prepotencia y competencia por remarcar «quién es más queer», me resulta totalmente insoportable, además de agotadora e innecesaria.

Recuerdo especialmente una discusión de este tipo que se generó en el «Encuentro de Tecnologías del Género» que se realizó en el MACBA en el año 2005 donde, en un espacio de discusión sobre post-porno y a raíz de un vídeo que habíamos realizado en el taller, una de las asistentes me sentenció diciendo que después de todo yo no era más que «una chica bonita, con un cuerpo pornográfico y un coño normativo». Más allá de lo irrisorio de esta anécdota, me parece paradójico e inaceptable que se dé este tipo de conflictos entre compañeras de lucha, y no con personas –como mi compañero de trabajo– que no saben nada del tema y que por tanto sería entendible que tuvieran prejuicios al respecto.

Este tipo de situaciones no sólo ocurre en el movimiento queer, sino en todos los colectivos donde hay unas premisas teóricas o ideológicas que se deben poner en práctica. En dichos espacios suelen surgir personas que pretenden asumir un rol —que rechazo profundamente— de «fiscalizadoras de vidas» y del cual no puedo sino reírme, pues no existe ningún «catálogo queer» que indique cómo hay que actuar en la vida cotidiana.

### **De la militancia feminista al *pantojismo***

Mi activismo feminista comenzó durante mi etapa universitaria en un grupo que se autodenominaba «Grupo de Mujeres Jóvenes», nombre con el cual pretendíamos diferenciarnos de otros colectivos de mujeres más mayores que existían en ese momento en la ciudad y que tenían algunos planteamientos que no compartíamos. Al contrario, las que formábamos parte de este grupo éramos más radicales, más pobres y vivíamos más abiertamente nuestras opciones sexuales.

Con este grupo realizamos diferentes actividades de reflexión y debate sobre los temas clásicos del feminismo: discriminación laboral, mujeres en la publicidad o el cine, etc. a las que asistíamos siempre las integrantes del grupo y unas pocas personas más. Eso fue así durante varios años hasta que un año, para el 8 de marzo, que era la fecha en que solíamos organizar las conferencias, decidimos hacer una acción más abierta y lúdica que llamara la atención del resto de la gente de la universidad. Ese año el tema que teníamos en mente era la invisibilidad de la sexualidad femenina y para trabajarlo se nos ocurrió instalar una especie de escultura de una vagina en la puerta de la cafetería de la facultad, de modo que para entrar al edificio la gente tuviera que atravesarla. Como complemento elaboramos unas octavillas con la imagen de la escultura y unas frases irónicas sobre la sexualidad femenina. El resultado fue absolutamente diverso e impresionante, pues hubo gente que se enfadó, otras lo interpretaron como algo sexual y la mayoría se lo tomó como algo divertido.

Para mí esa *performance* marcó un hito, porque me di cuenta de que esa era la forma en que yo quería hacer militancia, una forma divertida, lúdica, sin entrar en discursos pre-hechos para decirle a la gente cómo debe pensar o actuar, sino más bien provocando, sorprendiendo y proponiendo formas diferentes de entender el género y la sexualidad.

De todos modos en aquél tiempo mi participación era bastante caótica, porque me veía obligada a adaptarla a las precarias condiciones de vida que tenía. Además —personalmente— me resultaba muy difícil sostener la dinámica de reuniones periódicas y de «trabajos», en suma, de entender la participación política como «militancia», es decir, como una disciplina militar estricta y sistemática, como si estuviéramos en un cuartel preparándonos para cambiar el mundo. No me siento identificada con este tipo de política.

Justamente como una forma de oponernos a esas dinámicas, hace algunos años decidimos con unas amigas formar una agrupación que bautizamos como «Ex-dones» (ex-mujeres) y que tendría dos ideas de base: 1.- regresar al activismo feminista desde una posición cuestionadora del género y no atrincherada en él; y 2.- adaptar las acciones del grupo al ritmo de nuestras vidas, es decir, a nuestros tiempos precarizados por unas condiciones laborales de inestabilidad y por nuestro propio caos personal.

No atrincherarse en el género significa dejar de entenderlo como destino, al contrario de lo que se ha hecho desde los diferentes feminismos, que para cuestionar el género han asumido su inevitabilidad y fortalecido su posición como mujeres, como hace, por ejemplo, el feminismo de la diferencia con un discurso del tipo «somos distintas y ¡qué estupendas que somos!».

Al nombrarnos como «Ex-dones» no estamos diciendo que deseemos dejar de ser mujeres, sino más bien es una forma de autoprovocación, de afirmar que en la medida en que somos dueñas de nosotras mismas y que hacemos lo que nos apetece con nuestro género y nuestra sexualidad, actuamos sin ningún tipo de patrón o modelo de lo que se suele entender por «mujer», por tanto muchas de las cosas que hacemos no tienen ninguna relación con dichos parámetros.

Con los años este grupo se ha ido desmembrando poco a poco, de modo que actualmente somos dos. A nivel de acciones, nuestra «perla» es el «Pantojismo» que es –según la definición de Beatriz Preciado– un taller de «Prácticas Performativas de la Femenidad Folclórica» que consiste en exorcizar el patetismo con que culturalmente hemos sido formados para vivir las relaciones amorosas. Para ello lo que hacemos es performar la hembra latina folclórica con su discurso de posesión del otro, del victimismo y el chantaje emocional, a través de teatralizaciones autobiográficas en que representamos algunas escenas de la vida de las participantes, para ironizarlas y reírnos de ellas, pues creemos que la risa es la mejor terapia. De este modo, cuando en un futuro nos encontremos nuevamente en una situación como las que se representan en el taller, podremos recordar lo mucho que disfrutamos riéndonos de ello, por tanto, estaremos más capacitadas para relativizar nuestra rabia, enfado o victimismo y así, restarle gravedad al tema. Con el Pantojismo no buscamos eliminar esas emociones en las relaciones, sino más bien, asumiendo que seguirán existiendo, aprender a gestionarlas de otra manera.

Estamos preparando también una versión *marica* de este taller, en el que queremos trabajar la promiscuidad de la cultura *marica* y sus expectativas románticas en contextos hipersexualizados. En ambos casos, utilizamos la metáfora de la peineta como extensión de la columna, para significar un estado de crispación y enfado.

Con esto pretendemos abordar aspectos de la intimidad que no suelen ser trabajados por los grupos feministas, con lo cual queremos diferenciarnos de aquellos discursos que abogan por la «liberación femenina del yugo patriarcal» cuando en la vida cotidiana y personal estamos todos inmersos en esas dinámicas y cada uno hace lo que puede desde sus propias certezas y contradicciones.

Otra acción que hicimos fue presentar una ponencia en el «2º Encuentro de Nuevas Masculinidades», que se realizó el año 2006 en el MACBA, en el que presentamos una comunicación sobre la relación entre los hombres y el feminismo.

### **Las formas de autodenominación**

La teoría queer tiene un aspecto que parece una contradicción, pero que no lo es: su reapropiación de los insultos para designar identidades, y a la vez, su total rechazo a las políticas identitarias de la sexualidad. Esta aparente tensión no tiene porqué ser una característica negativa sino al contrario, permite múltiples alianzas entre colectividades diversas.

El rechazo de la teoría queer a las políticas identitarias se refiere a aquellas identidades sexuales que pretenden ser homologadas a la heterosexualidad, como es el caso de las identidades «gay» o «lesbiana», las cuales, además, han sido explotadas económicamente para reproducir unas determinadas estructuras socioeconómicas que también son criticadas desde los planteamientos queer.

Personalmente no me gusta definirme con ninguna palabra que pueda remitir a las formas en que se nos ha pretendido etiquetar desde el saber médico o normalizado, como

«heterosexual», «homosexual» o «bisexual». Además, todas ellas están construidas sobre una serie de oposiciones y dualismos que me parecen ficticios y que constriñen las posibilidades de vivir la sexualidad.

Por esta razón me identifico mucho más con palabras que suenen a insulto, que con aquellas que han sido apropiadas por distintos espacios de saber. En esa línea, recuerdo una ocasión cuando aún vivía con mi familia en que mi madre le preguntó al chico con que yo estaba saliendo en ese momento: «¿Te lo ha dicho ya?» El chico no supo qué responder, entonces ella insistió: «... ¿te ha dicho que es bisexual, puta y drogadicta?». Lejos de enfadarme, esos adjetivos me parecieron muy acertados y divertidos.

Una situación similar ocurrió en una reunión de la Comisión Unitaria del 28 de Junio, en que se debatía sobre la pertinencia de incluir la letra «B», para hacer referencia al colectivo bisexual, en la sigla de las entidades convocantes (LGTB). Mi posición al respecto era de no hacer referencia a ese colectivo, porque si se les discrimina no es por la parte heterosexual de su deseo, sino por el componente homosexual que hay en él, el cual ya está incluido en las otras letras de la sigla; además, la palabra «bisexual» supone reconocer el dualismo hombre-mujer que desde muchos feminismos tanto se ha luchado por romper, con lo cual, hacer referencia a él, resta fuerza política al movimiento.

Ironizando con ese argumento, propuse que si se trata de entrar en ese juego, porqué mejor no incluir la letra «P», de «Polisexual», que es una palabra que no remite a ningún dualismo y que además no está cargada de connotaciones médicas. Además, esa misma «P» podría ser entendida de muchas maneras, como «Perra» o «Putas», que son palabras con las que me siento mucho más identificada que con «Bisexual».

Más allá de las palabras que se utilizan para definir identidades, me parece muy interesante la politización del lenguaje para dar cuenta de significados que se alejan de los convencionales y reconocidos en diferentes entornos. En ese sentido, estoy completamente de acuerdo con el hecho de que la Comisión Unitaria del 28 de Junio de Barcelona haya decidido no hablar del día del «orgullo» gay, sino de la «liberación»; o que hablen de «opción» y no de «orientación»; en general, de su esfuerzo por convertir ese día no en un espectáculo, sino en una ocasión para manifestarse desde lo político.

Personalmente, después de esa reunión me planteé comenzar a identificarme estratégicamente como *bollera*, como una forma de oponerme al dualismo de género, porque cada vez me siento menos atraída sexualmente por el hombre biológico heterosexual<sup>52</sup>, mientras que todas las demás combinaciones de sexo y género me parecen mucho más interesantes.

Además me gusta despistar al «enemigo», entendido éste como la heteronormatividad, que pretende obligarnos a definirnos de una manera o de otra. Esto se aprecia claramente en el tema del matrimonio homosexual, donde, por trasgresor que parezca, lo que éste consigue es homologar a las parejas homosexuales en el modelo de familia heterosexual, por tanto, no hay ninguna transformación en ello, sino una cooptación. Y el requisito para dicha homologación es reconocerse en la categoría «homosexual».

---

<sup>52</sup> Entiendo «hombre biológico heterosexual» como el hombre heterosexual que fue identificado desde pequeño como tal y que lo asume como una característica propia. No me refiero a ellos en sentido negativo, pues entiendo que asumir esta categoría no es sinónimo de ser un «dominador», por tanto, creo que se debe cuestionar esa presuposición.



Otra forma de autodenominación que fue muy importante para mí durante mucho tiempo fue el hecho de ser vasca, pero ahora es algo que veo muy lejano y a lo cual no le atribuyo tanta importancia. De todos modos se trata de un tema que no tengo resuelto del todo, en el que estoy en proceso.

Una forma de identificarme que sí tengo muy asumida es nombrarme como «precaria», porque nunca he vivido la abundancia económica y sin embargo, creo que soy una de las personas más ricas del planeta, pues soy una «pobre del primer mundo». Además siempre he sentido un cierto «orgullo de pobre», porque he tenido que esforzarme mucho para conseguir las cosas. Me nombro así también, para dar cuenta de cómo funciona el ámbito laboral actualmente y de la posición que ocupo en ese campo, donde, pese a tener estudios de periodismo, nunca he tenido un trabajo estable y bien pagado. Y finalmente entiendo esa precariedad en un sentido romántico de no apegarse a las cosas, de ser un poco nómada, lo cual para mí, se relaciona con una característica de los tiempos actuales y con mi posicionamiento político.

Creo que efectivamente existe una cierta coherencia entre las diferentes maneras en que me nombro, pues todas tienen relación con una cierta promiscuidad en el sentido de no estar fijada en ninguna parte, ni a nivel emocional, ni económico, ni geográfico, etc.

### **Activismo**

Si tuviera que sintetizar cuáles son las cosas que me movilizan políticamente, diría que sobre todo intento luchar contra el determinismo de género y todas sus implicaciones y efectos.

Entiendo el determinismo de género como una hoja afilada que divide el mundo en dos y según la cual tenemos que ser necesariamente hombres o mujeres, porque lo dice un médico cuando nacemos, lo cual genera muchas expectativas y hace que sea muy difícil pasar de un lado a otro.

Todos estos hechos son manifestaciones de la violencia del género, tanto contra nosotros mismos, como contra los que no caben en la norma de la heterosexualidad obligatoria. Contra todas ellas me interesa trabajar, denunciar y combatir. No quiero decir que debemos avanzar hacia un mundo sin género, que creo que es imposible, sino más bien que debemos combatir la forma violenta en que éste se ha articulado, tanto para los hombres como para las mujeres respecto de los límites de lo permitido y lo posible para cada uno.

Si bien desde un punto de vista biológico nacemos machos o hembras, la propia biología es cuestionada en el caso de las personas intersexuales que al momento de nacer tienen unos órganos genitales que no se ajustan a la «norma», lo cual provoca desconcierto en médicos y familias, y ante lo cual generalmente se termina amputando parte de dichos órganos para ajustarlos a la «normalidad». La intersexualidad o hermafroditismo ha existido siempre e incluso en determinados momentos de la historia ha sido positivamente valorada, como ocurría con algunos chamanes o hechiceros en algunas culturas antiguas; sin embargo hoy es una realidad inaceptable, que no puede existir, por tanto se la invisibiliza. Este hecho explicita la enorme violencia que puede llegar a suponer el género y al mismo tiempo, la gran importancia que tiene en nuestra cultura la definición sexual.

Reivindico también el derecho a no definirme sexualmente, sino a jugar, cambiar y ser incoherente; y reivindico el derecho a dejar de ser víctima del patriarcado y todas sus manifestaciones; en suma, reivindico mi derecho a ser feliz y a construir y construirme en libertad.

Esto supone reconocer que el repertorio de «disfraces» con que contamos para expresar nuestra sexualidad es limitado, pero precisamente por ello quiero ponérmelos de tal manera que al hacerlo éstos sean transformados totalmente.

En términos sexuales, reivindico el derecho al placer, a reconocer las cosas con las que cada uno siente placer y a practicarlas sin culpa ni miedo. En este aspecto me parece muy interesante la propuesta del sadomasoquismo en la medida en que permite reconocer el contenido erótico de las relaciones de poder y disfrutar de ello sin que signifique un peligro para quienes participan de esas prácticas. Concretamente, me parece excelente la idea del «pacto inicial sobre la cama», que es propia de esta práctica, pues supone consensuar antes de una relación sexual los límites de la misma, de lo que se quiere hacer y lo que no. Contrariamente al prejuicio creo que esta forma de practicar la sexualidad es mucho menos violenta que la que han vivido y siguen viviendo muchas personas, llenas de restricciones y obligatoriedades.

A nivel más general, creo que efectivamente lo queer tiene un potencial de transformación social, pues –como ya hemos dicho– posibilita múltiples alianzas políticas que antes estaban anquilosadas en estrategias dispersas e hiperidentitarias; y paralelamente creo que ofrece unas herramientas para que cualquier persona pueda entender de otra manera su sexualidad y su manera de vivirla, y así, liberarse de restricciones o cargas innecesarias.

Por todo esto, suelo tener una actitud muy disponible para hablar de estos temas en cualquier ámbito, porque veo que hay mucha gente que cuando conoce estos planteamientos se cuestiona, replantea y modifica –al menos en parte– su manera de pensar y de vivir.

Otra forma a través de la cual canalizo estos intereses políticos es con mi participación en el Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC), donde estoy inscrita hace poco más de un año y cuya labor antes me parecía muy interesante, pero ahora considero imprescindible. Esto se debe a que en el último tiempo he presenciado de cerca la represión e injusticia policial contra personas muy cercanas, lo que me ha hecho reaccionar y ponerme a trabajar también en este frente. Esta participación me ha aportado la sensación de que me puedo defender más y a la vez la satisfacción de que colectivamente hemos reaccionado de manera excepcional.

### **La importancia de los contextos**

Barcelona es actualmente un lugar donde se está dando una confluencia de personas, lugares, colectivos, teorías, políticas, acciones, etc. que facilita, –más que ningún otro lugar en el mundo– vivir estos procesos de exploración y construcción de identidades sexuales no normativas.

Efectivamente creo que en esta ciudad tiene una serie de características que hacen posible pensar sobre estos temas, con lo cual, hay muchas personas que vienen de contextos más cerrados y tradicionales, que al llegar aquí inician procesos de cuestionamiento y transformación. Esto denota una vinculación entre sexualidad y migración que sería interesante de investigar.

Hace poco alguien me comentó que había conocido un chico transexual pakistaní que está realizando su proceso de cambio de sexo aquí en Barcelona. Esto no es casual, ocurre aquí porque se dan unas determinadas condiciones que en otros lugares no existen y me parece increíble que así sea; que una persona que viene de un contexto con un profundo tradicionalismo pueda vivir un proceso de este tipo en esta ciudad, asumiendo todas las implicaciones que esto puede tener en su contexto afectivo más próximo, familiar y filial.

Esta confluencia de factores se debe a que Barcelona tiene una amplia tradición anarquista que se ha impregnado y mantenido, pese a la represión del franquismo; de hecho, esta ciudad tiene una potente historia de revoluciones –sobre todo obreras– que resulta incluso más interesante que la de París, que supuestamente es la cuna de las revoluciones. Además, creo que los catalanes, o al menos los que viven en Barcelona, tienen un espíritu muy librepensador y laico que se distingue respecto de los demás pueblos del estado y que yo –siendo vasca– puedo notar claramente. Esto permite que a nivel sexual muchas cosas se desarrollen de manera diferente. Y por supuesto, es una ciudad grande, con puerto, enclave de mil civilizaciones que han pasado por aquí y que siguen pasando, por tanto, pese a que está sufriendo una fuerte presión para convertirse en un parque de atracciones para turistas, hay una resistencia muy fuerte que se mantiene.

### **Relaciones sexoafectivas**

En términos generales puedo constatar que entre las personas que forman parte del entorno en que me muevo, hay un intento por explorar modelos de relación más abiertos y transparentes, lo cual no significa que sea fácil; de hecho, hay muchas contradicciones e hipocresía, aunque al menos existe la voluntad de reflexionar sobre ello e intentar cambiarlo.

Creo que precisamente esa voluntad de diálogo y negociación es uno de los componentes claves de las relaciones queer, pues se parte de la base de que todo lo que socialmente hemos aprendido sobre las relaciones sexoafectivas, no tiene que ser necesariamente así, sino que se pueden establecer diferentes acuerdos a partir de lo que a cada una de las partes piensa y siente.

Esto exige una actitud permanente de conciencia y honestidad con uno mismo, para reconocer esos sentimientos; y al mismo tiempo, la disposición a revisar los acuerdos cuantas veces sea necesario, hasta llegar a un punto en que todas las personas implicadas en la relación se sientan a gusto. En ese sentido es interesante constatar y asumir que nuestros deseos cambian y que posiblemente cada etapa requerirá de nuevas negociaciones y acuerdos.

Desde esa perspectiva, no existe una única forma de relación entre las personas que comparten el pensamiento queer, sino que pueden haber tantas formas como relaciones se establezcan. Personalmente yo nunca he buscado ni esperado la monogamia en mis relaciones, pero conozco personas que están totalmente inmersas en el pensamiento queer y que funcionan con un modelo de relación monógamo y estable como cualquier pareja heterosexual, lo cual me parece fantástico.

En la teoría esta voluntad de diálogo y negociación suena muy interesante, pero en la práctica es muy difícil aprender a gestionarla y aceptar sus implicaciones, pues en ese aprendizaje se cometen muchos errores y a veces se puede hacer mucho daño a los otros y a una misma, pero eso es parte del proceso.

Dentro de esta apertura existen ciertos códigos que permiten distinguir una relación de mayor compromiso afectivo con una determinada persona; sin embargo, eso no supone la imposibilidad de sentir diferentes y múltiples afectos hacia otras personas, con las cuales puede o no llegar a haber sexo.

Concretamente, en mi vida personal he tenido muchas dificultades por pensar y pretender vivir de esta manera, porque las parejas que he tenido no han acabado de aceptarlo. Si bien, en el discurso siempre se mostraron de acuerdo con mis planteamientos, en la práctica se sintieron molestos e incómodos cuando yo me comportaba de forma promiscua. Esto me

generaba una tensión muy grande porque en varias relaciones sucesivas no lograba salir de esa dinámica y como me sentía cada vez más controlada reaccionaba intensificando las actitudes que al otro le incomodaban y eso suponía un conflicto permanente.

Recuerdo muchas ocasiones en que después de hacer un trío con alguna amiga y mi pareja, ésta acababa provocando situaciones de chantaje, manipulaciones o celos, porque no le habíamos hecho caso, o no tanto como él esperaba. Para mí, ese enfado dejaba en evidencia una manera machista de entender un trío, en la que el hombre se cree que dispone de dos mujeres con quienes tener sexo y no contempla la posibilidad de que exista deseo entre ellas; por tanto, cuando se veía en la situación y eso ocurría, se sentía ofendido e ignorado.

Ese modo de funcionamiento me resultaba tremendamente agotador y desagradable e incluso me hacía sentir avergonzada y estúpida ante mis amigas, por exponerlas a una situación que pudiendo generar una enorme complicidad, acababa transformándose en un grave conflicto por culpa de mis parejas. Por este motivo también es que cada vez me siento menos atraída sexualmente por los hombres heterosexuales y sus lógicas de funcionamiento.

Puedo entender que la dinámica de un trío despierte muchos cuestionamientos y emociones encontradas en una persona, pero si acepta entrar en el juego, debe ser consciente de ello y asumir las consecuencias. Es en este tipo de situaciones en que el Pantojismo tiene sentido, pues no se trata de negar esos sentimientos y victimismos, pero sí de impedir que ellos nos controlen y nos lleven al chantaje y los celos.

Finalmente resolví esas situaciones siendo menos ingenua y asumiendo que con esas personas no nos entendíamos en ese tema, por tanto, no podíamos seguir juntos.

Todo esto ha provocado que hoy esté un poco cansada de comenzar relaciones haciendo una declaración de principios, diciendo «soy así», pues eso facilita que el otro aprenda a disimular su enfado o molestia y luego a sacarlo en los momentos menos adecuados, por tanto, he optado porque se vaya viendo y gestionando en la medida en que sea necesario.

Actualmente estoy muy tranquila con ese tema, pues tengo una pareja hace más de un año, con quien nos entendemos bastante bien en ese aspecto, pues ambos hemos funcionado siempre así. Además estamos pasando por una etapa bastante monógama que se está dando de manera espontánea, sin mediar voluntad, lo cual facilita las cosas.

### **El deseo**

El deseo me parece imprescindible en las relaciones sexoafectivas, pues sin él, éstas corren el peligro de convertirse en una obligatoriedad que rápidamente puede dar paso al chantaje y con ello, a detestar el propio cuerpo y la propia sexualidad. Lamentablemente desde pequeños nos enseñaron a castrar el deseo y a no dejarlo fluir, razón por la cual ahora debemos hacer grandes esfuerzos para identificarlo y conectar con él.

En ese sentido, quienes tenemos una sexualidad no normativa estamos en ventaja, porque necesariamente alguna vez en la vida tuvimos que hacer el esfuerzo de reconocer y conectar con ese deseo más oculto. Y ese ejercicio –que no es fácil– supone un aprendizaje que se traduce luego no sólo en lo sexual, sino en todos los ámbitos de la vida. De este modo, la conciencia del propio deseo puede llegar a convertirse en un hábito automático, que no requiera de una voluntad ni de un esfuerzo. Alcanzado este punto, lo que resulta extraño y agresivo es justamente lo contrario, no hacerle caso al deseo, pues cuando ocurre, genera sufrimiento y frustración.

Hay muchos hombres heterosexuales que nunca llegan a plantearse nada sobre sí mismos, porque no les han dado las herramientas para hacerlo; y al contrario, la sociedad les ha creado una armadura tan fuerte, que no saben cómo romperla. A muchos de ellos no les gusta el sexo, sino que les gusta *correrse*, y no me extraña, porque han aprendido una forma de vivir el sexo que no favorece ni el cariño, ni la comunicación, ni la exploración más allá de lo genital; es decir, un sexo muy limitado y limitante. Si estas personas pudieran conectar con su deseo, probablemente su vivencia de la sexualidad sería muy diferente, por eso creo que conectar con el deseo es imprescindible.

Llevado al terreno de la teoría queer, creo que existe un peligro en el afán de entender la sexualidad siempre como performativa, pues por más que en un momento podamos hacer una determinada práctica con ánimo de «representar» un rol, me parece que necesariamente tiene que haber un deseo que la motive.

Recuerdo que esta discusión fue uno de los temas centrales en el encuentro de «Tecnologías del Género» del que hablaba antes, cuando en el momento de elaborar un vídeo post-porno se pusieron en evidencia dos posiciones contrapuestas. Por una parte, un sector de las participantes decía que el post-porno debía ser una crítica política, por tanto no debía enseñar ni cuerpos, ni genitales, porque ambos eran propios de la pornografía heteronormativa; desde su perspectiva, debía hacerse una pornografía metafórica, con imágenes como la de una aguja de una máquina de coser que perfora una y otra vez una tela. En la posición contraria estábamos quienes afirmábamos que debíamos lograr hacer una post-pornografía que, sin ser normativa, consiguiera despertarnos el deseo y la excitación sexual.

Recuerdo que cuando la creadora del concepto de post-porno, Annie Sprinkle, vino a Barcelona, reconoció la existencia de un post-porno más paródico y político, y de otro más sexual y erótico, y que ambos podían calificarse como tales, porque se situaban al margen del circuito de la sexualidad heteronormativa. Sin embargo, nos animó a hacer un post-porno más sexual, que nos despertara y conectara con nuestro deseo, pues –decía ella– «cuando seáis mayores, os recordaréis de lo bien que os lo pasasteis follando con vuestras amigas haciendo esos vídeos».

Reconocer el deseo me ha permitido sentirme mucho más cómoda y feliz con mis prácticas sexuales y de paso, superar una serie de traumas aprendidos o heredados de una educación sexual castradora y limitante. Personalmente esto me ha llevado a que hoy no hago nada por satisfacer sólo a la otra persona, sino que busco una satisfacción mutua.

Durante años, a pesar de haber incorporado el discurso de la liberación sexual femenina, yo seguía funcionando en mis relaciones con la presión de tener que ser una «super mujer», para evitar que mi pareja me dejara, en vez de hacer lo que realmente me apetecía. De hecho, tengo recuerdos muy fuertes respecto de situaciones que parecían muy pactadas, pero en las que en realidad yo no estaba actuando con libertad, sino movida por el miedo a ser abandonada. Aunque éste es una forma de funcionamiento que puede parecer estúpida, es más común de lo que se piensa.

### **Las prácticas sexuales**

En relación con mis prácticas sexuales, cada vez me siento menos atraída por los hombres heterosexuales y su *performance* de hiperseguridad y obsesión por la penetración; y en contraposición, me siento mucho más cómoda con mis amigos *mariquitas*, mis amigas *bolleras* o mis amigos y amigas *trans* con quienes, además de tener relaciones de afecto y confianza, puede haber también una fuerte atracción.

En el contexto de estas relaciones, el sexo ha adquirido para mí un estatus más lúdico, libre de prejuicios y expectativas, lo que me ha permitido aprender a disfrutarlo sin atribuirle suposiciones de compromiso o definiciones identitarias, tal y como habrían sido nuestros juegos de la infancia si no nos los hubieran prohibido.

Este cambio en mi forma de entender el sexo responde a la frustración y a la expectativa que siempre tuve respecto de que el sexo podía ser mucho más rico. Esto me ocurrió incluso con una de mis primeras parejas, con quien llegó un momento en que estaba totalmente cansada de repetir siempre el mismo esquema; y por el contrario, sentía me estaba perdiendo la posibilidad de descubrir y explorar una sexualidad que me permitiera comunicarme más íntimamente con el otro.

Creo que el mismo hecho de reconocer este cansancio me llevó a buscar personas que funcionasen de manera más abierta y lúdica, las cuales en su mayoría no coinciden con el perfil del hombre biológico blanco heterosexual.

En términos generales creo que mis prácticas sexuales son subversivas en la medida en que pretenden superar todas las connotaciones negativas del sexo y de los cuerpos, lo cual me parece muy liberador. Desde estos supuestos, me parecen muy valiosas algunas prácticas en las que he participado o he presenciado como por ejemplo el sexo en público, el sadomasoquismo y en general una enorme variedad en las mezclas y formas que puede adquirir el sexo; todas ellas vividas siempre desde el respeto de la libertad propia y del otro y con un afán de diversión.

### **El gueto queer**

Las personas que compartimos esta forma de entender el mundo somos una minoría en Barcelona, pero no creo que eso nos convierta en un gueto, pues intentamos no funcionar con dinámicas sectarias o excluyentes, aunque a veces caemos en ellas sin desearlo.

Personalmente, tengo la sensación de que siempre está llegando gente nueva a estos espacios, gente que viene de otros lugares, con otras experiencias y conocimientos. Esta gente me resulta muy interesante y me despierta muchas ganas de conocerles, pero por desgracia el tiempo no me alcanza para acercarme a todas ellas y eso me parece una buena señal de que hay mucha gente diversa en la ciudad que está en estos temas.

### **La *performance* personal**

Respecto de mi *performance* de género, tiendo a representar una feminidad espectacular o hiperfeminidad como una forma de resignificar el clásico rol de la *femme fatale* en un sentido totalmente opuesto. Hago esto porque me siento cómoda jugando ese papel y porque –como siempre digo a mis amigas– dado que el entorno en que me muevo está lleno de *bolleras*, «alguien tiene que poner el glamour».

Si bien no se trata de una representación permanente la utilizo con bastante frecuencia en mi vida cotidiana; de hecho no es raro que cualquier día me vaya de compras al Mercado de la Boquería, vestida de sevillana y con una peineta en el pelo.

Leil

## Queer: la práctica de confrontar lo social y lo personal

Enero 2008

Mi nombre es Leil, soy de Beirut, El Líbano, tengo 28 años, vivo hace dos en Barcelona. Tengo estudios de comunicación audiovisual y de arquitectura de interiores. Antes de venir aquí trabajaba en la televisión en Beirut, pero hace casi tres años decidí no trabajar en una profesión específica y dedicarme a hacer política y a la *okupación*<sup>53</sup>. Por interés personal sigo haciendo vídeos, pero siempre relacionados con los temas políticos que estoy trabajando. Me identifico como queer.

### El acercamiento a lo queer

Cuando asumí mi homosexualidad –en Beirut, donde es ilegal– yo ya estaba haciendo política desde la izquierda, con lo cual, politizar mi sexualidad fue una cuestión espontánea. Así, rápidamente comencé a trabajar junto a algunos amigos gays y amigas lesbianas en la constitución del primer grupo homosexual de El Líbano y de los países árabes con el cual comenzamos a realizar algunas actividades y a participar en algunos encuentros internacionales. Nuestra manifestación pública más importante en ese momento fue participar como bloque en la manifestación contra la guerra de Irak en la cual quisimos visibilizar nuestra lucha y afirmar que formábamos parte del movimiento que se oponía a la guerra. Esa fue la primera manifestación pública homosexual en los países árabes. En ese contexto comencé a leer sobre teoría queer. Pero incluso antes de conocerla en nuestro grupo ya nos planteábamos y debatíamos muchos de los temas que luego descubrí que abordaba esta teoría.

Cuando comencé a leer sobre teoría queer me sentí muy atraído, porque noté que iba en la misma línea de lo que me interesa en la vida: trabajar sobre mí mismo y confrontar cosas, preguntarme por qué soy como soy, cuál es el origen de todo eso. La teoría queer me ha dado muchas oportunidades para hacer eso.

El interés por este cuestionamiento me viene de la cercanía que tuve durante la adolescencia con amigas que vivían radicalmente el feminismo y desde el cual denunciaban las dinámicas sexistas de todo lo que las rodeaba, en especial del grupo de izquierda en que participábamos. Ese ejemplo me marcó enormemente, pues como adolescente, mi participación en la política era bastante idealista e ingenua, pero el hecho de ver que ellas cuestionaban incluso al propio movimiento, me permitió ver cómo había ciertas dinámicas de exclusión que se repetían incluso en ese espacio supuestamente tan progresista.

---

<sup>53</sup> Ocupar ilegalmente viviendas deshabitadas, como una manera de oponerme a la especulación y privatización de los espacios habitables.

### Reflexiones críticas sobre lo queer

Un interrogante que he tenido desde que conocí la teoría queer es el hecho de que una persona no se despierta un día y dice «¡soy queer!», lo cual si les ocurre a *maricas* y *bolleras*. Quiero decir con esto que lo queer es una idea construida, por tanto, es posible, pertinente y me interesa pensar cómo construir la normatividad de lo queer, es decir, el momento en que las presiones y represiones sociales respecto del género y la sexualidad no existan, y cada persona pueda ser y expresarse como desee en estos términos, sin temor al rechazo, la discriminación o la agresión. En la antigüedad esto era así, pero el patriarcado y el capitalismo han construido y reforzado de tal manera la dualidad hombre-mujer, que hoy resulta imposible superarla.

Entiendo esta dualidad como el sistema que organiza la sociedad sobre la diferencia entre hombres y mujeres, la cual –desde mi perspectiva– es errónea, porque existen muchas otras posibilidades de ser y expresar el género y la sexualidad. Hay muchísimos «supuestamente hombres» o «supuestamente mujeres» que no se sienten identificadas con esas categorías y que, cuando intentan vivirlas de maneras diferentes, son clasificadas como «anormales», cuando lo cierto es que la supuesta «normalidad» del binomio hombre-mujer, es una construcción social del capitalismo patriarcal. Por ese motivo, creo que para que todas las personas puedan vivir y expresarse con total libertad hay que eliminar esta dualidad.

El binomio hombre-mujer es –además– el mecanismo básico de discriminación y desigualdad, por tanto superarlo implica derribar al mismo tiempo otros muchos mecanismos de opresión social, como el estado, la religión, la familia, etc.; por eso no es raro que quienes luchan contra las desigualdades de género, tengan posiciones críticas también respecto de estos otros estamentos. Desde algunas posiciones, esta ruptura con lo social puede ser entendida como una anarquía tal que hace imposible la vida; sin embargo, creo que es exactamente al contrario, porque vivir bajo la presión de esas estructuras no es vivir, sino sobrevivir; ejemplo de ello es la sensación de inseguridad permanente que nos hace necesitar de la policía para ir tranquilos por la calle.

Si todos fuésemos capaces de superar el dualismo de género, seríamos conscientes de las otras desigualdades ante las cuales surgiría espontáneamente una solidaridad que impediría que éstas llegaran a concretarse. En ese mundo ideal, si una persona pretendiera agredir a otra los que estuviesen alrededor intervendrían para evitar la agresión, al contrario de la indiferencia que persiste hoy ante este tipo de situaciones. Pero lamentablemente esto no ocurre y el resultado de ello es que existe mucha violencia social que nos obliga a estar en una permanente actitud defensiva. Particularmente quienes se identifican con lo queer saben lo difícil que es salir a la calle evidenciando una manera diferente de entender y vivir el género y soportar el desprecio, los insultos y burlas de quienes no pueden ver más que el binomio hombre-mujer como posibilidad. Por eso mismo no es raro que se reúnan y en cierto modo se cierren en sí mismos para protegerse. De aquí se desprende la lucha por los «espacios seguros» que se sostiene desde diferentes colectivos sexuales minoritarios.

A partir de estas premisas definiría lo queer como la teoría y la práctica de romper todas las dinámicas de pareja –entendida ésta como la manera en que nos relacionamos no sólo con la persona con quien tenemos una relación sexoafectiva, sino con todos nuestros vínculos sociales y materiales. Supone dejar de asumir el modelo de familia heterosexual monógama fija y para toda la vida, como paradigma aplicable a todos los ámbitos de la existencia y cuestionarse sobre cada uno de sus supuestos y mecanismos.



### **Interrogando lo queer**

A nivel cotidiano, me cuestiono desde lo queer muchas cosas que tienen que ver con los hábitos y formas de hacer, como por ejemplo mi forma de vestir, ¿en qué medida debo utilizarla como instrumento político o simplemente porque me apetece?, ¿dónde está el límite entre el compromiso de transformación social y mi propio deseo?, ¿hasta dónde hay que llegar?

En un ámbito más amplio hay una cuestión sobre la que no se suele hablar en los espacios ni en la teoría queer y que me despierta muchos interrogantes: la formación de lxs niñxs<sup>54</sup>. ¿Cómo ofrecerles entornos educativos queer?, ¿qué criterios transmitirles?, ¿de qué manera?, ¿cómo enseñarles a cuestionar los roles del género y la sexualidad, pero sin caer en imposiciones?, ¿cómo enseñarles que pueden ser como quieran?, etc., son algunas de las preguntas que me surgen.

Si creemos que los planteamientos queer hacen que las personas se sientan más libres y menos oprimidas, mi ideal sería poder transmitirlos a lxs niñxs, para que los incorporen desde pequeñxs y se sientan cómodxs con eso, pero me interesa no ser impositivo, sino que cada unx pueda elegir libremente lo que quiera, aunque en esa elección no estemos de acuerdo.

En la práctica, cuando doy clases no dejo que lxs niñxs hagan todo lo que quieren, sobre todo cuando se pelean, pero cuando intervengo intento hacerlo sin imponer mi autoridad como profesor o como adulto, sino dándoles herramientas para que ellxs mismxs gestionen la situación, y enseñándoles a reconocer que todxs tienen poder para detener una agresión. De todas maneras, éste sigue siendo uno de mis temas pendientes con lo queer.

Otro tema que siento que no se ha planteado desde lo queer y que –personalmente– me despierta mucho miedo, es qué pasa con las personas mayores, ¿cómo ser queer en la vejez? Siendo jóvenes es fácil vivir de manera autónoma, sin una pareja fija, etc.; pero en la vejez, cuando se suelen necesitar muchos cuidados y afecto, pero físicamente no resultas atractivo para los demás, ¿cómo nos relacionaremos?, ¿qué pasará con nosotros? Conciente de estas cuestiones, las veces en que he notado que alguna persona mayor me ha intentado ligar he procurado ser muy cuidadoso tal como me gustaría que lo fueran conmigo cuando llegue a esa etapa.

### **Distinción entre teoría y práctica**

Rechazo la distinción entre la teoría y la práctica queer, porque creo que queer es mi vida, lo que hago y lo que pienso. Por eso hace algún tiempo decidí dejar de leer sobre esta teoría, porque no quiero sentir que mi vida es producto de un trabajo académico. Eso no me interesa. Lo que sí me importa es cómo vivo mi vida, cómo puedo confrontar la mierda que hay en mi entorno y la que tengo dentro. Por eso mismo suelo tener ciertos reparos en hablar con la academia. Además, por muy documentada que esté la teoría, nunca podrá abarcar la totalidad de las realidades dentro de lo queer (ni de ninguna realidad social), por tanto su versión sobre el tema me merece el mismo respeto que cualquier otra.

La academia ha construido una identidad homogénea de lo gay, generando con ello un efecto de comunidad homogénea, cuando lo único que nos une es el objeto de nuestro deseo sexual; en todo lo demás tenemos enormes diferencias. Aunque lo queer es mucho más amplio e indefinible que lo gay, tengo miedo de que le suceda lo mismo: que un día se convierta en

---

<sup>54</sup> Uso la x para referirme a todas las posibilidades de expresión del género y la sexualidad, más allá del binomio hombre-mujer.

una identidad rígida, con un mismo tipo de ropa, de gustos, de ideales, una bandera, etc. Yo no quiero eso, al contrario, quiero que lo queer siga siendo una categoría hiperflexible donde una persona pueda ser homosexual, heterosexual o lo que desee, pues se trata precisamente de romper categorías y no de crear otras nuevas. Además, dentro de lo queer hay tanta diversidad que si intentáramos definir el concepto entre todos, probablemente sería más fácil identificar aquello que no es queer, que aquello que sí lo es.

Actualmente en los entornos queer de Barcelona hay un debate que da cuenta de las diferentes maneras de entender el movimiento: la pedofilia. Efectivamente hay quienes están pensando sobre el derecho universal de practicar la sexualidad y lo que ello supondría en cada etapa de la vida. Sin duda es un tema complejo, que obliga a repensar las definiciones de la libertad, las relaciones afectivas, la moral, la propia sexualidad, etc.; sin embargo, más allá del debate, me parece interesante que desde lo queer se pueda plantear este tipo de cuestiones que son tabú en el resto de la sociedad.

### **La autodenominación**

Como una forma de evitar encasillarme en una posición queer cerrada y monolítica, cuando estoy en entornos en los que tengo que definirme, a veces me llamo homosexual, otras, *maricón*, otras *okupa* y otras *queer*, aunque entiendo que todas ellas se sitúan dentro de una práctica queer, en un sentido amplio.

Llamarme de una manera o de otra depende de qué es más reformista en el contexto en que me encuentro, pues lo que me interesa es cuestionar las cosas que se dan por supuestas socialmente. Así por ejemplo, en Beirut diré que soy homosexual, porque allí es una práctica prohibida, por tanto llamarme así tiene mayor fuerza política. Si dijese que soy queer, no generaría el mismo efecto, pues allí el término no se conoce, por tanto la discusión giraría en torno a su significado y no al efecto cuestionador que éste supone.

Cabe señalar que todos los términos que uso para denominarme describen de alguna manera mi posición en el mundo, por tanto, no son palabras que uso sólo con fines políticos. Por ejemplo, por mucho que desee solidarizar con la lucha de las personas negras, no diré «soy negro», porque efectivamente no lo soy y en mi vida cotidiana no sufro las discriminaciones que padecen quienes sí lo son.

### **Conexión personal con lo queer**

Uno de los temas que más me ha impresionado de la teoría queer es el «parentesco colectivo», pues me permitió responder una serie de dilemas que me surgían al confrontar mi pensamiento político y mis deseos, emociones y expectativas respecto de mis relaciones afectivas en el futuro. Me refiero al deseo de tener hijxs y a la preocupación por la soledad en la adultez.

Desde muy joven quise tener un hijx y formar un modelo alternativo de familia, pero me resultaba difícil conjugar ese deseo con mi rechazo a las relaciones sexoafectivas de posesión y compromiso. Lo mismo me ocurría al pensar en el futuro, al tener 50 años o más y verme solo, sin alguien al lado con quien compartir. Desde la teoría queer comencé a reflexionar sobre estos temas, a cuestionarme por qué tenía esos deseos y sentimientos y llegué a la conclusión de que se deben a que fuimos criados y socializados en un modelo con esa estructura, por tanto, es el único referente que tenemos para pensar sobre la paternidad o sobre la afectividad en la adultez. En la teoría queer ambos temas son abordados y resueltos

desde un modelo de «parentesco colectivo»<sup>55</sup> (*collective parenthood*), que rompe con las dinámicas de la familia heterosexual imperante, lo cual me parece muy sugerente y en total coherencia con mi pensamiento. Se trata de construir comunidades afectivas y de convivencia más amplias que la familia nuclear tradicional, en las que se comparten entre todos los miembros, tanto las tareas domésticas como los afectos y cuidados mutuos de todos sus miembros. Así por ejemplo, en un modelo de este tipo un niñx no sólo tendrá como referente a sus padres o madres, sino también a todos los otros adultos que forman parte de la comunidad, lo cual supone un enriquecimiento de sus afectos y al mismo tiempo, para los adultos, una distribución de la responsabilidad del cuidado de esx niñx.

Otro aspecto en que me he sentido seducido por los planteamientos queer es la posibilidad de superar la supuesta contradicción entre la crítica al modelo heterosexual de las relaciones sexoafectivas, y la libertad para expresar los propios sentimientos.

Antes de conocer lo queer, cuando entraba en una relación abierta con alguien, no me sentía con el derecho de sentir celos o de sentirme mal cuando veía o sabía que la otra persona estaba con alguien. Sentirse así no era algo de lo cual pudiera estar orgulloso. Pero en la práctica queer se asume que este sentimiento es normal y que tenemos todo el derecho de expresarlo y de confrontarlo con la otra persona, y eso no significa que uno sea débil o que la otra persona deba abandonar esas prácticas. Esa libertad para expresar los propios sentimientos sin necesidad de generar una situación dramática me dio mucha fuerza y tranquilidad.

No sé si esta tranquilidad en la libertad de expresión se deba exclusivamente a mi inmersión en lo queer, probablemente es fruto de muchas experiencias diferentes, pero lo cierto es que la vivo no sólo en mis relaciones sexoafectivas, sino también en todos mis ámbitos de relación. De este modo, ya no me produce ningún problema expresar mi incomodidad ante situaciones o comentarios que surgen en la vida cotidiana, incluso en entornos que no son cercanos a lo queer; y lo hago con toda tranquilidad y sin enfadarme. Esto me ha ayudado mucho a reducir mi nivel de intolerancia o rabia con la gente que me rodea.

### **La asamblea queer**

Comencé a participar en la Asamblea Queer de Barcelona el año 2005, justo antes de la *Queeruption* que se realizó ese año en la ciudad. Desde entonces seguimos reuniéndonos aproximadamente una vez al mes, no sólo para organizar eventos o hablar de cuestiones prácticas, sino como un espacio de discusión política e incluso con un cierto sentido de comunidad en que compartimos nuestras experiencias personales desde lo queer.

Una característica de la asamblea es que, a diferencia de otras agrupaciones políticas o similares, no buscamos la homogeneidad, no queremos parecernos. Si bien todos nos sentimos cercanos a lo queer, no hay ningún problema en que una sea *bollera*, otro *maricón*, otro bisexual, uno heterosexual, uno anarquista, otro comunista, etc. Cada persona puede identificarse como prefiera y precisamente ese es nuestro punto de encuentro: el respeto de todas las formas de identificación y expresión.

En términos más políticos, nos une el intento de romper con la heterosexualidad y todas sus dinámicas de dominación y exclusión. Con esto no me refiero a la práctica sexual entre dos personas de sexos diferentes, sino a todas las implicaciones sociales, políticas y económicas

---

<sup>55</sup> El concepto de “parentesco colectivo” lo leí por primera vez en el texto “Children and feminism”, de Mary Wallace, Lee MacKay, Dorrie Nagler y Lesbian and Feminist Mothers Political Action Group, editado por este último en 1982 y que planteaba la situación de las madres solteras lesbianas en Canadá en los años 70.

que tiene el modelo de pareja heterosexual tradicional, que van desde la manera de hablar o de vestirnos, hasta la forma en que se organizan y distribuyen el espacio público, el trabajo, la economía, etc.

Desde este enfoque, el sexo de las personas pierde importancia, pues suelen haber muchas parejas de chicos o chicas homosexuales que reproducen el modelo de relación heterosexual incluso más que una pareja estrictamente heterosexual.

En la propia asamblea intentamos aplicar estos criterios en la forma en que funcionamos, en el tipo de espacios que creamos, en los eventos que organizamos, en la energía que intentamos transmitir cuando nos relacionamos con otros colectivos, etc.

### **Lo que se critica desde lo queer**

En un intento por sistematizar la crítica y la propuesta que compartimos en la asamblea queer, podría señalar:

No estoy de acuerdo con las parejas cerradas, porque creo que el deseo sexual de una persona no puede ser permanentemente monógamo; al contrario, creo que éste es siempre polígamo; sin embargo, hemos aprendido a reprimirlo por miedo a la sanción social que la «infidelidad» supone en nuestras sociedades occidentales. Esta represión sostenida constituye una violencia contra uno mismo, que de un modo u otro acaba explotando y generando efectos nocivos en las relaciones. Desde esa perspectiva, me parece mucho más sano y honesto asumir la multiplicidad del deseo y buscar mecanismos para gestionarla, que negarla por medio de la represión.

Critico las parejas en las que existe una relación desigual, de dominación, que se manifiesta de diferentes formas de daño emocional, económico o físico, entre los miembros de la pareja. Es preciso distinguir que existen ciertos juegos de dominación –por ejemplo en las prácticas SM– que son pactados libremente por quienes participan de ellos, por lo cual me parecen totalmente legítimos.

Rechazo la existencia de un modelo ideal de la corporalidad de las personas, como el que promueven la publicidad, el cine o la televisión, porque construye una imagen acomplejada de nuestros propios cuerpos e impone una autoexigencia ficticia de ser y mantenerse atractivo ante los demás. Por el contrario, me interesa promover la aceptación y estimación de la propia corporalidad más allá de los juicios y prejuicios sociales. Que cada uno se sienta cómodo con su propio cuerpo.

Reconozco el derecho de todas las personas a sentirse cómodas con su propia sexualidad y de practicarla sin resentimientos ni culpas y siempre con responsabilidad política, antisexista, teniendo en cuenta el sexo seguro y el respeto por la propia integridad y la de los demás.

Pretendo romper en la máxima medida posible con todas las dinámicas de dominación ejercidas, amparadas y justificadas desde la masculinidad. Esto va desde el afán de liderazgo, pasando por la hiperseguridad, hasta la monopolización de la palabra y de los espacios sociales.

Critico el afán de reproducción del modelo tradicional de familia nuclear por parte de los colectivos gays y lesbianos, expresado en la lucha por el matrimonio homosexual y otras reivindicaciones de este tipo, que no hacen más que reproducir la hegemonía de la heteronormatividad.

A nivel económico, rechazo la utilización capitalista de las sexualidades no normativas, entendidas como un rentable nicho de mercado, principalmente la identidad «gay» y toda la maquinaria de consumo a ella asociada. Esta utilización construye un estereotipo del «gay» como una persona que tiene acceso al dinero y que consume un determinado tipo de ropa, de música, de espacios de ocio, generalmente exclusivos o de alto costo.

Más específicamente, me opongo a las empresas que utilizan la identidad «gay» para enriquecerse, pues en la mayoría de los casos sus propietarios y diseñadores no sólo desconocen la diversidad del colectivo, sino además reproducen e incluso financian a otras entidades y organismos homófobos.

Directamente asociado a lo anterior, rechazo a las personas «gays» que entran en este juego de consumo y de encasillamiento del colectivo.

### **La puesta en práctica de lo queer**

En mi vida personal hay diferentes aspectos en los que intento poner en práctica el pensamiento queer, pero todos tienen en común mi interés por cuestionar aquellas dinámicas, lógicas, palabras, movimientos, relaciones, afectos, etc., que nos han constituido como somos, pues para mí lo queer consiste precisamente en ese cuestionamiento permanente, no sólo en términos sexuales, sino en un sentido amplio. No quiero decir con esto que sea una tarea fácil ni tampoco que tenga todos estos temas resueltos.

El ámbito en el que me resulta más difícil concretar mis cuestionamientos es en las relaciones sexoafectivas, porque aún mantengo este tipo de relaciones con personas que se identifican con lo “gay” y que no comparten el pensamiento queer, por tanto, tienen una manera más tradicional de entender la relación de pareja. De hecho, en todas las relaciones que he tenido siempre ha llegado un momento en que estas diferencias se han hecho evidentes y he tenido que enfrentarme al dilema de que para vivir mi política he tenido que terminar relaciones con personas a las que he querido mucho.

Personalmente en las relaciones sexoafectivas que he tenido me habría gustado tener la posibilidad de plantear estos debates, de discutir por qué se nos hace tan difícil asumir modelos diferentes de relación, de observar cuáles son las consecuencias de esta dificultad y, por supuesto, buscar cómo superarla; sin embargo, las personas con las que he estado no han compartido esas ganas y han decidido terminar la relación.

Aunque me ha resultado muy difícil superar estas situaciones, estoy convencido de que quiero vivir de esta manera, por tanto, estoy dispuesto a asumir las consecuencias.

Otro aspecto que no tengo del todo claro respecto de la teoría y la práctica queer es que me parece una propuesta demasiado europea y blanca, pues en su versión actual<sup>56</sup> ha surgido y se ha promovido desde los países del norte desarrollado, que están en una posición de poder respecto del resto del mundo. Por este motivo creo que los planteamientos queer deben ser revisados y filtrados antes de ser exportados a otros contextos, para evitar reproducir las dinámicas de imposición y colonización que se han sucedido a lo largo de toda la historia. He estado pensando sobre eso para saber cómo confrontarlo, o cómo hacerlo más transparente; en cualquier caso, cómo acercar estos planteamientos al sur, a espacios más

---

<sup>56</sup> Existe una versión anterior de lo queer en los inicios de la humanidad, en la que no existían las categorías de hombre y mujer, por tanto, tampoco la distribución de roles y todas las implicaciones sociales relacionadas con la sexualidad.

marginales y oprimidos. Mi desafío es cómo llevar esto conmigo, pero sin el lastre del colonialismo.

El tema de la vivienda es otro de los ámbitos en los que me apropio de lo queer, en el sentido de romper con la idea del piso individual, para pasar a un planteamiento de la convivencia en colectivo. De hecho, tengo muy claro que en el futuro me gustaría vivir en un colectivo queer, ya sea en El Líbano o en otro país.

Últimamente estoy planteándome otro cuestionamiento, que también entiendo como una práctica queer: el cambio de nombre. ¿Si la gente cambia de género, por qué no puede cambiar de nombre? Si bien aún no he materializado este cambio totalmente, hasta ahora me he sentido un poco extraño, porque cada vez que me presento a alguien como «Leil», es como si estuviera escondiendo, negando o traicionando toda mi historia. Pero al mismo tiempo pienso, ¿por qué tengo que identificarme con un nombre que me fue impuesto?, ¿por qué no puedo identificarme con otro nombre, para construir una persona nueva?

Aunque parece un juego, veo esta práctica como un acto político que confronta una imposición social, en la que unas personas decidieron sobre mí algo que me iba a definir durante toda la vida, y lo hicieron sin que yo tomara parte en ello. Por eso me interesa este ejercicio, como una forma de observar qué ocurre conmigo y con mi entorno (amigos, familia) al modificar algo que tiene un peso tan fuerte en mi vida.

Otra práctica queer que a veces realizo con la intención explícita de provocar, es salir a la calle representando un rol masculino, pero vestido de mujer. Eso, que yo denomino «teatro invisible», despierta en la gente muchos cuestionamientos, porque no saben cómo clasificarte, en qué categoría incluirte, se dan cuenta que algo no corresponde, pero no tienen palabras para explicarlo. Estas prácticas rompen una lógica muy arraigada en la gente, que es justamente lo que me interesa.

Cotidianamente, la forma en que me visto me produce un cierto grado de conflicto, porque si bien me agrada llevar prendas originales, diferentes, y no construirme un solo estilo, sino cambiar periódicamente; por otra parte, me incomoda sentir que mi manera de vestir reproduzca una lógica colonialista, en el sentido que comentaba antes donde lo queer es una construcción europea y blanca. Si mi forma de vestir puede asociarse con una transgresión que surge desde unos planteamientos colonialistas, no quiero vestirme así.

Reconociendo esa contradicción, cotidianamente intento construirme una imagen que combine elementos masculinos y femeninos, de modo que las personas que me vean no puedan clasificarme en ninguna de estas categorías.

Además de generar un impacto microsocioal, este tipo de acciones me sirve a nivel personal, para evidenciar y reconocer las categorías en las que yo estoy y cómo me siento en ellas, si me reconozco allí o no. Y al mismo tiempo, me sirven para confrontar y exorcizar gran parte de los miedos que tuve en la infancia y la adolescencia por el hecho de ser *maricón*.

Durante la infancia, cuando eres *maricón* y empiezas a crecer te sientes presionado a estar con otros chicos, aunque en realidad te gustaría estar con las chicas, pero como no acabas de estar ni en un lado ni en otro, todos se burlan de ti, porque no eres rudo, porque no juegas fútbol, porque eres afeminado, etc. Cuando creces y te das cuenta de que eres gay, sientes un fuerte rechazo a esa identidad y asumes una homofobia muy fuerte, con lo cual, cuando «sales del armario» intentas no ser femenino, quieres ser el típico hombre-gay. Luego, cuando te pones falda, te sientes muy mal porque sientes que estás confirmando todas las bromas e insultos que te decían tus amigos en la infancia. Lo interesante es cuando llega un

momento en que reconoces que efectivamente eres *maricón*, que eres femenino y que no hay ningún problema. Lo que para los demás es un insulto, es tu identidad y eso deja de ser un problema.

Ser femenino no tiene porqué ser un insulto; al contrario, quien usa ese adjetivo como insulto, está demostrando su sexismo, su machismo y su homofobia y de paso, ofende a todo el género femenino, por tanto, el que está en un error es quien insulta y no el insultado. Se trata de invertir el rol del poder; es decir, de reconocer y usar el poder que tenemos incluso en situaciones en las que aparentemente estamos en una posición de vulnerabilidad.

Llevado al terreno de las prácticas sexuales, se suele pensar que quien practica sexo oral es una persona pasiva y que se deja dominar; sin embargo es exactamente al revés, pues en la práctica misma, ante cualquier provocación, esta persona puede –si quisiese– hacer un enorme daño a su supuesto «dominador», cercenando su miembro, lo cual supondría un trauma físico, psicológico y a su seguridad y estabilidad emocional, entre otras consecuencias. Aparte de este caso tan paradigmático, en la vida cotidiana suceden muchas situaciones en las que es posible invertir el rol del poder, sólo hace falta reconocer que es posible. Cuando eso ocurre es muy liberador y da mucha fuerza.

A nivel del lenguaje también intento poner en práctica lo queer al cambiar la forma de usar el femenino o el masculino, tanto para referirme a los demás como a mí mismo. Así, por ejemplo, intento siempre hablar de *nosotras* para referirme al grupo en que estoy en un determinado momento, independientemente del número de chicas o chicos que sean aludidos. Al principio, cuando veía que otras personas hablaban así, me resultaba difícil y extraño, pero luego me acostumbre e incluso me agradó pues siento que con ello confronto un aspecto más de las relaciones de dominación de la masculinidad.

La manera en que me relaciono con los demás también es otro ámbito en el que intento poner en práctica lo queer. Por una parte, en la relación con mis amigos y amigas, intento romper las barreras físicas respecto del saludo, de las expresiones físicas de afecto, de las distancias socialmente permitidas, etc., generando otros códigos de comunicación y proximidad. Por ejemplo, intento saludar siempre con dos besos a hombres y mujeres, o sentirme libre de abrazar o acariciar a mis amigos y amigas cuando me apetece o compartir tranquilamente la cama con un amigo heterosexual, sin que ello suponga una insinuación, etc.

Por otra parte, con las personas con quienes tengo una relación sexoafectiva mi política es justamente la contraria: no hacer demostraciones físicas de afecto en lugares públicos, porque son interpretadas como códigos propios del modelo de pareja heterosexual al cual me opongo. Efectivamente, si cualquier persona me ve besándome con un chico en la calle, lo primero que pensará es que somos «gays», categoría con la cual no me siento identificado ni quiero que se me identifique; luego, pensará que somos pareja, es decir, que tenemos una relación monógama, estable y un proyecto de futuro. Nadie pensará que soy queer, ni que tengo varios amantes ni que intento cuestionar el modelo heterosexual. Por tanto, para evitar todas esas asunciones he optado por evitar las manifestaciones públicas de afecto con mis amantes.

Este es un punto crítico dentro de mi apropiación de lo queer, porque generalmente llega a un momento en que las personas con las que he tenido una relación sexoafectiva quieren hacer manifestaciones de afecto en lugares públicos, pero como me rehúso, surge el conflicto.

Existe otro tema que forma parte de los planteamientos queer con el cual estoy completamente de acuerdo en la teoría, pero que no he llegado a poner en práctica. Se trata

de abrirme a la posibilidad de tener relaciones físico-sexuales con una mujer en el sentido biológico del término. Desde lo queer se plantea –y yo lo comparto– que cualquier persona se puede enamorar de otra independientemente de los genitales de cada una, sin embargo, debo reconocer que me da un poco de miedo, aunque poco a poco me voy abriendo a esta posibilidad.

En términos más generales, creo que mis prácticas sexuales están sin duda atravesadas por lo queer, en la medida en que en ellas incorporo todos los elementos que he comentado antes, desde mi *performance* personal, hasta el tipo de espacios en los que he practicado el sexo. Como criterio de base, intento funcionar en ellas no desde el pudor y la vergüenza que se suele transmitir socialmente, sino entendiendo el sexo como algo natural y sano, por tanto, no hay razón para ocultarlo.

En suma, creo que todos los aspectos de mi vida están atravesados por lo queer, pues para mí se trata de una actitud de cuestionamiento permanente respecto de todo lo social y justamente eso –cuestionar– es algo que tengo tan incorporado que no lo puedo dejar de hacer.

### **Los efectos de la apropiación de lo queer**

Más allá del entorno en que yo me muevo, donde la mayoría de la gente comparte estos planteamientos, creo que sí se logra un efecto a partir de estas prácticas, porque de alguna manera se introduce un cuestionamiento en la gente respecto de los límites de la «normalidad».

Debido a la forma en que hemos sido socializados, todos tenemos incorporados unos criterios para identificar lo que es normal y lo que no y a partir de allí generamos diversos mecanismos de exclusión. Todas las prácticas queer que hemos comentado apuntan justamente a cuestionar esos criterios, con el fin de generar –al contrario– movimientos de inclusión.

En lo cotidiano realizar estas prácticas puede generar situaciones de conflicto, pues la gente reacciona de muchas maneras diferentes: con sorpresa, desconcierto, curiosidad o violencia; no importa cómo, lo importante es que reaccione.

Cabe precisar que cuando realizo estas prácticas no lo hago desde una posición de autoridad, prepotencia o imposición, porque todas ellas son actitudes propias de una masculinidad dominante a la que me opongo, sino desde la humildad de una convicción personal. Por ejemplo, en mi trabajo, hablando con mis compañerxs a la hora del café, si estoy explicando algo y digo «nosotras» algunxs se sorprenden y callan; otrxs me corrigen porque piensan que he cometido un error de lenguaje, y otrxs me preguntan. Entonces yo explico porque hablo así y muchas veces se abre un debate que me da la oportunidad de exponer estos planteamientos, de expresar mi crítica y mis propuestas. Lo mismo ocurre cuando a veces voy por la calle y escucho que alguien grita «¡maricón!», la mayoría de las veces me acerco a esa persona y le digo «perdona, ¿me llamaste?» y la gente no sabe cómo reaccionar. Todas estas acciones generan un quiebre, un interrogante. No puedo asegurar que con ello la gente incorpore estos criterios y cambie, pero al menos ha tenido la oportunidad de hacerse algunos cuestionamientos al respecto. Luego, cada uno decide qué hacer con ellos.



### **El sentido político de la acción**

Todas las acciones individuales o colectivas que hemos comentado antes tienen un sentido político porque desde mi perspectiva la política lo abarca todo, incluso lo personal, por tanto, no hay ningún aspecto que pueda ser analizado desde un enfoque despolitizado.

Concretamente las prácticas que he descrito y comentado antes tienen un enorme sentido político en la medida que son diferentes maneras de cuestionar uno de los fundamentos básicos del orden social actual, como es el dualismo del género y la sexualidad. No importa cuál sea el alcance de ese cuestionamiento, si es sólo personal o si trasciende a otras personas o colectivos, lo relevante es que se haga, pues con ello se subvierten las dinámicas de funcionamiento que organizan lo social.

### **Donde flaquea la apropiación de lo queer**

Independientemente de la coherencia y fuerza de mi discurso y práctica de lo queer, soy consciente de que existen muchos puntos en los cuales no he podido llegar a aplicarlo. El más importante es el tipo de hombres con los que acabo estableciendo relaciones sexoafectivas, que en gran parte son sexistas, machistas, hipermasculinos y tienen modelos de funcionamiento totalmente heterosexuales; es decir, todo lo que yo rechazo.

Intentando buscar una explicación a esto he llegado a la conclusión de que en mi adolescencia, cuando me di cuenta de que me sentía atraído por los hombres y no tenía ningún modelo homosexual a mi alcance, por tanto, el único referente que tenía para saber cómo relacionarme con ellos, era siendo mujer; y no cualquier mujer, sino aquella construida a través de los medios de comunicación, el estereotipo de mujer hiperfemenina, romántica, sentimental, que sufre y se somete en la pareja.

Supongo que inconscientemente hay algo de ambos estereotipos en mi deseo, pero de todos modos estoy intentando quitármelos de la cabeza, para que pueda llegar un día en que tenga muy claro que, de la misma manera en que he decidido no establecer relaciones sexoafectivas con policías, igualmente decida excluir a los hombres machistas de mis relaciones.

Y un segundo punto de flaqueza en mi apropiación de lo queer es que muchas veces me canso de tener que dar explicaciones por las cosas que hago o dejo de hacer. Me gustaría que la gente a mi alrededor dejara de preguntarme o de querer saber más sobre mi vida, pues cada vez que lo hacen me siento como el «exótico» que hace cosas extrañas. Generalmente me preguntan sobre mi vida afectiva y sexual, sobre las relaciones abiertas que establezco, porque creo que ese es un punto central de las restricciones que impone la heteronormatividad, un punto de conflicto que sufren muchas parejas «normativas» y que no saben cómo gestionar.

Esta sensación no es sólo mía, sino que la hemos comentado y compartido con muchxs compañerxs de la asamblea queer, y todxs coincidimos en que resulta agotador estar permanentemente justificándose. Además, me molesta mucho que sólo se me identifique con lo queer cuando mi vida es mucho más que eso. También puedo ser *okupa* o *maricón* o realizador audiovisual, pero la gente insiste en identificarme sólo con lo queer. Es cierto que yo quiero identificarme con lo político, pero no de manera exclusiva.

Elena

## Urko: promiscux, pansexual y cultueta

Febrero 2009

Me llamo Elena, me bautizaron así, aunque no me siento identificadx con ese nombre ni con ningún otro; de hecho, me nombran de muchas maneras: Mary, María Elena, Elena, Ylenia, etc. Yo también uso nombres diferentes según la manera en que me apetece funcionar en un determinado momento, principalmente cuando juego con mis alteregos *drag kings*, puedo ser Urko, Antonio, Hijoputa o Hardgay.

Urko es el más cercano a mí, de hecho cuando estoy de Urko no me siento interpretando un rol, sino que son los demás quienes me ven diferente, porque llevo el pecho vendado, ropas que disimulan las curvas y una barba tipo perilla. Es un chico vasco, con peinado típico de Euskaldun y ropa de *euskalraver*, como yo.

Mis otros alteregos, en cambio, son una representación de otros modelos de masculinidad ajenos a mí.

Antonio es un galán gitano que saco a relucir cuando voy a cenar con alguna chica y queremos jugar a parecer una pareja heterosexual convencional. Cuando hacemos eso ella va vestida de *superfemme*<sup>57</sup> y yo de Antonio, que va con pantalones vaqueros, chaqueta de traje, camisa negra, unas patillas finitas, con aspecto de gitano elegante, *macarra*<sup>58</sup>, pero con clase.

Hijoputa fue mi primer personaje *drag king*. Surgió en la maratón postporno del MACBA<sup>59</sup>. Es un policía, *chulo*, *cabroncete*<sup>60</sup>, con la porra siempre preparada, esposas, gafas oscuras y mucha pose.

Hardgay es un *marica lederón*<sup>61</sup>, con gorra de cuero, patillas que se juntan con los bigotes, arnés de cuero negro, un *dildo*, pero con las tetas descubiertas. Con este personaje quería parodiar la masculinidad gay que se hipermasculiniza para evidenciar la mascarada, lo performático de la masculinidad normativa, pero manteniendo mis atributos biofemeninos. En pocas palabras es una *marica* de cuero con tetas. Me gusta generar la mayor confusión posible, desestabilizar al máximo la correspondencia sexo biológico, género, prácticas sexuales y el deseo que genera el personaje.

---

<sup>57</sup> Representando la feminidad de manera exagerada.

<sup>58</sup> Vulgar.

<sup>59</sup> Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

<sup>60</sup> Creído y abusador.

<sup>61</sup> *Lederón*, en referencia a la estética *leather* (cuero), característica de un colectivo gay hipermasculino y que suele realizar prácticas de BDSM.

Aparte de mis diferentes alteregos, tengo 32 años, nací en Irún, en Guipúzcoa, un pueblo de 50 mil habitantes de Euskadi. Estudié en un colegio de monjas –progresistas, pero monjas al fin.

Me fui de Irún a los 19 años y desde esa edad he vivido en diferentes ciudades: Valencia, León, Pontevedra, etc., hasta que hace cuatro años pasé por Barcelona y sufrí una abducción absoluta. No me atrajo la Barcelona *fashion* que pretende ser moderna y progresista, pero que en realidad está cada vez más prohibitiva, sino la Barcelona habitada por gente que vivía y pensaba de un modo muy cercano al mío.

Hice la carrera de Bellas Artes en Valencia y actualmente trabajo como camarerx en un bar. También pertenezco a Post\_op, agrupación que trabaja el tema del género y la postpornografía<sup>62</sup>, en un principio a través de *performances* y ahora, de la fotografía y creaciones audiovisuales.

Afortunadamente no hay una definición cerrada del postporno, pues puede tener muchas formas diferentes de expresión. En general, podríamos definirlo como la creación de productos pornográficos en cualquier formato desde una visión crítica de la pornografía dominante, ya sea por sus contenidos, temáticas, personajes u otros elementos que la conforman. Un punto central de la postpornografía es que quienes la realizan son aquellos que hasta ahora habían sido ignoradxs por la pornografía tradicional: *bolleras butch*<sup>63</sup>, transgéneros masculinos, queers varixs que pretenden cuestionar la cadena sexo-género-prácticas sexuales.

### **El acceso a la Teoría Queer**

La primera vez que oí hablar sobre lo queer fue en la Facultad de Artes de Valencia, a través de Juan Vicente Aliaga, un académico *marica* valenciano que trabaja el tema desde el mundo del arte. Luego al llegar a Barcelona, comencé a conectar con gente que estaba en el tema y también participé en diferentes espacios teóricos relacionados como las Jornadas de Nuevas Masculinidades (MACBA 2003 y 2005), la Maratón post-Porno (MACBA 2006), las jornadas queer del Centro social okupado KANKUN, etc. Esos encuentros fueron importantes porque en ellos me encontré con mucha gente que ya conocía de «la noche» y con quienes constaté que tenía muchas coincidencias, que teníamos una formación teórica sólida y que vivíamos de maneras similares.

### **Lo intereses dentro de lo queer**

Dentro de los planteamientos de la teoría queer lo que más me interesa es que no busca la inclusión o la aceptación social, no pretende presentar la normalidad como algo positivo.

Si bien durante muchos años los movimientos identitarios –sobre todo gay y lesbianos– fueron muy necesarios para conseguir un reconocimiento social, al mismo tiempo, esas identidades fijas generaban exclusión. Hoy en España, después de la aprobación de la ley de matrimonio homosexual, esto queda aún más patente, pues para acceder a algunos beneficios –económicos por ejemplo– ya no importa si eres hetero u homosexual, lo que importa es estar en pareja. Es decir, si eres gay y tienes una pareja y un trabajo estables y además eres

---

<sup>62</sup> La primera en utilizar el término fue Annie Sprinkel, trabajadora sexual y actriz porno durante años, que en la década de los 80 comenzó a hacer sus propias producciones pornográficas para oponerse a los tópicos de la industria pornográfica dominante. Se le considera la creadora de la postpornografía.

<sup>63</sup> Lesbianas que tienen una estética hipermasculina.

blanco, y quieres una hipoteca para comprar un piso, se te abren todas las puertas. Pero si no te ajustas a ese modelo, no puedes acceder a esos beneficios.

Otra cosa que me interesa de la teoría queer es que huye de toda identidad fija, no en el sentido de no nombrarse –que es imposible– sino promoviendo la posibilidad de nombrarse de múltiples maneras, de tener identidades tráfugas y usarlas inteligentemente según el espacio en que se esté. Yo por ejemplo en algunos espacios me identifico como *bollera*, en otros, como queer, en otros como *genderfucker*, etc. La cuestión es que la manera en que te nombres sea molesta o bien, que la gente que te rodea no pueda suponer que eres una mujer porque biológicamente lo parezcas. Es decir, romper la idea de que las cosas son blancas o negras: mujer-hombre, masculino-femenino, homosexual-heterosexual...

Eso es lo difícil, porque si sales del entorno queer de Barcelona te encuentras con todas estas dualidades y discursos cerrados en todas partes, te das cuenta de lo marcadas que están estas estructuras en las conversaciones cotidianas, en las bromas, etc., pero como nos movemos en estos entornos *tranzmarikabollos*, no nos damos cuenta y se nos olvida que en inglés esta palabra es un insulto, ser queer es sinónimo de ser «rarito».

Con lo que estoy más de acuerdo dentro del pensamiento queer es con la idea de que no sólo hay hombres y mujeres, sino multiplicidad de sexos y géneros y que este binomio que nos ha sido impuesto excluye a muchas otras corporalidades.

### **Lo problemático de lo queer**

Algo que me parece problemático dentro de este entorno es cuando se entiende que lo queer consiste únicamente en no querer nombrarse con ninguna categoría sexual, como una forma de no identificarse por miedo a la exclusión. En este grupo entra mucha gente que se autodenomina como «bisexual» o que dice que le gustan «las personas». Es muy importante que no se confunda con esto, porque no lo es. Al contrario, lo queer significa nombrarse a través del insulto, no para eludir problemas, sino para buscarlos y así intentar un cambio.

Desde lo queer no se busca la homogenización con lo heterosexual, sino la posibilidad de compartir un mismo espacio, pero sin renunciar a la propia diferencia, al propio ser «raritx», aunque esto suponga tener que soportar la permanente mirada interrogante y reprobadora de los demás. El cambio que se persigue con esto es que no se dé por supuesto ni el género, ni el sexo, ni las prácticas sexuales de una persona a partir de su sexo biológico.

De todos modos no creo que sea posible cambiar el bastión heterosexual de esta sociedad, porque antes de que ocurra, el pensamiento queer será completamente absorbido a nivel económico, social e institucional, tal como ocurrió con todos los movimientos que en diferentes momentos históricos han planteado fuertes críticas sociales. De esta forma, resulta que casi sin darnos cuenta hay 3000 *drag queens* en los medios de comunicación que no cuestionan la masculinidad ni la feminidad, sino que se limitan a repetir roles.

No hay que olvidar que se habla de teoría queer desde Europa y Estados Unidos, pero hay muchas otras realidades donde la heterosexualidad es tan fuerte y la homosexualidad está incluso penalizada, que resulta impensable plantear la disolución del género y la sexualidad. Además, en dichos contextos asumir una política queer, por ejemplo en el no nombrarse identitariamente podría transformarse en una forma de eludir un problema, pero al mismo tiempo afirmarse en una identidad penalizada es casi una acción suicida. Por ello, quienes viven en ese tipo de entornos tienen prácticamente las manos atadas en este tema. En el mismo estado español hay muchos pueblos donde a los *maricas* aún se les considera enfermos. Es cierto que hay algunos microespacios donde se pueden cambiar pequeñas cosas, pero un cambio global en este sentido, me parece imposible.

Lxs que hemos incorporado lo queer sabemos que una asunción general de sus criterios es una utopía, pero no por ello dejamos de hacer diferentes acciones para sensibilizar a otras personas, al menos en nuestros entornos más cercanos, pues creemos que la suma de todas esas pequeñas transformaciones puede generar un cambio mayor. Esto es lo que está ocurriendo actualmente con la colectivo trans, que debido a que es una realidad tan desconocida la gente no se posiciona al respecto o, peor aún, la rechaza desde la ignorancia. Sin embargo, cuando se enteran en qué consiste y cómo es tratada desde la medicina, mucha gente cambia de opinión y se suma a las reivindicaciones que se están demandando desde los grupos políticos que representan a ese colectivo.

Si llegase un momento en que lo queer fuese asumido por el estado, por ejemplo a través de la educación, sería maravilloso, pero probablemente cuando eso ocurra habrá pasado tanto tiempo y se habrá deformado tanto el concepto que todxs lxs que ahora defendemos lo queer, probablemente habremos renegado de él y estaremos luchando por otras reivindicaciones.

De alguna manera esto ya está sucediendo en algunos contextos donde lo queer se ha convertido en una etiqueta de prestigio y exclusión económica, con lo cual pierde todo su potencial trasgresor y transformador. De hecho, existen muchos locales nocturnos en algunos países del norte de Europa que usan la etiqueta queer y cobran 15 euros la entrada.

Efectivamente la palabra queer ya está bastante despolitizada, por eso la mayoría de lxs que estábamos o estamos de acuerdo con el término ya no lo utilizamos porque empieza a tener una serie de connotaciones que rechazamos, por eso utilizamos otros términos más flexibles como *tranzmarikabollo*, *tranzmarikabolloputa*, *perras*, etc...

### **Lo queer en la propia vida**

Respecto de la apropiación de lo queer en mi vida, he pasado por distintas etapas; por ejemplo, cuando era más joven me identificaba como lesbiana o *bollera* y valoraba negativamente la masculinidad, pero ahora, un cambio importante que he hecho en Barcelona es que he asumido mi masculinidad, sin que ello signifique rechazar mi *biomujer*<sup>64</sup>. Así, hay días en que me siento «Elena guapo» y me gusta ponerme la venda en los pechos para tener una apariencia más masculina, pero me sigo llamando Elena; u otro día me visto de policía y llevo los pechos descubiertos, porque me apetece jugar ese rol. Eso no quiere decir que me esté planteando iniciar un proceso de transformación de género, pues me agrada estar en los dos lados y no en uno o en otro.

Un espacio en el que sí hice abiertamente proselitismo de lo queer fue la escuela de fotografía en la que estuve el año pasado, donde había gente muy diversa. En ese contexto me propuse posicionar el tema, con lo cual todos mis trabajos tenían relación con lo queer o con el postporno, porque me apetece que la gente viera y se enfrentara a realidades que no son blancas ni negras y que no suelen encontrarse por la calle: un clitoris hormonado, un *drag king*, un transgénero, etc. El principal resultado de este esfuerzo de sensibilización fue que una profesora se interesó mucho en estos temas y terminó asistiendo a diferentes conferencias y espacios relacionados con lo queer que hubo el año pasado en Barcelona. Para mí, esto es muy relevante, porque ella, desde su posición de formadora tiene la posibilidad de transmitir estas ideas a sus alumnos, lo cual tiene un efecto multiplicador.

A veces también me propongo hablar de lo queer para provocar, por ejemplo cuando voy a ver a mi familia que vive en León y hablo con mis primxs, y les explico estas cosas, ellxs

---

<sup>64</sup> Tener un cuerpo biológicamente de mujer, es decir, con órganos genitales femeninos.

alucinan y me gusta descolocar; y en gran parte también porque, sin proponérmelo, me sale hablar unas veces en masculino, otras en femenino, o presentarme como Urko. Cuando esto ocurre a veces la gente se desconcierta, pero me gusta que así sea, porque no hay nada que me moleste más que el hecho de que la gente decida a partir de mi biología si soy de un género o de otro.

En el entorno en que me muevo a la mayoría de mis amigxs les puedo llamar de una forma o de otra y no les complica, porque muchxs tienen prácticas *maricas* y ellxs mismxs se nombran en femenino; otrxs son trans y precisamente porque están en ese proceso les apetece que les nombres de una manera o de otra, pero llega un momento en que ya no me preocupo de ese formalismo y hablo como me surge espontáneamente. En suma, las formas en que mis amigxs y yo nos nombramos unxs a otrxs fluyen espontáneamente, por tanto no hemos tenido que negociarlo de manera explícita.

### **El sentido político de estas prácticas**

Todas las prácticas que he comentado antes tienen un enorme sentido político porque obligan a la gente a cuestionarse algo que se considera tan básico como la definición del género y que sin embargo tiene unas implicaciones sociales y personales muy fuertes.

Esta manera política de mirar la tengo totalmente incorporada, pues en el País Vasco, de donde soy, todo es político, desde el lugar en que compras el pan hasta qué ropa usas, pues todas las cosas que requieren una decisión implican un posicionamiento que tiene consecuencias en un plano político. Por supuesto en la práctica no es posible tener en cuenta las consecuencias políticas de todo lo que hacemos, porque de ser así, no podríamos hacer nada. Por eso cada uno se posiciona con más fuerza en las cosas que le hacen más sentido o con las que tiene un compromiso mayor.

Personalmente, creo que esta forma de funcionamiento no ha tenido consecuencias negativas para mí, porque el entorno en que me muevo es como un «Planeta tranzmarikabollo»<sup>65</sup>, en que todxs compartimos estos planteamientos, por tanto, nadie se cuestiona estos temas.

Fuera de ese entorno creo que mucha gente se descoloca y no sabe cómo reaccionar. También hay quien se acerca y pregunta, como sucedió algunas veces en el curso de fotografía, pero no era algo habitual; sin embargo, esas pocas conversaciones que tuve con algunxs compañerxs y con una de las profesoras, me parecen muy valiosas, porque posibilitan un cambio de pensamiento. De hecho, a partir de esa experiencia he comenzado a plantearme la posibilidad de dar clases porque creo que es importante hacer una lucha a través de la enseñanza. Tal como Aliaga me dio a conocer estos temas, de la misma manera me gustaría ofrecerlos a otras personas.

Esa es mi principal motivación para participar en Post\_op<sup>66</sup>, que estos debates no queden encerrados en la academia, sino que lleguen a personas que no se los plantean. Precisamente esa era la motivación inicial del grupo, por la cual realizamos varias presentaciones en

---

<sup>65</sup> Llamo «mi planeta *tranzmarikabollo*» al entorno con que me relaciono cotidianamente en Barcelona, con quienes compartimos en gran parte nuestra forma de entender el sexo, el género y la sexualidad y que nos hemos ido conociendo y haciendo amigxs en los diferentes talleres, conferencias y actividades relacionadas con lo queer que se han realizado en los últimos años en la ciudad.

<sup>66</sup> El nombre del grupo lo escogimos después de una conferencia en que Beatriz Preciado afirmó que todos estábamos operados no sólo por la medicina, sino por diferentes tecnologías sociales, como la educación, la política, la religión, etc.

espacios públicos como el Mercado de La Boquería o en una disco heterosexual llena de «machitos».

También actuamos en entornos hiperidentitarios como discos *maricas* o de *bolteras*, en los cuales –paradójicamente– encontramos unas resistencias que nos parecían impensables. Recuerdo una ocasión en que haciendo un show con un *dildo* vestida de *drag king* en una fiesta de *bolteras*, una chica se enfadó mucho y dijo que estaba «harta de ver pollas todo el día, como para irse a una fiesta de chicas y ver otra más». Reacciones como ésta demuestran que algunos entornos sexuales minoritarios siguen anclados en perspectivas hiperidentitarias muy alejadas de lo queer.

Y hemos actuado también en espacios más académicos y formales, como galerías de arte, donde si bien las potencialidades de cambio político son muy reducidas, nos interesa como una forma de marcar presencia ante otros públicos.

Actualmente estamos trabajando a través de la fotografía y los audiovisuales, porque vimos que las presentaciones en espacios públicos corrían el peligro de ser interpretadas como un espectáculo más, dentro de los muchos que se presentan en dichos entornos, con lo cual perdían su fuerza de transgresión y cuestionamiento. Esto ocurre porque nuestras acciones parten de una base tan diferente a la de la mayoría de la gente, que no pueden verlas más que como un teatro. Seguramente, para generar un cuestionamiento sobre el género y la sexualidad sería más útil que yo saliera como Urko a un bar y que la gente no supiese si tratarme como chico o como chica; o ir travestidxs a una fiesta de barrio y comportarnos como cualquier día en La Bata. Sin duda eso sería mucho más fuerte y generaría más interrogantes que las *performances* que hacíamos antes en espacios públicos.

Con lo que estamos más contentxs es con el resultado de los talleres postporno en los que invitamos a lxs asistentes a sacar al *pornostar* que tienen dentro y filmarse o fotografiarse en diferentes actitudes pornográficas para luego llevarse a casa su propio imaginario porno.

Sin embargo, los límites de lo que es o no «político» o de lo que haces o no con esa intención se confunden, pues ya tu propia forma de vivir es una transgresión permanente. Por ejemplo, recuerdo una ocasión en que salí de fiesta con unxs amigxs a una disco para chicas y en un momento nos quitamos las camisetas y comenzamos a jugar con una fusta, a darnos golpes y se generó un fuerte debate entre los encargados del local respecto de si debían echarnos o no, porque éramos chicas, pero yo parecía chico, entonces alguien dijo que yo era trans, pero entonces se preguntaban cómo era que me habían dejado entrar... al final nos acabaron echando. De modo que hay muchas acciones que para mí son lúdicas, pero que en determinados entornos adquieren un sentido político y terminan siendo como una barricada en la calle, pues cuestionan algunos supuestos básicos del género y el sexo. En este caso concreto, lo que estaba en juego era el límite entre lo público y lo privado de las prácticas sexuales.

Mi vida cotidiana está llena de situaciones como ésta, pues, como en mi entorno todxs funcionamos con criterios *que transgreden los límites del sexo/género normativo*, cualquier cosa que hagamos cuestiona los roles tradicionales de género, por tanto aparece –a ojos de los demás– como una acción política del colectivo.

### **La propia historia de autodefiniciones**

De niña fui muy *marimacho*<sup>67</sup>, no porque tuviera algún problema con mi cuerpo, sino porque veía que a los chicos les permitían hacer cosas que a mí –como chica– no me dejaban, y eso me molestaba y por eso siempre decía que quería ser un chico. Pero luego fui descubriendo otras cosas de los chicos que no me agradaban, como su agresividad, su manera de interrelacionarse, entre otras, que me hacían dudar.

Después, durante muchos años, mientras estuve vinculadx a grupos feministas en Irún, me nombraba como mujer-lesbiana, porque me gustaban las chicas, pero cuando estuve en Valencia y conocí la teoría queer volví a cuestionarme fuertemente esas categorías, a pensar en sus implicaciones y en si estaba o no dispuestx a asumirlas: ¿mujer?, ¿por qué?, ¿en qué sentido?; ¿lesbiana?, ¿hasta qué punto?; de algún modo fue como volver a mis cuestionamientos de la infancia, pero desde una madurez totalmente diferente.

Luego, al llegar a Barcelona me cuestioné nuevamente y dejé de llamarme lesbiana, porque así es como nos nombró la medicina para hablar de nosotrxs como «enfermas» y comencé a llamarme «bollera». Como es sabido esta palabra es un insulto, pero al nombrarme así pretendo apropiarme de la palabra y de este modo, quitarle todo su sentido peyorativo.

Actualmente, incluso esta definición ya no me sirve, porque muchas veces ni yo mismx sé desde qué identidad hablo cuando digo que me gusta una determinada persona. Y si además, esa persona está en un proceso de hormonación para pasar de chica a chico, o viceversa, entonces todo se confunde demasiado: ¿soy *bollera*?, ¿soy heterosexual?, ¿soy *marica*? Es muy complejo. Por eso he optado por decir que soy una persona sexual o una perra, porque no puedo clasificarme en ninguna de las categorías que acabo de mencionar.

Este cambio en mi forma de autodenominarme ha sido motivado por diferentes lecturas que he ido haciendo en los últimos años, dentro de las cuales un lugar importante lo ocupa Beatriz Preciado, a quien vi en Valencia cuando presentó su «Manifiesto Contrasexual» en el año 2002 o 2003. Y junto a ella, otrxs autorxs como Judith Butler, Donna Haraway, Del LaGrace Volcano, algunos grupos de Drags Kings de Estados Unidos, etc. Y también, en gran medida he ido cuestionándome y replanteándome estos temas en numerosas y largas conversaciones con la gente del entorno *trazmarikabollo* de Barcelona, que son básicamente mis amigxs, con quienes cualquier noche de fiesta nos pasamos horas hablando de género, performatividad o de post-porno.

Todas estas formas de autodenominarme por las que he ido pasando a través del tiempo, las he explicitado públicamente en todos mis entornos sociales. La única excepción son mis padres y abuelos, que no quieren enfrentarse al tema, pero que –personalmente– creo que saben cómo soy, aunque prefieren no referirse a ello.

### **Otras formas de autodenominación**

Suelo decir que soy politoxicómanx, promiscux, pansexual y *cultureta*<sup>68</sup>, pues creo que estas palabras me definen de una manera muy acertada. De ninguna manera me definiría en términos políticos, religiosos o de nacionalidad, pues todos ellos son criterios que para mí no tienen ninguna importancia y que socialmente, cada vez tienen menos valor como señas de identidad. Eso no significa que en todos estos aspectos no tenga una opinión formada, que la tengo y actúo en consecuencia cuando corresponde.

---

<sup>67</sup> Mujer biológica que se comporta de manera masculina.

<sup>68</sup> Forma coloquial de definir a una persona que le gusta el arte y la cultura.



Digo que soy *cultureta* porque el arte y las diferentes expresiones culturales son muy importantes en mi vida y está muy presente en mis actividades cotidianas. Me declaro promiscuo y pansexual, porque este aspecto tiene un rol central en mi manera de vivir las relaciones; y decir que soy politoxicómano es una forma de darle juego a esta triple identidad.

### **Las relaciones sexoafectivas**

Al hablar de queer y relaciones sexoafectivas, lo primero que hay que aclarar es que queer no es sinónimo de promiscuidad como muchas veces se piensa, sino que lo queer habla de la imposibilidad de seguir manteniendo el binomio hombre-mujer o categorías como homosexual –heterosexual o la concordancia entre sexo-género-práctica sexual. Significa rechazar las identidades fijas de género y no necesariamente realizar unas determinadas prácticas sexuales.

Cada relación es singular, por tanto quienes la conforman son libres de establecer los acuerdos de funcionamiento que deseen. De hecho, hay muchas parejas chico/chica que se reconocen como tales, que tienen un acuerdo de monogamia, que comparten el pensamiento queer y lo integran en su forma de relacionarse.

Es cierto que en los entornos *tranzmarikabollo* el sexo suele no estar asociado al compromiso, por tanto se practica con mucha más libertad. Pero eso no tiene que ser necesariamente así.

Concretamente, en el entorno en que yo me muevo en Barcelona, funcionamos con este criterio, por tanto el sexo no tiene para nosotrxs esa carga de misterio, tabú o sacralidad que se le suele atribuir; al contrario, lo entendemos como un espacio de complicidad y diversión, para pasar buenos momentos. Por ese motivo, a veces en nuestros encuentros ocurren situaciones dignas del mejor video postporno. Recuerdo una fiesta en que unx amigx *bollera dominatrix*<sup>69</sup>, estaba penetrando con un *dildo* a unx amigx que habitualmente tiene prácticas *maricas*, pero el chico no estaba teniendo una erección, lo que generó un debate entre quienes presenciaban la escena respecto de si el chico estaba realmente excitado, si estaba teniendo un orgasmo anal o si estaba demasiado *colocado* como para correrse.

En una situación como esa no sólo se traspasan todas las categorías y roles tradicionales de sexo y género, sino que también se cuestionan muchos de los tabús y convencionalismos respecto de cómo debe practicarse el sexo, de lo que está permitido o no, del uso de accesorios, de las relaciones SM, de lo público y lo privado, de la pornografía, del estatus de la relación entre quienes participan del sexo, etc. Toda esta densidad es vivida con total relajo en este entorno, lo cual le convierte en un contexto de relaciones muy singular.

Tal como evidencia este ejemplo, las relaciones sexoafectivas que se establecen entre personas que comparten el pensamiento queer, todos los temas que tienen que ver con los roles tradicionales de género y sus prácticas asociadas no constituyen un tema de discusión, no son un problema, pues se asume que se parte de una crítica a ellos y sus implicaciones.

Eso no quiere decir que estas relaciones sean fáciles; por el contrario, suelen ser muy conflictivas precisamente porque al haber una actitud más relajada con el sexo surgen muchas situaciones que la gente no siempre está dispuesta a aceptar. Esto se debe a que hemos sido educadxs con unos criterios muy fuertes –por ejemplo– respecto de la posesividad con la pareja, y si los hemos bebido a lo largo de toda la vida en la familia, en la escuela, en los medios de comunicación, acabamos teniéndolos tan incorporados que resultan

---

<sup>69</sup> Personaje que representa una mujer hiperfemenina y dominante.

muy difíciles de superar. Por este motivo es muy importante que cada unx realice un trabajo personal de autoconocimiento, de identificar los propios límites, las cosas que acomodan y las que no y hablarlas con la pareja, para encontrar una manera de gestionarlas de la mejor manera.

En términos más generales existe un par de criterios implícitos que caracterizan las relaciones sexoafectivas dentro del ambiente *tranzmarikabollo*; por una parte, el no enjuiciar negativamente a los otros a partir de sus prácticas sexoafectivas; y por otra, que todas estas prácticas deben ser realizadas siempre en libertad, es decir, no impuestas por ninguno de lxs que en ellas participa. El punto crítico que esto plantea es respecto de ¿cuáles son los límites de esa «libertad»? Todo depende de en qué medida se considera que una persona actúa en libertad, de acuerdo a la edad, el nivel de conciencia en un determinado momento (en caso que haya consumido drogas), de si existe dependencia afectiva, estabilidad emocional, etc., por tanto es un tema complejo de gestionar, pues no todo es blanco ni negro.

En general creo que la libertad absoluta no existe, pues todxs estamos condicionadxs por la experiencia de cada unx y por el contexto en que ocurren las interacciones. Precisamente a partir de todo eso creo que podemos decidir respecto de lo que queremos o no hacer con una persona en un momento determinado, siempre que no nos sintamos obligadxs ni presionadxs por el otro. Aún estando bajo los efectos del alcohol o alguna droga hay una responsabilidad personal en la decisión de emborracharse o drogarse hasta ese punto sabiendo que en esas condiciones se reducen las posibilidades de controlar la situación.

Personalmente, tengo relación continuada con tres biomujeres (aunque a una de ellas la veo como un chico) con quienes comparto la mayoría de los criterios queer que he comentado. Por este motivo no ha sido necesario pactar ningún acuerdo respecto del modo de funcionamiento en la relación pues se dan por supuestos. De todos modos, cuando surgen conflictos, suelen deberse el carácter abierto de las relaciones, pues en el entorno *tranzmarikabollo* en que yo me muevo éste es un criterio que se asume y que no necesariamente le acomoda a todas las personas. En ese caso ha sido necesario explicitar ciertos criterios, pero no ha supuesto mayor problema.

En toda mi vida mis prácticas sexuales han sido principalmente con personas de mi sexo y transmasculinos; con ellas he practicado el sexo en todo tipo de espacios sin distinción, porque personalmente no tengo problema ni pudor con el sexo, por tanto, cualquier espacio puede ser adecuado para practicarlo. Sin duda hay espacios que facilitan –como aquellos que están especialmente diseñados con ese propósito–, pero en general no necesito lugares con ninguna característica especial para tener sexo. En general creo que mayoritariamente mis prácticas sexuales tienen un componente subversivo, porque cuestionan lo que normalmente se considera correcto y/o normal, crean preguntas respecto del sexo el género y las prácticas sexuales y dan cuenta de que no es necesario que haya coherencia entre estos tres elementos.

**CAPÍTULO V**  
**VIDAS QUEER**  
Y LA POLITIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA





## CAPITULO V

# Vidas Queer y la politización de la experiencia\*

El capítulo que comenzamos en estas líneas tiene como propósito dar respuesta a las preguntas que motivan y justifican toda esta investigación: (1) ¿Qué obstáculos o límites personales y/o sociales encuentran las personas que se identifican con lo queer al vivir según sus criterios e ideales? Y, (2) ¿Cómo los resuelven? Tal como se aprecia, estos interrogantes apuntan simultáneamente a la dimensión personal y colectiva de estas personas, por ello, en este apartado transitaremos alternadamente entre una y otra en función de los requerimientos de nuestra argumentación.

A modo de resumen, diremos que los obstáculos a los que deben enfrentarse los cuerpos queer para vivir “coherentemente” tienen relación directa con la omnipresencia y fuerza de la heteronormatividad en prácticamente todas las sociedades. Desde nuestra perspectiva estas dificultades constituyen una jaula para las vidas queer, sobre la cual profundizaremos en el primer sub- apartado de este capítulo.

Nuestras respuestas a la segunda pregunta pueden resumirse en una sola palabra que condensa una serie de procesos personales y sociales de gran envergadura y complejidad: politización... de la propia construcción intersubjetiva, del propio

---

\* La imagen principal de la portada de este capítulo corresponde a un taller de drag realizado en Santander en septiembre de 2008 en el marco del curso “Sexualidades: edades, discursos y vivencias” de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. La foto es de Gaelx y fue extraída de su página de Flickr (<http://www.flickr.com/photos/gaelx/2836443723/in/set-72157607162589428/>). Las fotografías inferiores son –de izquierda a derecha: 1.- Imagen promocional de la película “Rocky Horror Picture Show”. El personaje de la imagen es el Dr. Frank N. Furter (Tim Curry). 2.- “Cyclops” (Del LaGrace Volcano, Londres, 1991). 3.- “Beauty Bear”, extraído de la página [www.spicyboy.com](http://www.spicyboy.com). 4.- Encabezado del blog de “Exdones” ([www.exdones.blogspot.com](http://www.exdones.blogspot.com)). 5.- “Hairy S/M”, extraído de la página [www.spicyboy.com](http://www.spicyboy.com). 6.- “Judith Halberstam” (por Del LaGrace Volcano). 7.- “Jax Back” (Del LaGrace Volcano, Londres, 1991) y 8.- “Lulu” (Del LaGrace Volcano, Londres, 1991). Con estas fotografías pretendemos ilustrar algunas de las estrategias de subversión del sexo/género que desarrollan los monstruos queer sobre las que hablaremos en este capítulo.

deseo, de la militancia y de la vida personal cotidiana. Estos cuatro ejes constituyen los restantes sub-apartados que conforman este capítulo.

Tal como explicitamos en el Capítulo I: Epistemo-Metodología (pp. 23-60), estas respuestas surgen como resultado de la articulación de quien investiga con diferentes elementos del campo-tema de lo queer, aunque de manera especial con los principales exponentes de la teoría, así como con un grupo de ocho personas que se sienten identificadas y cercanas a este campo, que accedieron a participar en este proceso académico. A estos elementos se suma además la conexión y experiencia personal de quien investiga con diferentes aspectos teóricos y prácticos de este campo. Estas articulaciones están, a su vez, a travesadas por el marco conceptual que utilizamos para abordar estas cuestiones, por tanto, el texto resultante es producto del cruce de todas estas variables.

Cabe precisar que la disección analítica y teórica que se plantea en el capítulo no es más que un ejercicio académico motivado por las exigencias del contexto institucional en que esta investigación se sitúa; sin embargo, nos parece indispensable destacar que en la “realidad”, todos los procesos que comentamos están estrechamente intrincados en la vida de las participantes y además no ocurren necesariamente de manera secuencial ni ordenada, sino todo lo contrario. En pocas palabras, *todo está relacionado con todo y ocurre al mismo tiempo*. Desde nuestra posición investigadora queremos reconocer que este hecho supuso un factor añadido de complejidad en el análisis ya que con frecuencia una misma idea, actitud o acción alojaba múltiples significaciones en relación con diferentes aspectos que resultaban de interés para la investigación. Con el propósito de resolver esta complejidad, optamos por realizar un abordaje helicoidal (Prieto, 2005) de algunas de esas temáticas, es decir, profundizar en ellas siguiendo una lógica en espiral en la que cada giro supone un enfoque diferente o la aportación de matices antes no señalados. De este modo, al final del documento, la suma de esos múltiples enfoques ofrece una visión de conjunto más completa y rica de las temáticas en cuestión.

En términos formales el capítulo constituye un lienzo en el que hemos querido realizar un ejercicio político y performativo de coherencia con lo queer en relación con los códigos de comunicación utilizados, por ello, hemos optado por jugar aleatoriamente con las marcas de género del lenguaje, así como con la manera de denominar a las participantes. Del mismo modo, hemos incorporado algunas imágenes para ilustrar y reforzar algunos de los planteamientos que se realizan.

## 1. La Jaula de los Monstruos

*Ninguna promesa, cumplida o no cumplida, puede  
amansar a estas bestias de aguas pantanosas.  
Fefa Vila (2005)*

En un intento por retratar el perfil de quienes habitamos la posmodernidad, algunos autores han recurrido en las últimas décadas a metáforas que hacen referencia al carácter anormal, mutante, *cyborg* y monstruoso de estos sujetos<sup>70</sup>. En este apartado queremos recuperar estas figuras para destacar el afán de la sociedad de enjaularlos para salvaguardar a la población de sus “maléficas” influencias. Concretamente, nos apropiaremos de la figura del “monstruo” propuesta por Hardt y Negri en “Multitud” (2004), a través de la cual estos autores pretenden demostrar que de un modo u otro, *todos somos monstruos...*

Y aún más importante: los monstruos comienzan a formar nuevas redes alternativas de afecto y de organización social. (...) su existencia monstruosa y su insecable deseo se han convertido en síntomas, no sólo de la disolución de una sociedad antigua, sino de la formación de otra nueva. (Hardt y Negri, (2004, p. 229)

Como ya hemos dicho anteriormente, esta investigación surge de la constatación de la dificultad que supone para las personas que se identifican con lo queer, de vivir sus vidas como quisieran, debido a una serie de condiciones sociales y personales que, en conjunto, construyen una suerte de jaula que les mantiene atrapadas y constreñidas. Estos límites se pueden agrupar en tres grandes categorías:

---

<sup>70</sup> Ver “Los anormales” de M. Foucault (1999); “Manifiesto para cyborgs” de D. Haraway (1991); “Multitud”, de M. Hardt y A. Negri (2004); “Saberes\_vampiros@war”, de B. Preciado (2005), entre otros.

- a. La heteronormatividad, y en consecuencia, el rechazo social de todo lo que se sale de sus límites.
- b. La falta de referentes.
- c. El poder de los criterios e imaginarios de las relaciones heteronormativas en la gestión de las relaciones queer.

Este apartado describiremos en qué consiste cada uno de estos elementos y cuáles son sus implicaciones en la vida de las singularidades queer.

### 1.1. LA FUERZA DE LA HETERONORMATIVIDAD Y EL RECHAZO DE SUS EXTRAMUROS

En un sentido genérico la heteronormatividad es el principal enemigo de las multitudes queer, pues sitúa la heterosexualidad como norma obligatoria para todas las personas, independientemente de sus deseos y opciones. En las últimas décadas este imperativo ha comenzado a ser cuestionado y deslegitimado desde diferentes colectivos; sin embargo, su fuerza normativa permanece y se manifiesta de diferentes maneras que revisaremos a continuación.

***El fundamento de la heteronormatividad es la diferencia sexual binominal (mujer-hombre) y esta, a su vez, es el sustento sobre el que se han estructurado las sociedades contemporáneas.*** Así, prácticamente todo lo social funciona sobre la base de esta diferenciación, desde los lavabos públicos hasta las políticas sociales, pasando por la distribución de roles en la familia, la pareja, el mundo laboral, económico y político en general. Incluso antes de nacer, ya están determinados socialmente los colores de ropa que nos estarán prohibidos, los juguetes con los que nos divertiremos y los programas de televisión que nos cautivarán. De ahí en adelante, infinidad de posibilidades de *ser* y *hacer* en todas las etapas de la vida están ya marcadas por la diferencia sexual binominal y sus correspondientes roles socialmente establecidos.

Un buen ejemplo de ello es el relato de Verónica (2009) sobre los intentos (hoy sabemos que inútiles) de su familia por encauzarlo en el rol que le correspondía:

(...) cuando mi madre nos envió –a mi hermano menor, Juan, y a mí– a vivir con mi padre. Poco antes de irnos de allí los vecinos le habían regalado a Juan un camión–tractor y a mí una muñeca Barbie. De todas las que yo tenía, esa fue la que quise llevarme a casa de mi padre, pero cuatro días después de llegar allí, la muñeca desapareció y cuando la reclamé, me dijeron: “las muñecas son cosas de niñas y tú eres un niño”. Recuerdo muy bien ese momento, porque fue a partir de allí que toda mi familia comenzó a corregirme. (Verónica, 2009, p. 222)

Como la de Verónica, las vidas de la mayoría de las personas trans están marcadas por un sinnúmero de dificultades familiares, legales, médicas y sociales debido a la no correspondencia de su sexo “biológico” con el “género” en que se sienten cómodas.



Esto significa, entre otras cosas, que se les reconozca el cambio de sexo/género en sus documentos de identidad, que se les puedan realizar contratos laborales dignos, que se les reconozcan derechos civiles igualitarios o simplemente que en los recintos públicos puedan utilizar los lavabos de cuyo sexo se sienten parte.

Uno de los recuerdos latentes que tengo es de una profesora siendo yo niño, me tomó y me puso arriba de la mesa e hizo que todas mis compañeras me gritaran que yo era María tres cocos o Juanita tres cocos que es una forma de decirte que eres amachada y de violentarte socialmente. Y todas mis compañeras de curso me gritaron eso. (Ilga, 2007).<sup>71</sup>

De modo que la diferencia sexual es tan básica para la estructura social que es prácticamente imposible vivir al margen de ella. Hacerlo supondría simplemente, vivir fuera de la sociedad o directamente no existir, ya que –tal como señala Butler, 1997–nos convertimos en sujetos a través de mecanismos de poder que actúan directamente sobre nuestra psique para constituirnos como personas. Y esos mecanismos están concebidos y se fundamentan en la diferencia sexual binominal.

En un ejercicio de optimismo nos gustaría pensar que, dado que en muchas sociedades se difuminan cada vez más los roles de sexo/género, llegará el día en que el sexo biológico deje de ser una variable relevante para la estructura social y se convierta en un simple dato anecdótico sin mayor trascendencia para la vida cotidiana de las personas. En la actualidad este deseo apenas puede esbozarse como utopía, sin embargo las diferentes movimientos o comunidades queer que existen en el mundo –como la Barcelona– son prueba de que es posible ir abriendo camino en esta dirección, aunque sin duda una transformación de esta envergadura requiere cambios tan drásticos y profundos que sólo es posible concebirla como una meta a largo plazo.

***La heteronormatividad ha sido fuertemente legitimada por dos instituciones que han tenido y tienen un enorme peso en la constitución de las sociedades occidentales: el cristianismo y las disciplinas “psi” (psicoanálisis, psiquiatría, psicología).*** Desde ideologías distintas, ambas instituciones han desarrollado argumentos que refuerzan el carácter “normal” o “natural” de la heterosexualidad, a la vez que relegan a las categorías de “pecado” o “perversión” las prácticas que se salen de dichos márgenes.

A lo largo de la historia e incluso en la actualidad las diferentes iglesias cristianas han condenado las relaciones no heterosexuales, sobre la base de su creencia en la función (casi exclusivamente<sup>72</sup>) reproductiva de la sexualidad de los seres

---

<sup>71</sup> Extracto de una entrevista realizada por Belissa Andía, Secretaria Trans de ILGA a Andrés Rivera Duarte, activista trans que desde que se asumió como hombre trans ha revolucionado su vida y la de la sociedad chilena.

<sup>72</sup> Incluimos esta precisión entre paréntesis como una forma de reconocer los escasos y, por ello, valiosos esfuerzos de apertura que han realizado en los últimos años algunos sectores progresistas de la Iglesia Católica, así como de otras iglesias cristianas como la Anglicana, al plantear que la sexualidad es una dimensión de la vida humana que debe desarrollarse plenamente, con

humanos. Ejemplo de estos planteamientos es la carta pastoral “Familia, matrimonio y uniones de hecho”, publicada por el Pontificio Consejo para la Familia en julio del año 2000, con el propósito de “iluminar” a los creyentes ante el enorme aumento de las uniones de hecho y el retroceso del matrimonio.

El matrimonio no puede ser reducido a una condición semejante a la de una relación homosexual; esto es contrario al sentido común [40]<sup>73</sup>. En el caso de las relaciones homosexuales que reivindican ser consideradas unión de hecho, las consecuencias morales y jurídicas alcanzan una especial relevancia [41]. “Las 'uniones de hecho' entre homosexuales, además, constituyen una deplorable distorsión de lo que debería ser la comunión de amor y vida entre un hombre y una mujer, en recíproca donación abierta a la vida” [42]. Todavía es mucho más grave la pretensión de equiparar tales uniones a “matrimonio legal”, como algunas iniciativas recientes promueven [43]. Por si fuera poco, los intentos de posibilitar legalmente la adopción de niños en el contexto de las relaciones homosexuales añade a todo lo anterior un elemento de gran peligrosidad [44]. (Pontificio Consejo para la Familia, 2000).

[40] “No hay equivalencia entre la relación entre dos personas del mismo sexo y aquella formada por un hombre y una mujer. Sólo esta última puede ser calificada de pareja, porque implica la diferencia sexual, la dimensión conyugal, la capacidad de ejercicio de la paternidad y la maternidad. La homosexualidad, es evidente, no puede representar este conjunto simbólico”. Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Francesa, a propósito de la proposición de ley de “pacto civil de solidaridad”, 17-9-1998.

[41] Respecto al grave desorden moral intrínseco, contrario a la ley natural, de los actos homosexuales cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, nn 2357-2359; Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. Persona humana, 29-12-1975; Pontificio Consejo para la Familia, Sexualidad humana: verdad y significado, 8-12-1995, n. 104.

[42] Juan Pablo II, Discurso a los participantes de la XIVª Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia. Cfr. Juan Pablo II, palabras pronunciadas durante el Ángelus de 19-6-1994.

[43] Pontificio Consejo para la Familia, Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales, 17-3-2000.

[44] “No se puede ignorar que, según reconocen algunos de sus promotores, esta legislación constituye un primer paso hacia, por ejemplo, la adopción de niños por personas que viven una relación homosexual. Tememos por el futuro al tiempo que deploramos lo sucedido”. Declaración del Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa, después de la promulgación del “pacto civil de solidaridad”, 13-10-1999.

De esta manera la iglesia católica (y con ella, muchas otras iglesias cristianas tradicionales y emergentes) marca con el signo del “pecado” una enorme gama de prácticas y experiencias vitales ampliamente extendidas en la actualidad; de hecho, la estrechez del sexo permitido por esta doctrina es tal que probablemente son muy escasos los fieles que lo cumplen al pie de la letra. Al respecto, Javier Sáez afirma

---

independencia del estatus civil-sacramental de cada uno y de la búsqueda de descendencia. De este modo, estos predicadores “autorizan” a sus fieles a realizar prácticas sexuales por placer, aunque mantienen la exigencia de que éste debe realizarse siempre como un acto de amor y en el contexto de relaciones estables y monógamas. En cualquier caso, estas versiones disidentes de la línea doctrinal de la iglesia católica, sólo se dejan oír en voz baja y en espacios suficientemente privados para evitar cualquier “filtración” que les haga entrar en conflicto con las jerarquías de la institución.

<sup>73</sup> Hemos querido mantener en esta cita las notas al pie que aparecen en el documento original, ya que aportan interesantes referencias para fundamentar sus afirmaciones. Para facilitar su lectura, las hemos incluido inmediatamente después del extracto reseñado.

(...) la sexualidad “normal”, la que propone el pensamiento religioso o políticos ultra-reaccionarios como Bush (sexo sólo heterosexual y sólo cópula pene-vagina y sólo para procrear, y sólo estando casados; o mejor aún, castidad general) es una perversión sofisticadísima, ya que reduce las posibilidades sexuales a un código tan estrecho que ni los códigos más duros del SM se atreverían a intentar. Visto así, la propuesta sexual “normal” es la perversión más grande y la que nadie realmente vive, es decir, la más minoritaria. (Sáez, 2004, p. 193).

Por su parte la medicina y las ciencias “psi”, como el psicoanálisis, desde un enfoque profundamente arraigado en la sexualidad, también ha contribuido a la construcción de una idea de sexualidad “normal” y de otra “patológica” o “perversa”, en que los límites que separan a una de otra, si bien no son tan restrictivos como los de las doctrinas cristianas, coinciden en gran parte con ellos<sup>74</sup>. Desde estos dispositivos ideológicos, los deseos sexuales de las personas que se sienten identificadas con lo queer son considerados “pecaminosos” o “perversos”, por tanto, dignos de vergüenza, castigo e incluso –para algunos, aún hoy– sanación. Sentir este peso sobre el propio deseo es un precio que no todas están dispuestas a asumir, por tanto prefieren vivir su sexualidad desde el ocultamiento y la culpa.

***La homo/bi/trans...queerfobia es otro de los barrotes de esta jaula de los monstruos queer. En otras palabras, el fuerte rechazo, discriminación y desprestigio social a todo lo que se salga de los márgenes de la normalidad heterosexual que se expresa a través de la burla, la crítica o incluso la violencia (física, psicológica y/o verbal).*** En la práctica, quienes sufren este rechazo, deben enfrentarse a una serie de dificultades a diferentes niveles.

Por una parte, en un nivel intrapersonal, la dificultad de asumir que se es (y se desea ser) como aquello que es despreciado por la sociedad, lo cual supone un proceso de autoconciencia y autoaceptación nada fácil, pues obliga a la persona que lo vive a enfrentarse a los prejuicios y estereotipos negativos que muchas veces ella misma tiene incorporados y asumidos (la propia queerfobia).

Otra manifestación de estas fobias que supone una enorme dificultad para las personas que tienen deseos y prácticas no heteronormativos es el miedo a que ésta emerja dentro de sus círculos afectivos más cercanos (familia, amigos) y les obligue a un distanciamiento o ruptura no deseada. La sola posibilidad de verse en esa situación ejerce sobre ellas un efecto paralizante que les impide vivir su opción con naturalidad.

Aunque nos pese, las agresiones verbales y físicas son las formas de expresión más frecuentes de la fobia heterosexual contra sus hijos descarriados. Incluso en la España socialista que alardea de su ley de matrimonio homosexual, persisten las burlas, los insultos y las palizas a los *maricas*, *bolleras* y *trans* que osan

---

<sup>74</sup> En el Capítulo III: Caja de Herramientas hemos desarrollado en detalle las diferentes hipótesis médicas y psicológicas que han servido a lo largo de la historia para (des)calificar los deseos sexuales no normativos (ver p. 141).

evidenciarlo en determinados contextos no “sensibilizados” con el tema. Según el Informe sobre Juventud presentado en marzo de 2009 por la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (FELGTB), un 67 % de los adolescentes homosexuales ha sufrido algún tipo de violencia por su condición. El estudio SOS-Homofobia realizado en 2008 por el Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid (COGAM) confirma esta tendencia señalando que el 70 % de las personas encuestadas había sufrido algún tipo de violencia o discriminación homófoba en el último año. Una investigación anterior realizada por la misma entidad en conjunto con la Universidad Autónoma de Madrid en el año 2006 señala, por su parte, que el 32 % de los adolescentes (hombres) considera correcto tratar despreciativamente a las personas homosexuales.

La consecuencia más directa de estas manifestaciones sobre las personas que tienen deseos y prácticas no heterosexuales es el **miedo** en todas sus expresiones: vergüenza, bloqueo, ocultamiento, incomunicación, aislamiento, etc., ya que sienten (y comprueban con frecuencia) que su opción sexual supone un estigma negativo en el entorno en que viven. De ahí que, como señala Halperin (1995), la principal razón que tienen estas personas para mantenerse en el “armario” es “protegerse de las formas diversas y virulentas de descalificación social” (p. 51) que sufrirían si se conociese públicamente su opción sexual. Según Goffman (1963), esta manera de entender la propia diferencia se da en los estadios iniciales de la carrera moral de una persona “estigmatizada”; sin embargo, y por fortuna, añade

(...) el individuo estigmatizado puede llegar a sentir que debería estar por encima del encubrimiento, que si se acepta y respeta a sí mismo no sentirá necesidad de ocultar su *defecto*. Después de haber aprendido laboriosamente a ocultar, el individuo puede entonces desear olvidar todo lo aprendido. Es en este punto donde la revelación voluntaria encaja dentro de la carrera moral como signo de una de sus fases. (Goffman, 1963, p. 122. Énfasis añadido).

Las personas con que nos articulamos en esta investigación casi no mencionan como parte de sus trayectorias vitales el momento del miedo o la vergüenza por su opción sexual (o al menos, no con demasiado énfasis); al contrario, destacan su momento actual en el que –usando la nomenclatura propuesta por Goffman– han llegado a un estado de madurez de su carrera moral, en el cual ya no sólo revelan voluntariamente su opción, sino que –en algunos casos– alardean de ella, como una forma de denunciar el carácter artificial y castrador de la normatividad heterosexual. Esto no significa que no hayan experimentado en algún momento el miedo al que nos referimos, sino simplemente que dicha etapa ya es parte de su historia<sup>75</sup>.

(...) como no quería que me castigarán, empecé a actuar, a mentir, a crear un personaje que a ellos les dejara más o menos tranquilos. Así empecé a ser Jorgito,

---

<sup>75</sup> Cabe precisar que el guión que utilizamos como pauta para elaborar las narrativas de vida de las participantes no profundizaba en la trayectoria pasada de éstos, sino en su conexión con lo queer y en las estrategias y tácticas que utilizaban para gestionar su vida en el momento en que se realizaron las narrativas.

un poco maricón, pero Jorgito, hasta que a los 14 años me fui de casa, porque ya no soportaba la presión de mi familia. (Verónica, 2009, p. 222)

Uno de los barrotes más difíciles de romper de la jaula de los monstruos queer es **la fuerza del imperativo heterosexual que habita en la propia subjetividad incluso desde antes de nacer**. Efectivamente, la heterosexualidad no sólo está en la base de la estructura social, legitimada por diversos discursos institucionales y generando dinámicas de exclusión y agresión más o menos explícitas, sino que además, es la única posibilidad que la sociedad nos ofrece para constituirnos en personas. En la práctica esto se traduce que desde antes de nacer y hasta más o menos los primeros años de la adolescencia (10 u 11 años de edad) las personas son socializadas, formadas y educadas bajo un *pensamiento heterosexual* (Wittig, 1980) omnipresente y una suposición universal de heterosexualidad incuestionada e incuestionable.

La mayoría de las veces en ese período poco importa ni a lxs niñxs ni a sus familias lo que eso puede llegar a significar, pues mientras lxs potenciales monstruos queer ni siquiera conocen el término heterosexualidad (aunque sí insultan a otros con palabras que describen despectivamente a quienes no lo son) sus padres dan por hecho que serán parte de esa gran mayoría.

Cuando en la adolescencia lxs potenciales monstruos queer comienzan a sentirse atraídxs por los cuerpos de otrxs seres de su mismo sexo, todos esos años de formación bajo el *straight mind* (Wittig, 1980) se convierten en una pesada armadura de hierro que no sólo cubre todo su cuerpo, sino que además se les incrusta atravesando piel, músculos y nervios hasta llegar a los mismísimos huesos. Por suerte, el descubrimiento de esta singular “estructura” no sucede de manera abrupta, sino que se ha venido anunciando poco a poco a lo largo de su vida, de manera que algunxs de aquellxs monstruos incluso pueden llegar a desarrollar una extraordinaria habilidad para vivir con ella; en otros casos, su sensación de contradicción y exterioridad de la norma heterosexual les lleva a desarrollar un profundo “odio a sí mismos”, una homo/queer fobia interiorizada que se traduce en su incapacidad de aceptar su diferencia, les empuja a vivir vidas dobles y en muchos casos a hostilidades explícitas contra otras personas en quienes reconocen su propia condición que rechazan (Eribon, 1999). En muchos otros casos, el peso de esos hierros incrustados en la carne es tal que no les queda más remedio que quitárselos, asumiendo el **desgarro** que eso significa.

***Ese inmenso dolor es el que sienten muchxs monstruos queer cuando se liberan de la jaula heterosexual que a la vez les constriñe y les conforma.***

Harding (1998), afirma que esa transformación, ese movimiento hacia un punto de vista diferente al que hemos sido socializados *hiere*. Ciertamente en el caso al que nos referimos no sólo se trata de un “punto de vista”, sino de una decisión que atraviesa diferentes dimensiones de la vida de estos monstruos. Para Paco Vidarte

(2001) esa liberación es al mismo tiempo un “exilio”, desplazamiento forzado, desarraigo, sensación de “extranjería” permanente en el propio hogar, condición constitutiva y esencial de quienes no abrazan la norma heterosexual.

(...) sólo queda el exilio. Y ese exilio se llama homosexualidad. Y es un exilio sin retorno, estático, porque siempre habrá de moverse en el territorio heterosexual. (...) Se puede estar exiliado sin salir de la salita de estar de casa viendo la tele con papá y mamá. Marchar a la capital para huir del hogareño horror no es más exilio que permanecer en él, tan sólo es una forma de mitigar el dolor. (Llamas y Vidarte, 2001, p. 74).

Una de las consecuencias del exilio es el distanciamiento o renuncia de la familia biológica. Para Eribon (1999) esto genera en los homosexuales (y con ellos, en todos los monstruos queer) un sentimiento de “melancolía” por la pérdida de los lazos afectivos fundamentales; un duelo con frecuencia largo, doloroso y que “no se termina nunca”, ya que no sólo les supone renunciar, más o menos, a la vida en familiar, sino también asumir que esa renuncia –más o menos– forzada es parte constitutiva de su “propio yo” (p.58)<sup>76</sup>.

Con frecuencia el *pasaje* hacia el exilio es la “injuria” (insulto, burla o agresión); amenaza y ataque permanente que ponen a prueba la valentía y resistencia de aquellos que traspasan los límites de lo “normal”. Así, bajo el peso de su estigma, “anormales” de toda clase (Foucault, 2001), deben enfrentarse al acoso continuo de quienes rechazan su diferencia.

Cuando (...) comencé a caminar sola por las calles (...) advertí que toda vez que pasada junto a un grupo de dos o tres chicos, estos me gritaban (...) A veces, incluso, llegaban a perseguirme con gritos y burlas. No podía soportarlo, pero tampoco sabía como enfrentar la situación (...). Un día, advertí de pronto que había llegado a tener tanta conciencia de mí misma y tanto miedo de todos los niños extraños que, al igual que los animales, estos sabían que yo estaba asustada, y hasta los más suaves y afables se disponían automáticamente a burlarse de mi retraimiento y mi temor. (Goffman, 1963, p. 29)

Poderosa injuria que no sólo descalifica y señala, sino también domina bajo la amenaza de la vergüenza y el dolor. Eribon (1999) afirma que quien enuncia el insulto sabe que tiene poder sobre la persona insultada, un poder justamente basado en la capacidad de herir.

El que lanza el ultraje me hace saber que tiene poder sobre mí, que estoy a su merced. Y ese poder es, en principio, el de herirme. El de estampar en mi conciencia esa herida e inscribir la vergüenza en lo más profundo de mi espíritu. Esta conciencia herida y avergonzada de sí misma se convierte en un elemento constitutivo de mi personalidad. (Eribon, 1999, p. 31)

---

<sup>76</sup> Eribon (1999) afirma que a partir de este duelo es posible explicar la insistencia de muchos gays y lesbianas en los derechos de matrimonio y adopción, ya que en ellos ven la forma de “recobrar un anclaje familiar perdido” y de restablecer, quizá, los débiles o inexistentes lazos afectivos con sus familias biológicas (p. 58).

Añade este autor que la injuria define en el niño o adolescente un sentimiento permanente de “inseguridad, de angustia y a veces incluso de terror, de pánico” (Eribon, 1999, p. 96); esto explica –según el autor– el hecho de que el porcentaje de suicidios o intentos de suicidio sea notablemente mayor entre lxs adolescentes homosexuales que entre lxs jóvenes heterosexuales. En definitiva, según Llamas (1998), al traspasar los márgenes del régimen heterosexual, “la homosexualidad” es empujada a renunciar a su derecho a “la felicidad” y, al mismo tiempo, localizada en la “tristeza”, el “dolor”, la “enfermedad” y sobre todo “la muerte”.

De modo que luchar contra la fuerza de la obligatoria heterosexualidad no sólo significa nadar contra la corriente de la ideología que nos interpela (Althusser, 1970), sino también desgarrarse interiormente, sufrir, en carne y hueso, lo que eso significa<sup>77</sup>.

No es propósito de esta tesis construir una imagen victimista de las personas que forman parte de las multitudes queer, pues ellas mismas rechazan ese planteamiento y no se reconocen en esa posición pues la asocian al inmovilismo, la pasividad y la tristeza; muy por el contrario<sup>78</sup>. Sin embargo, tampoco hemos querido omitir un elemento que nos parece clave en la construcción de cualquier subjetividad no heterosexual.

## 1.2. LA FALTA DE REFERENTES

El segundo elemento que conforma la jaula de los monstruos queer se desprende directamente del anterior. En contextos donde la heterosexualidad es la norma, es casi imposible encontrar experiencias que sirvan como ejemplos a seguir tanto en la construcción de la subjetividad como en las interacciones sociales. R. Llamas (1998) lo afirma con claridad: “Lesbianas y gays carecen de una historia, de un acervo de referentes, de imágenes, de mitos” (p. 78). Por el contrario, los referentes disponibles están marcados por el estigma de la anormalidad, la perversión o el ridículo que se derivan de la primacía de los discursos institucionales y disciplinares que ya comentamos.

En ese sentido, ***la dificultad para las personas no heterosexuales estriba en que su única posibilidad de identificación implica reconocerse en personajes***

---

<sup>77</sup> Resulta paradójico constatar ahora como el sufrimiento es el paso necesario para la *liberación queer*, de la misma manera que el sacrificio lo es para la moral cristiana. Por fortuna, el sufrimiento de lxs monstruos queer no es una condición *sine qua non* como en el cristianismo, sino una condición social, por tanto, histórica que tiende a cambiar. De hecho, existen ya en el mundo algunos territorios donde la heterosexualidad es cada vez menos una obligación y las diferentes opciones de sexo, género y sexualidad pueden ser y hacer sin pasar por el trauma del desgarro. En un sentido amplio, esta tesis pretende contribuir a la extensión de esos territorios.

<sup>78</sup> Unas páginas más adelante veremos cómo las multitudes queer utilizan una serie de estrategias propositivas, originales e incluso carnales para dar cuenta de su diferencia, así como para expresar su rechazo al imperativo de la diferencia sexual binominal y de la heterosexualidad.

**socialmente denostados y condenados** a la vergüenza o incluso la muerte<sup>79</sup>; es decir, construir una versión de sí mismxs (una subjetividad) y una vida que valga la pena vivir, aún cuando todo indique lo contrario.

Esta falta de modelos de identificación provoca en las personas no heterosexuales una cierta desorientación y búsqueda que sólo en contadas ocasiones tiene buenos resultados.

Quando la conocí, automáticamente vi en ella algo radiante que me llamó la atención. Ella me explicó cómo había sido su vida, su transición, su hormonación y para mí era el momento más feliz de mi vida, pues por fin tenía un referente a quien mirar y en quien sentirme reflejada. (Verónica, 2009, p. 224)

Pero el caso de Verónica es una excepción. La mayoría de las veces lxs monstruos queer en potencia deben enfrentarse a **estrechos y rígidos repertorios de género socialmente legitimados, que les dejan muy pocas posibilidades de auto-creación**, sin romper necesariamente dichos límites. Por supuesto estos repertorios se estructuran en base a la diferencia sexual binominal, a través de una multitud de normas más o menos explícitas para cada una de sus manifestaciones. De este modo, existen numerosos códigos que dictan cómo debe ser y comportarse una “mujer”, los cuales son diametralmente opuestos a cómo debe ser y comportarse un “hombre”.

La vestimenta, el cuidado del cuerpo, el lenguaje verbal, los gestos faciales, los tonos y el volumen de la voz, las posiciones y movimientos corporales, la expresión de las emociones, la comunicación, la manera de relacionarse con sus pares y con las personas del sexo “opuesto”, las aficiones, los roles en la pareja y la familia, los conocimientos intelectuales y los prácticos, las prioridades vitales, el desarrollo profesional, la práctica de los deportes, y un largo etcétera está ya determinado de acuerdo a lo que se espera que sea y se supone que es un hombre o una mujer. Hay que reconocer, no obstante, que en las últimas décadas muchas de estas normas se han flexibilizado, sobre todo aquellas vinculadas al ámbito profesional, sin embargo la gran mayoría de ellas sigue ejerciendo un enorme poder en la constitución de las personas y las relaciones de sexo/género.

Llamas (1998) sostiene que la falta de referentes es especialmente grave para lxs niñxs y lxs adolescentes, ya que no tienen acceso a prácticamente ningún ejemplo positivo de relaciones no heterosexuales con el cual identificarse. Lo mismo ocurre en algunos contextos culturales, económicos o geográficos donde el peso de la heteronormatividad es aplastante. Afirma el autor que ante este “desierto de referentes” no sólo es muy difícil para estas personas construirse un presente vivible, sino también proyectar un futuro.

---

<sup>79</sup> En el año 2005, la justicia de Irán condenó a la horca a Mahmoud y Ayaz, dos adolescentes (de 17 y 18 años, respectivamente) por haber mantenido relaciones homosexuales (Iranian Student News Agency –www.isna.ir-) En el mundo aún existen 86 países que condenan legalmente la homosexualidad, 7 de ellos con pena de muerte.



De la censura se deriva un vacío prospectivo; una ausencia de perspectivas, de historias posibles que permitan concebir con un mínimo de ilusión proyectos de vida, aspiraciones o expectativas. (Llamas, 1998, p. 78).

En este escenario hiper-hetero-normativizado, los monstruos queer se sienten incómodos, atrapados y no identificados, con lo cual se ven enfrentados a un vacío de referentes que les obliga a tensar, girar, romper, pervertir e innovar estos vetustos códigos. En páginas siguientes explicaremos en qué consisten y cómo aplican estas estrategias las participantes con quienes nos articulamos en esta investigación.

### **1.3. LA FUERZA DE LOS IMAGINARIOS DE LAS RELACIONES HETEROSEXUALES EN LA GESTIÓN DE LAS RELACIONES QUEER.**

Si bien este barrote de la jaula de los monstruos queer es una más de las múltiples manifestaciones de la fuerza de la heterosexualidad, la abordamos por separado, ya que tiene una especial relevancia en función de los objetivos de nuestro estudio. En efecto, este elemento es uno de los que aporta mayor complejidad y conflictividad a la vivencia queer, ya que supone un permanente ejercicio de autoconciencia, explicitación y negociación de múltiples criterios de funcionamiento en las relaciones sexoafectivas, que no siempre se resuelve adecuadamente. Nuestra propia experiencia como testigos y protagonistas de esta complejidad, así como el deseo de comprenderla y conocer de qué manera se las arreglan los monstruos queer para gestionarla, constituye la motivación más primigenia de esta investigación.

En los puntos anteriores hemos visto como el imperativo heterosexual se materializa de múltiples maneras en los diferentes ámbitos de la vida; por supuesto el ámbito de las relaciones sexoafectivas no se libra de dicha influencia.

Desde una perspectiva antropológica podríamos sostener que son numerosos los agentes sociales que han contribuido a la construcción del imaginario que rige las relaciones sexoafectivas en la actualidad: el mito griego de la media naranja, la tragedia y la comedia, la monogamia predicada por la doctrina cristiana, los matrimonios de conveniencia de toda la historia, el *amor caballeresco* de la Edad Media, el *Romeo y Julieta* de Shakespeare, el *amor romántico* del Renacimiento, los príncipes azules y las blancas doncellas de los cuentos de hadas, las grandes pasiones cinematográficas con final feliz, las rocambolescas historias de las telenovelas, los psicopáticos instintos básicos, etc., etc., etc.

Cada uno de estos elementos ha aportado algún ingrediente al imaginario actual sobre el amor, algunos de los cuales han sido duramente criticados desde

diferentes disciplinas. Por ejemplo, un estudio recientemente publicado de la Universidad Heriot Watt de Edimburgo, dirigido por el doctor Bjarne Holmes, demostró los contraproducentes efectos del romanticismo cinematográfico en sus consumidores. La investigación analizó 40 películas románticas muy taquilleras estrenadas entre 1995 y 2005 y la trayectoria de relaciones sexoafectivas de personas más o menos expuestas a ellas. La principal conclusión del estudio señala que las personas más influidas por los medios de comunicación tienen comportamientos más disfuncionales en sus relaciones de pareja. “Las películas dan a entender equivocadamente que la entrega amorosa, la confianza y el compromiso se dan desde el mismo momento en que dos personas se conocen, cuando son cualidades que normalmente tardan tiempo en desarrollarse”, afirma Holmes (El Periódico, 2009, 12 de abril, p. 14).

De esta larga lista, existen unos cuantos elementos que constituyen el núcleo duro del imaginario romántico actual y que son el origen de gran parte de los conflictos de las relaciones que establecen los monstruos queer: (1) la monogamia, (2) la posesividad en la pareja, (3) los celos, y (4) el victimismo y el chantaje emocional. Sobre cada uno de ellos nos detendremos brevemente para dar algunas pinceladas que nos ayuden a comprender en qué consisten y cómo operan.

### 1.3.a. La monogamia

En este documento entendemos la monogamia como el pacto explícito entre dos personas de unirse en matrimonio o en pareja, asumiendo con ello un compromiso de exclusividad afectiva y sexual, socialmente conocido como *fidelidad*, cuyo incumplimiento suele entenderse como una traición que merece ser castigada.

Etimológicamente el término proviene del griego *monos* = uno y *gāmus* = matrimonio (RAE, 2001) y se estima que como institución social formal existe desde el siglo IV adC aprox., aunque existen evidencias antropológicas de su práctica en numerosas –aunque no mayoritarias– sociedades ancestrales.

La historia del matrimonio está llena de fluctuaciones motivadas por los ideales éticos imperantes en cada momento, así como por discusiones doctrinales y sin duda por intereses económicos y políticos. Dentro de la misma tradición cristiana el matrimonio no siempre tuvo la forma de sacramento ni estaba estructurado como un pacto de afecto perpetuo, como lo conocemos hoy, sino que ha ido evolucionando a lo largo de los siglos.

En “La ambición del amor. La historia del matrimonio en Europa”, José Enrique Ruiz-Domènec (2003) realiza un sugerente recorrido de los principales debates e hitos que han marcado el devenir del matrimonio como

modelo de relación entre un hombre y una mujer, desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. En el texto, explica –entre otras cosas– los avatares de la polémica entre los teólogos y la jerarquía eclesiástica de una incipiente Iglesia Católica (durante la Edad Media), sobre el papel del afecto y el sexo en el matrimonio. Para ello recurre a textos que van desde el Génesis o Las Cartas de San Pablo a los Corintios, pasando por el opúsculo *Sobre el matrimonio perfecto*, de San Agustín (siglo v), hasta cartas, poemas, sermones y novelas de obispos, teólogos y religiosas, entre otros.

Específicamente sobre la monogamia, Ruiz-Domènec señala que fue institucionalizada por la Iglesia Católica el año 1122, como resultado de un Concilio Plenario convocado por el papa Calixto II en la ciudad de Worms (Alemania). En ese encuentro, precisa el autor, se efectuó “la invención de la disciplina” (2003, p. 69) del matrimonio a través de tres medidas: 1.- el reconocimiento de la monogamia como único modelo moralmente admisible, 2.- la reprobación de los placeres del cuerpo y 3.- un obsesivo ocultamiento de la sexualidad en general. Estos antiguos preceptos subsisten en la actualidad como ejes de la moral sexual promovida por la Iglesia.

El debate sobre estos asuntos no se circunscribía a los espacios eclesiales, sino que se extendía también a otros entornos sociales y de pensamiento sobre la ética y la moral. En “La inquietud de sí” (1984), Foucault señala que en la antigüedad clásica varios pensadores griegos debatían sobre la necesidad del monopolio sexual del matrimonio como una forma de garantizar la descendencia de la pareja y de coherencia con la moral estoica que imperaba en ese momento, la cual que abogaba por la *conyugalización* de este vínculo:

La conyugalización de las actividades sexuales que tiende a localizar la legitimidad sólo en el matrimonio tiene evidentemente por consecuencia su restricción manifiesta (...) la exigencia de una disociación entre el uso de esos placeres y la finalidad hedónica tenderá a una descalificación de esta actividad misma. (...) esas restricciones y esa descalificación van acompañadas de otro proceso: una intensificación del valor del sentido de las relaciones sexuales en el interior del matrimonio. (Foucault, 1984, p. 173).

Desde un feminismo crítico, G. Rubin (1975) recupera “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” de Engels (1891), para sostener que el capitalismo hereda y se aprovecha de la organización social basada en la familia nuclear (cuyo fundamento, a su vez, es el matrimonio), como una forma de asegurar la producción ya no sólo de capital, sino también de la propia mano de obra necesaria para ello, por tanto, tiene un rol central en la consolidación de esta institución.

Pese a la hegemonía que en un determinado momento alcanzó la monogamia como modelo para las relaciones sexoafectivas, existen numerosos ejemplos a lo largo de la historia que dan cuenta de que no es el único. Según Rubin (1975), en las tribus ancestrales de Nueva Guinea existían tradiciones matrimoniales que no incluían la exclusividad sexual; del mismo modo, en la Grecia antigua el monopolio sexual del matrimonio no surgió sino hasta el siglo IV adC, (Foucault, 1984). En la actualidad el Islam permite la poligamia de sus fieles masculinos a la vez que exige una serie de pautas de comportamiento del hombre hacia sus mujeres.

En un pasado más reciente y aún hoy, la exclusividad sexual de las parejas heteronormativas es más un mito que una realidad, sobre todo en el caso de muchos hombres que –avalados por una cultura machista, competitiva y homófoba– han vivido y viven permanentemente al acecho, en busca de una oportunidad para seducir a una mujer. En las últimas décadas, después de la llamada liberación femenina y la cada vez más asentada re-hedonización del sexo, muchas mujeres han entrado también en esta lógica.

En este contexto, resulta como mínimo curioso constatar que pese a la pérdida de relevancia social del matrimonio como contrato formal de convivencia sexoafectiva (ya sea en su versión civil o religiosa); persiste y se mantiene fuertemente arraigada en el imaginario social la exigencia de un compromiso de exclusividad sexual de las relaciones (cualquiera sea su naturaleza), así como las sanciones ante su incumplimiento. Por supuesto, los monstruos queer están también atravesados por estos criterios.

### **1.3.b. La posesividad en las relaciones de pareja**

Cuando hablamos de posesividad en las relaciones de pareja nos referimos a la creencia de que el establecimiento de un vínculo sexo-afectivo con una determinada persona otorga automáticamente un derecho de propiedad y de uso privado y exclusivo sobre ella. Como consecuencia directa de esta idea, cuando el mencionado derecho es vulnerado, su propietarix se siente legitimadx para sentirse ofendidx, vejadx, burladx (y expresarlo), y por tanto, con derecho a exigir una compensación que puede materializarse en una explicación, un castigo o incluso una recompensa material de desagravio.

Resulta difícil establecer con certeza el origen de estas pautas de comportamiento<sup>80</sup>; sin embargo –al releer esta definición– es inevitable identificar un nexo seguramente no tan equívoco con la estructura contractual del matrimonio.

Como es sabido, la versión actual y local del matrimonio señala que éste es un contrato entre dos personas que deciden unirse libremente para formar un núcleo familiar y asumir con ello una serie de derechos y deberes jurídicamente establecidos y que han ido cambiando a lo largo de los siglos, pero que en su versión más básica son el afecto, el cuidado mutuo, y la procreación. Sin embargo, desde sus orígenes más remotos, el matrimonio ha supuesto también otros derechos políticos, económicos y civiles que le convertían en una efectiva estrategia de posicionamiento social.

En “Las estructuras elementales del parentesco” (1969), C. Lévy-Strauss desarrolla una extensa y compleja descripción de los diversos mecanismos que utilizaban algunas tribus ancestrales para generar redes de apoyo económico y político, así como para garantizar la descendencia de las familias. En todos esos casos, el matrimonio constituía la pieza clave de la estructura social, a través del derecho de propiedad y el uso de los alimentos, las tierras, los animales y las mujeres que éste otorgaba. Concretamente respecto de las mujeres, G. Rubin (1975) sostiene que en esta época eran consideradas el bien más preciado, razón por la cual las tribus desarrollaban complejos mecanismos de intercambio o “tráfico” de éstas para garantizar la reproducción de sus clanes.

En la Edad Media europea, la forma que adquieren las estructuras de parentesco constituye un elocuente ejemplo del uso estratégico del matrimonio por parte de las familias monárquicas que, a través de su política de uniones concertadas, establecían pactos políticos, económicos y militares para extender los límites y el poderío de sus reinos. El fundamento de estos pactos se hallaba en el derecho de *sucesión*, que suponía el mantenimiento del linaje real (la sangre azul), el traspaso de los títulos nobiliarios (políticos o militares) y por supuesto de las propiedades de los cónyuges.

En la actualidad, los contratos civiles de matrimonio siguen vinculados a la adquisición de unos determinados derechos que varían de acuerdo a los códigos locales de cada territorio; sin embargo, en todos los casos algunos de estos derechos pueden ser cruciales para los contrayentes, como por ejemplo, el derecho a la adquisición de bienes conjuntos, el derecho de adopción, el derecho a disponer de los bienes y propiedades del cónyuge en

---

<sup>80</sup> Probablemente el origen del sentimiento de posesividad en la pareja está vinculado a diferentes factores psicológicos, antropológicos, históricos e incluso ideológicos. En este apartado mencionaremos sólo algunos de ellos que nos resultan relevantes en función del objetivo de esta investigación.

caso de muerte, el derecho a pensiones de viudedad<sup>81</sup>, el reconocimiento de la ciudadanía, la autorización de trabajo y el traspaso de la nacionalidad (en el caso de uniones entre personas de diferentes nacionalidades), entre otros.

Pero en esta breve genealogía de la posesividad en la pareja no todo es tan mecánico ni interesado. Sin duda los afectos también tienen algo que decir. En “La inquietud de sí” (1984), Foucault describe cómo en la antigüedad clásica el matrimonio fue incorporando gradualmente un contenido ético que exigía a los cónyuges el cultivo de su relación afectiva, de acuerdo a un *arte de la existencia* definido más “por una estilística del lazo individual que por una técnica de gobierno”

No podrías creer cuánto te echo a faltar. La razón es mi amor en mi primer lugar, luego el hecho de que no tenemos la costumbre de estar separados. Por eso una gran parte de mis noches me la paso representándome despierto tu imagen; por eso en pleno día, a la hora en que acostumbraba ir a verte, mis pies me llevan por sí mismo a tu alojamiento; por eso finalmente, triste y afligido, como si me hubieran cerrado la puerta, regreso a tu cuarto vacío. (Plinio, *Cartas*, VII, 5. En Foucault, 1984, p. 76).

La doctrina cristiana contribuyó posteriormente a la consolidación de este modelo, a través de una serie de premisas morales que debían regir la vida conyugal sobre la base del respeto y el amor mutuo.

1643. El amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos de la persona -reclamo del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento y de la afectividad, aspiración del espíritu y de la voluntad-; mira una unidad profundamente personal que, más allá de la unión en una sola carne, conduce a no tener más que un corazón y un alma; exige la indisolubilidad y la fidelidad de la donación recíproca definitiva; y se abre a fecundidad. En una palabra: *se trata de características normales de todo amor conyugal natural*, pero con un significado nuevo que no sólo las purifica y consolida, sino las eleva hasta el punto de hacer de ellas la expresión de valores propiamente cristianos. (Catecismo de la Iglesia Católica, 1643. Artículo 7, El Sacramento del Matrimonio. Énfasis añadido)<sup>82</sup>.

De este modo, en el siglo XVII el matrimonio quedó religiosamente instituido como un sacramento<sup>83</sup> basado en el amor entre los cónyuges, aunque en la práctica no había manera de comprobar que así fuese, por lo cual los matrimonios de conveniencia siguieron existiendo, e incluso aumentaron. Si a lo largo de toda la historia el matrimonio ha estado siempre vinculado a la

---

<sup>81</sup> El acceso a estos derechos es una de las motivaciones principales para la lucha que en los últimos años ha sostenido una parte importante de los movimientos gay y lésbicos en todo el mundo, en su demanda por el reconocimiento del matrimonio homosexual.

<sup>82</sup> Nótese cómo al calificar estas características como “normales de todo amor natural” se pone en marcha un mecanismo de moralización del amor conyugal, que al mismo tiempo que ofrece pautas de comportamiento, destierra al territorio de la anormalidad, aquellas que se alejan de su definición.

<sup>83</sup> Decreto Pro Armeniis, del Concilio de Lyon,

adquisición de unos determinados derechos para los cónyuges, no es extraño pensar que al momento de contraerlo, éstos se sientan legitimados como propietarios de los mismos.

Hoy sabemos que la conciencia de que se tienen unos determinados derechos, es el sustento básico para exigirlos; también conocemos de cerca la “sensación” de disfrutar de la propiedad privada de algo y la “energía” que podemos llegar a destinar por conservarla<sup>84</sup>. En el matrimonio se mezclan ambas sensaciones. Los cónyuges se sienten *propietarios* de los *derechos* que el contrato matrimonial les concede, comenzando por el amor de la pareja, el disfrute sexual exclusivo de la misma (avalado en la institucionalización de la monogamia), además de una serie de beneficios políticos, civiles y económicos establecidos legalmente.

Una vez más la fuerza del matrimonio como paradigma hegemónico de las relaciones sexoafectivas a lo largo de la historia, se manifiesta en el traspaso de este sentimiento de la propiedad de estos derechos a los diferentes modelos de pareja contemporáneos no institucionalizados. De este modo, en la actualidad, prácticamente cualquier modelo de relación sexoafectiva asume de manera implícita estas premisas (en especial aquellos que se enmarcan dentro del horizonte heteronormativo).

La posesividad en la pareja es, por tanto, uno de los elementos constituyentes de la matriz heterosexual en que vivimos, y como tal, uno más de los referentes que se nos transmiten a través de todos los medios de transmisión cultural incluso antes de nacer.

### 1.3.c. Los celos

En general, en la actualidad los celos son entendidos como una reacción “normal” de las personas ante la amenaza de perder una relación interpersonal importante. En su manifestación se mezclan la angustia, el miedo, la tristeza, el dolor y en algunos casos la decepción, la ofensa, la ira y el odio. Etimológicamente proviene del latín *zēlus*, ardor, y según la Real Academia de la Lengua Española (2001), se definen tanto como el “[i]nterés extremado y activo que alguien siente por una causa o por una persona”, como también el “[r]ecelo que alguien siente de que cualquier afecto o bien que disfrute o pretenda llegue a ser alcanzado por otro”; es decir, cuidado excesivo, sobreprotección y temor a la pérdida.

En las relaciones sexoafectivas, los celos son la respuesta más habitual cuando una de las partes incumple el compromiso de fidelidad o –en

---

<sup>84</sup> Exponernos físicamente, arriesgarnos a perder relaciones afectivas, aislarnos de nuestro entorno, asociarnos políticamente, presentar demandas judiciales, iniciar guerras, etc.

ocasiones— ante señales de cualquier tipo que una de las partes interprete como posibilidad de que eso ocurra. Conectando con la recién comentada posesividad en la pareja, los celos también pueden surgir como respuesta ante la amenaza de la pérdida de los derechos exclusivos de que se disfruta como consecuencia del vínculo formal que se mantiene con el otro miembro de la pareja.

En el psicoanálisis, Freud categoriza los celos en tres tipos en función de las razones que los motivan: a.- los celos de *competencia* o normales; b.- los celos *proyectados*, que son usuales en las personas que tienen ideas y deseos de infidelidad que los proyectan en el otro asumiéndose como traicionados; y c.- los celos *delirantes*, ocasionados por pulsiones homosexuales reprimidas (Ríos, 2002). En este último caso se habla de *Delirio Celotípico* o “Síndrome de Otelo”, en el cual la persona celosa transforma la relación amorosa en una situación triangular, en la que el tercero introducido es un rival sobre el que proyecta el resentimiento y odio originados por sus frustraciones.

Las diferentes escuelas psicológicas explican los celos de maneras diversas en función del punto de referencia que utilicen; sin embargo muchas coinciden en la inseguridad y baja autoestima de la persona celosa, así como en su permanente necesidad y demanda de expresiones de cariño y aprobación. Cuando la persona celosa percibe la ausencia de estos elementos, se siente amenazada y sufre ante la posibilidad de perder el afecto de las personas que le rodean (Barrón y Martínez, 2001).

Según estas autoras, desde una perspectiva machista, los celos son entendidos como un sentimiento “propio” de las mujeres, y su manifestación se ha catalogado como expresión de la histeria de éstas. En esta lógica, la clásica “escena de celos” sólo puede ser protagonizada por mujeres. En su versión masculina machista, los celos se expresan a través de una agresión contra el otro macho –competidor– que intenta seducir a la mujer.

En esta misma lógica, los celos se fundamentan también en la creencia de que los hombres son hiper-sexuales “por naturaleza”, a tal punto que no pueden controlar su deseo. Por este motivo, se asume que el hombre siempre está dispuesto a tener una relación sexual, por tanto, en una relación sexoafectiva esta sombra constituye una amenaza permanente.

La expresión de los celos está determinada por los usos culturales de cada época y lugar. Así, en contextos marcados por relaciones de sexo/género desiguales donde prima la dominación del hombre sobre la mujer, la expresión de los celos prácticamente se omite o se restringe al ámbito privado. A diferencia de ello, en contextos donde existen relaciones de sexo/



género más igualitarias, los celos pueden expresarse con mayor libertad tanto en el ámbito privado como público.

Otro factor que influye en la expresión de los celos es la manera en que se entiende el amor y las emociones a él asociadas y que, en la actualidad, se relaciona a un complejo conjunto de elementos que comentábamos unas páginas antes. Simplificado al máximo podríamos sostener que actualmente el amor es entendido como un sentimiento global, intenso y duradero, por tanto, todo lo que tenga relación con él, debe presentar las mismas características. Desde esta premisa, en nuestras sociedades occidentales contemporáneas, los celos tienen la legitimidad para expresarse de la misma manera, pues deben dar cuenta de la intensidad del amor que se siente por el otro y que ha sido traicionado. Cuando esto no ocurre, se pone en duda la “veracidad” del amor que supuestamente se profesaba por la pareja, lo cual constituiría una justificación para la (sospecha de) infidelidad de que se le acusa.

La mayoría de los elementos que aquí hemos enumerado son foco de la crítica de las multitudes queer, justamente porque expresan y reproducen la hegemonía heteronormativa; aún así, estxs monstruos no consiguen librarse de la poderosa influencia de los celos que en ocasiones les dominan en contra de su voluntad.

Aunque estaba conmigo, seguía viendo a su ex, lo cual era lógico, porque era una persona muy importante en su vida, sin embargo yo me volvía loca de celos. (Águeda, 2009, p. 216).

#### **1.3.d. El victimismo y el chantaje emocional**

El victimismo es un hábito emocional que adoptan algunas personas ante situaciones en las que se ven afectados de alguna manera sus intereses, derechos o sentimientos. Se caracteriza por la reafirmación implícita (inconsciente, reflexiva, personal) o explícita (consciente, verbal, interpersonal) de que los otros abusan o se aprovechan de uno, con lo cual posiciona a la persona autovictimizada en la posición de la “buena-inocente” y al otro, en la del “malo-perverso” (González, 2001).

Las personas que se relacionan desde este hábito emocional suelen quejarse permanentemente de todo y de todos, y son incapaces de asumir su propia responsabilidad en las situaciones o relaciones de las que se quejan. A nivel cognitivo se reafirman en ideas tales como: “todos me atacan”, “nadie me quiere”, “todo me sale mal” y otras por el estilo.

Algunas corrientes psicológicas sostienen que el victimismo está directamente relacionado con la inseguridad y la baja autoestima, pues

quienes se instalan en dicha posición se sienten indefensos e impotentes ante el mundo. No reconocen sus capacidades ni el poder que tienen de modificar las condiciones del entorno ni las relaciones que establecen. Filosóficamente, esta posición podría catalogarse como “fatalista”, pues cree en la existencia de un destino trágico como principal agente en su vida (González, 2001).

En algunos casos el victimismo puede ser utilizado conscientemente como una estrategia de manipulación de las personas, en cuyo caso es conocido como “chantaje emocional”. Su propósito es hacer sentir culpable al otro a quien se acusa, de modo que éste modifique la conducta criticada y así, la supuesta “víctima” consigue torcer las circunstancias en su beneficio.

En la cultura popular heteronormativa, tanto el victimismo como el chantaje emocional son sentimientos y conductas atribuidas a las mujeres, como “armas” que éstas utilizan para manipular a los hombres. En España a las mujeres que utilizan esta estrategia se les conoce cotidianamente como “folclóricas”. Recientemente, a partir de diferentes estudios sobre la violencia de género, se ha comprobado que este mecanismo es también utilizado por algunos hombres maltratadores (Madina, 2005).

No es un misterio hoy en día que estos elementos no son esenciales en las relaciones sexoafectivas, sino que corresponden a un determinado modelo que se ha ido construyendo paulatinamente a lo largo de la historia y que hemos heredado –casi siempre– sin pensar en sus implicaciones. Sin embargo, muchas veces seguimos creyendo y actuando de acuerdo a estos principios, ya sea por costumbre o pereza de pensar otros modelos. Cabe señalar, no obstante, que todas estos mecanismos han surgido en el contexto de la matriz heterosexual (Butler, 1990), por tanto, son coherentes con las ideas que se nos han transmitido y que cotidianamente se reproducen en las relaciones sexoafectivas, sobre como *son* la mujer y el hombre y la forma en que *deben* relacionarse. A la reproducción de estas ideas y prácticas (roles) sobre el ser del “hombre” o de la “mujer” es justamente a lo que esta autora se refería con el concepto de performatividad del género; es decir, a esos contenidos que delimitan un “género” u otro y que nos son transmitidos casi por osmosis a través de múltiples aparatos ideológicos (Althusser, 1970) incluso desde antes de nacer.

En el contexto en que se ha desarrollado el movimiento queer en el mundo (Estados Unidos y Europa, a partir de la década de los 90 en adelante), estos criterios sobre el amor y las relaciones sexoafectivas han sido y son transmitidos insistentemente por la industria cultural en todos sus formatos: diarios, revistas, cine, radio y sobre todo televisión, de modo que no es extraño que los actuales militantes de las multitudes queer hayan bebido durante toda su vida –aún sin quererlo– abundantes dosis de este alucinógeno, a tal punto que éste ya forma

parte de su monstruosa “naturaleza”. Para las militantes queer esto constituye un problema, porque contradice sus creencias y deseos de transformación de las relaciones sexoafectivas; sin embargo, la fuerza de este imaginario muchas veces puede con ellas, poniéndoles en situaciones incómodas y dolorosas.

La falta de referentes tampoco les ayuda; de hecho, en el universo heteronormativo en que habitan los monstruos queer, son escasas las relaciones sexoafectivas que se desmarcan de los criterios tradicionales, y cuando existen, no siempre tienen la posibilidad de conocerlas en profundidad como para aprender de ellas algunas pautas para gestionar los diferentes aspectos que una relación implica.

Unas páginas antes comentábamos la dificultad y el dolor que supone para los monstruos queer liberarse de la armadura heterosexual que les constituye; pues bien, el imaginario heterosexual sobre el amor y las relaciones de pareja es quizá el hierro más profundamente incrustado en sus entrañas, por tanto, uno de los que mayor dolor les produce y más trabajo les cuesta superar. Las narrativas de vida de nuestras participantes así lo evidencian.

(...) el tipo de hombres con los que acabo estableciendo relaciones sexoafectivas, que en gran parte son sexistas, machistas, hipermasculinos y tienen modelos de funcionamiento totalmente heterosexuales; es decir, todo lo que yo rechazo.

Intentando buscar una explicación a esto, he llegado a la conclusión de que en mi adolescencia, cuando me di cuenta de que me sentía atraído por los hombres, yo no tenía ningún modelo homosexual a mi alcance, por tanto, el único referente que tenía para saber cómo relacionarme con ellos, era siendo mujer; y no cualquier mujer, sino aquella construida a través de los medios de comunicación, el estereotipo de mujer hiperfemenina, romántica, sentimental, que sufre y se somete en la pareja. (Leil, 2009, p. 262)

Entre todas las narrativas que realizamos, la de Leil es quizá la que presenta un discurso más elaborado y coherente respecto de lo queer; sin embargo, la fuerza de su convicción no es suficiente para dejar de sentirse atraído por hombres que encajan por completo en el ideal masculino heteronormativo que él mismo rechaza.

Si bien a veces había momentos de enfado, éstos no se resolvían hablándolo, sino con una cierta dinámica de competencia, en la que si yo sufría porque él estaba con otra, reaccionaba estando con dos aparte de él; es decir, la idea era demostrar que ambos éramos fuertes y capaces no sólo de mantener varias relaciones, sino de muchas otras cosas. Finalmente esto acabó porque descubrí que él tenía una relación paralela con una chica que -a mi parecer- competía conmigo. Este fue mi primer y gran desengaño amoroso pero también me di cuenta del juego que estábamos llevando. (Agueda, 2009, p. 297).

En el caso de Agueda, el sufrimiento y los celos por la apertura de la relación se traducían en una competencia autodestructora por acumular relaciones paralelas, que culminó con la frustración de reconocer que había perdido (o estaba a punto de perder) el sitio de preferencia de su pareja por sobre las otras personas con las que ésta se relacionaba.

(...) en mi vida personal he tenido muchas dificultades por pensar y pretender vivir de esta manera, porque las parejas que he tenido no han acabado de aceptarlo. Si bien, en el discurso siempre se mostraron de acuerdo con mis planteamientos, en la práctica se sintieron molestos e incómodos cuando yo me comportaba de forma promiscua. Esto me generaba una tensión muy grande porque en varias relaciones sucesivas no lograba salir de esa dinámica y como me sentía cada vez más controlada, reaccionaba intensificando las actitudes que al otro le incomodaban y eso suponía un conflicto permanente. (Itziar, 2009, p. 248).

En la misma línea, más allá del acuerdo que tenía Itziar (2009) con su pareja respecto de la apertura en la relación, en la práctica esto generaba una tensión que ella liberaba intensificando la conducta criticada; es decir, una política de choque que generaba un continuo conflicto.

Al comienzo de la relación yo reproducía totalmente el rol “tradicional” y conservador de la mujer en el sexo, era pasiva y no me preocupaba no tener orgasmo, pues lo importante era que lo tuviera él. Pero después de 6 meses, pensé que ya era tiempo de que él supiera la verdad y tuviéramos otras prácticas que me llevaran a tener un orgasmo, pues sentía fuertemente que lo necesitaba. Entonces le enseñé todo y mantuvimos la relación un poco más, hasta que un día me dijo que le molestaba mi pene. Para mí, fue un golpe muy duro, pero me sirvió para aceptarme biológicamente. A partir de ese momento decidí no renegar de mi biología, sino disfrutar con ella, más allá del ideal de “mujer” al que yo aspiraba, que se reducía, en ese momento a la necesidad de tener vagina. (Verónica, 2009, p. 298).

La fuerza de la normatividad heterosexual se evidencia en el relato de Verónica en la pasividad y sumisión con que vivió sus primeras relaciones sexoafectivas, como una forma de reproducir el rol que habitualmente se atribuye a las mujeres en las relaciones heteronormativas tradicionales. Llama la atención que la lectura que Verónica hace de ese rol ni siquiera responde con el que la mujer ya tenía en su contexto de desarrollo (la España post *movida* de los años 80), sino que se asemeja más bien a una versión aún más antigua y retrógrada de la feminidad, incluso anterior a la liberación femenina de los años 60, en que la sexualidad femenina era vivida como una obligación conyugal donde el orgasmo brillaba por su ausencia.

(...) las relaciones sexoafectivas que se establecen entre personas que comparten el pensamiento queer, todos los temas que tienen que ver con los roles tradicionales de género y sus prácticas asociadas, no constituyen un tema de discusión, no son un problema, pues se asume que se parte de una crítica a ellos y sus implicaciones.

Eso no quiere decir que estas relaciones sean fáciles; por el contrario, suelen ser muy conflictivas, precisamente porque al haber una actitud más relajada con el sexo, surgen muchas situaciones que la gente no siempre está dispuesta a aceptar. Esto se debe a que hemos sido educadxs con unos criterios muy fuertes –por ejemplo– respecto de la posesividad con la pareja, y si los hemos bebido a lo largo de toda la vida en la familia, en la escuela, en los medios de comunicación, acabamos teniéndolos tan incorporados que resultan muy difíciles de superar. (Elena, 2009, p. 298).

El análisis de Elena coincide plenamente con lo que hemos venido sosteniendo a lo largo de todo este apartado: pese a la supuesta claridad y voluntad deconstructiva de los monstruos queer por las relaciones heteronormativas, en la práctica estos criterios no son fáciles de aplicar, pues están fuertemente arraigados en su subjetividad.

Los diferentes barrotes de la jaula que hemos descrito en este apartado son fundamentales en la definición de la matriz heterosexual (Butler, 1990) que los monstruos queer habitan; es decir, constituyen la red de conocimientos, normas, tecnologías, hábitos, leyes, prácticas y relaciones en la que los monstruos son socializados y contra la que tendrán que rebelarse para devenir queer.

Interpelados por un metafórico policía heterosexual que les “invita” (¡Ey!, ¡tú!) a construirse desde la “normalidad” sexogenérica, los monstruos queer se ven enfrentados ante el dilema de girarse asumiendo en pleno la ideología desde la que se les convoca, o bien, de buscar nuevas formas de respuesta desde la resistencia, el orgullo o la provocación (Althusser, 1970).

Cara a cara con su “Amo”, no han podido evitar la “norma” que éste les dictaba desde siempre y han acabado asumiéndola tan profundamente que la tienen grabada a fuego en cada centímetro de su piel (Butler, 1997); sin embargo, se dan cuenta de ello y se sienten extrañxs, incómodxs, atrapadxs... saben que algo deben hacer para zafarse.

Entrenadxs en las artes del género binominal, conocen las entrañas de la heteronormatividad mejor que sus propios cuerpos. Saben sus estrategias y tácticas, sus métodos de disciplinamiento (Foucault, 1975, 1976), sus puntos fuertes y sus debilidades. Están preparadxs para resistir.

En esta investigación nos hemos articulado con algunos de estos monstruos para saber cómo subvierten las lógicas de la matriz heterosexual que les constriñe, cómo se resisten y enfrentan a la totalizante ideología de la heteronormatividad. Y hemos visto que lo hacen a través de diversas estrategias político-personales que apuntan a desestabilizar precisamente aquellos aspectos en que la matriz más les oprime: (a) la construcción de su subjetividad; (b) el reconocimiento y gestión de su deseo sexual, y (c) la politización de su experiencia.

En los apartados que siguen profundizaremos en estas estrategias, sus características y mecanismos y, sobre todo, en qué les pasa a los monstruos queer cuando las utilizan.

## 2. La Subjetividad Fantasma de la “militante queer”

Tal como comentábamos en el apartado anterior, los obstáculos que encuentran las militantes queer para encarnar sus ideales y deseos son el enorme poder de la heterosexualidad en todos los ámbitos de lo social y en la propia constitución de las personas, y en consecuencia, el rechazo explícito de todo lo que se salga de dicha norma; asimismo, la falta de referentes que ofrezcan ejemplos y experiencia acumulada sobre formas de vida diferentes, y por supuesto, el poder de los imaginarios heteronormativos sobre el amor y las relaciones sexoafectivas.

Estos obstáculos no sólo se relacionan con las condiciones del entorno en que se desenvuelven las militantes queer, sino también con su propia constitución como sujetos. Por este motivo, una de nuestras respuestas a la pregunta central que motiva este estudio sobre cómo se las arreglan las personas que se sienten cercanas a lo queer para gestionar esos obstáculos, necesariamente debe remitir al proceso de su propia constitución, a su subjetividad.

Concretamente sostenemos que una de las formas de responder a los obstáculos que les impone la matriz heterosexual es construyéndose personal y colectivamente de una determinada manera que les permita hacer frente a dichas dificultades. Marcamos esta diferenciación entre lo personal y lo colectivo primero, asumiendo el carácter intersubjetivo de cualquier subjetividad, y segundo, porque creemos que esta estrategia se da en estos dos niveles en la medida que estas personas se reconocen entre sí y se agrupan –como cualquier otro colectivo minoritario- como una forma de crear sinergias, referentes, solidaridad y colaboración.

Cabe precisar que esta distinción ha constituido un punto de debate y cuestionamiento permanente durante todo el desarrollo de este estudio, ya que evidencia la dificultad personal y teórica de plantear un problema de investigación fuertemente arraigado en las personas y sus relaciones, pero que al mismo tiempo expresan las dificultades de un colectivo que se reconoce como tal, aunque rechaza

cualquier intento de descripción homogénea del mismo, porque hacerlo supone ir en contra de los principios básicos en los se fundamenta (el cuestionamiento de las políticas de la identidad).

Por este motivo abordamos esta respuesta asumiendo una premisa que nos parece fundamental y que atravesará toda nuestra argumentación:

**La subjetividad de la “militante queer” es un fantasma**, por tres razones: primero, porque las mismas personas que se identifican con los planteamientos de esta teoría-política rechazan esta palabra como señal de identificación, así como cualquier otra etiqueta que les atrape en una jaula conceptual o política que construya nuevos criterios de categorización y exclusión. En segundo término, porque pese a ese rechazo, en la práctica estas personas no pueden, aunque sea estratégica y provisionalmente, dejar de nombrarse en términos de género, nacionalidad, etc. porque los diversos mecanismos sociales así se lo exigen día a día en diferentes contextos y situaciones. Prescindir al cien por ciento de las categorías de identificación es una utopía sólo realizable en el supuesto de que fuese posible vivir fuera de la sociedad; y en tercer término porque, dado que el colectivo queer no tiene una forma orgánica que establezca los límites de lo que se puede calificar o no con este adjetivo, no es posible construir una imagen de coherencia individual o colectiva que sea “representativa” o modélica del ser queer.

Existe, por tanto, una imposibilidad ontológica, epistemológica y política en la noción de la “militante queer”, una cierta contradicción que nos hace sentir traicioneros con la teoría-política en que se enmarca este estudio y que al mismo nos obliga a insistir en la parcialidad de nuestra mirada y del conocimiento que pretendemos aportar. Para despejar cualquier sombra de duda al respecto, queremos reiterar que **no es propósito de esta investigación dibujar un perfil general de las personas o del colectivo queer**, sino ofrecer que versión acotada y singular de cómo algunas de estas personas, que habitan en la Barcelona del primer decenio del siglo XXI, se las ingenian para vivir en mayor o menor coherencia con sus convicciones.

Utilizamos el adjetivo fantasma en un sentido psicoanalítico para explicitar el carácter *fantasmático* de la identidad queer; es decir, como un “objeto soñado”, una imagen psíquica de un deseo que nunca se realizará. Desde una distancia crítica Deleuze y Guattari sostienen al respecto que

(...) sabemos perfectamente que el objeto real no puede ser producido más que por una causalidad y por mecanismos externos, pero este saber no nos impide creer en el poder interior del deseo para engendrar su objeto, aunque sea bajo una forma irreal, alucinatoria o fantasmática, y para representar esta causalidad en el propio deseo. La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la realidad psíquica. (Deleuze y Guattari, 1972, p. 32).

Dada la triple imposibilidad de la subjetividad queer, ésta –como identidad cerrada y coherente- no puede ser más que una imagen fantasmática que deja de manifiesto la carencia y la inapropiabilidad de dicha imagen. Halperin (1995) afirma que queer es una “identidad sin esencia” que se constituye no como sustancia, sino como una oposición, “no por lo *que* es, sino por el *lugar* que ocupa y el *modo* en que opera” (p. 84. Énfasis en el original). Así, añade el autor, “*no hay nada en particular a lo que necesariamente [lo queer] se refiera*” (p. 85. Énfasis en el original), sino más bien expresa una posición de enfrentamiento a lo normativo, desde la cual es posible imaginar diversas posibilidades de reordenamiento y redefinición de las identidades sexuales, de las conductas eróticas, de las construcciones de género; en definitiva, para “reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo” (p. 85).

En ese sentido, la subjetividad fantasma queer a que nos referimos constituye una figura inapropiada e inapropiable (Haraway, 1992), ya que no hay categorías que puedan dar cuenta de su “diferencia”. Es una posición donde quizá lo único realmente fijo es su “exterioridad” de todos los sistemas de clasificación disponibles en todas las disciplinas.

(...) ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractada más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación. Ser inapropiado/ble es no encajar en la taxon, estar desubicado en los mapas disponibles que especifican tipos de actores y tipos de narrativas, pero tampoco es quedar originalmente atrapado por la diferencia. Ser inapropiado/ble no es ser moderno ni ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno. (Haraway, 1992, p. 126)

En un nivel más pedestre y coloquial, arraigado en el lenguaje popular local, la subjetividad queer puede ser calificada como *fantasma*, de la misma manera en que se califica de esta manera a una persona engañosa, volátil, sin sustancia, que se presenta como algo que no es, y que rápidamente se pone en evidencia. De la misma manera quien pretenda hacerse pasar por “representante” o imagen modélica de lo queer no puede ser más que un fantasma, ya que –como ya hemos argumentado- dicha identidad es intrínsecamente irrealizable.

## 2.1. CARNE, CUERPOS Y MULTITUD

Tal como señalábamos unas líneas antes, la subjetividad fantasma queer se construye como un proceso individual y colectivo simultáneo, por medio de diferentes mecanismos de los que resulta un sujeto político particular, del que se pueden identificar una serie de rasgos que comentaremos más adelante.

En esta investigación, entenderemos este sujeto político como una *multitud*, en el sentido que lo definen Hardt y Negri en su libro homónimo (2004). Un sujeto colectivo que, para estos autores, es clave en la superación del orden imperial en



que vivimos<sup>85</sup> y que ofrece una perspectiva para entender el sujeto alejada de los enfoques individualizadores de la psicología y del carácter partidista del “militante”, el “pueblo” o la “clase” como actores políticos colectivos. Con el propósito de matizar el planteamiento de estos autores y añadir complejidad a nuestra manera de entender la multitud, recurriremos también a la propuesta de Paolo Virno<sup>86</sup>, quien desarrolló ampliamente el concepto en su “Gramática de la multitud” (2001), así como a otras autoras que se sitúan en el campo de los estudios queer.

Como punto de partida diremos que para Michael Hardt y Antonio Negri,

La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común. (Hardt y Negri, 2004, p. 128).

Añaden que pese a esta diversidad interna, la multitud es *carne viva* capaz de gobernarse a sí misma sin entrar en dinámicas jerárquicas o basadas en liderazgos personalistas. Esto no significa –precisan los autores- que su desarrollo sea anárquico ni espontáneo, sino que por el contrario, su organización emerge a través de la colaboración de los sujetos sociales singulares a través de la interacción y la comunicación. Para que esto sea posible, explican, la multitud debe mantener un carácter abierto y plural de modo de permitir una continua renovación, incorporación y transformación de las singularidades que la conforman.

Virno coincide con estos autores cuando sostiene que la multitud es un “conjunto de singularidades que actúan concertadamente en la esfera pública sin confiarse a ese ‘monopolio de la decisión política’ que es el Estado” ni converger en un movimiento centrípeto. Afirma

La multitud, según Hobbes<sup>87</sup>, rehuye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano. La multitud inhibe esta «transferencia» por su propio modo de ser –por su carácter plural– y de actuar. (Virno, 2001, p. 23)

Virno explica –siempre a través de Hobbes– que esto se debe a que la multitud es inherente al estado de naturaleza, es decir, al momento anterior al surgimiento del estado, como cuerpo político legitimado. “Antes que el Estado estaban los muchos, después de la instauración del Estado adviene el pueblo-Uno, dotado de una

---

<sup>85</sup> En el año 2000, Michael Hardt y Antonio Negri publicaron “Imperio”, un interesante análisis de la realidad contemporánea entendida como un imperio que no tiene límites espaciales ni temporales, que actúa en todas las esferas de lo social y que aspira a la paz perpetua. Ante este apocalíptico escenario, en el mismo texto los autores ya proponen que un nuevo sujeto político, la “multitud”, será la encargada de provocar la transformación social. En el 2004, en su libro “Multitud”, los autores profundizan sobre las características, herramientas y estrategias de este sujeto.

<sup>86</sup> También italiano, contemporáneo y compañero de lucha de Negri.

<sup>87</sup> Para desarrollar el concepto de *multitud*, Virno recupera un antiguo debate entre Spinoza y Hobbes (siglo XVII) sobre cómo conceptualizar al sujeto político colectivo en que se convierte la población politizada. Curiosamente las principales aportaciones las extrae de Hobbes, quien –según Virno-*detesta* la multitud, y por lo mismo se explaya en su caracterización.

voluntad única.” (*Op. Cit.*). Esta precisión resulta extemporánea al planteamiento de Hardt y Negri, donde justamente la hiper-politización de todo lo social se transforma en una lógica imperial omnipresente, ante la cual la multitud adquiere todo su sentido.

Por su parte, Hardt y Negri afirman que un elemento clave en la constitución de la multitud es *lo común*, aquello que actúa como nexo unificador de las diferentes singularidades que en ellas se articulan y simultáneamente como producción biopolítica de su acción<sup>88</sup>.

(...) lo común marca una nueva forma de soberanía, una soberanía democrática (o más exactamente, una forma de organización social que desplaza a la soberanía), en donde las singularidades sociales controlan, en virtud de su propia actividad biopolítica, los bienes y servicios que hacen posible la reproducción de la propia multitud. (Hardt y Negri, 2004, p. 243)

Pero decir *común* no es sinónimo de *idéntico*, al contrario; en la multitud propuesta por estos autores las singularidades desarrollan sus propias luchas, con sus respectivas estrategias en sus entornos inmediatos; sin embargo, todas ellas se vinculan entre sí conformando una “red distribuida”. Esta forma de organización en red es la que mejor expresa el concepto de multitud, sostienen los autores, ya que en él, la extensión global de lo común no niega la singularidad de cada uno de los cuerpos que participan en la red. Para Virno, lo “común compartido” es el sustrato básico de la multitud, la base que “autoriza su diferenciación”. En este aspecto coincide con Hardt y Negri, quienes reconocen en lo común algunos rasgos ampliamente extendidos de lo humano: la existencia, la producción biopolítica (que en el léxico de Virno deviene producción postfordista<sup>89</sup>), el deseo de un futuro mejor, etc.

Respecto de la manera en que la multitud debe materializar su lucha, Negri y Hardt afirman que no se trata solamente de resistir los criterios, lógicas y mecanismos del Imperio, sino que dicha resistencia debe transformarse en un poder constituyente capaz de crear las relaciones e instituciones que darán vida a un nuevo orden social.

---

<sup>88</sup> Tanto en “Imperio” como en “Multitud”, Negri y Hardt parten de la base de que en la posmodernidad en que habitamos, las relaciones de producción tienen un rol central en la configuración del imperio, pero entendida ésta no sólo como producción de bienes materiales de consumo, sino a la producción de la propia vida, tanto en un sentido estricto (reproducción de seres humanos), como simbólico (la producción cultural). Para profundizar en este planteamiento véase el apartado 1.2 de “Imperio”, denominado “Producción Biopolítica”.

<sup>89</sup> Virno utiliza la expresión “producción postfordista” para describir todo aquello que producen los seres humanos a través de su facultad de pensar y de hablar, sin necesidad de que ello implique ningún tipo de especialización. Se trata –señala– de una *intelectualidad de masas* que contribuye a la (re)producción de la vida misma. Esta descripción es equivalente y complementaria a la noción de *biopolítica* utilizada por Hardt y Negri como rasgo característico de la producción en la era imperial contemporánea que describen.

“Necesitamos armas de nueva creación que no sea meramente destructivas, sino formas de poder constituyente, armas capaces de construir la democracia y de derrotar los ejércitos del Imperio.” (Hardt y Negri, 2004, p. 394)

Armas que aprovechen el poder de producción biopolítica de la multitud y de cada una de sus singularidades para crear nuevas formas de ser y de hacer. Son justamente los hábitos, señalan los autores, una poderosa arma de transformación, “práctica viva, un espacio para la creación y la innovación” que desde el punto de vista de la comunicación y la colaboración, pueden llegar a tener “un poder enorme”, aseguran. Virno refuerza este planteamiento al reconocer que “la situación emotiva de la multitud está caracterizada por la inmediata coincidencia entre producción y eticidad, ‘estructura’ y ‘superestructura’, cambios revolucionarios en el proceso laboral y sentimientos, tecnologías y tonalidades emotivas, desarrollo material y cultura.” (Virno, 2001, p. 87); en otras palabras, la indivisibilidad de lo personal y lo político.

En relación con las formas y posibilidad de acción de la multitud, Virno recupera dos fenómenos de la vida cotidiana que –aunque históricamente han tenido muy mala fama– son un “predicado inherente” de la multitud: las *habladurías* y la *avidez de novedades*. Después de describir cómo fueron analizadas ambas prácticas por San Agustín, M. Heidegger y W. Benjamin, Virno concluye que las habladurías son la máxima expresión del *virtuosismo postfordista*, es decir, de la producción de significado a través de palabras performativas; y que la avidez de novedades expresa una *pasión epistémica*, amor al saber. Asimismo, sostiene el autor que el oportunismo o *sensibilidad por la contingencia*, por lo posible, es otra de las características propias de la multitud. Para Virno estos tres elementos señalan el potencial productivo de la multitud que es siempre *ambivalente*, pues dependiendo de en qué dirección se canalicen, pueden devenir en corrupción o en posibilidad de transformación social.

(...) la multitud de todas maneras tiene una forma de ser ligada a lo posible, a lo contingente. Esta sensibilidad por lo contingente puede devenir corrupción y oportunismo o puede devenir revuelta, pero siempre, tanto en la base de la corrupción como en la base de la revuelta, está la sensibilidad por el posible contingente. Ambivalencia de la multitud. (Virno, 2001, p. 131, énfasis en el original).

Pero la multitud que describen Hardt y Negri no podría ser tal sin las singularidades que la conforman. Sobre ellas, los autores afirman que son

(...) una multiplicidad de cuerpos atravesados por potencias intelectuales y materiales de razón y de afectos. Son los *cybercuerpos* que se mueven libremente, sin reparos en las viejas fronteras que separaban lo humano de la máquina. (Hardt y Negri, 2001, p.166).

Se trata por tanto de cuerpos monstruosos, bizarros (“queer”) y variables; rebeldes a las fuerzas de la disciplina y de la normalización, sensibles solamente a sus propios poderes de invención... ¡vampiros! En efecto, Negri y Hardt utilizan esta

imagen para describir el carácter insaciable, excesivo e ingobernable de los cuerpos de la multitud. Cuerpos peligrosos, que con sus eróticas mordeduras atacan tanto a hombres como a mujeres, transgrediendo el orden heterosexual de la familia y reproduciendo con ello su macabra especie de “no muertos”. En todas las sociedades ha habido siempre un reducto de exclusión para esta clase de personajes; sin embargo en la propuesta de estos autores esos extramuros no se justifican porque ya no existe tal diferenciación entre los habitantes del Imperio, ya que *todos* somos esos vampiros.

(...) los vampiros contemporáneos tienen ciertas peculiaridades. Si bien continúan siendo excluidos sociales, ahora su monstruosidad sirve para que reconozcamos que todos somos monstruos: universitarios caídos en la marginalidad, desviados sexuales, tipos raros, supervivientes de familias patológicas, etc. (Hardt y Negri, 2004, p. 229).

Así, bajo el signo del Imperio dibujado por estos autores, la “rareza” se convierte en norma convirtiéndonos a todos en carne de la multitud. “Frankenstein es ahora un miembro de la familia”, sostienen, por tanto ya nadie se espanta. Eso sí –advertentemos que aprender a amar a algunos de los monstruos y a combatir a otros. Estos numerosos cuerpos de la multitud –señalan los autores– producen continuamente nuevas formas de vida, nuevos códigos y hábitos, nuevos saberes y nuevas éticas. La carne, los cuerpos de la multitud son, por tanto, *puro potencial*, poder vital informe, elemento básico del ser social que aspira a la plenitud de la vida.

Es precisamente esa su principal fortaleza: su poder creativo, su capacidad infinita de innovación que supera cualquier intento de asimilación política, económica o de cualquier tipo.

“Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica del valor. Aunque lo intentemos, no podemos sujetar los vientos, las olas, la tierra.” (Hardt y Negri, 2004, pp. 227-228).

Dibujan así un sujeto con una fuerza irrefrenable y evasiva, una carne que nunca puede ser atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político, llámese, colectivo, partido, institución o cualquiera de sus derivados.

Al revisar la propuesta teórica de Hardt y Negri sobre la multitud, saltan a la vista los numerosos puntos de conexión con los planteamientos de la teoría-política queer y más aún con las vidas de las personas con quienes nos articulamos en esta investigación. La crítica de las políticas identitarias a la par de la estrategia de hiperidentificación, su ontología monstruosa o *cyborg* (Haraway, 1981), sus luchas paralelas y complementarias, sus estrategias de deslocalización, sus armas creativas y su poder productivo, entre otros, son sólo algunos de los elementos que nos sirven para pensar en esos cuerpos y esas multitudes queer que se construyen

como tales, tanto para resistir como para transformar sus condiciones sociales de (im)posibilidad.

Muchos de estos elementos son recogidos en la versión queer de la multitud dibujada por Beatriz Preciado en su artículo “Multitudes queer. Notas para una política de los anormales”, publicado en la revista francesa “Multitudes” en el año 2003, cuyos planteamientos principales recogemos a continuación.

## 2.2. MULTITUDES QUEER

Claramente influenciada por la lectura del “Imperio” (2000), B. Preciado afirma que la evolución de la sexualidad moderna está directamente vinculada con la emergencia de un “Imperio sexual” en el que el sexo puede ser considerado como el equivalente del *capital*. Así, el *straight mind* (pensamiento heterocentrado) propuesto por Wittig (1980) asegura la producción de identidades de género basadas en el binomio hombre-mujer, a través de la producción de ciertos órganos (y cuerpos, añadiríamos nosotros) sexualmente marcados en una u otra identidad. Como consecuencia de esta producción, quienes transgreden estos límites, son contruidos como “anormales”.

Pero desde hace algunos años estos “anormales” se han apropiado y pervertido los medios de producción de género (la medicina, la familia, la pornografía, la moda, las prótesis, la silicona, etc.) y se han organizado y movilizad para hacer frente a las fuerzas del Imperio. “Las minorías sexuales se convierten en multitudes. El monstruo sexual que tiene por nombre multitud se vuelve queer”, afirma Preciado (2003).

Dado que la multitud queer expresa en sí misma el fracaso de las tecnologías de normalización de los cuerpos, puede intervenir en los dispositivos biotecnológicos que intervienen en dicha producción; y lo hace a través de diversas estrategias: des-identificación, identificaciones estratégicas, reconversión de las tecnologías del cuerpo y desontologización del sujeto de la política sexual.

A través de ellas, las multitudes queer demuestran que ya no le temen a las políticas de la identidad, cuando se trata de usarlas estratégicamente; tampoco pretenden catalogarse como un tercer sexo; se desmarcan también de cualquier intento de definir la sexualidad sobre la base de una identidad natural e incluso a partir de las prácticas sexuales. A diferencia de todo eso, afirma Preciado, la política de las multitudes queer se basa

(...) en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales” (...) Lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas. (Preciado, 2003, pf. 21).

“No hay una diferencia sexual”, afirman las multitudes queer –según Preciado- sino “una multitud de diferencias, una transversalidad de las relaciones de poder, una diversidad de las potencias de vida.” (2003, pf. 33). Las formas que adquieren los cuerpos de esta multitud transgreden todos los límites de la normalidad heterosexual, por eso son monstruosos, enormemente diversos y singulares. Esto los hace irrepresentables, con lo cual no entran (ni lo pretenden) en los regímenes de representatividad política, al mismo tiempo que cuestionan los sistemas de científicos de producción de los saberes que construyen la normalidad y la anormalidad.

Es el despertar desbordante de una multitud de “malos sujetos” queer.

En esta investigación nos hemos articulado con varios de estos *malos sujetos*, cuerpos bizarros que se oponen a las ciencias y a las políticas que los construyen como normales. Y a través de ellos, a la multitud que conforman y les conforma en la Barcelona de comienzos del tercer milenio.

En las páginas que siguen veremos cuáles son los rasgos característicos de estos cuerpos concretos con los que conectamos, así como a través de qué mecanismos los/se construyen, para conformarse como esa potencia pura, carne de la multitud que resiste y transforma el omnipresente imperio heteronormativo que habitan. Asimismo, en un segundo momento, describiremos las características de esa multitud queer de la ciudad, que es al mismo tiempo condición de posibilidad y producto de esta carne queer.

## 2.3. SUBJETIVIDADES QUEER

### 2.3.a. (Hiper) Reflexividad

Tal como señala Butler, todo sujeto se constituye sujetado por el poder en una suerte de vuelta sobre sí mismo a través de la cual se apropia/encarna las normas sociales que le constituyen como tal. Un *tal* que –por cierto– se presupone siempre heterosexual como efecto “lógico” de la matriz heterosexual en que dicho proceso se produce.

Los cuerpos queer con los que nos articulamos en esta investigación no sólo realizan esa vuelta originaria sobre sí mismos, sino además una segunda vuelta que les permite reconocer y disentir de ese sujeto original (en el sentido estricto de sujeción). De ahí que hablamos de su hiperreflexividad. Si el sujeto inicialmente formado se presupone heterosexual, porque así es la norma imperante en nuestras sociedades, entonces para poder construirse como sujetos no heterosexuales,

carne queer, deben primero identificar la norma que les constituye, en la que no se sienten cómodxs y a la que se oponen. Este *darse cuenta* es el primer paso imprescindible para la posterior utilización de la performatividad como estrategia de autoconstitución que supera la norma. Sin duda esta segunda vuelta no ocurre necesariamente como fruto de un acto de voluntad motivado por una convicción ideológica, sino como una constatación “espontánea” motivada por la propia fuerza del imperativo heterosexual.

“Eso es de niña y tú eres un niño”, me decían insistentemente. Supongo que por lo mismo lo recuerdo tanto, pues tuve que dejar de actuar de una forma que yo entendía como mi propia naturaleza, y que de pronto –sin que yo entendiera ni cómo ni por qué– se convirtió en algo prohibido, oscuro y malo. (Verónica, 2009, p. 222).

La situación descrita por Verónica es paradigmática, pues le sucedió cuando tenía 6 años, es decir, en un momento en que no tenía ninguna voluntad (ni política, ni teórica, ni de ningún tipo) de transgredir el imperativo heterosexual, simplemente se trataba de un gusto, deseo o afición por cosas que le decían que eran “de niñas” y él no lo era. Si desde una edad tan temprana comenzamos a escuchar este tipo de argumentos como normas o límites para nuestra conducta, no es raro que quienes se sientan incómodxs con ellas comiencen a tenerlas más presentes, a ser más concientes de ellas y de sus consecuencias. De modo que esta hiperreflexividad o atención especial sobre los temas relacionados con el género es provocada por la misma norma heterosexual en su intento de reproducir y resguardar el binomio hombre-mujer.

Muchas veces la norma heterosexual se manifiesta como insulto o burla, es decir, situaciones que agreden y generan sentimientos de culpa, vergüenza y tristeza en quienes los reciben. Tal como lo refleja la experiencia de Verónica, cuando esto ocurre en edades muy tempranas en las que no existe un nivel de madurez que permita darle la vuelta a esas agresiones y elaborarlas críticamente, la respuesta más habitual es la autoprotección, eliminando en la máxima medida posible las conductas propias que originan esas críticas. Hacer esto exige poner mucha atención en la interacción con los demás, en las palabras, movimientos y gestos propios y de las demás personas para detectar aquellos elementos que motivan los insultos y la burla. Por este motivo, los infantiles cuerpos no heteronormativos se convierten en atentos observadores, evaluadores y expertos modeladores de su conducta.

El mecanismo que acabamos de describir no es otro que el del “armario” en que todos los cuerpos queer tuvieron que vivir alguna vez y que, en su subjetividad se materializa dotándoles de dos habilidades que les constituyen:

**La conciencia de ser diferentes:** en algún momento de su trayectoria vital los cuerpos queer se dan cuenta de que tienen algo, una forma de ser, unas ideas,

unos gustos, una madurez, unos intereses, una forma de entender las cosas que son diferentes a los de su pares, pues ellxs mismxs se lo hacen saber a través del insulto, la burla, el aislamiento, o bien, de la conexión especial que tienen con personas en las que el resto de sus pares jamás se fijaría o incluso rechazarían (raros, excluidos, personas más mayores o del sexo “opuesto” en una edad en que la “norma” es odiarlas o competir con ellas, etc.).

(...) yo prefería claramente los privilegios de la condición masculina. Me negaba a usar falda y a tener que preocuparme de que no se me vieran las bragas, o a barrer sino lo hacían también mis hermanos o a no poder jugar a algunos juegos más bruscos. No quería tener polla, pero sí me apetecía tener las libertades que suponía ser un chico y no encontraba las ventajas de ser chica. (...) De modo que en ese tiempo yo usaba pantalones, me cortaba el pelo y luchaba por hacer lo que me apetecía, era muy rebelde. (Águeda, 2009, p. 207).

**La tendencia permanente a cuestionarse a sí mismos y a los demás, lo otro, lo social:** esa misma conciencia de su diferencia les lleva a plantearse múltiples preguntas sobre sí mismos y sobre los demás, en un búsqueda por entender el por qué de esa diferenciación, sus causas, sus formas de expresión, así como las dinámicas de funcionamiento de las relaciones interpersonales, de los grupos, y en un sentido más amplio, de lo social.

Creo que el hecho de que desde tan pequeño me hayan insistido en que tenía que comportarme como hombre, me hizo pensar mucho sobre lo que eso significaba: la actitud del macho, su comportamiento con la hembra, el flirteo, el derecho de los hombres sobre las mujeres, etc.» (Verónica, 2009, p. 223).

En el siguiente punto profundizaremos más sobre esta característica.

### 2.3.b. Espíritu crítico

Una segunda característica de los cuerpos queer es su espíritu crítico, el inconformismo, la capacidad de cuestionarse y cuestionar a los demás y a lo social en relación con las temáticas del género en particular y de todas aquellas que suponen cualquier tipo de discriminación, en general. Han aprendido precocemente – gracias al dispositivo del armario– a deconstruir los mecanismos de género, con lo cual, son capaces de explicitar e interrogar sus supuestos de base, ofreciendo miradas alternativas a las hegemónicas heterocentradas.

Atravesada por su conciencia política esta capacidad se transforma en un arma que les sirve para evidenciar los múltiples mecanismos sociales que esencializan la norma heterosexual y discriminan aquello que se sale de sus límites. Un arma, en definitiva, que apunta y descarga su fuego contra las comprensiones y prácticas esencializadoras de la identidad.



Tal como señala Butler (1990), la matriz que posibilita las identidades de género desde una lógica binominal exige que algunos tipos de “identidades” no puedan “existir” -las de los cuerpos queer-, por ese motivo, éstos se rebelan contra ellas a través de la crítica y la deconstrucción. Y el ejercicio de deconstruir significa cuestionar profundamente aquello que se critica, hasta encontrar su origen, los motivos de su creación, los intereses en ello contenidos. Una genealogía que permita desvelar el carácter construido del objeto de la crítica, abriendo con ello las puertas a nuevas versiones de su supuesta esencia (Ema, 2007). La crítica deconstructiva de los cuerpos queer puede dirigirse en dos direcciones:

***Hacia sí mismos:*** las participantes de esta investigación tienen un alto sentido autocrítico que les lleva a estar en una actitud más o menos permanente de revisión de sus propias conductas y criterios, sobretodo en lo que se refiere a la forma en que viven su opción sexual, con todo lo que ello implica en términos de identidades, discursos y prácticas. Esto les permite identificar puntos de tensión, incoherencia o conflicto que les incomodan y sobre los cuales suelen intervenir para generar los cambios que desean. Este interés auto-reflexivo-crítico podría enmarcarse perfectamente en las *tecnologías del yo* de Foucault (1981), en particular en la técnica del *epimelesthai* (ocuparse de sí mismo), en la cual es la propia comprensión del yo y las formas de cuidado del mismo, el objeto de la reflexión.

En mi vida personal hay diferentes aspectos en los que intento poner en práctica el pensamiento *queer*, pero todos tienen en común mi interés por cuestionar aquellas dinámicas, lógicas, palabras, movimientos, relaciones, afectos, etc., que nos han constituido como somos, pues para mí lo *queer* consiste precisamente en ese cuestionamiento permanente, no sólo en términos sexuales, sino en un sentido amplio. (Leil, 2009, p. 258).

Para Leil, lo queer es sinónimo de cuestionar todo aquello que nos constituye como personas, por tanto, se trata de una mirada y una práctica auto-deconstructiva que puede llegar hasta los rincones más profundos de su subjetividad. Ejemplo de esta convicción es el cambio de nombre al que Leil se estaba sometiendo justo durante el período en que construimos su narrativa. Ainhoa, por parte, centra su espíritu autocrítico en la cuestión de la identidad.

En la adolescencia me sentía rara (...) Continuamente me preguntaba ¿qué pasa conmigo?, ¿por qué soy marimacho?, ¿cómo puedo ser mujer y marimacho?, ¿quiero o no ser un chico?, aunque tampoco me sentía transexual.

Ante estos cuestionamientos, la teoría *queer* me pareció muy liberadora, sobre todo la idea de las identidades múltiples, la posibilidad de que la identidad no sea algo estanco o definitivo, sino flexible y cambiante (...). (Ainhoa, 2009, p. 311).

La capacidad de superar las presiones sociales respecto de los roles tradicionales de género es otro de los ejes de cuestionamiento y –en el caso de Maevon– de crecimiento personal.

(...) ser queer para mí significa no ser prisionero de los roles sociales atribuidos a mi sexo, sino que, por el contrario, ser libre de hacer lo que me apetezca sin miedo a la sanción social: siendo hombre, puedo llorar o ponerme un vestido sin que eso sea un problema para mí, aunque la sociedad sí lo vea de esa manera.» (Maevon, 2009, p. 236).

Los testimonios de las participantes dan cuenta del interés de los cuerpos queer por cuestionarse a sí mismxs como una forma de conocerse mejor, de buscar narraciones de sí mismxs con las que se sentirse más identificadxs, de aumentar la coherencia entre sus creencias y sus prácticas y de incorporar formas de relación más igualitarias, entre otros múltiples propósitos inspirados desde su ética.

**Hacia la otredad, la sociedad:** la segunda dirección de la crítica de los cuerpos queer es la sociedad y sus diversos mecanismos de esencialización de las identidades sexuales y de discriminación de las minorías no heterosexuales, en un sentido amplio. Esto se debe a que por el hecho de formar parte de dichas minorías, deben lidiar constantemente con la extrañeza y la reprobación desde la que son percibidxs y catalogadxs por la mayoría heterosexual, por tanto, no les supone ningún esfuerzo ni el identificar, ni el construir argumentos para realizar este ejercicio.

La crítica de los cuerpos queer contra la sociedad puede materializarse de múltiples formas dependiendo de la sensibilidad, el conocimiento, las habilidades, los entornos y el tipo de relaciones que establezca cada unx de ellxs; así, en ocasiones utilizan su propio cuerpo como lienzo sobre el cual plasmarla trocando sus vestimentas, *queerizando* el lenguaje o exagerando su gestualidad, tal como explica Itziar en su narrativa:

Respecto de mi performance de género, tiendo a representar una feminidad espectacular o hiperfeminidad como una forma de resignificar el clásico rol de la femme fatale en un sentido totalmente opuesto. (Itziar, 2009, p. 251).

En otras ocasiones, los cuerpos queer recurren a las artes escénicas como código de expresión a través de performances en diferentes espacios públicos como es el caso de Elena y sus diferentes alteregos:

Hardgay es un marica lederón, con gorra de cuero, patillas que se juntan con los bigotes, arnés de cuero negro, un dildo, pero con las tetas descubiertas. Con este personaje quería parodiar la masculinidad gay que se hipermasculiniza para evidenciar la mascarada, lo performático de la masculinidad normativa, pero manteniendo mis atributos biofemeninos. (Elena, 2009, p. 263).

Y en otros casos, la militancia en colectivos queer les sirve como plataforma para denunciar abiertamente la normatividad heterosexual a través discursos y acciones colectivas de mayor alcance, como en el caso de Verónica.

Actualmente participo en un colectivo intertrans, que pretende luchar principalmente contra la psiquiatrización de la transexualidad. También defendemos la libertad de que cada uno se defina como desee, por tanto acogemos tanto a quien se define como transexual o transgénero, como a quien sólo se define con su nombre propio.

En concreto estamos trabajando en la organización de manifestaciones propias del colectivo cada 6 de octubre, como se viene haciendo hace años en otros países de Europa (...). (Verónica, 2009, p. 222).

Aunque las hemos utilizado por separado, lo cierto es que en muchos casos estas estrategias son utilizadas en paralelo por los cuerpos queer, por tanto, no es raro encontrar que muchxs de ellxs (como en el caso de la mayoría de las participantes de este estudio) utilizan diferentes políticas queer del lenguaje, realizan acciones artísticas reivindicativas y militan en colectivos políticos institucionalizados.

### 2.3.c. Creatividad e innovación

Los cuerpos queer no sólo se caracterizan por criticar los mecanismos de la heteronormatividad, sino también por un espíritu creativo e innovador que aplican a la construcción de su propia subjetividad y –a través de ella– de los entornos sociales en los que habitan. Tal como señala Butler (1997) a través de la noción de performatividad, el sujeto es siempre constituido a partir de una vuelta sobre sí mismo, en la que al mismo tiempo que se apropia de la norma que le constituye, la modifica. En el caso de los cuerpos queer, la norma es la matriz heterosexual que les interpela permanentemente desde el binomio hombre-mujer a ocupar su lugar en el orden social; sin embargo, ellxs se rebelan contra dicha interpelación, aprovechando el espacio vacío que está deja (Ema, 2006) y lo hacen traspasando los límites de los repertorios de sexo/género, en todas sus manifestaciones.

Esta autoconstrucción abarca los diversos niveles que constituyen a los cuerpos queer, desde la comprensión de su propia trayectoria hasta su *performance* personal (vestimenta, lenguaje, gestos, etc.). Todo ello, para conseguir a través de ambas un efecto (transitorio) de cierre, de identidad, aunque siempre abierto a ser modificado.

Como señalamos en el punto 1 de este capítulo, uno de los barrotes de *la jaula de los monstruos queer* es la falta de referentes, o bien, el estigma de la abyección en aquellos disponibles socialmente. No obstante a la hora de construir su propia versión de sí mismos, esta “falta” es como una página en blanco sobre la cual dibujar a su antojo el perfil de su subjetividad. Por ejemplo, en relación con las categorías identitarias, los cuerpos queer utilizan las estrategias descritas por Preciado (2003): des-identificación e identidades estratégicas.

(...) yo no me defino ni me siento como mujer, sino como “marimacho”, y nadie, excepto lo queer, ha escrito sobre eso.

Cuando me he sentido mujer ha sido porque me han dicho que lo soy, porque tengo dos tetas, pero además porque he sufrido la discriminación de serlo, de notar, por ejemplo, cómo por el hecho de ser mujer, la gente se siente con el derecho de invadir mi espacio. Si salgo a hacer footing, no falta quien me dice, “¡venga maja! que ya llegas”, mientras que a los hombres nadie les dice nada, porque tienen su propio espacio en el que hay que pedir permiso para entrar. (Ainhoa, 2009, p. 197).

Ainhoa se des-identifica con la categoría binominal de “mujer” que le corresponde por su biología, pues entiende que ésta viene cargada de discriminación, por ejemplo en relación con el respeto del espacio personal. Como alternativa a ella, se apropia del insulto para definirse estratégicamente como “marimacho”.

(...) en algunos contextos me identifico como marica, que es un insulto del cual intentamos apropiarnos con una intencionalidad política para situarnos fuera de lo políticamente correcto, de lo sexualmente admisible y de la actual moda de lo gay. Al decir “soy marica” reivindico una posición de no asimilación y al mismo tiempo me sitúo en un colectivo que utiliza el mismo discurso, por tanto hablo desde ese sitio. (David, 2009, p. 192).

La apropiación del insulto como categoría de autoidentificación es una de las estrategias políticas más utilizadas por los cuerpos queer, para posicionarse –tal como señala David- en un lugar de no asimilación que desafía a la norma heterosexual al responder con orgullo ante una descalificación destinada originalmente a generar vergüenza y miedo.

La creatividad de los cuerpos queer se manifiesta también en el ámbito de su propia *performance* personal, en la vestimenta que utilizan y con la cual, además de buscar un estilo propio en el cual sentirse cómodxs, también pretenden desafiar los límites de la diferencia sexual. Así, por ejemplo, Leil y Elena explican que habitualmente utilizan vestimentas ambiguas, con elementos masculinos y femeninos que les hacen difícilmente clasificables en una u otra categoría de sexo/género; por su parte, Itziar y Verónica utilizan su vestimenta para reivindicar una hiper-feminidad glamorosa, aunque alejada del estereotipo de la mujer-objeto tradicional.

A través de ella pretendo subyugar la idea machista de que quien la usa desea desesperadamente un pene. Al contrario, cuando me visto así, de alguna manera quiero decirle a los hombres que aunque lleve minifalda, me deben respetar. (Verónica, 2009, p. 227).

La falta de referentes para los cuerpos queer se manifiesta también en el ámbito de las relaciones sexoafectivas ya que los repertorios disponibles en la esfera heterosexual establecen unos roles y unas desigualdades que rechazan rotundamente, por tanto deben recurrir a su creatividad para inventar nuevas formas de relación en las que sentirse más cómodxs. Este ejercicio implica un alto nivel de complejidad, ya que supone superar los criterios de funcionamiento en los que han sido educadxs y con los que han sido bombardeadxs toda su vida. Por este motivo, el proceso creativo y de aprendizaje consiste en un permanente ensayo y

error, en aprender a identificar y explicitar lo que se necesita, en comprender y aceptar las necesidades de lxs demás, en aprender a establecer acuerdos y respetarlos, en definitiva, se trata de una práctica dialógica permanente.

Los estudios de la subjetividad propuestos por Foucault a final de su trayectoria sirven para explicar un elemento clave que utilizan los cuerpos queer en este ejercicio creativo: la capacidad de las personas para identificar sus propias necesidades y deseos, a través de diferentes técnicas de sí, como la reflexión, el auto-cuestionamiento, la búsqueda de consejo o el acceso a otras experiencias similares. De este modo, los cuerpos queer van configurando y poniendo a prueba sus creaciones, hasta alcanzar un punto en que todas las personas involucradas en la relación se sienten cómodas. Sin embargo este punto no es nunca definitivo, ya que debido a que las personas y los contextos cambian permanentemente, también lo hacen sus deseos y expectativas, por tanto los modelos de relación deben ajustarse continuamente.

En el entorno queer que yo conozco en Barcelona, estos son temas que se hablan desde el reconocimiento de que no es fácil gestionar las relaciones abiertas, ni reconocer que se tienen celos. Es un juego de aceptación y negación. Es cierto que hay gente que lo puede gestionar muy bien, hasta que llega un momento en que no puede. Antes yo pensaba que cuando encontrase alguien que pensase como yo respecto de este tema, todo funcionaría de maravilla, pero cuando tuve la oportunidad de vivirlo, no fue así, por eso he aprendido que no es posible saber qué ocurrirá en una relación respecto de los celos, porque no sólo depende de uno y de la propia capacidad para renunciar o superar cosas, sino de la relación que se construye con el otro. (Águeda, 2009, p. 217).

#### **2.3.d. Fuertes y resistentes**

Como ya hemos dicho, el rechazo social es una de las condiciones básicas en la constitución de la subjetividad de las personas que se alejan de la norma heterosexual. En función del momento vital y de las características de estas personas, esta condición puede provocarles distintas reacciones que van desde el miedo y la culpa, hasta el orgullo y la autoafirmación. Los cuerpos queer con que nos articulamos en esta investigación se encuentran en esta etapa.

Desde nuestra perspectiva esto no es casual, sino que es una característica compartida por los cuerpos queer, ya que conocer, coincidir y en cierta manera identificarse como tal supone haber realizado un proceso reflexivo y crítico sobre el funcionamiento del dispositivo del sexo/género en nuestras sociedades contemporáneas y haber concluido, al menos: 1.- que la heterosexualidad no es la única opción válida de vivir la sexualidad y que las que se alejan de ella no son ni “anormales”, ni “perversas”, ni “patológicas”; y al mismo tiempo y como consecuencia de ello, 2.- tener el convencimiento y las ganas de vivir libremente la propia sexualidad, sin necesidad de pedir perdón ni justificarse ante nadie, pese al

rechazo social que eso puede suponer en la mayoría de las sociedades contemporáneas.

Este proceso reflexivo es independiente del concepto, la teoría y la política queer entendida como un campo de estudio o como un movimiento, ya que puede darse perfectamente con independencia de ellos; de hecho, las mismas participantes en esta investigación afirman que su cuestionamiento de los roles de sexo/género y de las prácticas sexuales es –en su trayectoria vital– anterior al conocimiento de lo que hoy conocemos como “teoría queer”.

El hecho de autoafirmarse en posiciones no heterosexuales socialmente denostadas provoca que los cuerpos queer desarrollen personalidades fuertes, de choque, atrevidas, duras, que no teman el enfrentamiento. Han tenido que enfrentarse a tantos obstáculos y rechazos para construirse, que ya están “curtidos” para enfrentarse a las dificultades que su sexualidad “abyecta” les pueda suponer.

Desde la perspectiva de Goffman (1963), los cuerpos queer están en una etapa de su desarrollo moral en que han integrado a tal punto su “estigma” en su personalidad, que ya no se avergüenzan de él ni necesitan ocultarlo, sino al contrario, pueden incluso llegar a sentirse orgullosxs de él y utilizarlo como señal de distinción respecto de sus pares. Por oposición, creemos que las personas que viven su condición homo/bi/intersexual desde la culpa, el miedo y la no aceptación en general, difícilmente aceptarían y se apropiarían de los planteamientos de la teoría-política queer.

A través de las narrativas que construimos para esta investigación, constatamos que una parte importante de esta autoafirmación de los cuerpos queer en su sexualidad no normativa es posibilitada por el entorno social. Efectivamente, las participantes coinciden en que la apertura que se respira en Barcelona respecto del tema homosexual (en especial en los últimos 5 años) les da la tranquilidad necesaria para vivir su sexualidad con mayor libertad que en muchas otras ciudades de España o de otros países, de las que muchas de ellas provienen. Itziar lo explica afirmando que

Barcelona es actualmente un lugar donde se está dando una confluencia de personas, lugares, colectivos, teorías, políticas, acciones, etc. que facilita, –más que ningún otro lugar en el mundo– vivir estos procesos de exploración y construcción de identidades sexuales no normativas.

(...) Barcelona tiene una amplia tradición anarquista que se ha impregnado y mantenido, pese a la represión del franquismo; de hecho, esta ciudad tiene una potente historia de revoluciones -sobre todo obreras- que resulta incluso más interesante que la de París, que supuestamente es la cuna de las revoluciones. Además, creo que los catalanes, o al menos los que viven en Barcelona, tienen un espíritu muy librepensador y laico que se distingue respecto de los demás pueblos del estado y que yo –siendo vasca- puedo notar claramente. Esto permite que a nivel sexual muchas cosas se desarrollen de manera diferente. Y por supuesto, es

una ciudad grande, con puerto, enclave de mil civilizaciones que han pasado por aquí y que siguen pasando, por tanto, pese a que está sufriendo una fuerte presión para convertirse en un parque de atracciones para turistas, hay una resistencia muy fuerte que se mantiene. (Itziar, 2009, p. 248).

Las narrativas de vida de Elena, Ainhoa, Leil, Verónica, Águeda y Maevon confirman las palabras de Itziar. No obstante, también es cierto que esta sensación de respeto y libertad sexual que se vive en la ciudad, según manifiestan las participantes en sus narrativas, es muy parcial, ya que depende en gran medida de los círculos sociales con los que acostumbran relacionarse, y que en su mayoría corresponden a lo que Elena llama su “planeta tranzmarikabollo” y que define como el

(...) entorno con que me relaciono cotidianamente en Barcelona, con quienes compartimos en gran parte nuestra forma de entender el sexo, el género y la sexualidad y que nos hemos ido conociendo y haciendo amigxs en las diferentes talleres, conferencias y actividades relacionadas con lo queer que se han realizado en los últimos años en la ciudad. (Elena, 2009, p. 267).

En nuestra articulación con los entornos queer de la ciudad durante el desarrollo de esta investigación constatamos que sus monstruos son conscientes de este matiz, pues sostienen que sólo basta alejarse un poco del centro de la ciudad (donde están ubicados los locales “de ambiente”) para reencontrar las miradas de reprobación, las risas burlonas e incluso los insultos ante cualquier manifestación de no heterosexualidad.

La fortaleza y resistencia de los cuerpos queer se manifiesta en las diferentes tácticas que utilizan para hacer frente al rechazo social desde el que son interpeladxs; de este modo, en términos de Althusser (1970), dichas tácticas, constituyen la respuesta mediante la cual los cuerpos queer responden la llamada de la ideología (heterocentrada, en este caso), pero subvirtiéndola, transformándola, deslocalizándola, generando con ello, ya no la reproducción de la matriz normativa en ella implícita, sino su desplazamiento. A continuación presentamos algunas de estas tácticas de resistencia.

### 2.3.e. Tácticas de los cuerpos queer ante el rechazo social

En el primer apartado de este capítulo sostenemos que uno de los barrotes de la jaula de los monstruos queer son los discursos patologizadores de las personas y las conductas que se alejan de la norma heterosexual, como la doctrina cristiana y el psicoanálisis, por citar algunos ejemplos. Para hacer frente a estos discursos, los cuerpos queer recurren a lo que Preciado (2003) denomina “**reconversión de las tecnologías del cuerpo**”. Esta táctica consiste en subvertir los discursos que deifican la diferencia sexual basándose en la biología, la psicología o cualquier otro dispositivo teórico y construir definiciones del sexo/género que van más allá del

binomio hombre-mujer. Al explicarse a sí misma, Verónica ofrece un claro ejemplo de esta estrategia de los cuerpos queer.

Cuando digo que me acepté biológicamente, no me refiero a aceptar que, porque tengo pene, soy hombre; al contrario, aún así, soy mujer y me acepto como tal. Aceptarme como chico "porque" tengo pene, supondría validar el discurso que afirma que tener pene significa ser hombre, y tener vagina significa ser mujer. Yo no estoy de acuerdo con ese argumento, porque según él, aunque me haga una operación de reasignación de sexo, seguiría siendo un chico. (Verónica, 2009, p. 225).

Otra expresión del rechazo social hacia las personas no heterosexuales es la distancia que muchas veces establecen con ellas sus familias y amigos por el mero hecho de serlo. Ante esto, los cuerpos queer pueden reaccionar con diferentes tácticas como la utilización de **identidades estratégicas** para posicionarse en lugares más o menos confrontacionales respecto del discurso imperante en un determinado contexto; o bien, asumiendo el rechazo y marcando un quiebre en las relaciones. A partir de la teoría del **sujeto como posición en un discurso** (Foucault, 1972) podemos sostener que ambas posiciones son transitorias, pues pueden ser modificadas en función de cómo evolucione el posicionamiento de los otros actores del contexto.

Como una forma de evitar encasillarme en una posición queer cerrada y monolítica, cuando estoy en entornos en los que tengo que definirme, a veces me llamo homosexual, otras, maricón, otras okupa y otras queer, aunque entiendo que todas ellas se sitúan dentro de una práctica queer, en un sentido amplio.

Llamarme de una manera o de otra depende de qué es más reformista en el contexto en que me encuentro, pues lo que me interesa es cuestionar las cosas que se dan por supuestas socialmente. Así por ejemplo, en Beirut diré que soy homosexual, porque allí es una práctica prohibida, por tanto llamarme así tiene mayor fuerza política. Si dijese que soy queer, no generaría el mismo efecto, pues allí el término no se conoce, por tanto la discusión giraría en torno a su significado y no al efecto cuestionador que éste supone. (Leil, 2009, p. 255).

La burla y el insulto son probablemente las manifestaciones más comunes con las que se suele atacar la «desviación» de la heterosexualidad. Ante ellas, los cuerpos queer se rebelan a través de diferentes tácticas subversivas del lenguaje como **la apropiación del insulto, la autoironía, la ridiculización, la descontextualización y el orgullo**. Todas ellas pueden considerarse dentro de lo que Luther Blisset denomina «guerrilla de la comunicación», a través de la cual se busca «socavar la normalidad y la pretendida naturalidad del orden imperante» (grupo autónomo a.f.r.i.c.a., 1998/2000, p.6). Las autoras señalan que el potencial subversivo de estas prácticas consiste en cuestionar la legitimidad del poder a través de la transformación de discursos habitualmente cerrados, para generar confusión y, a través de ella, visibilización, cuestionamiento, crítica y transformación de la gramática cultural; es decir, del sistema de códigos implícito que determina el orden social, en todas sus manifestaciones. La guerrilla de la comunicación se



puede materializar a través de diferentes tácticas como el distanciamiento, la sobreidentificación, la falsificación, el camuflaje, el caos comunicativo, entre otras.

(...) hace unas semanas fui a visitar a mi familia y llevaba el pelo pintado de rosa. Al verme, un sobrino me dijo “tío Maevon, pareces una chica”, y yo le di las gracias ante lo cual él se quedó sorprendido, porque lo decía despectivamente y yo lo recibí en sentido contrario. (Maevon, 2009, p. 236).

(...) cuando a veces voy por la calle y escucho que alguien grita “¡maricón!”, la mayoría de las veces me acerco a esa persona y le digo “perdona, ¿me llamaste?” y la gente no sabe cómo reaccionar. Todas estas acciones generan un quiebre, un interrogante. No puedo asegurar que con ello la gente incorpore estos criterios y cambie, pero al menos ha tenido la oportunidad de hacerse algunos cuestionamientos al respecto. Luego, cada uno decide qué hacer con ello. (Leil, 2009, p. 261).

En estas situaciones las participantes recurren a la sobreidentificación para generar un cuestionamiento crítico de la lógica sexista y discriminadora que motiva los comentarios de los que fueron objeto. En efecto, en vez de rechazar o contraatacar a quienes les increpaban, optaron por apropiarse del significado y/o identidad criticado en cada caso, haciéndolo propio y respondiendo sin dramatismos, sino con naturalidad. De este modo logran desactivar el efecto ofensivo y discriminador de los comentarios y poner en evidencia la lógica sexista en que éstos se fundamentan. Este tipo de respuestas son una herramienta habitual utilizada por los cuerpos queer que participaron de esta investigación.

Debido a que el rechazo social es –en mayor o menor medida– una constante para los monstruos queer, están sometidos a una tensión que les obliga a estar en alerta permanente ante posibles agresiones. Ningún ser humano puede sostener esos niveles de presión por mucho tiempo, por eso, una reacción bastante lógica de los cuerpos queer es buscarse mutuamente y **construir espacios sociales habitables** donde el asedio social no esté presente y en los que puedan compartir experiencias, intereses, formas de expresión y prácticas comunes. Para Judith Butler, la creación de estos espacios habitables es una “necesidad” que plantea un interrogante respecto de qué vidas son o no consideradas como posibles/permitidas/legítimas en nuestras sociedades contemporáneas y como dicha “consideración” determina la posibilidad de las personas de vivir y de respirar.

El pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, es posibilidad es una necesidad. (Butler, 2004, p. 310).

Estos espacios pueden tener diferentes formas: por una parte, pueden ser pequeñas comunidades o grupos de amigos que conforman **“familias” afectivas** en las que se crean fuertes lazos entre sus miembros, los cuales pueden mantenerse durante varios años. Un segundo nivel de estas comunidades está conformado por las llamadas *tribus* dentro del propio colectivo queer, en las que el

criterio compartido está asociado a una estética y unas prácticas sexuales determinadas, a partir de las cuales se genera una **Hiper-identificación**. Algunas de estas tribus son las de osos, las bolleras *femmes* o las *butch*, las hadas, las *drag queen* y las *drag king*, las *camp*, las SM, las *skin-heads*, las folclóricas, entre otras. En el origen de estas tribus habita la crítica a la consolidación y difusión de estereotipos de las homosexualidades gay y lesbica a través del movimiento homosexual surgido en Estados Unidos después de las revueltas del Stonewall Inn (1969), que poco a poco fue adoptando posiciones de reivindicaciones asimilacionistas e institucionales que no representaban las ideas ni los deseos de una parte del colectivo. Un ejemplo de esta hiper-identificación son las Radical Faeries en las que Maevon se siente reconocido.

En el segundo campamento del QPC al que fui conocí a una chica de Estados Unidos que me dijo que yo tenía una energía muy de “hada”. Me explicó que en Estados Unidos hay un grupo que se llama “Radical Faeries” (hadas radicales), que tienen una energía y una manera de ser muy similar a la mía (...) Con esa idea en mente, en el año 2003 fui a Estados Unidos y conocí a ese grupo y me sentí como en casa. Fue como encontrar mi tribu perdida, pues al conocer cómo eran y pensaban, sentí que toda mi vida adquiriría sentido. (Maevon, 2009, p. 231).

Una versión socialmente más reconocida de estos espacios son los locales comerciales o de ocio dirigidos preferentemente a los colectivos queer, los cuales son conocidos como guetos o **barrios “de ambiente”** (*queer scene*, en inglés). Estos entornos suelen ser fuertemente criticados incluso desde los propios colectivos queer y desde algunas posiciones heterosexuales progresistas, acusándoles de reproducir la segregación ante la que ellxs mismxs se rebelan. Sus defensores, por su parte, rechazan esa crítica sosteniendo que la existencia de estos espacios no significa que los colectivos queer vivan exclusivamente en torno a ellos, sino que constituyen una alternativa más dentro de las otras múltiples que suelen existir en las ciudades.

Otra de forma utilizada por los cuerpos queer para contraponerse al rechazo social y luchar contra la heteronormatividad es la **militancia en colectivos políticos** no identitarios desde los cuales articular una acción colectiva conjunta y de mayor alcance social que las diferentes estrategias individuales. En coherencia con la crítica de la identidad que se plantea desde la teoría-política queer, esta militancia puede adoptar diferentes formas de expresión que van desde la afiliación a una determinada agrupación, hasta la participación puntual en acciones reivindicativas organizadas por una de ellas. De este modo, la acción colectiva de los monstruos queer constituye una **resistencia múltiple y distribuida** en diferentes puntos en los que se materializan las relaciones de poder, tal como lo describe Foucault (1976), en el primer volumen de su “Historia de la Sexualidad”. Las Atakàs constituyen uno de esos nodos de resistencia.

Las Atakàs somos un grupo de mujeres que venimos, unas del movimiento okupa que se nutren de los movimientos de izquierda y del anarquismo; y otras, de grupos de lesbianas feministas. Juntas queremos alejarnos de lo políticamente correcto y dejar de hablar de EL feminismo, LA sexualidad y EL afecto, y comenzar a hablar de LOS feminismos, LAS sexualidades y LOS afectos. Queremos superar el encorsetamiento de una feminidad lesbiana correcta e impuesta. En este sentido, mi participación en este grupo expresa mi desplazamiento teórico y político desde el feminismo hacia las identidades múltiples. (Ainhoa, 2009, p. 199).

En algunos contextos el rechazo social y familiar es tan fuerte que expone a los cuerpos queer a un insostenible acoso moral que pone en peligro su integridad física y psicológica. En algunos países este rechazo está avalado por leyes ultra-conservadoras y represivas. En tales casos, *la diáspora* queer<sup>90</sup> es más una estrategia de supervivencia que de resistencia. Según el Diccionario de la Real Academia Española la diáspora consiste en un movimiento masivo de población desde un origen determinado, hacia otros diversos, ocasionado por un motivo concreto que puede ser político, económico, climático, ideológico, religioso y – podemos añadir– sexual, entre otros factores. Un ejemplo clásico de diáspora es el relato bíblico de la huída del pueblo judío desde Egipto en busca de la tierra prometida. En la actualidad, constituyen movimientos diaspóricos las migraciones sur-norte en busca de mejores condiciones de vida, o el exilio de poblaciones asediadas por dictaduras o por la guerra.

En su texto “*Queer Migrations*”, Eithne Luibhéid (2005) explica que habitualmente estos movimientos son abordados a través de narraciones que describen el tránsito desde la represión a la libertad; sin embargo suelen omitir las experiencias de lucha, sufrimiento y resistencia a las que muchas veces se ven enfrentadxs en los contextos de destino, dependiendo de las condiciones en que migran y de los otros ejes de discriminación por los que están atravesados (raza, clase, género y nacionalidad).<sup>91</sup> En ese sentido es que Avtar Brah (1996) puntualiza que

El problema no es simplemente sobre *quien* viaja, sino *¿cuándo, cómo y bajo qué circunstancias?* ¿Qué condiciones socio-económicas, políticas y culturales marcan las trayectorias de esos viajes? ¿Qué regímenes de poder determinan la formación de una diáspora específica? (Brah, 1996, p. 182. Traducción propia. Énfasis en el original).

La autora sostiene que las diásporas están conformadas por múltiples experiencias de desplazamiento, cada una con sus propias particularidades; sin embargo, confluyen en una narrativa conjunta que es vivida, revivida, producida, reproducida

---

<sup>90</sup> Las migraciones de los cuerpos queer comenzaron a ser estudiadas desde el marco conceptual de la diáspora a finales de la década de los 80 en Estados Unidos, a partir de la experiencia de numerosos gays y lesbianas de todo el mundo que se trasladaban a ese país en busca de mayor libertad para vivir su sexualidad. Sin embargo, estos desplazamientos son conocidos desde mucho antes y han sido abordados desde los estudios gay, como parte constituyente de la trayectoria vital de las personas no heterosexuales.

<sup>91</sup> La autora se refiere específicamente a desplazamientos internacionales de personas gays, lesbianas y transexuales originarias de México, Cuba, El Salvador y Filipinas, que migran a Estados Unidos.

y transformada tanto a través de la memoria individual, como colectiva de sus protagonistas. Por este motivo, la identidad de la comunidad diaspórica imaginaria está siempre abierta y sujeta a la vivencia cotidiana individual y colectiva de quienes se han desplazado. Brah precisa que con frecuencia el concepto de diáspora evoca un imaginario de traumas y separaciones, que ciertamente suceden y tienen gran importancia para quienes los experimentan; sin embargo muchas veces la diáspora es también un lugar para la esperanza y para volver a comenzar. Es un terreno cultural y político donde las memorias individuales y colectivas pueden reencajarse y reconfigurarse.

La mayoría de las participantes de esta investigación relatan en sus narrativas la vivencia del desplazamiento geográfico (intra-nacional principalmente) en busca de contextos que les ofrezcan mejores condiciones de vida, no sólo respecto de su sexualidad, sino también en términos formativos, profesionales, sociales y de ocio, entre otros elementos. No se trata, por tanto, de movimientos provocados por condiciones sociales adversas o relaciones de poder desiguales y opresoras, sino más bien, por expectativas de desarrollo personal propias de las poblaciones jóvenes de sociedades industrializadas como la española, y de la concentración en grandes metrópolis de la producción económica, política y cultural.

Por estos motivos no es correcto sostener que estas trayectorias formen parte de un movimiento diaspórico en sentido estricto<sup>92</sup>; sin embargo, es posible apreciar en las narrativas de las participantes, algunos elementos coincidentes con el concepto de diáspora que hemos comentado antes, como el aumento en la libertad de expresión de la propia sexualidad, la creación de un sentido de comunidad y un acento en el carácter posibilitador del cambio de contexto, en la trayectoria personal.

Decidí venirme a Barcelona con mi novia, mi compañera de proyecto y muchas expectativas, ilusiones y ganas de contagiarme y formar parte de algo que no sabía muy bien qué era. Sin duda conocer lo queer en este ambiente le dio una nueva legitimidad a mi forma de vivir, en el sentido de que dejé a un lado una visión más individualista de la construcción sexual de cada uno como su historia personal. Nos vinculamos con mucha gente con la que compartíamos una misma visión respecto del género y la sexualidad post-identitaria y activista al mismo tiempo que desarrollábamos "Girls Who Like Porno". (Águeda, 2009, p. 209).

Vivo en Barcelona desde hace 8 años y por el momento no pienso irme, pues esta ciudad me ha permitido desarrollarme como necesitaba, sin sentirme rara. Por la misma razón, no volvería a Pamplona, porque allí el peso de la normalidad me aplasta. (Itziar, 2009, p. 239).

Los testimonios de las participantes evidencian cómo –en ocasiones– el desplazamiento desde contextos tradicionales a otros más progresistas y liberales

---

<sup>92</sup> Excepto en el caso de Leil, que procede de El Líbano, donde la homosexualidad está penalizada, aunque en su narración no se refiere a que éste sea el motivo de su decisión de marchar.

puede suponer para los cuerpos queer un cambio radical en sus trayectorias de vida, posibilitando su desarrollo personal, social, político y sexual. Confirman de esta manera la eficiencia de la diáspora como estrategia de resistencia ante el rechazo y la presión social de la que habitualmente son víctimas.

### 2.3.f. La contradicción como parte de la vida

Inspirados en la inapropiabilidad de sus cuerpos, su sexo, sus prácticas, su misma vida –desde la óptica de la normatividad heterosexual– los cuerpos queer asumen la contradicción como un elemento constituyente de su subjetividad. Ya que su propio “ser” supuestamente contradice los parámetros de lo “natural”, para ellos no existe la pureza de la diferencia sexual binominal, sino la hibridez, la mutación, la excentricidad, que se manifiesta de diferentes maneras en sus maneras de ser y de hacer.

Surge de las bolleras que no son mujeres, de los maricas que no son hombres, de los trans que no son ni hombres ni mujeres. (...) son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg (...). (Preciado, 2003).

Desde el feminismo lesbiano, algunas autoras sostienen que la contradicción es una condición permanente de la identidad justamente porque está siempre abierta a y expuesta a la transformación. En ese sentido, Teresa de Lauretis (1987), afirma que el sujeto en la teoría feminista tiene la capacidad de actuar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, “incluso en su contradicción y no-coherencia.” (De Lauretis, 1987, p. 137). Por su parte, Avtar Brah (1992) sostiene que la propia subjetividad puede ser entendida como el proceso a través del cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad adquieren coherencia, continuidad y estabilidad, como si estuvieran dotadas de un núcleo que –en un momento dado– se enuncia como el “Yo”. De este modo la coherencia no es condición necesaria para la construcción subjetiva, antes lo contrario, sobre todo en el caso de los cuerpos queer, que de la misma manera que rechazan la cadena de correspondencia sexo-género-sexualidad, se oponen también a la supuesta coherencia de cualquier identidad.

Reivindico también el derecho a no definirme sexualmente, sino a jugar, cambiar y ser incoherente; y reivindico el derecho a dejar de ser víctima del patriarcado y todas sus manifestaciones; en suma, reivindico mi derecho a ser feliz y a construir y construirme en libertad. (Itziar).

Para Itziar la incoherencia es un derecho que expresa la libertad personal en la propia construcción. Una condición de posibilidad para el cambio, el empoderamiento y la transformación de las relaciones de poder. Ainhoa, por su

parte, pone el acento en la no necesidad de coherencia entre sus diferentes identidades, evidenciando así el carácter estratégico y político de las mismas.

No creo que haya coherencia entre estas diferentes identidades; al contrario, creo que se oponen entre ellas, pues, por ejemplo, ser marimacho en Euskera no es fácil, porque la sociedad vasca es muy controladora (...) Asimismo, ser Ainhoa significa también ser médico, que es una identidad asociada a una clase y que tiene una posición de poder, de la cual reniego. Esto es también totalmente contradictorio con ser marimacho o bollera, que son identidades marginales y sin poder. Aún con estas contradicciones, yo soy todo eso, y me siento cómoda así. (Ainhoa, 2009, p. 203).

La incoherencia deviene, por tanto, en táctica de desidentificación y movimiento, posibilidad de cambio y “reinención”, “camaleonismo” estratégico para escapar cuántas veces sea necesario de los tentáculos a la omnipresente matriz heterosexual.

#### **2.4. LA MULTITUD QUEER DE BARCELONA (En los inicios del siglo XXI)**

Como hemos dicho en diferentes apartados anteriores, esta investigación surgió a partir de la propia conexión del investigador con el tema en cuestión y con el planeta *tranzmarikabollo* al que se refiere Elena en su narrativa. Esto significa que para realizarla no fue necesario diseñar una estrategia de entrada al campo de estudio, porque incluso antes de planteárnosla ya estábamos inmersos en él. Esta situación facilitó enormemente el diseño y desarrollo de todos los pasos metodológicos del estudio, así como también nos permitió tener una visión global del “fenómeno” estudiado desde una doble posición de participantes y observadores.

Aunque inicialmente no nos lo habíamos planteado como objetivo del estudio, uno de los resultados que emergieron de esta particular forma de acercamiento, fue un profundo conocimiento de las multitudes queer de la ciudad; es decir, de muchos de sus miembros, espacios, estructura, propuestas y acciones. En conjunto, todos estos elementos configuran una fotografía del “movimiento” queer local en la primera década del siglo XXI, la cual nos parece relevante incluir en este informe, tanto como insumo para facilitar la comprensión de los temas que estamos tratando, como, al mismo tiempo, por su valor documental de cara a futuras investigaciones sobre el tema.

Ciertamente se trata de una fotografía parcial realizada desde nuestra propia posición, como un montaje entre diferentes imágenes tomadas en ocasiones con una lente gran angular, y en otras, con un poderoso zoom. El resultado, es el *collage* que ofrecemos a continuación. Para facilitar la lectura de esta composición,

la hemos organizado en cinco apartados que se refieren a diferentes elementos de estas multitudes y que desarrollaremos a partir de nuestras propias apreciaciones y de los testimonios de las participantes.

#### 2.4.a. Una mirada general

En Barcelona, el movimiento queer es *incipiente* ya que hasta hace sólo unos años, no había rastro en la ciudad ni del concepto, ni de los colectivos, ni de las acciones que existen hoy alrededor de esta etiqueta. Si tuviéramos que marcar una fecha, probablemente el 2005 podría considerarse un año especialmente activo de estas multitudes en la ciudad, en función de la octava versión de Queeruption. Efectivamente, este evento fue un punto de confluencia de diversas personas y colectivos que hasta ese momento estaban realizando diferentes acciones aisladas que podrían catalogarse como queer en la ciudad y que gracias al encuentro se conocieron y comenzaron a trabajar juntas. De hecho, varias de las participantes en este estudio participaron de una u otra manera en el encuentro.

Comencé a participar en la Asamblea Queer de Barcelona el año 2005, justo antes de la “Queeruption” que se realizó ese año en la ciudad. Desde entonces seguimos reuniéndonos aproximadamente una vez al mes, no sólo para organizar eventos o hablar de cuestiones prácticas, sino como un espacio de discusión política e incluso con un cierto sentido de comunidad en que compartimos nuestras experiencias personales desde lo queer (Leil, 2009, p. 256).

Otra característica de estas multitudes es su carácter *minoritario* en la ciudad, de la misma manera que lo es en el mundo entero. Esto es fácilmente apreciable en cuanto se constatan las múltiples conexiones que existen entre quienes se sienten parte de este circuito, y en las diferentes actividades que ellxs mismxs organizan, donde las caras se repiten una y otra vez. Aunque no hemos hecho el ejercicio, si se quisiese, sería totalmente factible elaborar un directorio queer de Barcelona, incluyendo todos los colectivos y personas vinculadas de un modo u otro al movimiento. En términos absolutos, es probable que dicho índice no supere el medio millar de personas, lo cual da cuenta del reducido círculo que conforma esta multitud en el entorno local. Al parecer esta característica tiende a cambiar; al menos así lo percibe Itziar:

(...) tengo la sensación de que siempre está llegando gente nueva a estos espacios, gente que viene de otros lugares, con otras experiencias y conocimientos. Esta gente me resulta muy interesante y me despierta muchas ganas de conocerles, pero por desgracia el tiempo no me alcanza para acercarme a todas ellas y eso, me parece una buena señal, de que hay mucha gente diversa en la ciudad que está en estos temas. (Itziar, 2009, p. 251).

A nivel de reconocimiento social, la multitud queer de Barcelona no existe como tal, ya que es *homologada con el movimiento LGTB*; de hecho, sorprende constatar que incluso muchos de los gays que frecuentan el circuito comercial y de ocio

destinado a ese colectivo en la ciudad (el “*Gaixample*”) desconocen totalmente el movimiento queer y ni siquiera les suena la palabra.

#### 2.4.b. Cuerpos

La carne queer de Barcelona está conformada por **subjectividades múltiples** que desde sus diversas posiciones cuestionan los supuestos de la heteronormatividad: maricas plumíferas, osos, skins, okupas, modernas, hombres heterosexuales afeminados y mujeres heterosexuales dominadoras, bolleras femme, butch, marimachos, camioneras, folclóricxs, perrxs, transexuales, hadas, transgéneros, genderfuckers, drag kings, drag queens y fashions, son sólo algunos de las posiciones en las que se ubican o identidades estratégicas con las que se nombran. Algunas de ellas pueden ser incluso **contradictorias** en algunos aspectos, sin embargo se unen bajo la premisa de cuestionar la obligatoriedad heterosexual.

(...) durante toda mi militancia en la izquierda y en grupos feministas me sentí discriminada por ser “marimacho”, con lo cual continuamente estaba intentando disimular mis gestos y movimientos masculinos, en cambio, en Ningún Lugar eso dejó de tener importancia, porque allí yo era la menos rara. (...) sin embargo, allí fui criticada por ser poco transgresora, demasiado “normal”; es decir, era la misma lógica, pero en sentido contrario. (Ainhoa, 2009, p. 200).

Muchos de estos cuerpos **vinieron desde otras tierras**, del mismo estado español en muchos casos, y de otros países, en otros tantos. Vinieron buscando estudios, trabajo, nuevos proyectos, personas y paisajes... Y encontraron no sólo eso, sino también un entorno más amigable para vivir sus transgresoras sexualidades. Por eso se han ido quedando.

Me fui de Irún a los 19 años y desde esa edad he vivido en diferentes ciudades: Valencia, León, Pontevedra, etc., hasta que hace cuatro años pasé por Barcelona y sufrí una abducción absoluta. No me atrajo la Barcelona fashion que pretende ser moderna y progresista, pero que en realidad está cada vez más prohibitiva, sino la Barcelona habitada por gente que vivía y pensaba de un modo muy cercano al mío. (Elena, 2009, p. 264).

Empujados por el rechazo social que comparten, los cuerpos queer de Barcelona **tienden a reunirse en pequeños grupos de referencia**, en función de sus lazos afectivos, sexuales, políticos, territoriales, generacionales o hiper-identitarios, entre otros. En algunos casos, estos grupos están asociados a colectivos políticos o culturales, a través de los cuales organizan diferentes espacios y acciones para debatir y difundir sus ideas sobre el sexo/género y la sexualidad. Post\_op, Las Atakàs, Asamblea Queer, Radical Faeries, Ningún Lugar, Exdones, Guerrilla Travolaka, girlswholikeporno, son algunos de esos colectivos.

Paralelamente, las personas que se sienten parte de la multitud queer de la ciudad –como cualquier otra persona– tienen formación, experiencia y **habitan en otros múltiples espacios sociales**; es decir, no son marginales al resto de la sociedad,



sino que están activamente inmersas en ella, desempeñando roles profesionales, conectados en redes sociales y participando en la vida de la ciudad. Lejos del sentido peyorativo del término, los monstruos queer viven de cara al mundo, en las escuelas, las empresas, los hospitales, la administración, los medios de comunicación, los tribunales, las universidades, las fundaciones, los museos, los clubes deportivos, las bibliotecas, etc. y como tales, tienen conocimientos intelectuales y experiencia práctica que les permiten moverse con fluidez en diferentes entornos y registros.

#### 2.4.c. Estructura y organización

Las multitudes queer de Barcelona no constituyen un partido político, ni una asociación, ni ninguna otra figura institucional reconocida. Se trata, en el más pleno sentido descrito por Hardt y Negri (2004), de **una multitud de singularidades** unidas por una vivencia y un interés común que se articula parcialmente en torno a temas, espacios y momentos puntuales. Klein (2002) diría que es como “una nube de mosquitos”.

Ante la inexistencia de unos límites reconocibles, tampoco hay códigos o normativas de ingreso o de expulsión, de modo que la “pertenencia” es más una cuestión de percepción personal, que un mecanismo sistemático y reconocible. Lo común en torno a lo cual se congrega esta multitud es la **crítica a la heteronormatividad** y el intento de transformarla a través de todos los mecanismos y herramientas posibles como la política, los estudios, los discursos, las prácticas, el sexo, la estética, la fiesta, etc.

Durante el desarrollo de esta investigación este punto de unión estaba condensado en la palabra ‘queer’; sin embargo ella no es el centro que une a la multitud, sino apenas el paraguas que durante algunos años ha servido para congregarse a los que comparten la crítica implícita en él. Por este motivo, las mismas participantes en esta investigación coinciden en la necesidad de restarle importancia al concepto ya que saben que llegará un momento en que éste perderá su fuerza política y se transformará en una palabra vacía, etiqueta de prestigio o “modernidad” capitalizada por el mercado. Concientes de este peligro y del desgaste de la palabra, algunos sectores de la multitud ya han comenzado a utilizar otras palabras para denominarse y denominarla: tranzmarikabollo, transmarikabolloputa, perras, etc.

Pese a que en general en el movimiento existe claridad sobre este tema, la cuestión de los límites de ‘lo queer’ sigue siendo fuente de conflicto para algunos de los cuerpos que lo componen:

El hecho de asumir estos planteamientos como forma de vida me supone un problema no con la teoría, sino con algunas personas que la entienden como una militancia –en el sentido original del término– y creen que sólo existe una manera correcta de ponerla en práctica, por tanto se sienten con el derecho de evidenciar las incoherencias de los demás. Esa prepotencia y competencia por remarcar “quién es más queer”, me resulta totalmente insoportable, además de agotadora e innecesaria (...) pues *no existe ningún “catálogo queer” que indique cómo hay que actuar en la vida cotidiana.* (Itziar, 2009, p. 243. Énfasis añadido).

Como señala Itziar (2009), la multitud queer no responde a una lógica partidaria y de militancia, por tanto **no existe una estructura jerárquica** ni de mando que defina un código de conducta; de hecho, señala que justamente ésa es una de sus potencialidades: ser un movimiento suficientemente amplio y horizontal que posibilite “múltiples alianzas entre colectividades diversas” (p. 244). La inexistencia de una estructura en la multitud queer de Barcelona hace que ésta sea eminentemente **flexible y mutante**, pues su ‘carne’, dependerá de las situaciones en que está se reúna (personas, temas, espacios, relaciones de poder, herramientas, movimientos, política, comunicación, saberes, etc.). Así, esta multitud puede adquirir múltiples formas para expresar su crítica y sus propuestas, tanto, en un congreso académico, como en performances callejeras, en función de los intereses, conocimientos y habilidades de los cuerpos que la conforman.

#### 2.4.d. Funcionamiento

La multitud queer en Barcelona **se articula en gran medida alrededor de determinados espacios** que, por sus características, llaman la atención e interés de los cuerpos que la conforman, o bien, que éstos mismos crean para expresar su crítica a la normatividad heterosexual.

Uno de estos espacios –quizá el más importante– es **La Bata de Boatiné**, un bar ubicado en el barrio del Raval (antiguamente conocido como el “barrio chino” de Barcelona), que abrió sus puertas a mediados de la década de 1980, como “bar de putas” y que a mediados de los años 90 se convirtió en un reducto de monstruos queer que rechazaban la –entonces– incipiente mercantilización del colectivo gay (la “peseta rosa”) que comenzaba a producirse en el barrio del Eixample. Por la ubicación en que se encuentra, la Bata no pretende atraer al gay estereotípico – blanco, guapo y de clase alta– sino a todas esas otras sexualidades transgresoras, mestizas, pobres, marginales y críticas con la cooptación capitalista del colectivo. En sus más de 20 años de existencia, La Bata ha posibilitado cientos de encuentros, amores y pactos que en algunos casos se han convertido en los colectivos que hoy forman parte activa de la multitud queer de la ciudad. En los últimos años, y como consecuencia de la renovación urbanística del barrio, el bar ha estado a punto de desaparecer en varias ocasiones; sin embargo, aún sobrevive, aunque –según sus clientes históricos– a costa de un maquillaje que le ha hecho perder gran parte de su encanto.

Otro importante espacio de encuentro para la multitud queer de la ciudad es el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, **MACBA**, que desde el nombramiento de Beatriz Preciado como Profesora del Programa de Estudios Independientes (PEI), se ha convertido en sede de importantes encuentros académicos y artísticos en sintonía con el movimiento. Así, en la última década, este centro de arte ha traído como conferenciantes a diferentes ‘teóricas queer’, como Judith Butler, Donna Haraway, Judith Halberstam y Del LaGrace Volcano; además, ha organizado la Maratón posporno (2003), el Taller de Tecnologías del Género (2004), así como diversos talleres, conferencias y exposiciones de intelectuales y artistas locales de la espera queer.

El centro de producción de artes visuales “**Hangar**” y la asociación cultural “**Ningún Lugar**” son dos espacios que también han tenido un rol catalizador de la multitud queer de Barcelona, a través de sus múltiples actividades artístico-culturales de deconstrucción del sexo/género y promoción de sexualidades híbridas y abyectas.

Además de estos espacios ‘físicos’, un lugar ‘transitorio’ de encuentro que marcó un hito en la trayectoria de la multitud queer de la ciudad fue la 8ª edición de **Queeruption**, en junio del año 2005. Las Queeruption son encuentros internacionales del movimiento queer mundial, en los que se pretende concentrar durante unos días numerosas actividades políticas y festivas de cuestionamiento de la heteronormatividad, con el propósito de llamar la atención de la opinión pública sobre estos temas y de ofrecer un espacio de libre expresión de las sexualidades no normativas. Esta 8ª edición se realizó en una fábrica abandonada en L’Hospitalet de Llobregat, en las afueras de Barcelona, a la que asistieron más de mil personas provenientes de diferentes países. El evento culminó con una manifestación por las calles del Eixample, orientada a denunciar la capitalización de las identidades gay y lesbiana, en la que hubo numerosos detenidos<sup>93</sup>.

En la misma línea que la Queeruption, la multitud queer de Barcelona se articula también a través de los **diferentes espacios festivos** organizados aleatoriamente por los múltiples colectivos que la conforman. Se trata de fiestas que no tienen ni fecha ni lugar fijo de realización, aunque suelen realizarse en centros sociales okupados, con los que existe cierta vinculación. Durante el desarrollo de esta investigación muchas de estas fiestas fueron convocadas por el FAGC o por la asamblea queer de Barcelona, con el propósito de reunir recursos para financiar la defensa legal de las personas que fueron detenidas en la manifestación de la Queeruption.

Otra característica del funcionamiento de la multitud queer de Barcelona es su **carácter lúdico**. Tal como señalamos antes, una parte importante de la conexión

---

<sup>93</sup> Más detalles sobre el desarrollo y las consecuencias del dicho encuentro pueden encontrarse en la narrativa de Águeda, páginas 207-218.

de los cuerpos queer ocurre en espacios de ocio como La Bata o en fiestas organizadas por algunxs de ellxs, donde los códigos de comportamiento son más relajados y flexibles que en espacios similares destinados al público heteronormativo.

Esta distensión se manifiesta, por ejemplo, en el vestuario, el lenguaje, las formas de acercamiento, de conquista y de contacto físico entre lxs asistentes. En términos generales, estos espacios se rigen por un **código implícito de respeto mutuo** donde –por supuesto- la homofobia está prohibida (en todas sus formas) y nadie puede presionar a nadie para hacer algo que no desee. A partir de esta premisa, todas las posibles prácticas y formas de expresión festiva tienen cabida en estos espacios.

Esta lógica de funcionamiento se corresponde con la del carnaval, en la que las rígidas normas sociales se suspenden por un período limitado y en un lugar definido para dar paso a expresiones más intensas y exacerbadas de alegría, deseo y exhibicionismo, entre otras. En esta línea se encuentran las **“Zonas Temporalmente Autónomas”** (TAZ, en su sigla en inglés) de Hakim Bey (1991), aquellos espacios que eluden temporalmente los mecanismos formales de control social y se convierten en oasis de libertad.

El TAZ es como una revuelta que no se engancha con el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla. (Bey, 1991, p. 6).

Señala el autor que la teoría de las TAZ está anclada en el presente y no en un futuro utópico, por tanto, no se trata de algo que “vendrá”, sino de algo que “está sucediendo” aquí y ahora. Añade que no todas las zonas autónomas son temporales, sino que algunas de ellas pueden mantenerse en el tiempo, sobre la base de su habilidad para mantenerse en el anonimato, en la clandestinidad, lejos de la vigilancia de las estructuras de poder. Por ese motivo Bey insiste en la necesaria “invisibilidad” de las TAZ y aconseja “tácticas de discreción” y “evitación de los medios masivos de comunicación”. Se trata de masas –afirma el autor- de promover la “libertad de la vida cotidiana y no la libertad como espectáculo” (1991, p. 5).

Coherentemente con este espíritu, otra de las características de funcionamiento de las multitudes queer de Barcelona, es el **carácter festivo y lúdico de sus acciones políticas**. De esta manera pretenden desmarcarse de las formas tradicionales de hacer política y generar nuevas estrategias que apunten no sólo a denunciar sino a desenmascarar, cuestionar y resignificar creativamente las bases de la heteronormatividad.

Ese año el tema que teníamos en mente era la invisibilidad de la sexualidad femenina, y para trabajarlo, se nos ocurrió instalar una especie de escultura de una vagina en la puerta de la cafetería de la facultad, de modo que para entrar al edificio la gente tuviera que atravesarla. (...) El resultado fue absolutamente diverso e impresionante, pues hubo gente que se enfadó, otras lo interpretaron como algo sexual, y la mayoría se lo tomó como algo divertido.

Para mí esa performance marcó un hito, porque me di cuenta de que era esa la forma en que yo quería hacer militancia, una forma divertida, lúdica, sin entrar en discursos pre-hechos para decirle a la gente cómo debe pensar o actuar, sino más bien provocando, sorprendiendo y proponiendo formas diferentes de entender el género y la sexualidad. (Itziar, 2009, p. 243).

En esta misma línea, la presencia queer en las manifestaciones locales es fácilmente reconocible por la creatividad de sus pancartas. Una de ellas –ya clásica– afirma: “La familia nuclear es radioactiva”.

Otra característica del funcionamiento de la multitud queer de Barcelona es su **legitimidad en reducidos círculos intelectuales de la ciudad**, como el ya mencionado MACBA, el Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Facultad de Arte de la Universidad de Barcelona. Dicha legitimidad se debe a la presencia de académicxs profundamente sensibilizadxs con la crítica de la heteronormatividad e incluso, activxs participantes en algunos de los colectivos que forman parte del movimiento en la ciudad. Este rasgo tiene una importancia radical en el fortalecimiento de esta multitud, ya que a través de sus cátedras tienen la posibilidad de dar a conocer estos planteamientos a un gran número de alumnos, tal como le ocurrió a Elena en la facultad de Artes de la Universidad de Valencia, con Juan Vicente Aliaga.

#### 2.4.e. Sus luchas

Además de coincidir completamente con los planteamientos de la teoría-política queer explicitados en el Capítulo II, las multitudes queer de Barcelona de comienzos del tercer milenio, están especialmente posicionadas ante algunas temáticas que están siendo debatidas ya sea en el contexto de Cataluña, o en el resto del estado español. A través de ellas expresan su crítica al dispositivo de la norma heterosexual y exponen sus planteamientos de desencialización del sexo/género.

Sin afán de exhaustividad, sino de contextualización, presentaremos brevemente en los párrafos que siguen, algunos de estos principales debates:

**Crítica al afán institucionalizador del movimiento homosexual local.** En el año 2005, el parlamento español aprobó la ley de matrimonio homosexual, reconociendo con ello una serie de derechos civiles a quienes deseen acogerse a la legitimación civil de su relación. Las multitudes queer de Barcelona, si bien

reconocen el valor simbólico de esta ley, critican las ideas en que se fundamenta: afán de homologación del colectivo ante el resto de la sociedad, reificación del matrimonio como modelo de relación sexo-afectiva “legítima” y aceptación de la categoría “homosexual” como pre-requisito para acceder a este derecho.

**La lucha por el reconocimiento de los derechos de las personas trans.** En marzo del 2007 el parlamento español aprobó la Ley de Identidad de Género a través de la cual todas las personas que deseen cambiar su identidad de género pueden hacerlo sin necesidad de pasar por el quirófano para ser reconocidas en su nueva identidad. Si bien es un paso hacia la normalización de estas personas, la ley incluye un polémico matiz que ha sido duramente criticado por las multitudes queer: uno de los requisitos que establece la ley para legitimar el cambio de identidad de género es certificar (a través de un informe médico o psicológico), que la persona solicitante padece disforia de género<sup>94</sup>; esto significa, asumir que sufren un trastorno psicológico entre su biología y su identidad de género, con lo cual, patologiza su condición.

**Denuncia de las agresiones homófobas.** Pese al reconocimiento de la homosexualidad en el estado español después de la promulgación de la ley de matrimonio, sigue habiendo numerosos casos de agresiones y discriminaciones homófobas en todo el país. Barcelona no es la excepción. Por este motivo, las multitudes queer de la ciudad se mantienen alertas ante estas situaciones, para sensibilizar, denunciar y exigir justicia en los casos en que sea pertinente.

**Mantenimiento del carácter reivindicativo del 28 de junio.** En España, como en gran parte del mundo, cada 28 de junio se celebra el Día del Orgullo Gay en memoria de los enfrentamientos ocurridos en 1969, en Nueva York entre los clientes de un bar de ‘ambiente’ y la policía, en el que murieron numerosos integrantes del colectivo homo y transexual. En los últimos años estas celebraciones se han convertido en espectaculares desfiles en los que participan numerosas empresas que aprovechan de publicitar sus productos dirigidos al colectivo gay, con lo cual, la celebración ha perdido por completo su sentido reivindicativo. En Barcelona, la multitud queer ha presionado insistentemente en los últimos años para no caer en esa dinámica, consiguiendo que al menos hasta el año 2008 en esta ciudad, el 28 de junio sea un día para exponer las reivindicaciones de los colectivos no heterosexuales y denunciar la discriminación<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> El “Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales” (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, [DSM-IV] en sus siglas en inglés) señala que el trastorno de la identidad de género se diagnostica a través de los siguientes criterios: A. Identificación acusada y persistente con el otro sexo (no sólo el deseo de obtener las supuestas ventajas relacionadas con las costumbres culturales); B. Malestar persistente con el propio sexo o sentimiento de inadecuación con su rol; C. La alteración no coexiste con una enfermedad intersexual; y D. La alteración provoca malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo. (E. Gómez *et al.* [2006], p. 9).

<sup>95</sup> En junio de 2009 se realizó por primera vez en Barcelona una “Gay Pride”, al mismo estilo que las que se realizan en el resto del Estado Español y en numerosas otras grandes ciudades del mundo, en las que el espíritu festivo prima por sobre la reivindicación de libertad.

Desde un enfoque más general, la multitud queer de Barcelona se ha implicado en los últimos años en otras luchas que, aunque no directamente relacionadas con la heteronormatividad, suponen una restricción de derechos de los ciudadanos y reproducen estigmas a los que se oponen.

***Manifestación a favor del aborto terapéutico para todos libre y gratuito.*** En España el aborto terapéutico está permitido sólo en situaciones muy extremas, que ponen en riesgo la vida de las mujeres. Recientemente, el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero reabrió el debate sobre el tema, despertando duras reacciones desde sectores políticos conservadores vinculados a la iglesia católica. En Barcelona, las mutitudes queer se han movilizado para promover la abolición de las restricciones al aborto, bajo la premisa de “aborto gratuito para todas”.

***Contra la Ordenanza de civismo y en defensa del trabajo de las putas del Raval.*** En diciembre del año 2005, el Ayuntamiento de Barcelona aprobó la Nueva Ordenanza Cívica de la ciudad, con la cual impuso un rígido código de comportamiento en el espacio público que ha sido utilizado para reprimir múltiples expresiones ciudadanas. En los primeros meses posteriores a la promulgación de la Ordenanza uno de los principales colectivos afectados fue el de las putas del barrio del Raval, quienes eran permanentemente asediadas y perseguidas por la policía. Durante ese período, la multitud queer se movilizó (junto a otros colectivos y numerosos vecinos) para defender a estas mujeres y su derecho a trabajar en condiciones dignas y seguras.

#### **2.4.f. Sus propuestas**

La acción de la multitud queer de Barcelona también tiene una vertiente propositiva y creativa a través de la cual pretende generar espacios y dinámicas de funcionamiento que se alejen de las lógicas de la normatividad heterosexual, en sus diferentes manifestaciones. A continuación presentamos algunas de estas iniciativas.

***Pantojismo.*** Tal como lo explica Itziar en su narrativa, es un taller creado por el colectivo “Expones” del que forma parte, a través del cual pretenden representar el patetismo con que culturalmente las mujeres han sido educadas para vivir sus relaciones amorosas. En la práctica consiste en teatralizar situaciones autobiográficas de las participantes en las que hayan actuado desde el discurso de posesión del otro, el victimismo o el chantaje emocional, con el propósito de poner en evidencia el patetismo de esas actitudes y reírse de ellas. De este modo, se pretende despertar una conciencia crítica de las participantes ante estos comportamientos, de modo que en sus futuras relaciones estén más atentas y puedan evitarlas.

(<http://www.exdones.blogspot.com/>)

**Bricolage sexual.** Es un taller de fabricación de juguetes sexuales (dildos, vibradores, bolas chinas, etc.) de manera artesanal con materiales reciclados y fácilmente accesibles para cualquier persona. A través de este taller, sus creadoras pretenden difundir una concepción lúdica del sexo, anular el carácter de tabú que para muchas personas tienen estos juguetes, criticar a la industria productora de estos artilugios, por los altos precios a los que los comercializan y, en consecuencia, hacerlos accesibles a todos los públicos. Para fabricar los juguetes se utilizan cuerdas de cáñamo, látex líquido, motores vibradores de teléfonos móviles, bolitas de plomo de los antiguos ratones de ordenadores, entre otros. (<http://www.bricolajesexual.net/>)

**Festival de Video tranZmarikabollo.** Con el propósito de difundir el trabajo audiovisual de múltiples realizadores queer locales y extranjeros, diversos colectivos de la multitud queer de Barcelona se movilizaron en septiembre del año 2006 para organizar este festival. Durante los días en que duró el evento, se presentaron más de una veintena de videos, en diversos locales de la ciudad, con una numerosa asistencia. En los videos se retrataba, por ejemplo, el proceso de autoconstrucción de una performance masculina de una bollera-trans; las prácticas sexuales inclasificables de diversos muñecos de plástico no identificados genéricamente; el show de drag queen de un chico trans, entre otros<sup>96</sup>.

**Talleres de SM.** Las relaciones de dominación y sumisión como fuente de placer son el *leit motiv* de estos talleres en los que sus participantes juegan con la estética *leather* y *skin*, utilizan juguetes sexuales y sobre todo aprenden los códigos implícitos de conducta a través de los cuales todos estos elementos pueden convertirse en una interesante experiencia de erotismo y placer.

**Revista CULO.** Se autodefine como una «revista degenerada feminista» cuyo primer número fue publicado en marzo del 2009 y con pretensión de publicarse trimestralmente. Fue creada por iniciativa de la Manada Degenerada Feminista de Barcelona para generar “un espacio de encuentro versátil para cuerpos inquietos y excitados”, múltiples voces queer de la ciudad y de otros rincones del mundo. Los numerosos artículos publicados en esta primera edición están firmados por cuerpos queer de Perú, Canadá, Donostia, Chile, Reino Unido, Grecia, Barcelona, Palestina, entre otros países ([www.laculo.net](http://www.laculo.net)).

**Parole de Queer.** Es una revista orientada a abordar diferentes cuestiones relacionadas con el movimiento queer y sus diferentes manifestaciones tanto

---

<sup>96</sup> El cartel promocional del festival provocó una dura polémica con sectores ultra-conservadores de la iglesia católica que interpusieron una denuncia contra las personas responsables de la utilización paródica de la imagen de Jesucristo en el cartel. Aunque finalmente se desestimó, el proceso judicial suponía la amenaza de graves sanciones penales contra las responsables, razón por la cual la organización del festival decidió mantener un bajo perfil y no volver a repetirlo.



filosóficas como artísticas y culturales, tanto del Estado Español, como del panorama internacional. Fue creada y es dirigida por Marian Torres e Irene Sala. Hasta el momento de presentación de esta investigación, se habían editado 3 números de la revista en los que se incluían entrevistas a Beatriz Preciado y Cabello/Carceller, artículos de Itziar Ziga, reportajes sobre “El Macho” Elio Rodríguez, Joel-Peter Witkin y Muriel Toussaint, entre muchos otros contenidos.

### 3. Gestionando deseos abyectos

En las últimas décadas, probablemente desde la invención de la píldora anticonceptiva (en 1960) hasta ahora, en las sociedades occidentales ha venido ocurriendo una progresiva liberalización del sexo que se aprecia en diferentes fenómenos sociales como la cada vez más temprana edad en que los adolescentes comienzan a tener una vida sexual activa, la separación de la práctica sexual del compromiso afectivo, la desacralización del sexo en la publicidad y el cine, el crecimiento exponencial de la producción y el consumo de material pornográfico, así como la incorporación de diferentes elementos lúdicos en las prácticas sexuales, entre otros factores.

Por supuesto esta manera de entender y vivir el sexo no es generalizada, sin embargo, está cada vez más extendida sobre todo en sociedades donde la moral religiosa ha perdido fuerza e influencia ante el valor del individualismo, el hedonismo y la inmediatez que se desprenden del modelo capitalista de producción y consumo. En efecto, en la industria cultural el sexo es ampliamente utilizado como gancho para llamar la atención de los consumidores y vender desde un caramelo, un coche, un libro, hasta una película. La publicidad, la televisión e Internet, son sin duda los principales promotores de esta utilización. En este contexto, los códigos de conducta sexual propuestos por muchas iglesias resultan totalmente obsoletos al insistir en el carácter inmoral de las prácticas sexuales no reproductivas, reduciendo con ello al mínimo las posibilidades de expresión de la sexualidad.

Tanto por unas como por otras razones, actualmente existe una tendencia mayoritaria en Occidente a vivir el sexo de manera más libre y desenfadada, sobre todo en las generaciones más jóvenes<sup>97</sup>. Como parte de este contexto y motivadas también por su cuestionamiento y crítica a los imperativos de la heteronormatividad, las multitudes queer comparten estos criterios. Las narrativas de las participantes

---

<sup>97</sup> No obstante, dicha libertad y desenfado no siempre son sinónimo de formas de relación no heteronormativas; al contrario, muchas veces dicho “destape” reproduce la diferencia sexual binominal, la heterosexualidad obligatoria y el sexo/género entendido como identidad esencial, fija e inamovible.

en esta investigación así lo confirman; sin embargo, la forma en que dichos criterios se materializan en la práctica es múltiple, por tanto no es posible afirmar que exista un código de conducta sexual característico de las multitudes queer, como tampoco sucede entre quienes viven dentro de los límites de la normatividad heterosexual. No obstante, las mismas narrativas de las participantes en este estudio aportan una serie de elementos relacionados con su vivencia del deseo y la práctica sexual, sobre los cuales nos detendremos pues nos sirven para responder a nuestra pregunta de investigación.

A continuación abordaremos estos elementos a partir de tres grandes ejes que se desprenden de las propias narrativas: la autoconciencia del propio deseo no normativo, la importancia del sexo en la propia vida y la contradicción.

#### **4.1. AUTOCONCIENCIA DEL PROPIO DESEO SEXUAL NO NORMATIVO**

Cuando la sociedad entera está estructurada sobre la diferencia sexual binominal y el imperativo de los roles de sexo/género es tan fuerte y omnipresente, no es raro que quienes se desmarquen de esos parámetros sean socialmente sancionados y presionados a ajustarse a lo que por “naturaleza” les corresponde.

Independientemente de la manera en que esa sanción y esa presión se materialicen, ambos mecanismos se fundamentan y ponen en evidencia la supuesta correspondencia que “debe” existir entre sexo biológico, género y deseo sexual.

En apartados anteriores hemos visto como ambos mecanismos actúan en diferentes ámbitos de lo social a lo largo de toda la vida de una persona, marcando en cada contexto los repertorios de sexo/género socialmente aceptados de los que no lo son.

Las narrativas de las participantes en este estudio dan testimonio de ello.

Para las personas en que dicha correspondencia se cumple este marcaje resulta invisible y no supone mayores consecuencias; sin embargo, cuando esto no ocurre, las personas deben enfrentarse a una continua presión y explicitación de los límites del sexo, el género y la sexualidad. Los relatos de Verónica, Águeda y Ainhoa ejemplifican cómo esta presión se hace presente incluso en etapas infantiles en las que “los niños” y “las niñas” apenas saben que lo son porque sus cuerpos tienen una pequeña diferencia en la entrepierna (que muchas veces ni han visto); sin embargo, reciben una serie de informaciones, argumentos, (des)calificaciones, prohibiciones, normas y castigos que les hacen tomar conciencia de que la mencionada diferencia es algo más complicada de lo que hasta entonces habían pensado, sobre todo cuando dicha presión se les manifiesta a través de violencia psicológica, verbal o incluso física.

En la infancia más tierna, muchos padres y adultos que se enfrentan a estas situaciones utilizan **el argumento de la diferencia sexual** en su expresión más básica, para delimitar la conducta de lxs niñxs, diciéndoles que hay algunas “cosas” que “son de niños” y otras que “son de niñas” y que dependiendo de “qué” seamos, debemos hacer unas cosas u otras. En este listado de “cosas” figuran el uso de ciertos colores en la ropa, algunos juegos, la expresión de algunas emociones, algunas palabras, entre otras. En el mejor de los casos, este argumento es utilizado como una herramienta pedagógica desde el afecto y asumiendo la inocencia de lxs niñxs en las cuestiones del sexo/género, por tanto, la necesidad de ofrecerles una explicación al respecto. En situaciones menos afortunadas, las personas adultas se limitan a sentenciar que una determinada cosa no se puede hacer porque “es” de niño o niña, sin dar mayores explicaciones. En el peor de los casos, algunas pueden llegar a castigar a lxs niñxs cuando realizan alguna de esas conductas que –según su criterio– no “corresponden” con su sexo.

Otro mecanismo que también actúa en la infancia (y en todas las edades) como presión social para delimitar los repertorios de sexo/género es **la descalificación o la burla**, basada en el supuesto de que quien hace aquellas “cosas” que no “corresponden” con su sexo “es” un ser despreciable, sucio y degenerado al que hay que señalar y ofender llamándole *maricón* o *marimacho*, o cualquier otra palabra del mismo tipo. En el mejor de los casos, esta burla puede ser matizada señalando que la persona ofendida sólo es “un poco...” o que se ha comportado en una ocasión puntual como tal, o también a través de diminutivos o fórmulas más eufemísticas como *mariquita* o *juana tres cocos*<sup>98</sup>. En situaciones más agresivas la burla puede ser utilizada con crueldad, insultando y exponiendo descarada y públicamente a la persona en cuestión.

Lamentablemente existe otro mecanismo que actúa como control social para imponer la correspondencia sexo-género-deseo sexual: **el maltrato físico**. Aunque no es tan habitual en edades tempranas, las palizas motivadas por el hecho de “ser” o “parecer” homosexual constituyen una terrible realidad desde la adolescencia en adelante. Desde la “invención” de la homosexualidad en la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días, dicha presión está atravesada por la homofobia, es decir, por la patologización, negación, miedo, rechazo e incluso asco que sienten algunas personas por aquellas otras que no se ajustan a la normalidad heterosexual.

Cuando en la infancia una persona es reiteradamente sometida a la acción de estos mecanismos de control y presión, la consecuencia lógica es que en algún momento tome conciencia de que el hecho de “ser” hombre o mujer, no sólo es cuestión de una diferencia anatómica, sino también de unas conductas y unos deseos que son permitidos o prohibidos. A partir de ese momento, es probable que el niño que ha comprendido la relación entre X “cosas” prohibidas = sanción o castigo, aprenda al

---

<sup>98</sup> Expresión utilizada en Chile como sinónimo de *marimacho*.

menos a reconocer y (tal vez) controlar sus deseos y conductas, para evitarse malos ratos. Este proceso de conciencia-aprendizaje es parte de la ***lógica del armario*** que describe Sedgwick (1990), y al que nos referimos en el apartado anterior (ver p. 308) en el marco de la hiperreflexividad como elemento característico de la subjetividad de los cuerpos queer.

Cuando estxs niñxs llegan a la adolescencia y su deseo sexual se despierta y dirige hacia personas de su mismo sexo biológico, saben perfectamente que se trata de un deseo prohibido. Han tenido tiempo suficiente para identificarlo y están muy bien entrenadxs para controlarlo, gracias a los mecanismos de la propia obligatoriedad heterosexual. Por supuesto lxs niñxs y adolescentes (y las personas en general) que no han vivido el cuestionamiento y sanción de sus deseos más básicos, no desarrollan, al menos en edades tan tempranas, la habilidad para reconocer sus propios deseos. Algunos nunca llegan a conseguirlo.

En su narrativa de vida Itziar afirma que el deseo es imprescindible para las relaciones sexoafectivas, sin embargo desde la infancia nos enseñan a castrarlo y reprimirlo. Por ese motivo, explica, tanto los hombres como las mujeres heterosexuales acaban viviendo una sexualidad llena de restricciones. No ocurre lo mismo, sostiene, en quienes tienen sexualidades transgresoras.

(...) quienes tenemos una sexualidad no normativa estamos en ventaja, porque necesariamente alguna vez en la vida tuvimos que hacer el esfuerzo de reconocer y conectar con ese deseo más oculto. Y ese ejercicio –que no es fácil– supone un aprendizaje que se traduce luego no sólo en lo sexual, sino en todos los ámbitos de la vida. De este modo, la conciencia del propio deseo puede llegar a convertirse en un hábito automático, que no requiera de una voluntad ni de un esfuerzo. Alcanzado este punto, lo que resulta extraño y agresivo es justamente lo contrario, no hacerle caso al deseo, pues cuando ocurre, genera sufrimiento y frustración. (Itziar, 2009, p. 249).

Personalmente, Itziar señala que el reconocimiento del deseo le ha permitido sentirse mucho más cómoda y feliz con sus prácticas sexuales, y además superar una serie de traumas aprendidos a través de una educación sexual castradora y limitante.

#### **4.1.a. La reacción ante la prohibición**

Dependiendo de cuan fuerte sea la presión social para reprimir esos deseos prohibidos, la fuerza de éstos y el carácter de quienes los sienten, las personas pueden reaccionar de diferentes maneras: aceptar a la prohibición, reprimirse en público y ejercer el deseo prohibido en privado, o bien, transgredir la prohibición. En cualquiera de los casos la cuestión de fondo es la relación entre poder y placer (Foucault, 1976). En la medida que la prohibición del sexo no heteronormativo es impuesta por una moral cristiana y unas disciplinas “psi” obsesionadas por conocer hasta el último detalle de las perversiones, el placer del deseo consiste justamente

en escabullirse, en hacerse invisible, inclasificable, incontrolable. Se funda así una indivisible y paradójica relación entre poder y placer, entre prohibición y transgresión.

El placer irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar. (...) placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. (Foucault, 1976, p. 59)

La respuesta de los cuerpos queer ante la prohibición, actualiza y encarna esta relación en las experiencias concretas de aceptación/transgresión de la norma heterosexual.

*a. Aceptar la prohibición, reprogramándose mental y físicamente para cumplirla.* Esta reacción es propia de personas que creen que la no heterosexualidad (en cualquiera de sus formas) es una “perversión” o una “patología psicológica” y que con frecuencia tienen un desarrollo moral caracterizado por el acatamiento de la norma. Generalmente se da en contextos tradicionales, religiosos, machistas y altamente controladores. Aunque este tipo de respuesta es más propio de etapas infantiles, en ocasiones puede extenderse durante gran parte de la vida en función de complejas configuraciones de recursos afectivos, ideológicos, psicológicos y sociales. Por ejemplo, en entornos donde las prácticas homosexuales son castigadas con penas de reclusión, tortura o incluso la muerte, aceptar la prohibición es una táctica de autoprotección de la propia integridad física. En otros casos, algunos dispositivos ideológicos (como el cristianismo) al mismo tiempo que condenan ciertos deseos y prácticas, ofrecen argumentos compensatorios basados en el sacrificio y los bienes futuros que a través de él se conseguirán, a lo que añaden una serie de técnicas de autocontrol y alternativas para canalizar “positivamente” dichos deseos.

En términos afectivos, esta respuesta está asociada a los sentimientos de culpa, vergüenza y miedo, que tienen consecuencias negativas para las personas, lo cual refuerza la necesidad de negar el deseo prohibido.

En relación con la explicación del deseo sexual prohibido, las personas que asumen la prohibición tienden a cuestionarse sobre el origen de éste, en su búsqueda por entenderlo y desactivarlo, para luego encauzarlo dentro de los límites de la heteronormatividad. En esta perspectiva subyace la creencia de que el deseo sexual es adquirido, por tanto puede ser modificado aplicando las técnicas

adecuadas<sup>99</sup>, tal como a mediados del siglo xx lo intentaron diferentes psiquiatras y psicólogos, desde diversos enfoques (Llamas, 1998).

*b. Reprimir el deseo en el espacio público y ejercerlo en el espacio privado.*

Este tipo de respuesta supone el reconocimiento tanto de la fuerza de la norma y la presión social, como del deseo prohibido, pues se prioriza uno u otro aspecto en momentos diferentes. Las personas que funcionan de esta manera tienen una ética que les permite valorar los riesgos y los beneficios de ejercer el deseo prohibido, considerando tanto los mecanismos de control y sanción social, como la fuerza del propio deseo y el goce que éste comporta.

En algunas personas la propia prohibición actúa como estímulo para ejercer el deseo ya que añade a éste la satisfacción de reconocerse capaz de engañar al poder, de sentirse transgresora, de asumir un riesgo y salir indemne; de alguna manera se trata de una sensación de Poder que se traduce en el mejoramiento de la autovaloración, la auto confianza y la autoestima de la persona que transgrede. Desde una perspectiva social, este tipo de transgresión supone también el cuestionamiento de la norma y de los criterios en que se fundamenta.

Las personas que funcionan bajo estos criterios no suelen darle mayor importancia a la explicación del origen del deseo sexual prohibido, ya que no lo viven como una cuestión problemática, sino como una característica innata de su persona.

Para otras personas, en cambio, este tipo de respuesta ante la prohibición constituye un verdadero calvario, ya que, por una parte, les sitúa en un dilema moral que les hace sentir enormemente culpables; y por otra, les provoca un nivel de tensión y angustia que no pueden soportar. Al igual que las personas que aceptan por completo la prohibición, estas personas sí se cuestionan sobre el origen del deseo, ya que desearían modificarlo, para librarse de la contradicción en que viven.

En el ámbito de los deseos sexuales prohibidos o de las relaciones sexo-afectivas este tipo de respuesta a la prohibición es conocido como “doble estándar” o “doble vida” y suele ser socialmente valorado como negativo, ya que se considera que quien lo utiliza es, o un cobarde que no se atreve a vivir su vida como realmente querría; o bien, una mala persona que engaña a su pareja para “irse con otra”.

---

<sup>99</sup> A lo largo de la historia han existido diferentes técnicas “reformadoras” del deseo sexual que responden a las diferentes hipótesis desde las cuales se ha explicado el origen de dicho deseo “desordenado”. Así, por ejemplo, cuando el deseo homosexual es entendido como un pecado, la técnica de “sanación” será la confesión, el sacrificio y el ofrecimiento de dicho “mal” a la voluntad de Dios; si, en cambio, es entendido como fruto de un trauma o abuso infantil, se recurrirá a diferentes terapias psicológicas de reparación como el psicoanálisis o la hipnosis; si es entendido como un desorden hormonal, se aplicará una terapia farmacológica para restablecer el equilibrio hormonal adecuado en la persona afectada, etc.

*c. Rechazar la prohibición del deseo sexual no normativo, realizarlo abiertamente y enfrentarse a quienes ejercen el control social.*

Este tipo de respuesta sólo es posible cuando la persona que la utiliza ha llegado a un nivel de reflexión ética que le permite elaborar sus propios códigos de conducta, independientemente de las normas sociales, a la vez que un alto grado de seguridad personal que le posibilite sostener y defender dichas posiciones/opciones incluso en contextos contrarios a ellas.

En el plano emocional, esta respuesta está asociada a los sentimientos de orgullo y sobre valoración personal, así como a la indiferencia que funcionan como escudo ante los continuos ataques a los que, en determinados contextos, quienes la utilizan pueden estar expuestos. Desde una perspectiva centrada en la construcción de la subjetividad, esta manera de enfrentarse a la prohibición del deseo no heterosexual da cuenta de tres procesos principales: por una parte, el afán de cuestionar y deconstruir el marco normativo hegemónico (Ema, 2007); en segundo lugar, la voluntad de resistirse a él (Foucault, 1976); y, en tercer término, hacer de dicha resistencia parte importante de la propia subjetividad; en otras palabras, politizar la experiencia personal.

En términos sociales, las condiciones del entorno pueden favorecer o dificultar este tipo de respuesta dependiendo de la gravedad de las sanciones asociadas al incumplimiento de la norma; así, en algunos contextos, la transgresión será considerada como un hecho anecdótico; mientras en otros, como una agresiva provocación.

Respecto del origen del deseo sexual no normativo, las personas que rechazan la prohibición pueden asumir diferentes posiciones: algunas de ellas consideran que sea cual sea la explicación de ese origen (en el caso de que se pudiera determinar) el tema no tiene importancia, por tanto, no vale la pena perder tiempo cuestionándose sobre ello; otras asumen que el deseo sexual es innato, de modo que tampoco tiene sentido cuestionarse sobre su origen; otras personas, en cambio, consideran que el deseo sexual es totalmente dúctil, por ende, puede ser modificado a voluntad; y finalmente, otras personas reconocen que en la cuestión del origen del deseo sexual hay tanto una parte innata/heredada como una social/aprendida, aunque no saben en qué medida una y otra influyen en la forma final de ese deseo. Algunas de las personas que asumen alguna de estas dos últimas posiciones, tienen interés por estudiar el tema y se mueven activamente en esa dirección.

#### **4.1.b. La reacción de los cuerpos queer**

Los cuerpos queer con que nos articulamos en esta investigación utilizan principalmente éste último tipo de respuesta ante la prohibición, pues les resulta



más coherente con su desarrollo ético y con sus ideas políticas especialmente centradas en las cuestiones del sexo/género y que en general consideran recogidas en los planteamientos de la teoría-política queer.

Justamente uno de estos planteamientos es el de la utilización estratégica de las identidades, con lo cual, esta reacción ante la prohibición puede adoptar diferentes formas dependiendo del contexto en que se encuentren. Para que dicha estrategia tenga efecto, los cuerpos queer tienen en cuenta dos elementos: la configuración de fuerzas del contexto en cuestión (discursos imperantes, prohibiciones, prácticas, etc.) y el propósito que desean cumplir. Sobre la base de ambos elementos, realizan una valoración del entorno, poniendo especial atención en:

*a. El nivel de aceptación o rechazo de las opciones no heterosexuales.*

En la actualidad podemos asumir que la homofobia es un hecho presente en todas las sociedades, aunque con diferentes grados y manifestaciones. Por este motivo, a la hora de valorar las condiciones del entorno, los cuerpos queer deben ser conscientes de esta variable para decidir qué acción puede ser más eficaz para el cumplimiento de su propósito cuestionador de la normatividad heterosexual. Así, por ejemplo, en algunos contextos bastará con (no)usar una determinada prenda de ropa para ejercer un efecto trasgresor; mientras, en otros, incluso teniendo prácticas de sexo explícito no heterosexual en un lugar público, no se generará el pretendido efecto cuestionador.

*b. Su interés por desvelar o no su vida personal en un determinado entorno.*

Aunque reconocen que la heterosexualidad es un régimen político presente en todos los ámbitos sociales, al cual se oponen, las participantes en nuestra investigación no creen necesario expresar permanentemente su crítica, simplemente porque en ocasiones no les interesa posicionarse en esos términos ante las personas con las que se relacionan. En general cuando esto sucede responde a una necesidad de autoprotección ante posibles reacciones de rechazo no deseadas como por ejemplo el rompimiento de relaciones afectivas importantes (familiares, por ejemplo) o el acoso o discriminación en el entorno laboral. En otros casos, esta decisión responde a una necesidad política de no encasillarse en categorías fuertemente marcadas; y en otros, al deseo de evitar tener que dar explicaciones para justificar la propia posición.

*c. Su forma de relación con las personas que habitan cada entorno.*

El campo de las relaciones sociales suele estar bastante delimitado por los hábitos y usos culturales, entre los cuales, en algunos contextos, los temas relacionados con la vida afectiva y sexual de las personas se reservan al ámbito más privado. En ocasiones, los cuerpos queer no consideran necesario entrar en estos temas con algunas personas con quienes no tienen relaciones cercanas, como tampoco transgredir la norma que establece dicha exclusión temática.

d. *Qué se juegan en cada entorno al asumir una reacción u otra.*

A partir de todas estas variables los cuerpos queer pueden calcular los costos y beneficios que les pueden suponer la expresión del rechazo a la prohibición del deseo sexual en un determinado contexto y decidir si desean o no y de qué manera manifestarlo.

(...) cuando vivía en Guernica, tuve una relación con una chica durante 10 años, la cual nunca hicimos pública, porque eso habría tenido muchas consecuencias negativas para las dos en ese contexto, por tanto me sentía muy transgresora. (Ainhoa, 2009, p. 205).

Este *cálculo* responde a un pensamiento estratégico que considera tanto las variables sociales, políticas, afectivas y personales en general, para desarrollarse.

#### 4.2. EL SEXO EN LA VIDA DE LOS MONSTRUOS QUEER

Como hemos dicho en capítulos anteriores, unos de los aspectos centrales de la crítica queer a la heteronormatividad tiene que ver con el sexo y las prácticas sexuales en un sentido amplio, es decir, desde la manera de entenderlo, hasta los códigos de conducta que definen los roles y las prácticas de los “hombres” y las “mujeres”. Por este motivo, no es extraño que las personas que coinciden con los postulados de esta teoría-política consideren que el sexo tiene un lugar central en sus vidas, pues precisamente a través de él expresan gran parte de su rechazo y su esfuerzo transformador de los imperativos de la normatividad heterosexual. En las narrativas de vida de las participantes en esta investigación es posible apreciar los diferentes sentidos que le asignan al sexo y la manera en que los materializan. A continuación describiremos cada uno de ellos.

*El sexo como espacio de libertad personal, donde hacer aquello que apetece*

Los monstruos queer no están de acuerdo con que el sexo sea un espacio de prohibiciones y encorsetamientos; al contrario, creen que debe ser un espacio de libertad en el que quepan todas las fantasías personales, sobre la base del respeto mutuo de todos los que en él participan y sin que esto suponga un juicio de valor sobre las personas. Tal como afirma Elena

(...) existe un par de criterios implícitos que caracterizan las relaciones sexoafectivas dentro del ambiente *tranzmarikabollo*; por una parte, el no enjuiciar negativamente a los otros a partir de sus prácticas sexoafectivas; y por otra, que todas estas prácticas deben ser realizadas siempre en libertad, es decir, no impuestas por ninguno de lxs que en ellas participa. (Elena, 2009, p. 271).

El punto crítico de esta lógica radica en qué condiciones se puede considerar que una persona actúa o no en libertad. Elena señala al respecto que en general siempre actuamos condicionados por diferentes factores, por lo tanto, desde su perspectiva, la libertad absoluta no existe; sin embargo, para gestionar esos

espacios sexuales cada uno debe hacerse responsable de sus decisiones. En la misma línea Leil sostiene

Reconozco el derecho de todas las personas a sentirse cómodas con su propia sexualidad y de practicarla sin resentimientos ni culpas y siempre con responsabilidad política, antisexista, teniendo en cuenta el sexo seguro y el respeto por la propia integridad y la de los demás.” (Leil, 2009, p. 257).

Al plantear la necesidad de no enjuiciamiento, ni culpa de las personas en función de sus prácticas sexuales, Elena y Leil conectan con el modelo de la jerarquía sexual propuesto por Rubin (1984), que explica la mayor o menor legitimidad y libertad de expresión que tienen las diferentes prácticas sexuales en determinados contextos. Profundizaremos más sobre este aspecto en el apartado siguiente, sobre la politización de la vida cotidiana.

*El sexo como práctica lúdica, por diversión, por placer.*

Los monstruos queer consideran que el sexo es una rica fuente de placer y satisfacción, por tanto es totalmente legítimo explorarlo y utilizarlo con ese propósito en beneficio propio. Con este planteamiento los cuerpos queer de nuestra investigación pretenden contrarrestar los diferentes discursos sacralizadores del sexo, según el cual éste sólo puede practicarse en el contexto de relaciones afectivas duraderas y con finalidades reproductivas.

En términos sexuales, reivindico el derecho al placer, a reconocer las cosas con las que cada uno siente placer y a practicarlas sin culpa ni miedo.

(...) el sexo ha adquirido para mí un estatus más lúdico, libre de prejuicios y expectativas, lo que me ha permitido aprender a disfrutarlo sin atribuirle suposiciones de compromiso o definiciones identitarias, tal y como habrían sido nuestros juegos de la infancia si no nos los hubieran prohibido. (Itziar, 2009, p. 251).

(...) en todas mis relaciones, el sexo ha sido siempre muy importante, porque es algo que me gusta mucho. (Águeda, 2009, p. 217).

(...) el sexo no tiene para nosotrxs esa carga de misterio, tabú o sacralidad que se le suele atribuir; al contrario, lo entendemos como un espacio de complicidad y diversión, para pasar buenos momentos. (Elena, 2009, p. 270).

Tal como señalamos al comienzo de este sub-apartado, esta manera de entender el sexo está bastante extendida en las sociedades occidentales contemporáneas, por tanto, no es un planteamiento exclusivo de las multitudes queer. Sin embargo, hay que aclarar que esta reivindicación del derecho al placer que se realiza desde las multitudes queer no necesariamente es sinónimo de promiscuidad. Tal como señala Elena,

Cada relación es singular, por tanto quienes la conforman son libres de establecer los acuerdos de funcionamiento que deseen. De hecho, hay muchas parejas chico/chica que se reconocen como tales, que tienen un acuerdo de monogamia, que comparten el pensamiento queer y lo integran en su forma de relacionarse. (Elena, 2009, p. 270).

*El sexo como herramienta política para cuestionar los límites y denunciar la doble moral de la normatividad heterosexual.* El sexo es también un arma política de cuestionamiento y transgresión social para algunas de las participantes en esta investigación. Con ese propósito, realizan diferentes prácticas sexuales que cuestionan los límites de la sexualidad socialmente aceptada.

Ejemplo de ello son las *performances* realizadas por Elena con Post\_op, en los que representan personajes sexualmente híbridos y utilizan juguetes sexuales socialmente desprestigiados para realizar escenas de sexo en lugares públicos, ante el asombro de los espectadores. En la misma línea, los videos realizados por Águeda con girlswholikeporno también constituyen una utilización política del sexo, en la medida que combinan elementos socialmente ocultos o denostados como la violación o la pornografía femenina.

A través de este tipo de acciones ponen en evidencia la contradicción que existe entre diferentes discursos sociales sobre la sexualidad, como en el caso de la hipersexualización de la publicidad y de numerosos contenidos televisivos, mientras desde la iglesia católica se insiste en condenar el sexo no reproductivo. Asimismo pretenden denunciar la aparente “normalidad” de la sexualidad heterosexual, cuando, en la práctica está llena de prácticas sexuales consideradas “abyectas” desde posiciones conservadoras, tales como la infidelidad, la promiscuidad, el fetichismo, entre otras. En este caso, lo que se critica es una injusta distribución de la crítica relacionada a determinadas prácticas dependiendo de si quien las realiza es heterosexual o no. Así, por ejemplo, en numerosos contextos sociales contemporáneos la promiscuidad masculina heterosexual es silenciosamente tolerada bajo la premisa de que los hombres “son” así, por tanto hay que dejarlos que cubran sus “necesidades”; sin embargo, cuando esa misma conducta es realizada por hombres homosexuales, se les critica por “promiscuos” y “degenerados”. Lo mismo ocurre respecto del sexo entre personas con grandes diferencia de edad: si la pareja está formada por un hombre mayor y una chica joven, nadie se sorprende, pero si se trata de un hombre homosexual mayor y un joven, inmediatamente se le acusa de “pedofilia”.

*El sexo como camino de desarrollo personal.* Para los cuerpos queer, el sexo puede ser también una herramienta de desarrollo personal, una forma de explorar los propios límites e incluso de crecimiento espiritual. Para Maevon (2009) por ejemplo, cuya conexión con lo queer surge precisamente como fruto de una búsqueda espiritual, el sexo es sagrado, pero desde una perspectiva totalmente diferente de lo que generalmente califican como tal las religiones monoteístas.

Incorporar lo queer en mi vida también me ha llevado a cuestionar la idea de que el cuerpo y la sexualidad son algo sucio, por tanto, sólo se debe practicar en casa, con la puerta cerrada y sin que nadie se entere; al contrario, he comenzado a ver la sexualidad como algo sagrado. En ese sentido, mi criterio para valorar si el sexo es bueno o malo, no pasa por las prácticas, sino por el sentimiento que tengo en mi corazón cuando estoy teniendo sexo con alguien. Si lo que hay en mi corazón es el anhelo de canalizar con la otra persona la energía sexual del universo, ese acto es sagrado, independientemente de que la práctica que estemos realizando sea socialmente rechazada; si, por el contrario, estoy pensando en alimentar mi ego porque estoy teniendo sexo con un chico guapo, ese sexo no es sagrado. Por tanto los criterios que tengo ahora sobre mi sexualidad son muy diferentes a los que la sociedad me había dado. (Maevon, 2009, p. 237).

Lo interesante del enfoque de Maevon es que la “sacralidad” del sexo ya no está vinculada a la finalidad reproductiva reificada por el cristianismo, sino a la valoración sincera del otro y a los sentimientos que motivan el deseo sexual. De este modo, el acento no se pone en la forma de la práctica sexual (ahorrándose con ello tener que entrar en jerarquías y calificaciones morales de los actos), sino en la ética personal.

Por su parte, Águeda relata en su narrativa diferentes momentos de su trayectoria vital en que el sexo fue la llave que le abrió nuevos caminos.

Justo en ese tiempo, a los 20 años, me diagnosticaron vih+, lo cual marcó fuertemente la construcción de mi sexualidad. Al poco del diagnóstico tuve una relación que fue un punto de inflexión en mi vida. Un chico seropositivo también, que tenía graves problemas de erección, pero que había desarrollado otras habilidades para tener sexo y sentir placer. Esta relación fue muy importante para mí, porque quito el pene del centro de mis relaciones sexuales, y –sin proponérselo– me abrió las puertas a futuras relaciones con mujeres, y en general a otra sexualidad, de hecho, mi primera relación importante después de él, fue con una chica. (Águeda, 2009, p. 215).

Aunque por motivos totalmente diferentes, el relato de Águeda evoca una problemática de la que la sexología está más que informada: la excesiva genitalización de las prácticas sexuales y en particular del falocentrismo. Afortunadamente, en su caso, se trata de un proceso de desactivación de esos mecanismos, que le sirvió para abrirse a la posibilidad de tener relaciones sexoafectivas con personas de su mismo sexo biológico.

*El sexo como camino de exploración y creatividad en las relaciones sociales y sexoafectivas.* Otro de los ejes de la crítica queer a la heteronormatividad es la de los supuestos en que se basan y los códigos que rigen las relaciones sexoafectivas. Apropiándose de esa crítica, los cuerpos queer exploran nuevos modelos de relación a través de pactos que cuestionan y redefinen aspectos como la monogamia, la expectativa de eternidad de las relaciones, los códigos de expresión afectiva entre amigxs, entre otros.

Uno de los rasgos diferenciales de estos modelos es el carácter abierto de las relaciones, es decir, la posibilidad de que una persona tenga intimidad afectiva y/o sexual con más de una persona a la vez. Sin embargo, la forma en que esa posibilidad se gestiona no está predeterminada por ningún criterio, sino que es creada en cada relación.

Esto exige una actitud permanente de conciencia y honestidad con uno mismo, para reconocer esos sentimientos; y al mismo tiempo, la disposición a revisar los acuerdos cuantas veces sea necesario, hasta llegar a un punto en que todas las personas implicadas en la relación se sientan a gusto. En ese sentido es interesante constatar y asumir que nuestros deseos cambian y que posiblemente cada etapa requerirá de nuevas negociaciones y acuerdos. (Itziar, 2009, p. 248).

Itziar explica que para que esto sea posible es necesario que exista una voluntad permanente de diálogo y negociación, lo cual, desde su perspectiva, es uno de los componentes claves de las relaciones queer, ya que

(...) se parte de la base de que todo lo que socialmente hemos aprendido sobre las relaciones sexoafectivas, no tiene que ser necesariamente así, sino que se pueden establecer diferentes acuerdos a partir de lo que a cada una de las partes piensa y siente. (Itziar, 2009, p. 248).

La participante señala que esta voluntad de diálogo se extrapola incluso a las prácticas sexuales a través de lo que en el SM se conoce como “el pacto sobre la cama”, en el cual se negocian los límites de las prácticas que se realizarán antes de comenzarlas. Resulta –como mínimo– curioso constatar cómo en unas prácticas tan radicalmente opuestas a la normatividad heterosexual funciona con éxito un criterio considerado básico por las diferentes disciplinas que estudian y dictan las pautas de las relaciones sexoafectivas: el diálogo.

Otra vertiente en la que los monstruos queer utilizan el sexo para explorar las relaciones, es en el ámbito de las amistades. En este aspecto, algunas de las participantes en esta investigación explican cómo algunas de sus relaciones filiales incluyen códigos más abiertos en relación con el contacto físico y la sexualidad.

(...) en la relación con mis amigos y amigas, intento romper las barreras físicas respecto del saludo, de las expresiones físicas de afecto, de las distancias socialmente permitidas, etc., generando otros códigos de comunicación y proximidad. Por ejemplo, intento saludar siempre con dos besos a hombres y mujeres, o sentirme libre de abrazar o acariciar a mis amigos y amigas cuando me apetece, o compartir tranquilamente la cama con un amigo heterosexual, sin que ello suponga una insinuación, etc. (Leil, 2009, p. 260).

En esta misma línea, Verónica (2009) afirma que en sus relaciones sexoafectivas le gusta funcionar de acuerdo a un modelo que ella denomina de “amantes-colegas”. Explica que el “amante-colega” es una persona con la cual existe una relación de confianza y apoyo mutuo y con quien además es posible tener sexo, sin que esto suponga un compromiso de exclusividad ni trascendencia; además –precisa– si

deja de haber conexión sexual, es posible mantener una relación de amistad con esa persona. Aunque sin llamarle de la misma manera, Itziar, explica que con varias de sus amigas tiene una relación que se rige bajo los mismos parámetros:

(...) me siento mucho más cómoda con mis amigos *mariquitas*, mis amigas *bolleras* o mis amigos y amigas *trans* con quienes, además de tener relaciones de afecto y confianza, puede haber también una fuerte atracción. (Itziar, 2009, p. 250).

El hecho de que los monstruos queer asignen al sexo todas estas significaciones constituye en sí mismo un poderoso elemento de su crítica a las comprensiones heteronormativas del deseo sexual ya que en vez de atraparlo en una densa red de correspondencias, prohibiciones, tabúes y normas, lo liberan y ponen a disposición de los cuerpos, la política, el espíritu, la tecnología y los vínculos sociales para crear nuevas formas de “vida buena”, antes impensadas, bajo los criterios de la libertad, el respeto y la responsabilidad. Foucault se refiere a ella incluso como una “ascesis homosexual”.

Al separar el placer de las relaciones sexuales del área de las normas sexuales y sus categorías y al hacer de él el punto de cristalización de una nueva cultura [los gays han dado] un paso importante e interesante. (Foucault, 1994, en Halperin, 1995, p. 125).

Explica Halperin (1995) que obviamente los ejercicios actuales de “estilización ética” no son los mismos que en la antigüedad clásica estudiada por Foucault, ya que si bien requieren “esfuerzo, imaginación y lucha colectiva, no tienen nada que ver con la austeridad”. Añade que en la actualidad lo que puede dar intensidad a las vidas humanas “no es la eliminación sino el cultivo del placer” (p.125).

### 4.3. DESEOS CONTRADICTORIOS

Tal como hemos comentado unas páginas antes, para los monstruos queer la contradicción es parte de su vida justamente porque rechazan la coherencia de cualquier identidad. Esta característica se manifiesta en sus vidas en diferentes aspectos, unos de los cuales es el de los deseos.

Esto se debe a que los imaginarios sociales sobre qué es y cómo vivir el amor y las relaciones de pareja –según los criterios de la normatividad heterosexual– son continuamente reproducidos a través de diferentes formatos y medios de comunicación, con lo cual, acaban asentándose fuertemente en la subjetividad de las personas. Por este motivo, en muchas ocasiones los cuerpos queer, aún con todo su recorrido de crítica, deconstrucción, conciencia política y voluntad de transformación, no pueden evitar que dichos criterios condicionen sus deseos y afectos. Como dijimos anteriormente, algunos de estos mecanismos son la manipulación, el victimismo y los juegos de dominación-sumisión (no pactados),

entre otros, que para Itziar (2009) son ejemplo del patetismo con el que hemos sido culturalmente educados para vivir las relaciones amorosas.

Específicamente en el ámbito de los deseos, la contradicción de los monstruos queer se manifiesta a tres niveles:

**a.- El amor ideal**, como imagen modélica del tipo de relación que les gustaría tener, pero que al mismo tiempo rechazan por los supuestos en que se fundamenta en relación con los roles de género, a la exclusividad de las prácticas sexuales, a la proyección de futuro, a los compromisos familiares, al imperativo de la maternidad, etc.

Sobre este aspecto Ainhoa (2009) comenta la fuerza del rol del “cuidado de los otros” en el que históricamente han sido educadas las mujeres y que para ella supone una contradicción difícil de gestionar.

Mis relaciones afectivas han sido siempre con mujeres y se han caracterizado por una afectividad fuerte y un impulso complejo al cuidado de la otra persona. Complejo en el sentido de que para mí el cuidado es un arma de doble filo, un valor que tengo muy incorporado y que me agrada, pero del cual –en ocasiones– también quiero desprenderme.

(...) Este conflicto se da en un plano inconsciente difícil de dilucidar, pues se trata de una contraposición de deseos y necesidades. Mientras por una parte necesitamos profundamente sentirnos queridas y por eso estamos dispuestas a hacer todo por los demás; por otra parte, nos cansamos y agobiamos de tener que estar siempre cuidando para obtener ese cariño. (Ainhoa, 2009, p. 204).

Desde la teoría, Ainhoa afirma que un enfoque queer de esta problemática debiera permitir que las mujeres se liberasen de *la necesidad y obligación de cuidar*, mientras que los hombres debieran acercarse más a ese rol. En cualquier caso, señala, ambas actitudes deben ser fruto de una decisión libre.

**b.- Los modelos de masculinidad o feminidad que les despiertan deseo**, que en ocasiones representan justamente aquello que teórica y políticamente rechazan como por ejemplo una masculinidad heterosexual hipersegura, individualista, competitiva, fuerte, agresiva e insensible; o en otros casos, una feminidad delicada, sumisa, servicial, sensible, preocupada por la estética, etc.

Independientemente de la coherencia y fuerza de mi discurso y práctica de lo queer, soy consciente de que existen muchos puntos en los cuales no he podido llegar a aplicarlo. El más importante es el tipo de hombres con los que acabo estableciendo relaciones sexoafectivas. (Leil, 2009, p. 262).

Un ejemplo paradigmático de esta contradicción se aprecia en gran parte de la iconografía erótica gay, en la que los modelos que se explotan como objeto de deseo representan la agresividad, la lucha y la fuerza; es decir, los típicos estereotipos masculinos: el militar, el obrero de la construcción, el salvaje o el



boxeador<sup>100</sup>. Aunque es imposible determinar qué, hay *algo* en la masculinidad canónica que despierta el deseo sexual de muchos de los monstruos queer.

**c.- Las prácticas sexuales que les llaman la atención**, en ocasiones suponen una contradicción, ya que en dichos deseos se mezclan sus intereses políticos, sus ganas de explorar y su deseo sexual, los cuales no siempre funcionan de manera coordinada. Así lo expresan al menos Leil y Verónica cuando afirman que si bien tienen ganas de explorar el sexo con personas del sexo biológicamente “opuesto” al suyo, en la práctica, ese deseo no acaba de fluir.

Existe otro tema que forma parte de los planteamientos queer con el cual estoy completamente de acuerdo en la teoría, pero que no he llegado a poner en práctica. Se trata de abrirme a la posibilidad de tener relaciones físico-sexuales con una mujer en el sentido biológico del término. Desde lo queer se plantea –y yo lo comparto– que cualquier persona se puede enamorar de otra independientemente de los genitales de cada una, sin embargo, debo reconocer que me da un poco de miedo, aunque poco a poco me voy abriendo a esta posibilidad. (Leil, 2009, p. 261).

Actualmente me estoy planteando explorar el sexo con alguna mujer, por varias razones. Si bien las mujeres no me despiertan el mismo deseo que los hombres, es cierto que comienzo a sentir un desgaste con ellos, pues sus prácticas me resultan bastante repetitivas. Además, comienzo a tener tan naturalizado el concepto de igualdad entre hombres y mujeres, que me parece lógico que sexualmente se puede funcionar igual, no en las prácticas, porque la fisiología es diferente, pero sí, en términos de relación. Supongo que en esta idea hay también un fundamento político, aunque no lo entiendo claramente como tal. (Verónica, 2009, p. 227).

En ambos casos el interés por explorar nuevas opciones sexuales está atravesado por una idea política; sin embargo ésta se contrapone con cuestiones más viscerales como el miedo o la falta de deseo, aunque en ambos argumentos también es posible reconocer una comprensión de éste como algo dúctil y maleable en función de factores extrínsecos a la persona, en la lógica de la “articulación de heterogéneos” planteada por Deleuze (1997).

En conjunto, las contradicciones que hemos descrito actualizan el debate sobre el carácter “innato o construido” del deseo sexual ya que dejan en evidencia cómo la pura voluntad (crítica y deconstructiva) de los monstruos queer es insuficiente para “desactivar” aquellos deseos que les empujan a realizar prácticas y/o establecer relaciones que reproducen la diferencia sexual binominal, los roles tradiciones de sexo/género y el machismo, entre otros mecanismos heteronormativos. Esta reproducción involuntaria no debe ser leída, sin embargo como fruto de la “naturalidad” de determinados deseos, sino de la profunda penetración de los criterios de la norma heterosexual en la subjetividad incluso de sus principales detractores.

---

<sup>100</sup> Todas ellas, ampliamente explotadas por uno de los primeros grupos musicales orientados directamente al público gay: *Village People*.

De este modo, ante estas diferentes contradicciones, las participantes en esta investigación suelen reaccionar con una mínima sensación de frustración, aunque sin dramatismos, incluso desde el humor, reconociendo en ellas la fuerza del imperativo heteronormativo en sus propias vidas. Este mismo reconocimiento les anima a seguir reflexionando y ejercitándose en aquellos aspectos en los que sienten que los imperativos de la normalidad heterosexual aún les constriñen, con lo cual, lejos de desanimarse, la contradicción de sus deseos constituye para ellxs un impulso para su compromiso por la lucha contra la heteronormatividad.

## **4. La política-personal de las tranzmarikabollo**

Uno de los supuestos básicos de la teoría/política queer es el sentido político de la vida personal, en la medida que sus planteamientos cuestionan determinadas creencias, mecanismos y prácticas cotidianas que, desde su perspectiva, reproducen las desigualdades y la violencia de género, a través del dispositivo de la heteronormatividad. Las narrativas de vida de las participantes en esta investigación ofrecen numerosos ejemplos de ello, constituyendo un verdadero catálogo de críticas y tácticas destinadas a cuestionar la matriz heterosexual y sus implicaciones.

Cuando ponemos el acento en lo personal no sólo pretendemos relevar las pequeñas prácticas transformadoras que realizan los cuerpos queer como “sujetos” individuales, sino también, en qué medida dichas prácticas micropolíticas conforman una corriente mayor de crítica contra la normatividad heterosexual. Dado que ésta es un hecho transversal de nuestras sociedades contemporáneas, resulta imposible situarla materialmente ya sea en un partido político, en el estado o en una persona concreta. Por este motivo, la lucha de las multitudes tranzmarikabollo es necesariamente múltiple y dispersa.

Sin perjuicio de lo anterior, también es cierto que existen algunas instituciones en las que la fuerza de la heteronormatividad se condensa de manera especial (como por ejemplo el matrimonio). En Barcelona, la lucha de las multitudes queer contra estas instituciones no se realiza de manera unitaria y organizada, precisamente porque los cuerpos queer rechazan la lógica militante de la política; es decir, la acción organizada desde un colectivo fuerte, jerárquico, socialmente reconocible y con un discurso único y potente. Por el contrario, las multitudes queer con que nos articulamos en esta investigación actúan políticamente a través de alianzas transitorias motivadas por objetivos comunes en momentos puntuales, que se suman a las acciones micropolíticas que realiza cada una de ellas en sus relaciones

interpersonales cotidianas o unidas en pequeños colectivos artísticos y políticos a los que pertenecen.

En este apartado describiremos los diferentes temas-prácticas a través de los cuales las multitudes queer de Barcelona critican la matriz heterosexual, señalando en cada caso, los valores, criterios o dinámicas que se cuestionan y las alternativas propuestas y vividas por los cuerpos queer en cada una de ellos.

#### 4.1. EL CONTEXTO

En nuestras sociedades contemporáneas la heterosexualidad –entendida como matriz (Butler, 1990) – es un hecho transversal, por tanto, cualquier manifestación que se oponga a ella, es ya una acción política. En ese contexto la mera existencia de los monstruos queer supone un cuestionamiento de sus fundamentos más básicos, pues con sus diferentes formas de entender y vivir el sexo/género y la sexualidad están demostrando que la heteronormatividad es una construcción social naturalizada; es decir, que no es la única opción posible, sino una más entre otras muchas. De este modo, según la distinción propuesta por Ema (2007), las vidas queer forman parte de *lo político*. Y decir existencia es referirse a un sinfín de aspectos que definen la manera de ser y de actuar de las personas, así como la narración y comprensión que éstas hacen de dicha trayectoria –su subjetividad. Todos estos elementos forman parte de lo personal, por tanto, la política de las multitudes transkmarikabollo encaja al cien por cien con la frase que da título a este apartado.

A modo de síntesis podemos afirmar que las vidas queer cuestionan la matriz heterosexual en seis ejes principales:

- El binarismo de sexo/género
- La heterosexualidad obligatoria
- Los roles sociales de sexo/género
- Las relaciones sexoafectivas
- Las prácticas sexuales
- La obligatoria correspondencia entre sexo biológico, género y deseo sexual.

El sentido más o menos político de las prácticas de los cuerpos queer en relación con estos ejes de crítica dependerá de las características socioculturales específicas de los contextos donde éstos se sitúen. En función de esas características en la Barcelona de comienzos del tercer milenio, donde se realizó esta investigación, describiremos a continuación los límites de lo que Ema (2007) denomina lo “social-naturalizado” y lo “político-problematizado” en el campo del sexo/género.

#### 4.1.a. Lo social-naturalizado

##### a. *La ley de matrimonio homosexual*

En el año 2005, el estrecho margen de la heteronormatividad se amplió en el Estado Español gracias a la promulgación de la ley de matrimonio homosexual y el reconocimiento que se desprende de ella de una serie de derechos civiles como la protección ante agresiones homófobas, la adopción, la pensión de viudez y el derecho de herencia, entre otros.

En relación con la crítica queer este hecho constituye un acto de legitimación pública del deseo y el afecto entre personas del mismo sexo, a la vez que de deslegitimación de los discursos que lo patologizan o condenan bajo argumentos psicológicos o morales; en suma, se trata de la asunción de la crítica de la heterosexualidad obligatoria.

Las multitudes tranzmarikabollo de Barcelona con que nos articulamos en esta investigación reconocen el valor de la ley en el marco de la lucha por los derechos de las personas no heterosexuales; sin embargo critican que este reconocimiento esté necesariamente vinculado a dos dispositivos que también forman parte de la matriz heterosexual: la categoría “homosexual” y el matrimonio, así como a los efectos de exclusión que la ley genera respecto de todas aquellas personas que no desean recurrir a esa institución para vivir sus relaciones. Por este motivo, durante toda la discusión previa a la ley, mantuvieron una posición crítica y cuestionadora de la misma.

En la lógica propuesta por Ema, la promulgación de la ley constituye el momento de la institución originaria de un hecho que -en teoría- hoy constituye parte de lo social-naturalizado; sin embargo, se trata de una “naturalización” aún problemática, ya que sigue despertando duras resistencias, tanto a nivel institucional como personal. Esto se evidencia, por ejemplo, en los cientos de casos de agresiones homófobas que se registran cada año en todo el estado, en el recurso presentado en octubre del año 2005 por el Partido Popular al Tribunal Constitucional solicitando la anulación de la norma, o la negativa de la jueza Laura Alabau de Denia (Alicante) a celebrar bodas entre personas del mismo sexo amparándose en la cláusula de conciencia, o en la manifestación “por la familia” organizada por el Arzobispado de Madrid el 30 de diciembre de 2007 en la que se condenaron los modelos de familia no heterosexual legitimados por la ley.

Estos hechos demuestran que pese a la fuerza creadora de la ley (en la medida en que construye un contexto seguro para las personas homosexuales), para muchas personas constituye una imposición, por tanto es más preciso considerarla como un éxito político y legislativo que social. En este último ámbito el reconocimiento del deseo homosexual como una alternativa legítima sigue siendo limitado, aunque – gracias a la ley– dichos discursos pasaron a formar parte de lo “políticamente

incorrecto”, por lo tanto, han tenido que moderar su explicitación. De esta manera, en la práctica, uno de los efectos no deseados de la ley es institucionalizar la tolerancia de la homosexualidad, es decir, postergar la negación de la misma, bajo la amenaza de una sanción penal. La homofobia históricamente explícita, ahora pasa a estar latente.

#### **4.1.b. Lo político-problematizado**

Aparte de este cuestionable “avance” en la lucha contra la heteronormatividad, todos los otros ejes de la crítica (las vidas) queer constituyen parte de lo político. Algunos de ellos han logrado posicionarse como temas de debate en la opinión pública, mientras muchos otros ni siquiera se asoman como posibles temas de interés. A continuación presentamos los principales temas que se encuentran en una u otra categoría.

##### ***Debates socialmente reconocidos***

###### *a. La incorporación de la homosexualidad en los programas educativos.*

Este debate surge como consecuencia de la ley de matrimonio homosexual y en el marco de la asignatura de “Educación para la ciudadanía” propuesta por el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero como parte de sus políticas a favor de la igualdad de género.

El punto central de la discusión es si la homosexualidad debe ser enseñada o no en las escuelas como una condición normal de los seres humanos, por tanto merece el mismo respeto que la heterosexualidad. Al igual que la ley del matrimonio, este planteamiento supone la superación del criterio de la heterosexualidad obligatoria, con lo cual, libera a las personas no heterosexuales del estigma de patología e inmoralidad con el que han estado marcados durante siglos. Sin embargo, el tema constituye un debate social justamente porque –tal como señalábamos unos párrafos antes- esta idea de la homosexualidad no es compartida por toda la ciudadanía; de hecho, una amplia porción de la población del estado español cree que la homosexualidad es una anomalía psicológica o una perversión. Estas creencias se manifiestan a través del maltrato psicológico o físico que aún sufren muchas personas no heterosexuales en el país (ver p. 277).

Aunque las multitudes queer con que nos articulamos en esta investigación no abordan el tema directamente, es posible deducir que su posición al respecto es la misma que en relación con el matrimonio homosexual: en la medida que la asignatura de “Educación para la ciudadanía” legitime los deseos no heterosexuales puede ser un aporte en la lucha contra la matriz heterosexual; sin embargo, depende de qué manera se explique dicho deseo y su vivencia, puede

tener efectos reproductores de la mencionada matriz. Por este motivo, es necesario analizar los contenidos a transmitir para evitar que de ellos se desprendan nuevos estereotipos y/o criterios de discriminación contra las minorías sexuales.

*b. La cuestión de la identidad de género*

Tal como explica Verónica (2009) en su narrativa de vida, en el año 2007 el parlamento español aprobó la denominada Ley de Identidad de Género, que permite a las personas que no se sienten identificadas con su sexo biológico, cambiar su identidad de género sin necesidad de someterse a intervenciones quirúrgicas para modificar sus órganos sexuales; no obstante, deben demostrar que sufren un trastorno psicológico denominado “disforia de género” que debe ser diagnosticado por un psiquiatra de acuerdo a los parámetros definidos en el Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales (DSM-IV) de la Asociación Americana de Psiquiatría.

En relación con la crítica queer, la ley constituye el reconocimiento de la no correspondencia entre sexo biológico y género, lo cual podría ser interpretado como un paso desesencializador de la matriz heterosexual; sin embargo, el hecho de que dicho reconocimiento esté condicionado a un diagnóstico psiquiátrico, supone la patologización de dicha no correspondencia, con lo cual se mantiene el carácter “anormal” o “patológico” de las personas que están en esta situación.

Si consideramos el anhelo de muchas personas trans de vivir de manera normalizada en la sociedad con la identidad de género que hayan elegido, la ley resulta un instrumento ambivalente porque si bien les ofrece la posibilidad de ser reconocidos en la identidad que desean, para lograrlo deben asumirse como “enfermas mentales”, con lo cual el propósito de la “normalización” no se cumple. Sólo lo haría en el caso de que estas personas se sometieran al DSM-IV, se asuman como “disfóricas de género”, realicen su cambio de identidad nominal y se vayan a vivir a otra ciudad donde nadie conozca su pasado, con lo cual puedan iniciar una “nueva vida” con su identidad de género legalmente legitimada.

Conscientes de los supuestos en que se fundamenta la ley, las multitudes tranzmarikabollo con que nos articulamos en este estudio reconocen su utilidad práctica para muchas personas; no obstante, la critican fuertemente, por el poder que confiere a la psiquiatría y la psicología de decidir sobre la identidad de género de las personas trans. Critican también “el examen de la vida real” al que deben someterse para demostrar que durante un tiempo sostenido han vivido coherentemente la identidad de género en la que se sienten cómodas. Otro vector de la crítica contra la psiquiatría se funda en el supuesto de ésta de que la identificación con el sexo contrario al biológico comienza en un momento

determinado<sup>101</sup>, lo cual no siempre ocurre de esa manera, tal como lo explica Verónica (2009)

(...) la psiquiatría supone y nos interroga respecto del momento en que comenzamos a sentirnos del sexo diferente al de nuestra biología, cuando en realidad, para nosotras se trata más bien del momento en que los demás, la sociedad, nos comienza a decir que no somos lo que somos. (Verónica, 2009, p. 222).

En términos políticos, aún tratándose de una ley, nos parece que el debate sobre la correspondencia entre biología y género se sitúa en el campo de lo político, ya que el planteamiento de fondo sigue asumiendo que lo “normal” es la correspondencia, por tanto la ley no supone la transformación en la manera de abordar el fenómeno, sino una mera solución administrativa para responder a la presión política de reconocimiento del colectivo.

### c. *El Aborto*

En mayo de 2009 el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero presentó un plan de reforma de la ley de aborto que proponía la reducción de la edad mínima para realizarlo de 18 a 16 años y extendía el período de interrupción libre del embarazo hasta la semana 14 de gestación. El texto contempla además eliminar el aborto como delito en el Código Penal.

Como era previsible, la iniciativa despertó el rechazo de los sectores conservadores de la sociedad, provocando un debate público que concentró la atención pública durante varias semanas, además de motivar algunas manifestaciones callejeras en defensa de las diferentes posiciones enfrentadas.

Una parte del colectivo tranzmarikabollo de Barcelona se sumó a las manifestaciones de rechazo bajo la consigna de “aborto libre para todas”; es decir, no exigencia de una determinada edad y gratuidad en todas las intervenciones. El fundamento de base de esta postura es el derecho que tienen todas las personas a decidir sobre su propio cuerpo de acuerdo a sus valores, creencias y afectos y no en función de lo que dictan las normas sociales. En ese sentido, en el marco de la crítica queer a la heteronormatividad, la discusión sobre el aborto se ubica en la crítica del control social de las prácticas sexuales. En relación con la gratuidad, las multitudes queer señalan que la posibilidad de ejercer el derecho a decidir sobre la paternidad o maternidad no debiera estar condicionado a la situación económica de las personas, ya que –de ser así– podría inducir a la práctica ilegal del aborto, y además en condiciones sanitarias de riesgo para las mujeres.

---

<sup>101</sup> Supuestamente provocado por algún factor reconocible que puede ser considerado responsable del cambio en la identificación. Este enfoque se ubica en la misma lógica de numerosas investigadoras que a lo largo de la historia han intentado encontrar las causas de la homosexualidad bajo el propósito de «curarla», lo cual implica que se le entiende como una patología.



Parte importante de la crítica queer se dirigió contra los grupos antiabortistas que desde el anuncio del gobierno han salido a la calle a manifestar su rechazo de la reforma de la ley. Para hacerles frente, las multitudes queer de Barcelona –en conjunto con diferentes colectivos que apoyan el aborto libre y gratuito– se congregaron el mismo día, hora y lugar que los grupos antiabortistas (el 25 de junio de 2009 en la calle Viladomat nº 158, frente a una clínica privada donde se realizan abortos) para expresar su opinión. En el marco de esa manifestación circuló un documento que critica sobre todo la posición conservadora de la iglesia católica en torno al tema.

“Durante estos últimos meses hemos visto como lxs antiabortistxs han salido a la calle y se han gastado un dineral en campañas como la del "Lince", con la finalidad de difundir sentimiento de culpabilidad entre lxs que están a favor... ¿todavía no entienden que las mujeres no practicamos el aborto por gusto, sino como último recurso desesperado? Porque si fuéramos todxs más conscientes sobre nuestros cuerpos y nuestra sexualidad quizás evitaríamos acudir a las clínicas o practicar métodos naturales, pero con la formación escolar que recibimos la situación es nefasta y no hay demasiadas salidas posibles.

(...) Vemos como descaradamente intentan presionar la opinión pública y criminalizar a las mujeres que han abortado, llenándonos la cabeza con imágenes de fetos muertos y de discursos a favor de la vida, ¿pero de qué vida nos hablan ellos? ¿De una vacía a la que nos obligan a parir y soportar la carga de un/a hijx desatendidx que no hemos escogido? ¿A quien beneficia penalizar la sexualidad y los cuerpos de las personas? ¿Quienes nos protege a nosotrxs de las Leyes y del control social en manos de la Iglesia? (Locas por la anarquía, 2009).

Desde diferentes sectores políticos se criticó también al gobierno por utilizar el tema como estrategia para desviar la atención de la opinión pública sobre la crisis económica que afecta al país. El debate sobre este tema en el Estado Español se zanjó pocos días antes del cierre de este documento, con una normativa que garantiza la educación sexual en todos los niveles educativos, la gratuidad o subvención de los anticonceptivos de última generación, el estudio de las intervenciones quirúrgicas para interrumpir un embarazo por parte de los profesionales médicos y el respeto de la objeción de conciencia de éstos, entre otras medidas (El País, 9 de diciembre de 2009. Edición digital).

Independientemente del propósito último que motivase la discusión, lo cierto es que el aborto sigue siendo uno de los temas críticos del campo de la gestión de la sexualidad, ya que toca aspectos biológicos, morales y sociales que obligan a analizar los valores que se promueven, su jerarquía y traducción práctica en las prácticas de las personas. En términos bioéticos, la discusión se centra en el momento de la gestación donde se considera que comienza la vida humana, el cual marcaría el límite máximo para llevar a cabo un aborto. En ese mismo orden, otro punto de debate son los casos en que, debido a las condiciones de desarrollo biológico del feto o las características del embarazo se considera que éste pone en riesgo la vida de la madre, con lo cual se hace necesario interrumpir la gestación.

Desde un enfoque centrado en los valores, lo que está en juego en el debate sobre el aborto son los límites de la libertad individual en relación con el propio cuerpo, al igual que en los casos de la eutanasia o el suicidio. En estas tres situaciones dichos

límites se suelen poner en relación con la capacidad individual de decidir sobre estas cuestiones, en función de la edad o el estado de salud mental de la persona. En el caso concreto de la edad mínima para abortar, la discusión apunta al momento vital en que se considera que una persona tiene la madurez adecuada para decidir si continuar o interrumpir la vida de un ser humano.

Debido al interés que despierta, es evidente que éste tema cuenta con un reconocimiento social. En términos políticos, consideramos que el aborto forma parte de lo social-problematizado porque, aunque hace décadas que su práctica fue legalizada en el estado español, sigue habiendo un amplio porcentaje de la población que se le opone sobre la base de argumentos morales, biológicos y psicológicos.

*d. La “hedonización” de las prácticas sexuales*

Tal como decíamos unas páginas antes, en muchas de las sociedades contemporáneas desde hace algunas décadas la práctica del sexo ha experimentado una progresiva liberalización en la medida que ha sido separada de las connotaciones reproductivas, afectivas y morales a las que históricamente había estado vinculada.

En este contexto, las prácticas sexuales se han diversificado y se han hecho más creativas, incorporando múltiples elementos destinados a aumentar el erotismo y el placer durante la relación. Pornografía, consoladores, aceites aromáticos, disfraces y esposas son algunos de los “juguetes” que poco a poco han comenzado a formar parte del sexo cotidiano de muchas personas. Asimismo, el espacio sexual exclusivo de la pareja también ha comenzado a diversificarse a través de la incorporación de más participantes en los momentos de intimidad (tríos, por ejemplo), o de la participación de las parejas en espacios de sexo colectivo (por ejemplo en clubes de intercambio de parejas); en este caso se trataría no de “juguetes”, sino de “jugadoras”. Ambas situaciones responden a la necesidad de buscar nuevos estímulos que aumenten el placer en la práctica sexual, con lo cual podríamos hablar de un proceso de “hedonización” del sexo.

Sin embargo éste no es un fenómeno reciente, al contrario. En la historia de diferentes pueblos del mundo abundan los ejemplos de la utilización de diferentes técnicas o suplementos para aumentar el erotismo y el placer en el sexo, desde la creatividad en las posiciones propuesta por el texto anónimo hindú *Kama Sutra* (cuya data se sitúa entre los siglos I i VI d.C.) hasta los diferentes alimentos afrodisíacos, la música, la luz, los perfumes, los velos, los aceites, la ropa, los tatuajes, el baile, el agua, las joyas, entre otros. En relación con la colectivización del sexo, “la profesión más antigua del mundo” es legítimo testigo para demostrar que la diversidad sexual es un potente y ancestral estimulador.

Con el paso del tiempo muchos de estos elementos han sido totalmente incorporados en los repertorios sexuales, al punto que nos parece que siempre hubiesen estado presentes en la alcoba. Otros, no obstante, siguen marginados en los extramuros de la sexualidad, marcados por el estigma de la perversión. La moral cristiana, con su sacralización del sexo en función de la procreación ha sido una de las principales promotoras de dicho estigma. La industria cultural y el capitalismo por el contrario, han reforzado la *hedonización* en la medida en que han utilizado el sexo como gancho para vender cualquier producto o para ganar audiencia. Particularmente, la industria del sexo –pornografía, consoladores, vibradores, lencería erótica y todos los productos que se pueden adquirir en cualquier sex-shop–, así como la proliferación de bares y clubes “liberales” ha provocado que poco a poco esta *hedonización* se extienda, aunque todavía en círculos muy reducidos.

Tal como señalamos en el apartado sobre los deseos abyectos de los monstruos queer, una de sus diferentes maneras de entenderlo es el sentido lúdico y hedonista, por tanto, la utilización de juguetes o la colectivización del mismo son prácticas con las que están bastante relacionadx. Paralelamente, las prácticas sexuales son para ellxs una manera de cuestionar y transgredir los límites de la normatividad heterosexual, con lo cual, se da en ellxs una singular condensación semántica de diversión y afán de transformación social.

A través de estas prácticas lo que los monstruos queer ponen en cuestión es:

1. El atrofiamiento de la dimensión sexual del ser humano promulgado por los diferentes credos religiosos, al limitarla casi exclusivamente a fines reproductivos.
2. La suposición de estabilidad del deseo sexual implícita en la monogamia.
3. La excesiva estrechez de los códigos de comportamiento sexual en relación con las prácticas permitidas y a las consideradas “perversas”.
4. La inamovible distribución de los roles de sexo/género en las prácticas sexuales (mujer = pasividad/sumisión // hombre = actividad/dominación).
5. El carácter exclusivamente privado de las prácticas sexuales en contraposición a la cada vez mayor sexualización del espacio público.

La crítica queer basada en estos criterios pretende poner en evidencia la estrechez de los códigos que rigen la sexualidad considerada “normal”, así como posibilitar nuevas maneras de vivirla lejos de la condena y/o patologización establecida por la moral religiosa y los parámetros de las disciplinas “psi”. Desde el enfoque propuesto por Ema (2007), consideramos que esta hedonización de las prácticas sexuales está en el campo de lo político-problematizado, ya que al vincularlas al mero deseo de placer y/o diversión, supone una completa trivialización del sexo que es del todo contraria al carácter sacro que se le asignó durante siglos.

Este debate, sin embargo, no tiene presencia en el espacio público, al menos no de manera explícita, ya que –al menos en la Barcelona donde se realizó esta investigación– quienes defienden la sacralidad del sexo (básicamente la iglesia católica) no tienen influencia real sobre la opinión de la ciudadanía, por diversos motivos históricos, políticos y culturales.

### ***Temas excluidos del debate***

Además de los temas señalados en las páginas anteriores, existen muchos otros en los cuales las multitudes queer cuestionan los estrechos límites de la heteronormatividad, sin embargo no tienen lugar en el debate público porque están fuertemente arraigados en lo social, además de avalados por siglos de tradición y poderosas instituciones. Por estos motivos, aunque las multitudes queer los critiquen, al menos hasta el momento en que se escribieron estas páginas, dicha crítica no había alcanzado suficiente fuerza y reconocimiento social como para generar un movimiento de cambio más amplio.

Otra característica de estas prácticas es que si bien son consideradas como parte del ámbito personal, están profundamente marcadas por criterios morales, políticos y económicos, eficazmente traspasados a través de mecanismos biopolíticos, a toda la ciudadanía. A continuación describiremos los principales temas-prácticas a través de los cuales las multitudes queer cuestionan la heteronormatividad, pero que no han conseguido instalarse como temas de interés en la opinión pública del contexto donde se realizó esta investigación.

#### ***a. Monogamia. Exclusividad de las relaciones sexoafectivas.***

En términos generales los monstruos queer que participaron en esta investigación no cuestionan la monogamia en su sentido más básico (una relación sexoafectiva exclusiva entre dos personas), sino en la medida que este modelo está asociado a una serie de valores y dinámicas de funcionamiento a las cuales se oponen. Por una parte, cuestionan la monogamia, porque consideran que el deseo es múltiple y cambiante, por tanto es poco realista pretender que la atracción sexual entre dos personas se mantenga durante toda la vida. Antes bien, creen que el deseo depende de múltiples circunstancias, por tanto es entendible y legítimo que surja con otras personas diferentes a la pareja.

No estoy de acuerdo con las parejas cerradas, porque creo que el deseo sexual de una persona no puede ser permanentemente monógamo; al contrario, creo que éste es siempre polígamo; sin embargo, hemos aprendido a reprimirlo por miedo a la sanción social que la “infidelidad” supone en nuestras sociedades occidentales. Esta represión sostenida constituye una violencia contra uno mismo, que de un modo u otro acaba explotando y generando efectos nocivos en las relaciones. Desde esa perspectiva, me parece mucho más sano y honesto asumir la multiplicidad del

deseo y buscar mecanismos para gestionarla, que negarla por medio de la represión.” (Leil, 2009, p. 257).

El discurso de la matriz heterosexual no contempla esta posibilidad, sin embargo las cifras de relaciones sexuales (o sexoafectivas) que ocurren fuera de las relaciones monógamas son prueba más que suficiente para invalidar cualquier argumento en defensa de la exclusividad sexual de la pareja<sup>102</sup>. Ambos elementos configuran una doble moral que en algunos contextos es ampliamente aceptada<sup>103</sup>.

También señalan que idealmente la monogamia se basa en la unión libre entre dos personas que se aman; sin embargo, en la práctica muchas veces dichas uniones están condicionadas por dependencias o carencias emocionales (o de otros tipos) que acaban convirtiendo las relaciones en un espacio de manipulación.

El ideal de una pareja monógama es estar juntos para potenciarse y crecer mutuamente; sin embargo, en la práctica lo más común es que las personas que están en parejas monógamas lo están porque se sienten insuficientes consigo mismas y necesitan un refuerzo, para compensar una carencia personal. (Maevon, 2009, p. 236).

Las multitudes queer rechazan también los derechos (y sentimientos) de propiedad explícitos e implícitos asociados a la monogamia, que muchas veces son utilizados como armas de control, represión, exigencia y manipulación entre los miembros de la pareja. Generalmente estas armas van de la mano con el valor/discurso de la *fidelidad* y se materializan a través del sentimiento y las escenas de *celos* (ver p. 293).

Como alternativa a la monogamia, las multitudes queer de Barcelona tienen relaciones más abiertas e igualitarias en las que las formas de funcionamiento de la relación no se dan por supuestas, sino que se negocian en función de los deseos y necesidades de todas las personas involucradas, por tanto cada relación es diferente y única.

Algunos elementos que caracterizan estas relaciones son, primero, que el deseo sexual no es entendido como exclusivo ni estable ni siempre asociado al afecto; al contrario sus comprensiones sobre éste se acercan más a la idea de “articulación de heterogéneos” de Deleuze (1977), en la que la atracción está marcada por diferentes elementos que se conjugan en un determinado contexto (cuerpos, ropa,

---

<sup>102</sup> En promedio, diferentes estudios indican que el 60% de los hombres y el 40% de las mujeres son infieles.

<sup>103</sup> En Santiago de Chile, por ejemplo, el alto número de moteles (hoteles de paso) existentes en el centro de la ciudad, evidencian el carácter masivo de las relaciones extramatrimoniales. Tanto es así que popularmente se sabe que el *pick* de ocupación de estos recintos es al mediodía, cuando lxs trabajadorxs tienen un tiempo disponible para encontrarse con sus amantes fuera del control de sus parejas “oficiales”. Esta práctica es conocida como «comerse un pollito al velador». Cabe precisar, no obstante, que algunas parejas heterosexuales tienen diversos pactos de libertad sexual, basados, por ejemplo en la premisa de “ojos que no ven, corazón que no siente”, por tanto, no todos los casos de sexo fuera de la pareja corresponden a la doble moral a que nos referimos.

música, luz, voz, movimientos, etc.). En segundo lugar, entienden que todas las participantes en la relación tienen los mismos derechos (y deberes), o al menos que éstos serán establecidos explícitamente de mutuo acuerdo y no sobre la base de supuestas diferencias “naturales” entre los sexos/géneros o implícitas relaciones de dominación; y en tercer lugar, asumen que el hecho de tener una relación sexoafectiva no supone un derecho de propiedad ni de exclusividad sobre el “uso y disfrute” de la otra persona, por tanto el dispositivo de la fidelidad/engaño/celos no tiene cabida en este tipo de acuerdos.

Un ejemplo concreto de cómo estos planteamientos se materializan son las comunidades BDSM de San Francisco (Estados Unidos) en las que –como señala Gómez, 2005– las psicoterapeutas D. Easton y C. Liszt se basaron para escribir “*The ethical slut*” (La puta ética) (1998). En el texto proponen la *poliamoría* como una fórmula válida y éticamente posible de establecer relaciones sexoafectivas al tiempo que hacen una dura crítica a la monogamia como única opción. Ex el texto explican que

(...) las personas interesadas por el SM, entienden que hay personas con las que uno tiene lazos afectivos y compromisos de por vida y hay personas con las que uno juega, lo cual no significa que no sea significativo. Ambos tipos de relaciones son importantes y necesarias en la vida y no todo tipo de relaciones funcionan para todas las personas. (Gómez, 2005, p. 50).

A partir de estas maneras de entender el deseo, el placer, el amor, el compromiso y las relaciones, estas personas establecen relaciones sexoafectivas no monógamas que les permiten satisfacer sus deseos de variedad y sofisticación sexual, sin que ello suponga romper sus relaciones afectivas principales. En este sentido, Gómez (2005) sostiene que en estas parejas “[h]ay un mayor reconocimiento de la necesidad humana de variedad a la cual parecemos tener derecho en todo (comida, ropa, música, etc.) menos en el sexo” (p. 51). Añade que reconocer estos deseos como algo “normal” y compartirlos abiertamente puede ser muy saludable para la pareja, ya que les aleja de sentimientos como los celos, la culpa, el temor, la frustración o incluso la rabia que suelen surgir entre las parejas heteronormativas ante situaciones de “infidelidad”.

Sin duda estos planteamientos suponen un profundo cuestionamiento y politización de la monogamia por parte de los cuerpos queer en la medida que problematiza sus supuestos de base (Ema, 2007), sin embargo se trata de unas ideas y unas prácticas tan escasamente extendidas que no consiguen posicionarse como tema de debate en lo social, sino que se mantienen en un segundo o tercer plano que las invisibiliza, al menos en el contexto en que se realizó este estudio.

b. *BDSM. Juegos sexuales de dominación y sumisión.*

Las prácticas sexuales sadomasoquistas (SM) están fuertemente desprestigiadas en la sociedad ya que en el imaginario popular se suele entender que el sentir placer a través del dolor o del infringir dolor a otras personas es una “perversión” propia de personas desequilibradas mentalmente”. La inclusión tanto del sadismo como del masoquismo en el texto “*Psychopathia Sexualis*” de Krafft-Ebing ya en 1886, así como –posteriormente– en diferentes textos del psicoanálisis, es en gran parte responsable de este desprestigio social. Durante décadas estas prácticas formaron parte del catálogo de enfermedades mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría (DSM en su sigla en inglés); sin embargo, recientemente fueron eliminadas de dicho directorio, bajo el argumento de que no pueden ser consideradas “patológicas” en sí mismas, sino en relación con los efectos que generan en quienes las practican. Pese a esta evolución en el ámbito de las disciplinas “psi”, socialmente estas prácticas continúan siendo percibidas como una perversión, por lo cual quienes disfrutan de ellas no tienen más alternativa que realizarlas secretamente, lo cual perpetúa su desconocimiento y contribuye a aumentar el estigma de sordidez que las ha marcado en los últimos siglos.

Este desprestigio se funda en el desconocimiento y en una serie de estereotipos respecto de prácticas sexuales que se salen de la “normalidad” heterosexual; sin embargo, adentrándose un poco en sus dinámicas es posible apreciar cómo aquello que parece una orgía de perversión, funciona bajo unos estrictos códigos de respeto y cuidado de todos sus participantes. En su monografía “El sadomasoquismo como práctica sexual consensuada. La experiencia de las lesbianas” (2006), Liliana Gómez Villa realiza un interesante y desprejuiciado estudio de estas prácticas, en el que aclara muchos de los mitos y rumores que existen sobre el tema.

Una de esas aclaraciones es la de las diferentes variantes que se incluyen dentro de este campo, las cuales están representadas en las letras de la sigla que las describe: BDSM es la sigla en inglés de la combinación de tres términos diferentes, aunque relacionados. B y D son las iniciales de *bondage* (ataduras, ligaduras, cadenas) y *discipline* (disciplina); las D y S del medio se refieren a *domination* (dominación) y *submission* (sumisión); y las S y M finales significan *sadism* (sadismo) y *masochism* (masoquismo). De este modo, tal como señala Gómez, la sigla completa que describe estas prácticas

(...) engloba un amplio rango de actividades que siempre involucran un intercambio de poder entre dos o más personas y que es erótico para ambos o todos, aunque no necesariamente es específicamente sexual. (Gómez, 2006, p. 16).

No obstante, en los círculos practicantes –entre ellos algunos monstruos de las multitudes queer de Barcelona– se les conoce comúnmente como prácticas SM.

Desde una perspectiva centrada en el “deseo” las prácticas BDSM transgreden todos los criterios y códigos de lo que las disciplinas “psi”, el derecho y la moral religiosa históricamente habían considerado como “normal” ya que justamente se fundamentan en una sofisticada artificialización de prácticas destinadas a generar placer a unos cuerpos, más allá de su sexo biológico, su identidad sexual y por supuesto de la finalidad reproductiva del sexo. Tal como señala Foucault (1984c) el SM es la desesencialización absoluta del deseo y la sexualidad, por tanto, prueba fehaciente del carácter construido de éstas y herramienta para su politización a través de los múltiples frentes de cuestionamiento y crítica que supone al régimen heteronormativo.

La mera descripción de las diferentes prácticas incluidas en este universo sirve para cuestionar el estigma social que existe sobre ellas, ya que no necesariamente todas las prácticas SM son sádicas o masoquistas y aún aquellas que lo son, se basan en una concepción del dolor y de las relaciones de poder muy diferentes a las que habitualmente existen en la sociedad. La diferencia en ambos conceptos radica en el carácter consensual de todas estas prácticas; es decir, quienes las realizan participan libre y conscientemente habiendo negociado con anterioridad los límites de lo que se desea realizar.

Habitualmente el dolor y las relaciones de dominación/sumisión son entendidos como aspectos negativos de las relaciones entre las personas, ya que suponen un *abuso* de alguna de las partes sobre la otra, con consecuencias negativas para ésta última. En las prácticas SM esta lógica se rompe gracias a la libertad desde la que todas las participantes deciden formar parte de estos *juegos*.

Remarcamos esta última palabra porque es un elemento clave para desestigmatizar estas prácticas, ya que son precisamente *juegos* de poder, es decir, “representaciones” o “fantasías” destinadas a generar placer sexual a las jugadoras y no “realidades” dirigidas a abusar de ellas. Para algunos de los monstruos queer que participaron en esta investigación estas prácticas forman parte de su cotidiano o incluso las utilizan como herramienta artístico-política de cuestionamiento y provocación en diferentes entornos, a través de *performances*.

Recuerdo una fiesta en que unx amigx bollera *dominatrix*, estaba penetrando con un dildo a unx amigx que habitualmente tiene prácticas maricas, pero el chico no estaba teniendo una erección, lo que generó un debate entre quienes presenciaban la escena respecto de si el chico estaba realmente excitado, si estaba teniendo un orgasmo anal o si estaba demasiado colocado como para correrse. En una situación como esa no sólo se traspasan todas las categorías y roles tradicionales de sexo y género, sino que también se cuestionan muchos de los tabús y convencionalismos respecto de cómo debe practicarse el sexo, de lo que está permitido o no, del uso de accesorios, de las relaciones SM, de lo público y lo privado, de la pornografía, del estatus de la relación entre quienes participan del sexo, etc. (Elena, 2009, p. 270).



Tal como señala Elena, estas prácticas suponen un desplazamiento crítico de diferentes aspectos de la sexualidad normativa a la que estamos acostumbrados, a muchos de los cuales M. Foucault se refiere en la entrevista que le hicieron B. Gallagher y A. Wilson, en 1982: “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad” (Foucault, 1984c).

- *La desencialización de las relaciones de poder*

Las prácticas BDSM cuestionan y desencializan el poder porque en su dinámica de funcionamiento éste no constituye posiciones rígidas e inamovibles que buscan su propio beneficio a costa del sacrificio de las otras, sino que son relaciones fluidas, temporales e intercambiables donde precisamente quien ocupa la posición de “dominado” es quien tiene el poder efectivo sobre el curso de la interacción. Foucault (1984c) señala al respecto que desde la perspectiva del poder las relaciones SM son sumamente interesantes porque dan cuenta de su flexibilidad y posibilidad de intercambio, así como del hecho de que se trata de un juego. Otro aspecto de esta desencialización es que en las prácticas BDSM el poder deja de ser una instancia exclusiva de represión y dominación en un sentido negativo, y se transforma en un potente afrodisíaco; es decir, suponen una apropiación y resignificación del poder como fuente de placer.

- *Un nuevo derecho relacional*

Sobre la base de la monogamia, el sentimiento de propiedad de la pareja, la infidelidad y los celos, las relaciones sexoafectivas heterosexuales regulan estrictamente la manera en que los miembros de la pareja deben relacionarse con otras personas. Los encuentros, la mirada, los temas de conversación, el contacto físico, entre otros elementos, son muy limitados. En las prácticas BDSM estas regulaciones se diluyen, ya que en general quienes las practican entienden que hay personas con las que se tienen lazos afectivos y compromisos duraderos y otras personas con quienes jugar. Para Foucault (quien extrapola esta característica al colectivo homosexual), se trata de *un nuevo derecho relacional*. Por este motivo no es extraño que en los espacios BDSM exista mucha más libertad para realizar estas prácticas con personas con quienes no se tiene una relación afectiva previa, sino sólo el deseo de jugar bajo unas reglas mutuamente acordadas.

- *La desgenitalización del placer*

Foucault (1984c) señala que las personas que practican BDSM “inventan nuevas posibilidades de placer”, lo cual –desde su perspectiva– constituye una creación, cuya principal característica es lo que él llama “desexualización del placer”. Añade que la creencia de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que éste es la base de cualquier placer, es totalmente falsa. Las prácticas SM así lo demuestran al producir placer a partir de objetos extraños, en partes inusitadas del cuerpo y en circunstancias nada habituales. Producen, por tanto, un desplazamiento de la sexualidad más allá de los genitales hacia todo el cuerpo como posible lugar de experimentación del placer. Superan también la dinámica del

sexo heteronormativo (seducción, conquista, preámbulo, penetración y orgasmo), generando nuevos repertorios no centrados en estos elementos, sino en otros basados en los juegos de poder.

- *La resignificación del dolor como herramienta del placer*

Pese a que forma parte inevitable de la vida de cualquier persona, las sociedades contemporáneas se empeñan en negar y evitar el dolor. Las farmacéuticas, aseguradoras y la industria de la droga han ganado mucho dinero gracias a ello. Esta misma negación del dolor sirve como argumento para señalar a las prácticas SM como propias de desequilibrados mentales que gozan sufriendo o haciendo sufrir a otros; sin embargo, no se valora de la misma manera el hecho de que muchas personas, por diferentes motivos, decidan en un momento determinado someterse a fuertes dolores como es el caso –por ejemplo– de algunas dietas para adelgazar o algunas operaciones de estética. A diferencia de esas opiniones, en las prácticas BDSM el dolor es una herramienta para conseguir placer, no sólo físico, sino también psicológico en la medida que la exposición y superación del dolor suponen una experiencia de autoconciencia, autocontrol, fortaleza y empoderamiento personal difícilmente disponible en otras situaciones sociales.

- *La tecnificación de la sexualidad*

Las prácticas BDSM cuestionan las concepciones “naturalistas” del sexo que rechazan la utilización de cualquier elemento diferente de los cuerpos de las amantes en las relaciones sexuales. Por el contrario, estas prácticas utilizan múltiples y sofisticados instrumentos y/o técnicas para producir placer: consoladores, vibradores, cuerdas, cadenas, ropa de cuero, máscaras, accesorios de goma, camas colgantes, entre otros muchos que conectan el sexo con diferentes aspectos de la cadena productiva del capital, tal como señalan Rubin y Butler en “Sexual Traffic” (1995). El dildo al que se refiere Beatriz Preciado en su “Manifiesto Contrasesual” (2002) es también reflejo de esa tecnificación desnaturalizadora del sexo.

- *La desgenerización del sexo*

Ni heterosexuales, ni homosexuales, ni ninguna otra categoría binominal sirva para categorizar las prácticas BDSM, ya que no responden a dicha lógica del género, sino a una en que las personas se mueven más por el deseo de jugar, que por el sexo de los cuerpos con quienes interactúan. Por este motivo, como señala Martínez Pulet (2005), en las sesiones BDSM las jugadoras, más que buscar compañeras de uno u otro sexo, buscan personas cuyos deseos sean complementarios con los suyos. Tal como decíamos unos párrafos antes, si el sexo SM no está genitalizado, las categorías biológicas pierden toda relevancia. Basada en su propia experiencia, Gómez (2006) sostiene que “Las variaciones en los juegos de género que se ven son infinitas y tan diversas que uno termina por dejar de tratar de clasificarlas.”

- *El cuestionamiento de la “normalidad”*

En 1984 Gayle Rubin dibujó sus ya clásicos muros de la jerarquía de las prácticas sexuales poniendo en evidencia la estrechez de la sexualidad considerada “normal”. En el BDSM no sólo se derriban esos muros sino además se genera un efecto de “normalización” y no enjuiciamiento de las diferentes prácticas sexuales, por extrañas que parezcan, ya que quienes las practican están tan acostumbrados a presenciar escenas poco habituales que ya casi nada les escandaliza. De este modo las practicantes de BDSM se liberan del peso del estigma y/o del sentimiento de culpa. Con frecuencia asumen este “desprejuiciamiento” como una actitud general en su vida, que se traduce en una mayor apertura ante situaciones o personas desconocidas.

- *La desprivatización del sexo*

Culturalmente el sexo es entendido como una práctica privada e íntima de la cual los demás no se deben enterar; de ahí el estricto silencio que le ha rodeado durante siglos (que poco a poco comienza a cambiar) y la enorme vergüenza y pudor que produce a muchas personas su exposición pública. Por el contrario, en las prácticas BDSM el carácter público del sexo es una herramienta clave para el conocimiento del cuerpo, (sus posibilidades y límites) y el aprendizaje de las técnicas utilizadas. Como consecuencia de esta característica muchas personas tienen la posibilidad de ver la desnudez de otras, de aceptar sus propios cuerpos, de superar la vergüenza y los complejos, así como aprender con precisión algunas técnicas sumamente complejas que luego se utilizarán para obtener y dar placer.

- *La erotización de lo monstruoso*

Los cánones de belleza física culturalmente dominantes en nuestras sociedades suponen una poderosa fuente de inseguridad, angustia y baja autoestima para muchas personas que no coinciden con ellos, así como un fértil terreno para todas las industrias centradas en la estética. En los entornos BDSM estos cánones pierden gran parte de su fuerza, pues el atractivo de las personas no pasa por el físico, sino por sus habilidades como *jugadora* en los diferentes juegos eróticos que se practican. De este modo, las personas que no cumplen con los mencionados cánones se liberan de su opresión y pueden disfrutar abiertamente del sexo más allá de sus “defectos”.

- *La construcción de una ética*

Algunos sectores conservadores con frecuencia critican la inconciencia e irresponsabilidad que impera en la ética de gran parte de las sociedades contemporáneas. En las prácticas BDSM esa crítica no tiene validez, ya que justamente por la complejidad física y psicológica de las mismas prácticas, exige que quienes las realizan sean muy conscientes de los deseos, posibilidades y limitaciones tanto propias como de las otras participantes en la acción. Esto exige altos niveles de confianza y comunicación, ya que de ellas depende el éxito o el fracaso de las prácticas. En muchos casos el reconocimiento de los límites supone

para las jugadoras identificar zonas de conflicto o temores personales que se desean confrontar, así como la valentía para hacerlo. En definitiva, las prácticas SM constituyen una interpelación a explorar y hacerse cargo del propio deseo, con todo lo que ello implica, por tanto, se trata de un espacio donde sumir la responsabilidad personal es una regla básica del “juego”.

Como hemos señalado, las prácticas BDSM problematizan la normatividad heterosexual en diferentes ámbitos, con lo cual constituyen el germen del surgimiento de un campo de “lo político” en términos de Ema (2007). Decimos germen porque dado que no cuentan con un reconocimiento y una fuerza social que los convierta en “tema” de debate, siguen formando parte de los extramuros de la jerarquía social de Rubin (1984). Cabe señalar que estos cuestionamientos no son realizados necesariamente de manera intencional por las practicantes de BDSM, sino que éstos se *desprenden* de las propias prácticas en contraste con la lógica, las creencias y las prácticas sexuales heteronormativas. De modo que se trata de una política-personal en el más amplio sentido del concepto, pues responde a deseos, necesidades y creencias profundamente arraigadas en las participantes que incluso –en algunos casos– son significativas en términos identitarios para ellas.

### c. *La plumofobia*

Como consecuencia de la promulgación de la ley de matrimonio homosexual, en los últimos años, en las principales ciudades del estado español (incluida Barcelona) los colectivos “homosexuales” hacen alarde de un cierto triunfalismo, mientras se acomodan en la tranquilidad de una conquista sin duda importantísima e histórica, aunque no definitiva. En efecto, aún bajo la condena de la ley, las agresiones y la discriminación homófoba no han cesado; por el contrario, en algunos sectores hasta han recrudecido y en el mejor de los casos, se han sofisticado.

Una de las manifestaciones homófobas más arraigadas, incluso entre los propios colectivos no heterosexuales es el rechazo a la expresión exagerada por parte de las personas homosexuales, de patrones de comportamiento socialmente reconocidos como “propios” del sexo biológico “opuesto” al suyo. En una palabra, la *plumofobia*.

Tal es la fuerza de esta fobia social que para muchos actúa como indicador del límite entre la homosexualidad respetable y aquella otra despreciable. Así, se considera que una persona homosexual es “normal” (es decir, que no se nota que lo es) cuando actúa de acuerdo a los cánones de comportamiento “propios” de su género biológico; cuando eso no ocurre, se le califica despectivamente a través de diferentes epítetos que –de paso– constituyen una crítica velada al género “representado” por la persona en cuestión. Aquello de “sí, pero que no se note”.

Este tipo de discurso es más habitual de lo que parece, incluso en sectores de la población que generacionalmente se esperaría una mayor apertura respecto del tema. Así lo demuestra, por ejemplo, el Informe “Homofobia en el sistema educativo” realizado por COGAM y la Universidad Autónoma de Madrid en 2005, al señalar que la *plumofobia* es la subcategoría de la homofobia de la que más testimonios verbales se obtuvieron entre los adolescentes que participaron del estudio.<sup>104</sup> De hecho, los ejemplos citados en el documento dejan en evidencia la distinción que realizan los adolescentes entrevistados entre “ser” gay o *marica*; normal o *loca*; respetables o *locas*, donde los primeros calificativos son apreciados positivamente y los segundos, de manera despectiva.

Paradójicamente la *plumofobia* no es exclusiva de entornos heterosexuales, sino que también habita dentro de los propios colectivos queer. En este caso, el argumento que se esgrime es que si el objeto del deseo sexual son las personas del mismo sexo biológico, quienes actúan de acuerdo a los patrones del sexo “opuesto” dejan de ser un foco de atracción. Las salas de chat ofrecen numerosos ejemplos de esta *aversión* hacia la pluma. Por ejemplo, en la sala de contactos para chicos gays [www.bakala.org](http://www.bakala.org) muchos perfiles incluyen frases del tipo “las lokas sí, pero para reírse”; “si quisiera una mujer no estaría en este chat”; “no tengo nada en contra de la pluma, pero si tienes, pasa de escribirme”. Hay que señalar que esta página es reconocida como un espacio en el que muchos chicos gays entran para buscar sexo en la variedad que les apetece, lo cual explicaría en cierto modo la necesidad de explicitar que no se desea contactar con personas que tengan *pluma*; sin embargo, esta explicación es resbaladiza porque la definición entre lo que se considera o no *pluma* es muy relativa, ya que depende de los referentes de masculinidad o feminidad que quien haga la valoración tenga asumidos como patrón “normal” de uno u otro sexo/género. Por esta razón no es extraño que estas percepciones no sean coincidentes, con lo cual es perfectamente posible que una persona considere que no tiene *pluma*, mientras que a ojos de otra sea una completa *nenaza* o *camionera*, según sea el caso. Esta diferencia perceptiva será mayor o menor en función de los códigos culturales más o menos compartidos por las personas en cuestión.

Otra de las consecuencias de la *plumofobia* dentro del propio colectivo homosexual es el surgimiento de una de las tribus más reconocidas del panorama queer actual: los *osos*; es decir, aquellos hombres biológicos que *performan* y (en muchos casos) se sienten atraídos por las formas tradicionales de la masculinidad: cuerpos fuertes y peludos, mirada segura, gestos secos, paso firme, sudores, voz fuerte y clara, etc. Efectivamente, esta tribu nació en Estados Unidos a finales de la década de los 70 como reacción a la “orgullosa” exhibición de la pluma *marica* en el marco de las manifestaciones del movimiento homosexual que en aquellos años abogaba por la

---

<sup>104</sup> El estudio se realizó a partir de la observación participante de 16 charlas informativas sobre homosexualidad impartidas por el Colectivo de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales de Madrid (COGAM) en diferentes institutos de educación secundaria de la Comunidad de Madrid, durante el primer trimestre del año 2005.

abolición de las leyes y códigos que penalizaban y marcaba la homosexualidad con el signo de la patología. Al no verse reconocidos como gays en semejante despliegue público de feminidad espectacular, los osos comenzaron a reunirse en diferentes espacios en los que la *pluma* estaba prohibida y sus prácticas sexuales se alejaban de los parámetros del amor romántico, la ternura, la delicadeza, entre otros rasgos que consideraban “femeninos”. De ahí la asociación casi automática que se suele hacer entre osos y SM, que sabemos es del todo imprecisa y generalizante. En su agudo artículo “Osos desplumados” (2007a), Javier Sáez critica la *plumofobia* de esta tribu señalando que ésta supone una “alianza repugnante con lo peor del machismo y la misoginia”, lo cual no constituye sino otra forma de homofobia.

Explica Sáez que muchas veces los osos se escudan en la pretendida “naturalidad” de su masculinidad para rechazar la pluma, lo cual –explica– es totalmente paradójico.

Esta paradoja está vinculada a otro de los tópicos de la cultura osuna: somos naturales. Vamos, que los osos acabamos de bajar andando de los Picos de Europa. Pero resulta que en vez de miel tomamos cerveza, éxtasis, popper, ghb, coca o ketamina, y en vez de ir desnudos, vestimos camisas a cuadros, vaqueros, cinturones, botas, gorras, tirantes, nos recortamos cuidadosamente la barba y la perilla, nos afeitamos la cabeza, nos tatuamos... Curiosa naturaleza. Somos una subcultura que juega y disfruta con los rasgos de la masculinidad, pero de ahí a creerse que ésta existe como algo “natural” hay un peligroso paso. En realidad esta palabra encierra otra trampa: la palabra “natural” significa heterosexual. Para el código hetero, los hombres “de verdad” no se cuidan, no se ponen camisas de licra, no se pintan, no llevan tacones, no chillan, no lloran... es decir, son “naturales” (pero ojo, tampoco follan con tíos, eso es “antinatural”). El problema es que la artificiosidad con que se construye el hombre “de verdad” no se ve, es una omisión. (Sáez, 2007a, pf. 5)

Si esta supuesta “naturalidad” se remitiera a una cuestión de gusto estético no pasaría nada; sin embargo no es así, pues el argumento de lo “natural” es el primer paso del dispositivo de la “(a)normalidad” y la “patología” históricamente utilizados para estigmatizar y discriminar a las personas que no se ajustan a los estrechos parámetros del binarismo de sexo/género.

Una de las posibles explicaciones de la plumofobia que manifiestan muchos hombres homosexuales es el machismo en el que fueron educados, es decir –en palabras de la psicóloga Ana Clara Picco– aquella ideología que establece los límites de lo que significa “ser hombre”, de lo que se puede hacer y de lo que no para no perder esa categoría ni correr el riesgo de ser considerado maricón (el cual es uno de los principales temores de los hombres heterosexuales)<sup>105</sup>.

Desafortunadamente la *plumafobia* no sólo es cuestión de hombres gays, también se da en el mundo *bolero* y en mayor medida en algunos sectores del feminismo

---

<sup>105</sup> (Gaymente, 2008).

más tradicional, de la diferencia. Así lo evidencian al menos algunas de las participantes en esta investigación al relatar su experiencia en colectivos feministas. Ainhoa (2009), por ejemplo, afirma que tanto en los grupos feministas de Euskal Herria como en el Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona, en “Ca la Dona” se sentía

(...) diferente, rara, encorsetada porque siempre me decían que debía cuidar las formas, para no reproducir el estereotipo masculino con mi pluma de marimacho. (Ainhoa, 2009, p. 196).

La experiencia de Ainhoa es un fiel reflejo de cómo la homofobia (y más concretamente en este caso, la *plumofobia*) “encierra a las personas en roles de género rígidos y estáticos que disminuyen la creatividad y la capacidad de expresión”, tal como señala la psicóloga Ana Belén Gómez en el informe de COGAM (2005, p. 6).

En términos butlerianos diríamos que la *plumofobia* es una de las armas más poderosas de la ley heterosexual en su intento por construir sujetos sexuados que se ajusten al binarismo de sexo/género; de ahí que, desde una perspectiva heterosexista las identificaciones aparentemente invertidas (como la de la lesbiana masculinizada y el marica afeminado) señalan “efectiva y exclusivamente la abyección *antes que* el placer, o indican abyección sin señalar al mismo tiempo la posibilidad de una insurrección placentera contra la ley o un giro erótico de la ley contra sí misma” (Butler, 1993/2005, p. 167). En efecto, en entornos *plumófobos* se suele entender la *pluma marica* o *bollera* como una aberración, una parodia exagerada y ridiculizada del sexo/género que representa, de ahí el rechazo y negación que despierta. Incluso dentro del mismo movimiento homosexual algunos sectores critican duramente la pluma argumentando que reproduce las representaciones hegemónicas del binarismo de sexo/género, así como la misoginia y el machismo. Así lo confirma Pollack (citado en Eribon, 1999, p. 129) al sostener que “se detecta una verdadera fobia de la «loca» y el afeminamiento en muchos discursos de los gays, y en especial en (...) los libros sobre homosexuales recientemente publicados”. Una de esas voces críticas es la de Leo Bersani (1995, citado en Coll, 2009) quien sostiene que en ocasiones algunas manifestaciones de *pluma* son presentadas como “parodias subversivas”, cuando en realidad expresan “complicidades incalificables o incontrolables con un ideal de masculinidad brutal y misógino” (p. 153). En el extremo contrario, quienes defienden el potencial político de la *pluma* señalan que ésta constituye una forma creativa e irónica de evidenciar la artificialidad de los roles de sexo/género

El humor de “loca” y el *camp* pueden describirse, ciertamente, como otras tantas estrategias de resistencia o de reapropiación de la acusación de afeminamiento, pero expresan sobre todo la creatividad, la inventiva de una cultura minoritaria, y asimismo la manera en que dicha cultura es, gracias a esta forma de ironía, la mejor crítica de sí misma y de las otras (Eribon, 1999, p. 130).

En este sentido la *pluma* homosexual es una versión paradigmática de los estereotipos más tradicionales de la masculinidad y la feminidad a través de los cuales, quienes los representan, se apropian *gozosamente* de una parte del espacio simbólico del sexo “opuesto” al suyo biológico para generar versiones poderosamente erotizadas del mismo.

En definitiva, en los términos propuestos por Ema (2007), la *pluma* de los monstruos queer cuestiona los límites de la representación del sexo/género ya que hace estallar los moldes de masculinidad y feminidad tradicionales, para construir miles de versiones híbridas consideradas “abyectas” desde criterios *plumóforos* acrílicos y normativamente heterosexistas.

Por desgracia, esta aversión a la pluma es ampliamente aceptada en el entorno social donde se realizó esta investigación, por tanto sus manifestaciones seguirán generando efectos de control, ridiculización, estigma, sanción y discriminación allí donde sucedan. En este contexto, los monstruos queer que participaron en esta investigación (y por extensión, las multitudes queer de la ciudad) son una pequeña minoría en que la *plumofobia* no tiene cabida; sin embargo, aún desde esa posición de exterioridad, con su propia existencia y sus acciones políticas abren un espacio de disidencia y cuestionamiento de este dispositivo.

## 4.2. ESTRATEGIAS

La política personal de las multitudes tranzmarikabollo de Barcelona se materializa a través de diferentes estrategias dependiendo de los contextos en que se encuentren. Estas estrategias son: Vivir, Narrar, Actuar y Producir. Aunque las presentamos por separado, suelen funcionar en simultáneo o a través de acciones que tienen sentido en más de una de ellas.

Un elemento que atraviesa todas estas estrategias es la inevitable ***lógica del armario*** (Sedgwick, 1990), que las subyace; es decir, al hecho de que cualquier acción con que los cuerpos queer deseen cuestionar o criticar la matriz heterosexual, les supone necesariamente situarse en una posición de exterioridad de esa matriz, un lugar que suele ser marginal y estigmatizado. Para los cuerpos queer la lógica del armario supone:

***a.- La necesidad de desmentir la suposición de heterosexualidad*** que habitualmente se atribuye *a priori* a todas las personas. Esta aclaración tiene un



doble carácter de confesión y provocación. *Confesión* por la indudable influencia que a partir del siglo XVIII tuvo en la sociedad el sacramento cristiano de la Penitencia, en el cual los fieles debían describir hasta el más mínimo detalle de sus infracciones a la “ley del sexo” (matrimonial, heterosexual y procreativo). Así, tal como señala Foucault (1976) el mecanismo de la confesión convertía “la carne en raíz de todos los pecados” (p.28), por lo cuales se debía pedir la misericordia divina. Simultáneamente hablamos de *provocación* porque en ocasiones también se considera que las personas que actúan fuera de los márgenes de la heterosexualidad lo hacen con un ánimo desafiante, casi por el puro gusto de tensar los límites. En efecto, con frecuencia el (hombre) heterosexual “considera que el homosexual se excede, exagera, «se luce»” (Eribon, 1999, p. 83), simplemente porque aclara que *no* es aquello que todos suponen de él. Esta sensación de “exceso” de la persona homosexual cuando explicita su opción se debe al rompimiento de lo que Sedgwick (1990) llama “el privilegio del desconocimiento” del que gozan las personas heterosexuales; una prerrogativa que les mantiene “a salvo” de cualquier cuestionamiento, que les libera de la necesidad de “pensarse” en cuanto heterosexuales, a su identidad y al orden social que las ha constituido. De ahí su insistencia en “no comprender” por qué para las personas no heterosexuales es tan importante explicitar ese hecho... su majadería en pedir “discreción” a las homosexuales.

**b.- La incertidumbre ante la respuesta del otro**, que –si bien muchas veces se puede intuir– nunca habrá certeza absoluta respecto de ella, ya que debido a que el sexo/género es un tema que toca aspectos tan profundos de cada persona, puede estar relacionado con experiencias, creencias, afectos, etc. problemáticos, o demasiado rígidos o traumáticos que podrían provocar reacciones de rechazo de diferente intensidad. Halperin (1995) lo explica señalando que “salir del armario” es “exponerse a un conjunto de diferentes peligros y constreñimientos” (p. 51) como por ejemplo, el de convertirse en “pantalla” en la que las personas heterosexuales pueden proyectar todas sus fantasías, reforzar sus fobias y confirmar sus prejuicios sobre las personas homosexuales. Añade que el momento de la “salida” es contradictorio, ya que la afirmación de la propia opción homo/queer sexual puede ser recibida como indeseada, como diciendo “¿Por qué tienes que refregarnos esto en la cara?”, o bien como irrelevante, “¿Por qué pensaste que podría interesarnos un hecho tan insignificante y trivial?”. En otros casos, explica este autor, la salida del armario es recibida como un gesto realizado “demasiado tarde, porque si hubieras sido honesto, habrías salido antes” (Halperin, 1995, p. 58); es decir, criticando la supuesta “deshonestidad” o “cobardía” de no haber asumido o confiado antes en la destinataria del mensaje, para hacer la afirmación.

Estas diferentes formas de reacción ante la salida del armario (en general críticas o negativas) obligan a los monstruos queer a asumir una posición de incertidumbre y alerta ante la respuesta de sus interlocutoras, para reaccionar como estimen conveniente en cada caso.

**c.- El peso de ser etiquetada como “rarita”.** Debido a la enorme asunción social de los discursos esencialistas de la sexualidad (básicamente de las disciplinas “psy”), así como por el desarrollo y reconocimiento social de una cierta “cultura homosexual”, el hecho de afirmar “soy...” (homosexual, lesbiana, gay, etc.) suele ser entendido como una declaración de pertenencia a un colectivo sobre el cual existe una serie de estereotipos, rumores y prejuicios (en general, asociados a juicios morales o de valor negativos) que muy fácilmente se atribuyen a quien hace la “declaración”. Por este motivo, una vez hecha la “confesión” muchas veces las interlocutoras reaccionan pensando en quien se ha “confesado” como alguien moralmente despreciable, bajo la acusación de “anormalidad”, “degeneración”, “perversión” (Foucault, 1976), entre otros adjetivos que no hace falta repetir. Aunque con el tiempo los monstruos queer aprenden a ignorar tales reacciones o a reapropiarse de dichos insultos, no deja de resultarles agotador y cansino tener que activar tácticas (sean las que sean) para hacerles frente.

A partir de este mecanismo Halperin (1995) sostiene que si bien la “salida del armario” suele ser entendida por las personas homosexuales como un momento de liberación respecto de la ley que obliga al secreto, en la práctica se trata más de una “reconfiguración” de las relaciones de poder, de un nuevo escenario que modifica sus luchas personales y políticas. En ese sentido, sostiene que “[s]alir del [armario] es un acto de libertad, no en el sentido de una liberación sino en el de una resistencia” (p. 52. Énfasis en el original).

**d.- Aprender a gestionarla de diferentes maneras.** Dado que los procesos anteriormente descritos son tan frecuentes en la vida de los monstruos queer, no les queda más alternativa que aprender a gestionarlos; es decir, desarrollar diferentes tácticas de reacción y respuesta para los diferentes contextos y maneras en que esto ocurre. Las posibilidades son infinitas y los cuerpos queer aprenden a reconocerlas y utilizarlas en su favor rápidamente: conversaciones privadas, auto-ridiculización, normalización o provocación, son algunas de las formas más habituales.

En su narrativa David explica que, en un sentido amplio, la lógica del armario supone para las personas no heterosexuales, convertirse involuntariamente en “la excepción”.

Excepción, por ejemplo en la familia, donde mientras no dices que eres homosexual todos suponen que eres heterosexual, lo cual te sitúa en un doble juego al principio, y, después de la salida del armario, pasas a ser “el gay de la familia”, y la gente no siempre sabe lo que eso significa, porque no es el esquema al que están habituados.

También eres la excepción al estar en contextos donde se suele bromear ridiculizando a las personas homosexuales, y uno sabe que están hablando de uno

mismo y del colectivo al que uno pertenece, sin que a la mayoría de la gente esto le parezca extraño o discriminador. (...)

Y en un sentido más amplio, excepción por el tipo de lenguaje que utilizas, de los referentes culturales que asumes, por el humor que vives en tus entornos cotidianos, incluso por la manera cómo te refieres a los demás, entre otros aspectos. Aún cuando no asumes la heterosexualidad, lo cierto es que la mayoría de los entornos en que te relacionas están organizados y funcionan desde unos criterios heterosexuales que no compartes, por tanto es inevitable no sentirse, al menos, extraño. (David, 2009, p. 192).

#### 4.2.a. La “salida del armario” como política

Cabe precisar que la lógica del armario sólo funciona cuando se ponen en cuestión cualquiera de los fundamentos de la heteronormatividad en entornos que se rigen por ellos. Puede ocurrir que los monstruos queer concentren su crítica en aspectos de la matriz que socialmente forman parte de la vida privada, por tanto no necesariamente son explícitos en todas sus relaciones sociales. También puede darse la situación de que en algunos contextos determinados (no necesariamente queer) existan códigos de funcionamiento más abiertos en relación con algunas cuestiones de sexo/género, con lo cual, el efecto cuestionador de las prácticas queer se diluye. En estos casos, si bien esos criterios y prácticas tienen un sentido político en la medida que van contra la normalidad heterosexual, consideramos que no forman parte de lo que Ema (2007) define como “lo político”, ya que no suponen un cuestionamiento explícito de “lo social naturalizado”.

En la práctica, estas dos posibles situaciones son poco habituales en las vidas de los monstruos queer con los que nos articulamos en este estudio, ya que con frecuencia su cuestionamiento de la heteronormatividad no se reduce sólo a los aspectos privados de su experiencia de género, sino que es extensivo a sus diferentes manifestaciones. Asimismo son muy escasos los contextos –fuera del planeta tranzmarikabollo del que habla Elena (2009)– en los que la normatividad heterosexual no funciona, por tanto, podemos asegurar que el posicionamiento de exterioridad de los monstruos queer respecto de ésta es prácticamente permanente. En ocasiones, en contextos microsociales en los que los cuerpos queer interactúan con una sola persona, basta que ésta funcione de acuerdo a la norma heterosexual, para que los criterios y prácticas queer generen un efecto cuestionador y desestabilizador de los repertorios de género socialmente aceptados. Incluso en ese caso, las prácticas queer tienen un sentido político, en los términos de Ema (2007).

La “política personal” de los monstruos queer se fundamenta en esta dinámica, ya que –debido a que la matriz heterosexual está presente en todo lo social– no hacen falta grandes movilizaciones políticas para cuestionarla, sino que dicha interrogación se puede efectuar también en contextos microsociales, íntimos, en interacciones entre dos personas. De hecho, la “salida del armario” es una

estrategia que los monstruos queer utilizan principalmente en sus relaciones más cercanas (familias o amigos) motivados por diferentes propósitos que se entrecruzan, tales como desmentir la suposición de heterosexualidad que se hace sobre ellos, abrir un nuevo espacio de confianza con sus interlocutoras, cuestionar los estereotipos sobre las personas no heterosexuales, cuestionar las dinámicas de funcionamiento de la heterosexualidad, o bien, explicitar ante sus interlocutoras una realidad que muchas veces se empeñan en ignorar. En cualquiera de los casos, la afirmación de su opción

homo/gay/lesbi/bi/trans/queer sexual tiene un efecto performativo (Butler, 1990) en la medida que “crea” –de cara a quienes la escuchan– una realidad antes inexistente; así, de algún modo quien hace la declaración comienza a ser percibido como “otra persona”, como si hubiese nacido de nuevo con una “esencia” diferente.

Cabe precisar que la “declaración” no siempre es realizada de manera verbal, sino también se expresa a través de la *performance* personal (Butler, 1990) (gestos, movimientos, manera de hablar y de vestir, etc.) y de las prácticas (manera de tratar a las demás, comentarios sobre una misma y las demás, etc.). De hecho, los monstruos queer con que nos articulamos en esta investigación rechazan la fórmula verbal de la afirmación (“soy...”), primero, porque remite a una supuesta “verdad esencial” sobre el sexo (Foucault, 1976), hasta entonces oculta; y en segundo lugar, porque remite al rito de la confesión cristiana; es decir, a un momento de reconocimiento de un pecado, de una falta, de algo “malo” que confirma los estereotipos socialmente vigentes en muchos contextos sobre las personas no heterosexuales. Por el contrario, los monstruos queer intentan que sus “salidas del armario” sean más bien desde la espontaneidad, el relajo, la broma, la auto-ridiculización entre otras fórmulas a través de las cuales cumplen los objetivos antes señalados.

Los monstruos queer utilizan la estrategia de “salir del armario” no sólo para aclarar la cuestión de si su deseo sexual es hetero u homo; también en muchos casos, lo hacen para explicitar otros aspectos de su vida personal en los que cuestionan los criterios de la heteronormatividad, como por ejemplo, el tipo de relaciones sexoafectivas que establecen o las prácticas sexuales que realizan. Así por ejemplo, salen del armario cuando explicitan que tienen relaciones sexoafectivas no monógamas, o que practican sexo SM. Tal como señala Rubin (1984), este tipo de afirmaciones actualizan el debate sobre dónde trazar la línea divisoria entre el sexo “normal”, “natural”, “sano”, “sagrado” o “bueno”, y el sexo “anormal”, “antinatural”, “dañino”, “perverso” o “malo”. Debido al carácter personal de estas prácticas, este tipo de “salida del armario” de los monstruos queer suele darse entre su entorno social más cercano, con lo cual es más probable que vayan asociadas a espacios de diálogo en los que tienen la posibilidad de explicar los motivos en los que las fundamentan. De este modo, en esas conversaciones emergen sus comprensiones sobre el sexo, el género, el deseo, la identidad sexual, las relaciones afectivas, el placer, la fidelidad, etc. que en general cuestionan duramente las comprensiones

heteronormativas sobre los mismos temas, por tanto, obligan a sus interlocutoras – al menos– a pensar sobre ellos. Si bien se trata de interacciones microsociales, estos espacios de diálogo pueden considerarse como contextos de acción política, ya que problematizan la heteronormatividad “social naturalizada” (Ema, 2007) y ofrecen nuevas comprensiones y posibilidades de acción en relación con el sexo/género y las prácticas sexuales.

Tal como señalábamos en el apartado anterior, los monstruos queer analizan estratégicamente los entornos en los que se mueven para decidir si realizar o no determinadas prácticas que contradicen las lógicas heteronormativas. Esto significa, por tanto, que no siempre ponen en evidencian su cuestionamiento y su crítica a la norma heterosexual, sino únicamente cuando se lo proponen, tal como relata Ainhoa (2009).

A partir de todo esto, he dejado de definirme como lesbiana, porque es una palabra que está asociada al ideal de la “buena ciudadana”, monógama, casada, que busca asemejarse lo más posible al modelo heteronormativo; hoy, en cambio, me defino como *queer* o como bollera –dependiendo del contexto– porque ambas palabras remiten a una persona que no pretende ser “buena ciudadana”, sino que se siente libre de hacer lo que le apetezca con su sexualidad, aunque esto suponga romper con los parámetros de la normalidad heterosexual. De todos modos, la forma en que utilizo estas denominaciones se sustenta en la idea de las identidades múltiples, por tanto, no sólo me identifico de una forma o de otra, sino que depende del contexto en que me encuentre y del rol que me apetezca jugar en cada uno. (Ainhoa, 2009, p. 202).

Otras de las participantes en esta investigación coinciden en esta utilización estratégica de la explicitación de las identidades no heteronormativas, en función de diferentes variables. En ocasiones, por ejemplo, en los entornos laborales o ante algunos miembros de la familia biológica, los cuerpos queer deciden no revelar sus ideas y prácticas sexo-genéricas, por diferentes motivos.

Foucault no cesó de subrayarlo: nunca hay que “estabilizarse en una posición, hay que definir, según los momentos, el uso que se hace de ella” (cf. *Dits et écrits, op. cit.*, t. 4, p. 294). Las posiciones que se adoptan deben ser siempre “estratégicas”, y por lo tanto no hay respuestas fijas o únicas a las cuestiones, por ejemplo, de si hay que declarar o negarse a declarar la propia homosexualidad (es el ejemplo que él pone): puede ser políticamente importante afirmar que eres homosexual, como puede ser políticamente necesario negarse a responder la admonición a que te definas. (Eribon, 1999, p. 451).

De acuerdo a lo que hemos argumentado en los últimos párrafos parece que la cuestión de la salida del armario es siempre intencionada por los cuerpos queer, por tanto se trataría de una herramienta política que utilizan a su antojo, respondiendo a su propia agencia; sin embargo, esto no siempre es así. Muchas veces la salida del armario ocurre de manera inesperada y no deseada en la trayectoria de los monstruos queer ante interpelaciones directas o coincidencias que les obligan a reaccionar, ya sea confirmando su posición de exterioridad del régimen heterosexual o inventando alguna excusa para justificar la situación en la

que hayan podido ser “pillados”. Esta última situación –en todo caso– es poco habitual, ya que, tal como indicamos en el apartado sobre la respuesta ante la prohibición (ver p. 339), habitualmente los cuerpos queer tienen una política de autoafirmación en su posición de exterioridad a la norma heterosexual.

#### 4.2.b. El armario mutante

La matriz heterosexual no es estática y uniforme, sino que está íntimamente relacionada a los contextos socioculturales de cada época y lugar. Así, la ley, la religión, las disciplinas *psy*, la moral, el arte, entre otros muchos factores, determinan que unas prácticas sean o no aceptadas socialmente en un contexto específico. La cuestión clave es aquella largamente trabajada por Foucault: ¿dónde se traza la línea divisoria entre lo normal y lo anormal?, ¿qué criterios se utilizan para establecer dichos límites?, ¿quién lo hace, cómo y por qué?<sup>106</sup> Las respuestas a estos interrogantes en los diferentes contextos sociohistóricos conforman las paredes de los “armarios” que a lo largo de toda la historia de la humanidad han servido para marginar (cuando no, castigar) a los miembros de la comunidad que se salen de sus normas.

En “Enfermedad mental y psicología” (1962) Foucault enumera las diferentes clases de “anormales” que eran ingresados en las casas de internamiento del siglo xvii:

En el siglo xvii, un brusco cambio: el mundo de la locura va a convertirse en el de la exclusión. Se crean (en toda Europa) grandes casas de internamiento cuya finalidad no es sólo recibir a los locos, sino a toda una serie de individuos muy diferentes entre sí, al menos según nuestros criterios de percepción: se encierra a los pobres, a los inválidos, a los viejos en la miseria, a los mendigos, a los desempleados contumaces, a los que sufren enfermedades venéreas, a los libertinos de todo género, a personas a quienes su familia o el poder real querían evitar un castigo público, a padres de familia manirroto, a eclesiásticos que habían quebrantado el destierro; en suma, a todos los que, con respecto al orden de la razón, de la moral y de la sociedad, dan muestras de “desarreglo”. (Foucault, 1962, en Eribon, 1991, pp. 369-370).

La descripción de Foucault evidencia cómo las casas de internamiento de antaño cumplían literalmente la función de “encerrar” que hoy atribuimos como metáfora a los “armarios”. Lo escribimos en plural, porque si bien en la actualidad, la mayoría de estas personas no son internadas (los antiguos armarios han mutado), recaen sobre ellas diferentes estigmas por aquél rasgo que les aleja de la “normalidad”, del cual –supuestamente– debieran avergonzarse; tienen, por tanto, sus propios “armarios”. Drogadictos, prostitutas, inmigrantes ilegales, enfermos mentales, personas portadoras del VIH, entre otras, pueden dar fe de ello.

---

<sup>106</sup> Foucault trabaja este proyecto teórico en varias de sus obras: “Historia de la locura en la época clásica” (1961), “Enfermedad mental y psicología” (1962), “Los anormales” (Curso del College de France del año 1974-1975), “La historia de la sexualidad” (1976, 1984a y 1984b), entre otros.

Resulta como mínimo curioso el hecho de que la característica por la cual estas personas son estigmatizadas se asuma como descriptor principal de las mismas, anulando todos los otros rasgos, habilidades o roles sociales que sin duda tienen o ejercen y que también servirían para definirlos. Es decir, se proyecta un rasgo o conducta como señal identitaria, con lo cual no se trata ya de personas que realizan unas determinadas prácticas (socialmente rechazadas), sino que automáticamente son definidas como una “especie” diferente, tal como lo explica Foucault (1976), sobre la homosexualidad. Hay, por tanto, una relación directa entre “incumplimiento de la norma” e “identidad”; si no, ¿por qué no se categoriza con la misma contundencia a quienes sí cumplen los cánones sociales?, ¿por qué no se habla de “las trabajadoras”, “los consumistas” o “las emprendedoras”? La diferencia entre unas y otras es clara: sobre quienes cumplen la norma no hay que intervenir, ya que por sí mismas reproducen los modelos de vida aceptados en los contextos en que les ha tocado vivir, por tanto no suponen un problema, sino más bien un refuerzo para el sistema; en cambio, sobre quienes se salen de la norma es necesario desplegar toda clase de dispositivos –teóricos, políticos, económicos, legislativos, médicos, etc. – para comprenderlas y encauzarlas, por tanto, muchas disciplinas las estudian, definen, explican y diseñan diferentes métodos para re-encauzarlas por el “buen camino”.

Concretamente en el ámbito del sexo/género y la sexualidad, el armario también ha ido mutando a lo largo de la historia. Tal como hemos señalado unas páginas antes, algunas de las prácticas sexuales que hoy son rechazadas ampliamente, no lo eran en épocas o culturas del pasado. También hemos dicho que los principales impulsores de esta mutación han sido la moral religiosa y las disciplinas *psy*, especialmente el psicoanálisis, al sostener que toda enfermedad mental tiene su origen en algún desorden de la sexualidad.

A luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal. (Foucault, 1961, Historia de la locura, Vol I p. 142).

Efectivamente la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis definieron a fines del siglo XIX y principios del XX un gran número de “perversiones” sexuales a las que bautizaron con extraños y rebuscados nombres: “exhibicionismo, fetichistas, zoófilos, zoerastas, autónomosexualistas, mixoescopófilos, ginecomastas, presbíofilos, los invertidos sexoestéticos, las mujeres dispaneuristas, etc.”. (Foucault, 1976, p. 57). La creación de todas estas clasificaciones supuso una mutación del armario del sexo/género y la sexualidad. Un retroceso para ser más exactos, ya que dichas categorías no sólo tienen un fin explicativo, sino que

también llevan implícita una sanción moral, en la medida que son consideradas “perversiones”, es decir, conductas anormales, de acuerdo a la moral sexual imperante en aquellos años.

Las prácticas de los monstruos queer con quienes nos articulamos en esta investigación superan con creces dichas categorías, ya que no sólo incorporan elementos (juguetes, drogas, vestimentas, músicas, etc.) inexistentes en aquella época, sino que además combinan en una misma prácticas, elementos de varias de estas “perversiones”. ¿Qué nombres darían hoy aquellos psicoanalistas del XIX a estas complejas prácticas?, ¿qué nuevas sub-especies humanas crearían?, ¿qué curiosos tratamientos recetarían para curarlos?

Aunque en la Barcelona en que se realizó esta investigación la identidad “homosexual” es un “armario” que tiende a derrumbarse, los monstruos queer saben que aún quedan otros muchos por romper. Y están dispuestos a hacerlo (siempre que convenga) a través de las cuatro estrategias que señalamos a continuación.

#### **4.2.c. VIVIR: El ejemplo cuestionador**

Si todos los aspectos de la vida de una persona están atravesados por unos criterios que subvierten la “normalidad” heterosexual, entonces esa vida será inevitablemente un arma política, más aún si su protagonista es consciente de ello y así lo desea e intenciona en los diferentes entornos y personas con las que se relaciona.

Las participantes de esta investigación dan sobrada cuenta de ello en numerosas situaciones en las que su sola presencia en determinados espacios desestabiliza las bases del sistema sexo-genérico heteronormativo, a través de su vestimenta, su manera de hablar, de gesticular y de moverse, sus códigos de proximidad corporal, sus relaciones sexo-afectivas, entre otros.

En efecto, quien vive de manera diferente despierta –al menos– la curiosidad de quienes le rodean, cuando no la duda o el interés y, a veces, también la crítica o la ridiculización. No obstante de un modo u otro esa “diferencia” es un llamado de atención para la mayoría que vive de manera más o menos estándar, sobretodo si dicha diferencia conecta con aspectos problemáticos de la existencia de las personas observadoras. En ese caso, la sola constatación de que hay otras formas posibles de vivir esos aspectos, puede tener un efecto cuestionador (e incluso transformador) importante.

En sus escritos sobre la homosexualidad, Foucault (1976) se refiere no sólo a este poder cuestionador, sino al potencial creativo de estas vidas diferentes, que el denomina “nuevas formas de existencia”.



La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos –es nuestra propia creación, tanto más cuanto que no es el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo—. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora. (Foucault, 1984c, p. 417).

Las narrativas de vida de las participantes de esta investigación están llenas de ejemplos en que su diferencia constituye una interpelación para quienes les rodean, ya que les obliga a posicionarse sobre cuestiones que no siempre han reflexionado o discutido, o que simplemente se dan por supuestas “porque siempre han sido así”. Cuando el eje de la diferencia que se explicita es concretamente la homosexualidad, muchas veces las personas heterosexuales recurren a lo que Sedgwick (1990) denomina “el privilegio del desconocimiento”, es decir, la facultad no sólo de ignorar, sino incluso de no querer saber, pues, cuando la homosexual se muestra, la heterosexual está obligada a pensar sobre su deseo, su identidad y su posición en la sociedad.

Esta dinámica de diferenciación explicitada > interpelación > cuestionamiento es territorio conocido para los monstruos queer que participaron en esta investigación; no obstante, sus consecuencias transformadoras son algo de lo que no están segurxs.

#### **4.2.d. NARRAR: La experiencia en primera persona**

Los cuerpos queer utilizan la narración de su propia experiencia como estrategia política de sensibilización y transformación ante interlocutoras interesadas, ofreciendo a través de sus palabras, otras maneras de entender y de vivir el sexo/género y la sexualidad. En dichos relatos, los cuerpos queer explican su trayectoria persona a la luz de las relaciones de poder según las cuales fueron constituidos en sus “correspondientes” roles de sexo/género normativo, y la forma en que fueron capaces de rebelarse a ellas para subvertirlas, criticarlas y de-construirse, para luego re-construirse con otros criterios.

Debido a la desarrollada conciencia política y a la formación teórica que suelen tener los monstruos queer sobre el tema, sus narraciones no sólo consisten en el relato sucesivo de su experiencia vital, sino que incorporan también fuertes argumentaciones sobre los aspectos o temas en los que están más informadx o sensibilizadx, por tanto, el poder político de la narración como estrategia de cuestionamiento y sensibilización aumenta.

Generalmente estas narraciones se dan en espacios distendidos o de intimidad con amigas o conocidas de los monstruos queer; es decir, momentos no preparados para ello, que forman parte de la cotidianeidad. Este contexto favorece el intercambio de opiniones, los matices, las preguntas y contra-preguntas, el

desacuerdo y el no entendimiento, por tanto, se trata preferentemente de un espacio de diálogo en el que los significados de la experiencia se ponen en juego, se negocian, se resignifican. Debido a que se trata de un relato en primera persona, habitualmente las interlocutoras lo legitiman por su valor como experiencia encarnada de una realidad que muchas veces desconocen<sup>107</sup>; sin embargo, en ocasiones pueden deslegitimarlo y expresar su total desacuerdo con los significados en él expresados.

Lo que sucede en estas interacciones no es otra cosa que el relato de una subjetividad; pero no de una cualquiera, sino de una que ha sido negada y rechazada sistemáticamente por la matriz heterosexual (Butler, 1990) y cuyo significado es “puesto sobre la mesa” cada vez que emerge en este tipo de encuentros. Se trata, por tanto, de un ejercicio de politización de la experiencia, en el sentido más literal del término. Un espacio en el que se ponen en juego las diferentes comprensiones sobre el sexo/género y la sexualidad, y sus consecuencias en la vida de las personas (o de una en particular, la que hace la narración).

Aunque a simple vista estas narraciones parecen una simple conversación entre amigas, tienen un enorme sentido político en la medida que contribuyen a afirmar desde el saber encarnado, que hay algo más allá de la heterosexualidad. Además, tal como afirma Czarniawaska (2004) las narraciones son un código de comunicación prácticamente universal, ya que las utilizamos constantemente para relacionarnos con las demás, por tanto son asequibles para todo tipo de interlocutoras.

Aunque con menos frecuencia, en ocasiones los cuerpos queer tienen la posibilidad de presentar el relato de su experiencia ante auditorios más numerosos y especialmente interesados (por ejemplo en contextos académicos o activistas), precisamente por los temas que atraviesa y los procesos que explicita. En esos casos, el sentido político de la narración se densifica, ya que posibilita que la reflexión y el debate se sitúen en los aspectos sociales que atraviesan dicha trayectoria, permitiendo así, el surgimiento de interrogantes o comprensiones que conectan con cuestiones más generales respecto del funcionamiento social. Las narrativas que produjimos conjuntamente con las participantes para esta investigación pretenden ser un ejemplo de ello.

---

<sup>107</sup> De ahí la insistencia de diversas asociaciones LGTB del estado español en que la mejor arma contra la trans/homofobia es el conocimiento profundo de esta realidad por todas las personas. Quien conoce de cerca la trayectoria de una persona homo o transexual difícilmente la discrimina, aseguran las investigadoras de COGAM (2008).

#### 4.2.e. ACTUAR: Activismo colectivo

La conciencia y el compromiso político son dos características bastante frecuentes de las multitudes queer, las cuales suelen tener una correspondencia en su acción. Efectivamente, todas las participantes en esta investigación forman parte de diferentes colectivos orientados a desmontar los principios de la heteronormatividad y a crear y promover maneras de entender y vivir el sexo/género y la sexualidad más allá de los límites que ésta impone.

En términos organizativos, podríamos calificar a estos colectivos como “político-artístico-culturales”, ya que sus propósitos y acciones están atravesados por estos enfoques. Así, por ejemplo, para realizar sus objetivos organizan conferencias y manifestaciones públicas, editan libros, realizan videos, presentan *performances*, hacen y exponen fotografías, entre otras muchas actividades dirigidas a diferentes públicos.

El sentido político de todas estas acciones es indiscutible en la medida en que ponen en entredicho una de las estructuras básicas de lo social: la heterosexualidad; sin embargo su eficacia transformadora es relativa, pues, debido a la complejidad y al carácter sumamente trasgresor de los planteamientos en que se basan estas acciones, además de la complejidad de decodificación de los formatos en que las realizan, muchos de sus destinatarios no vinculados a lo queer no llegan a percibir el sentido crítico y cuestionador de estas acciones, quedándose sólo en el contenido “espectacular” (Debord, 1967) de las mismas. El contexto cultural de la ciudad, caracterizado por una enorme y variada oferta de formatos y contenidos artísticos contribuye a que esto ocurra.

Así, en la práctica, estas acciones acaban reforzando los planteamientos queer en entornos ya sensibilizados con el tema, mientras el gran público muchas veces no llega a comprenderlas. Por este motivo, algunos de los colectivos queer de Barcelona con que nos articulamos en esta investigación están comenzando a plantearse nuevas maneras de acceder y sensibilizar a destinatarios no informados, como una forma de extender los criterios de lo queer al resto de la sociedad.; no obstante, son una minoría dentro de la multitud queer de la ciudad.

Como estrategia política cotidiana y personal, el activismo de los monstruos queer puede fundamentarse a través de cuatro ejes principales. En primer lugar, porque su finalidad última es contribuir a la construcción de contextos (sociedades) donde las vidas queer no estén permanentemente sujetas a la presión y el rechazo de la heteronormatividad, donde no se ponga en juego su integridad; espacios en los que estas vidas sean posibles (Butler, 1993). En segundo término, porque la acción política de estos colectivos no sólo se traduce en las acciones que realizan, sino también en su propio funcionamiento, en el que incorporan muchos de los criterios que pretenden transmitir; de este modo constituyen lo que (parafraseando a Foucault, 1976) podríamos denominar una “estilística del activismo queer”,

caracterizada por la horizontalidad y la incorporación de las diferencias de sexo/género en sus formas de relación, en la toma de decisiones, en las tareas de gestión, etc. El tercer fundamento de esta política personal activista es que con frecuencia las integrantes de estos colectivos, no sólo son compañeras de lucha, sino que también tienen estrechas relaciones de amistad, por tanto las reuniones y actividades que realizan son –además de acciones políticas– un espacio para debatir, conocerse y disfrutar compartiendo aquello que les inquieta y apasiona (Itzi, 2009). Y en cuarto lugar, porque en muchos casos las acciones que los monstruos queer realizan en estos colectivos tienen una relación directa con sus conocimientos y habilidades profesionales en los que se han formado o en los que tienen experiencia práctica, por tanto el colectivo es también para ellos un espacio de desarrollo de su dimensión profesional.

Tal como señala Vidarte (2007), a través de sus activismos colectivos los monstruos queer asumen una posición de sujeto político desde la periferia de la heteronormatividad, para denunciar y luchar contra las injusticias que ésta provoca. Y lo hacen sin apuntarse a ningún sitio, sino con la propia decisión de elevarse a sí mismas a la categoría de conflicto. “Sujetos políticos por decisión. Voluntad de guerrear. Determinación de batallar contra el enemigo común.” (p. 62). Añade que esta decisión es un salto al vacío irracional e injustificado que sólo adquiere sentido después de hacerlo.

Convertirse en sujeto, acceder a una voz propia, a la capacidad de sostener un discurso en primera persona, supone de entrada un vaciamiento, un dejar al lado la existencia cómoda y pacífica que la sociedad ha puesto a disposición de las maricas y lesbianas para mantenerlas entretenidas (...). (Vidarte, 2007, p. 63).

Vidarte afirma que la decisión de politizarse que toman las *maricas* (o cualquiera de los monstruos queer) es “temible” porque supone una sobredosis de moral, fuerza, inteligencia, imaginación, inventiva e iniciativa que les hace poderosos y les permite levantarse y tomar la palabra.

#### **4.2.f. PRODUCIR: El poder del saber**

Aunque no es el énfasis que queremos dar a este sub-apartado, nos resulta indispensable abrirlo reconociendo que la principal “producción” de los monstruos queer es su propia vida, es decir, la producción biopolítica (Foucault, 1975) de las condiciones (materiales, simbólicas, sociales, afectivas, etc.) que hacen posible su existencia, en un entorno mayoritariamente adverso.

Es evidente que esta producción conecta con la primera de las estrategias aquí descritas (VIVIR), pero –cabe añadir, siguiendo a Hardt y Negri, 2004– que esta producción tiene una importancia radical en la conformación de la multitud de la que forman parte y en el marco de la cual se ha realizado esta investigación: las multitudes queer de la Barcelona de principios del tercer milenio.

Hecha esta precisión, queremos afirmar que la producción de conocimiento es otra de las estrategias político-personales de los monstruos queer. Foucault (1975) lo sostuvo con contundencia:

Hay que admitir que el poder produce saber (...) que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. (Foucault, 1975, p.34)

Conscientes de esto, algunos monstruos queer asumen el reto de la producción de conocimiento sobre el sexo/género y la sexualidad, desde un enfoque profundamente contrario a los criterios de la matriz heterosexual (Butler, 1990), como una forma de “tomarse” el poder de hablar sobre las cuestiones que les tocan e interesan. Al igual que en el significado militante del término, esta “toma” tiene un sentido político en la medida que confronta la posición de poder de la que goza la academia como legítima creadora de saber. Así, al *tomarse* la palabra, los teóricos cuerpos queer desplazan el lugar de enunciación (Foucault, 1969) de los discursos *científicos* sobre el sexo/género (históricamente acaparado por las disciplinas *psy*), y de paso, abandonan su posición de *objeto* de éstos, para devenir *sujetos* de su propias construcciones discursivas.

Este desplazamiento se manifiesta también en la *forma* en que los monstruos queer investigan o producen conocimiento. Inspirados en su visión crítica de la academia, intentan traspasar los límites metodológicos tradicionales, generando nuevas herramientas, híbridas, trans-disciplinares, irónicas, encarnadas, en cualquier caso, lejanas en todo sentido de los criterios positivistas y objetivadores de las ciencias duras. Por lo general, este enfoque metodológico es coherente con una epistemología feminista del conocimiento, en el cual éste es entendido como necesariamente situado, y cuya objetividad es siempre parcial (Haraway, 1991).

En las motivaciones que inspiran el trabajo teórico de los monstruos queer se manifiesta también la conexión político-personal de esta estrategia. En efecto, sus motivaciones son múltiples y complementarias, y en muchos casos se justifican en su necesidad de comprender diferentes aspectos de su propia trayectoria: sus deseos, relaciones, miedos, potencias y debilidades, sus prácticas, los contextos en que han sido educados, los valores que los marcan, los discursos que les atraviesan, las molestias que les incomodan, etc. Esta conexión personal entre el trabajo teórico y la vida de quien lo realiza no es nueva; de hecho, el mismo Foucault solía explicitarla con frecuencia: “Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia.” (1981, en Eribon, 1999, p. 354).

Concretamente en esta investigación, todas las participantes con quienes nos articulamos formaron parte de un modo otro de los circuitos académico de creación de conocimiento; sin embargo rápidamente se desencantaron y aburrieron de sus

pesadas maquinarias y decidieron tomar distancia (en algunos casos, de manera definitiva) y optaron por otras formas de producción de saber más cercanas a la creación artística y la movilización, que a las bibliotecas y las cátedras. Así, por ejemplo, algunas de ellas han diseñado talleres, han escrito ponencias o han creado *performances* con las que han participado en espacios académicos o teóricos más flexibles que lo habitual. Otras, por su parte, han escrito libros o realizado audiovisuales, y sin duda, todas, han participado en la academia a través de las narrativas de vida que construimos conjuntamente para esta investigación.

### 4.3. COMPLEJAS SINGULARIDADES

En la primera parte de este capítulo hablamos sobre algunos rasgos de las sociedades occidentales contemporáneas que constituyen una jaula para los monstruos queer en la medida que limitan sus posibilidades de movimiento y acción, a la vez que reducen al mínimo los repertorios posibles para sus interacciones con el mundo de *afuera*; en ella, identificamos como principales *barrotes* la heteronormatividad, la falta de referentes y el poder de los imaginarios de las relaciones heteronormativas en la gestión de las relaciones queer (ver pp. 277-295).

Cualquiera sea el territorio en que los monstruos transiten, estas condiciones están siempre presentes para recordarles que constituyen una especie *peligrosa* que debe permanecer en cautiverio. Por supuesto el campo de su acción político-personal también está sujeto a estas limitaciones, por tanto, sus efectos de control, opresión y obstaculización de las vidas queer son totalmente vigentes también en él. Sin embargo, al referirnos específicamente a las estrategias político-personales de los monstruos queer, es preciso añadir otro factor obstaculizador: **la singularidad de las relaciones.**

Como dijimos unas páginas antes, la política-personal de los monstruos queer se basa en sus relaciones interpersonales, lo cual añade un nuevo elemento de complejidad a sus estrategias políticas ya que todas las relaciones son diferentes entre ellas, o sea, singulares, debido a las múltiples variables que las determinan.

Como es sabido, existen diferentes tipos de relaciones: familiares, filiales, afectivas, sexuales, laborales, académicas, religiosas, etc. Cada una de ellas funciona de acuerdo a una serie de convenciones sociales que varían de un contexto a otro, como por ejemplo los códigos de comunicación, las distancias de proximidad, los supuestos implícitos, los temas tabú, las jerarquías relacionales, las relaciones de poder, entre otros. Además, dentro de un mismo contexto, estas convenciones no operan siempre de la misma manera, sino que cambian de acuerdo a las condiciones concretas en que suceden las interacciones: momento, lugar, clima, privacidad, ruidos, tiempo disponible, etc. A estas convenciones se añaden además

otros factores que tienen que ver con las características personales de cada una de las participantes en las relaciones, como sus intereses, sensibilidades, hábitos, conocimientos, criterios éticos, expectativas, habilidades, historia familiar, afectos, entre otros.

Todos estos elementos configuran un complejo entramado cuyas posibilidades de combinación son infinitas, por tanto, resultará imposible generar modelos de comportamiento estándar, y, por el contrario, cada relación requerirá de una gestión diferente, adaptada a las condiciones del contexto en que suceden y a las personas que en ella participan.

Para las personas que se ajustan a la norma heterosexual esta enorme diversidad relacional constituye una riqueza social que puede ser muy constructiva en su proceso de construcción subjetiva y de autoafirmación; sin embargo cabe recordar que las personas que funcionan con criterios no heteronormativos son una minoría en la actualidad, por lo tanto lo más probable es que ese amplio abanico social sea en su mayoría contrario a los criterios queer; en consecuencia, la interacción con cualquiera de sus representantes obliga a los monstruos queer a recurrir a algunas de sus estrategias político-personales. Es precisamente en dichas interacciones donde éstas adquieren sentido, en la medida que –a través de diversas conductas o afirmaciones– *politizan* (Ema, 2007) las bases de la heteronormatividad.

En estas condiciones, este amplio abanico de posibilidades obliga a los cuerpos queer a estar permanentemente alertas en las relaciones que establecen, tanto para identificar las características que las determinan, como para responder adecuadamente a ellas en situaciones de tensión. La falta de referentes no ayuda a este propósito (ver p. 285); en efecto, el hecho de que no exista una experiencia acumulada, sistematizada y extendida sobre cómo gestionar estas interacciones les deja abandonadxs a sus propios recursos y creatividad<sup>108</sup>. En la práctica los monstruos acaban haciendo lo que les surge espontáneamente en cada momento, aunque sin ninguna certeza de cuáles serán los resultados: si son positivos, pueden quedarse satisfechos, pero si no es así, deben buscar nuevas fórmulas de gestión para salir del entuerto, lo cual les condena a un permanente ejercicio de ensayo y error en la gestión de sus relaciones cotidianas (Llamas, 1998).

Afortunadamente (en este caso) la vida cotidiana de las personas suele ser más monótona que innovadora, por tanto, es muy probable que las situaciones de interacción conflictivas a las que se ven sometidos los monstruos queer sean – después de todo– repetitivas, de modo que las fórmulas de comportamiento que les

---

<sup>108</sup> Ciertamente las personas que se ajustan a la norma heterosexual tampoco cuentan con manuales que les indiquen cómo reaccionar ante situaciones en las que algo o alguien cuestione las bases de su integridad personal (física, psicológica o simbólica); sin embargo tienen muchos más referentes a su disposición donde buscar pautas que les ayuden a resolver tales situaciones. La televisión, la prensa, el cine, la literatura, los sistemas formales de educación, además de la experiencia cercana de su familia, amigos, vecinos, etc. son, sin duda, fuente segura donde encontrar esos recursos.

servieron en una ocasión, también les servirán en el futuro. Después de numerosas miradas sancionadoras o preguntas indiscretas o bromas malintencionadas o agresiones en la calle, los cuerpos queer aprenden a reaccionar de la manera que les deja más tranquilos y satisfechos de acuerdo a sus criterios. Así, pueden llegar a establecer unos mínimos patrones de comportamiento que facilitan su tránsito por la jungla heteronormativa en que viven.

Sin esta monotonía la existencia de estos monstruos podría ser desquiciante, debido a la sanción, el rechazo y la amenaza permanente del entorno, hasta el punto de sumirlos en profundas depresiones. Así ocurría en el pasado (Eribon, 1999) y sigue ocurriendo hoy (COGAM, 2008) no sólo en el estado español, sino también en numerosos países donde, por ejemplo, la homosexualidad es duramente sancionada.

Sin embargo, aunque con el tiempo los cuerpos queer aprendan a gestionar el rechazo social del que son presa, no deja de resultarles cansino y agotador tener que estar alertas y a la defensiva, aunque sea para poner en su sitio –por enésima vez– al bromista/impertinente/intolerante/homófobo de turno. Quizá por esta exigencia es que acaban relacionándose de preferencia con sus similares, en circuitos más o menos reducidos donde no tienen que estar continuamente alertas a las amenazas del entorno heterosexual. De alguna manera, esta complejidad relacional justifica la existencia del planeta tranzmarikabollo al que se refiere Elena (2009). Aunque centrados en el caso del colectivo homosexual, Ricardo Llamas y Paco Vidarte (1999) confirman esta hipótesis.

Darse un paseo tranquilamente por Chueca, por el Eixample o por los dos o tres pueblos en los que nos hemos hecho fuertes es algo que, si no se hace en exceso para no caer en el aburrimiento, puede llegar a resultar hasta agradable. Después de una agotadora jornada viviendo, trabajando, luchando en su inmenso gueto del que apenas pueden vislumbrarse los confines (no se pone nunca el sol en el imperio hetero), llegar a casa siempre resulta, cuando menos, relajante. Se baja la guardia, se destensan los músculos, se suaviza la mirada: las cervicales y la tensión ocular lo agradecen. (R. Llamas y P. Vidarte, 1999, p.11)

La asunción de una actitud orgullosa y agresiva es otra de las posibles respuestas que acaban elaborando los cuerpos queer para hacer frente a las múltiples situaciones (personas) que cotidianamente les agraden o enfrentan con el entorno. De este modo, “enseñan las garras” que han ido afilando en años de descalificaciones y presión social y reafirman la fuerza y resistencia como rasgos característicos de su personalidad (ver pp. 308-323).

En una lógica totalmente opuesta a la anterior, en ocasiones los monstruos queer deciden darle la vuelta a la dificultad que supone la singularidad de todas las relaciones y optan por asumirla como una oportunidad de crecimiento y adaptación, un ejercicio que les permite poner a prueba su habilidad para manejar situaciones difíciles y su capacidad de argumentación, diálogo, tolerancia y aceptación de la



diferencia. En este caso, la dificultad deja de ser tal y les ofrece una oportunidad de dar a conocer los criterios queer a personas que –por otras vías– difícilmente accederían a ellos. Un ejemplo de esta manera de enfrentarse a la diversidad es la relación que Itziar (2009) entabla con su compañero de trabajo, quien, desde el más profundo desconocimiento, llega a coincidir con Itziar en algunos de sus maneras de vivir el sexo/género y la sexualidad.

Como hemos sostenido a lo largo de todo este sub-apartado, la política-personal de los cuerpos queer les obliga a asumir una u otra respuesta ante la complejidad que supone la singularidad de las relaciones; sin embargo, no existe un patrón rígido que determine cuál debe ser esa respuesta, ya que dicha decisión está sujeta a la valoración que cada monstruo haga de una situación concreta en un momento determinado, por tanto, ese es territorio exclusivo de su capacidad de agencia.

## CONCLUSIONES

### 1. Respondiendo las preguntas de investigación

Nos acercamos ya al punto final de esta investigación. Al mirar en perspectiva constatamos que nuestros primeros interrogantes sobre el tema, se han complejizado a la luz de las múltiples articulaciones experienciales y teóricas que hemos realizado en estos años. Para algunos de ellos hemos encontrado respuesta; otros, no obstante, se nos han hecho escurridizos e inabarcables. De todos modos, la experiencia investigativa nos ha aportado algunas luces que nos han ayudado a comprender esta complejidad y sobre todo, a dotarla de cuerpos y afectos.

Afirmábamos al comienzo de este documento que las personas que se sienten identificadas o cercanas a lo queer y que de un modo u otro viven de acuerdo a sus criterios, se enfrentan a diferentes contradicciones, obstáculos o problemáticas, en la medida que muchos de los planteamientos de esta teoría-política dibujan un espacio que denominábamos “vacío” a la hora de cruzarlos con las vidas “reales” de sus seguidoras. Pero, ¿cuáles son esas contradicciones, obstáculos y problemáticas?

A través de esta investigación hemos constatado que ese “espacio vacío” que nos inquietaba en un comienzo, constituye lo que hemos llamado “la jaula de los monstruos” queer, es decir, un conjunto de recios barrotes que limitan no sólo los movimientos, sino también sus posibilidades de ser.

Esa jaula es la matriz heterosexual a la que se refiere Butler (1990). Una matriz omnipresente en todo lo social y en la que siempre se habita, que lo atraviesa y constituye todo y que se auto-reproduce a través de una infinidad de mecanismos institucionales, lingüísticos, relacionales, religiosos, científicos, políticos, etc.

En el Capítulo V (pp. 277-295) sostenemos que para los cuerpos queer esta matriz constituye una jaula, ya que les impone numerosos barrotes que obstaculizan su deseo de vivir de acuerdo a criterios no heteronormativos.

En primer lugar, la matriz heterosexual sitúa a los cuerpos queer en una posición de exterioridad y contradicción respecto del orden dominante, un lugar prohibido y abyecto, por tanto, para legitimarse deben –antes de todo– evidenciar dicha posición, asumiendo el estigma que ello implica y, a partir de allí, trabajar para ganarse un lugar de respeto en la sociedad. Este mecanismo constituye lo que Sedgwick (1990) llamó una “lógica del armario”, que tiene consecuencias en diferentes ámbitos de la vida de los monstruos queer: en su proceso de construcción subjetiva, en el reconocimiento y ejercicio de su deseo sexual, en sus relaciones sociales y en su manera de hacer política desde lo personal.

El rechazo social es otro de los barrotes de la jaula que encierra a los monstruos queer. En efecto, la propia matriz heterosexual produce y refuerza una serie de discursos y dinámicas sociales que legitiman el rechazo de las personas que traspasan sus límites, bajo el argumento de su supuesta anormalidad y perversión. De este modo, autoriza –en algunos contextos incluso legalmente– la violencia física y verbal, así como toda clase de discriminaciones en su contra. Se trata por tanto de una matriz opresora.

Como consecuencia de los factores anteriores, se desprende otro de los barrotes que la matriz heterosexual impone a los cuerpos queer: la falta de referentes positivos (Llamas, 1998) en quienes reflejarse y a quienes utilizar como modelos de formas de ser o de vivir su sexo/género y sus prácticas sexuales transgresoras. Se hallan, por tanto, en una situación de desamparo semiótico, rodeados de múltiples experiencias de rechazo o ridiculización de aquellos en los que se podrían reconocer; así, son empujados al auto-exilio y la auto-destrucción (metafórica y literal). Por fortuna, muchos de ellxs aprovechan esa exclusión a su favor, construyendo sus propias versiones de sí mismxs desde la crítica, la intuición, la creatividad y el deseo.

La jaula de los monstruos se completa con un elemento que intuíamos desde el inicio de esta investigación, aunque –entonces– no sabíamos cómo verbalizar. Se trata de la enorme influencia que tienen sobre los cuerpos queer los imaginarios sobre el amor y las relaciones sexoafectivas heterosexuales, los cuales dibujan un marco de referencia totalmente contradictorio con los planteamientos de esta teoría-política, pero que sin embargo, actúan eficazmente en quienes la encarnan. La posesividad en la pareja, los celos, el victimismo y el chantaje emocional son algunos pocos ejemplos de ello. En conjunto, estos criterios de funcionamiento suponen una dura barrera para la construcción de relaciones sexoafectivas no heteronormativas, ya que están tan profundamente arraigados en el inconsciente

colectivo, que incluso para los cuerpos queer más radicales resulta difícil huir de su influencia. Así, estos mecanismos constituyen una jaula que no sólo es externa, sino que les atrapa también desde dentro, en la gestión de sus propios afectos. Por este motivo es esta dimensión donde se hace más evidente el sentido político de la vida personal de los cuerpos queer, pues su lucha en este caso ya no es contra un otro –externo, concreto e identificable– sino contra imaginarios profundamente incorporados en la subjetividad de cada uno.

El esbozo de la jaula de los monstruos queer constituye una primera aportación en nuestro recorrido por llenar de sentido el espacio vacío de esta teoría-política, en la medida en que delimita el contexto en que tienen lugar las vidas de nuestros monstruos.

La segunda pregunta que motiva esta tesis emerge casi como consecuencia lógica de esta constatación: ¿qué hacen los cuerpos queer para gestionar esta complejidad, para sobrevivir en un entorno que les rechaza de plano? A partir de las múltiples articulaciones que establecimos durante esta investigación, elaboramos tres respuestas que desarrollamos en diferentes apartados. Cada uno de ellos profundiza en diferentes aspectos de lo que consideramos son las estrategias político-personales de los monstruos queer. No obstante, todas ellas se pueden resumir en una sola palabra, que desde nuestra perspectiva, constituye la estrategia principal de estas multitudes... la politización.

Politización en la construcción de su subjetividad, en la gestión de su deseo sexual y en la forma de gestionar sus relaciones sociales en general y sexoafectivas en particular.

En el apartado sobre la subjetividad fantasma de la militante queer (pp. 300-333) mostramos cómo las personas que se sienten identificadas y/o cercanas a lo queer devienen “multitud” en el sentido señalado por Hardt y Negri (2001) de “suma de singularidades” que luchan por legitimar su compartida posición de exterioridad de la norma heterosexual. Para ello, se apropian de los medios de producción del sexo/género y subvierten los significados estigmatizadores de lo no heterosexual promovidos por los diversos discursos que sostienen la matriz heterosexual (psiquiátrico, médico, religioso, jurídico, etc.), dotándolos de nuevos y transgresores sentidos. Este mecanismo de apropiación, subversión y resignificación no es otro que la politización de las tecnologías de producción de sujetos, que los cuerpos queer trocan a su favor para auto-construirse como *monstruos* queer (Preciado, 2003).

Se trata, por tanto, de un doble proceso de politización de la construcción (inter)subjetiva: uno individual que les lleva a constituirse en *cuerpos* queer, integrando su propia experiencia de vida en la jaula de la matriz heterosexual; y el segundo les lleva a convertirse en *multitudes* queer, singularidades que se apoyan

y acompañan en su lucha contra ella. En la práctica ambos procesos no ocurren por separado; de hecho son inseparables, pues sólo en la medida que los sujetos no-heteronormativos conocen esta teoría-política realizan un proceso personal de subjetivación que les lleva a identificarse con lo queer y a formar parte de dichas multitudes.

Como resultado “final”, el “sujeto” construido –cuerpo, monstruo o multitud *queer*– no es nunca definitivo, pues está siempre abierto a nuevas articulaciones, por tanto no es posible describirlo en función de una “esencia” queer, pues lo queer es ontológica, política y epistemológicamente *fantasmático* (Deleuze y Guattari, 1972). En cualquier caso, a partir de esta investigación pudimos identificar algunos rasgos subjetivos en los que todas nuestras participantes coinciden, aunque ciertamente no son exclusivos de ellas ni tiene porqué darse en todos los cuerpos queer. Estos rasgos son: hiper-reflexividad, espíritu crítico, creatividad y fortaleza.

Todos estos factores están directamente relacionados con el hecho de que los monstruos queer no tienen más alternativa que construirse enjaulados en la matriz heterosexual, *pese* a su rechazo, resistiendo. Desde nuestra perspectiva esta condición es crucial en su proceso de construcción subjetiva, ya que para conseguirlo no sólo deben realizar *una* vuelta sobre sí mismxs –reflexividad– (Butler, 1997), que les lleve a apropiarse de los criterios de lo social, sino además una segunda vuelta sobre dichos criterios –hiper-reflexividad–, para deshacerse de ellos y construir otros nuevos. Es lo que esta autora denomina la dialéctica entre sujeción y agencia.

A partir de nuestra experiencia investigadora creemos que esta hiper-reflexividad se traduce en la cotidianidad de los cuerpos queer en una tendencia a tener mayor conciencia respecto de sí mismos y de su entorno en cuestiones como sus pensamientos y deseos, así como sobre las normas que rigen las relaciones sociales y sus múltiples variaciones en diferentes contextos, y ciertamente de las relaciones entre ambos elementos. Entendemos que esta “conciencia” no sólo implica un “darse cuenta”, sino también un “responsabilizarse” en ambas dimensiones. Se trata, por tanto, de un movimiento de *eticización* de su conducta; es decir, de una dinámica de constatación-cuestionamiento-reflexión-decisión-y-acción respecto de lo que *son*, lo que *hacen* y de *cómo lo hacen*.

Dado que en el caso de los cuerpos queer este mecanismo se activa en relación con cuestiones que ponen en entredicho las normas de la matriz heterosexual, entonces, no es otro que el de la politización, en la medida que ponen en evidencia una serie de asunciones básicas de lo social naturalizado, llevándolas así al terreno de lo político (Ema, 2007). La gestión de las relaciones sexoafectivas nos permite ilustrar esta afirmación.

Tal como señalan en sus narrativas de vida, las participantes de esta investigación gestionan sus relaciones sexoafectivas con criterios que difieren en gran medida de las lógicas de las relaciones heterosexuales en aspectos como, por ejemplo, las suposiciones de exclusividad, perpetuidad y vida en común, entre otras. A diferencia de ello, los monstruos queer no asumen implícitamente estos códigos, sino que están abiertos a discutir sobre ellos con el propósito de generar acuerdos que sean satisfactorios para todas las personas involucradas en las relaciones, en función de sus intereses y deseos. Esto no quiere decir que sea fácil ni que siempre ocurra, pero al menos existe la intención de que así sea.

Desde nuestra perspectiva, esta actitud de cuestionamiento, revisión y transformación de los monstruos queer respecto de las cuestiones del sexo/género y la sexualidad, y a través de ella, de lo social en su conjunto, está fundamentada en una ética diferente a la que predomina en la matriz heterosexual; unos determinados valores y una particular forma de jerarquizarlos, que –en la práctica– se traducen en formas de relación (interpersonales y sociales) singulares.

Esta ética está basada en tres ejes principales: la *libertad*, el *deseo-placer* y el *sexo*.

Libertad sobre todo de *ser* lo que y *como* se desee, especialmente en la dimensión del sexo/género; asimismo, libertad de *hacer* lo que se desee con el propio cuerpo y la propia vida en general, sin tener que someterse a los parámetros de la heteronormatividad y que esto no esté asociado a ningún tipo de discriminación ni sanción social.

La libertad no tendría sentido para los monstruos queer si no se sabe qué hacer con ella; de ahí que el deseo (en un sentido amplio, aplicado a todas las dimensiones de la persona) sea el segundo eje de esta ética, ya que es el motor que la activa y moviliza en una u otra dirección. Ciertamente es un deseo que no sólo basta identificar, sino que busca ser satisfecho, por tanto sostenemos que deseo y placer son un binomio inseparable en este marco de valores. La relevancia de este valor en la ética queer se explica por el rechazo generalizado y la misma falta de referentes a las que nos referíamos unas páginas antes, ya que cuando en lo exterior (lo social) no hay un horizonte en el que sentirse reflejado o hacia el cual avanzar, no hay más alternativa que mirar hacia el interior y conectar con lo que se desea. En ese sentido, los cuerpos queer se convierten en “máquinas deseantes” (Deleuze y Guattari, 1972), productores de sueños individuales y colectivos.

El tercer eje que completa la ética de los monstruos queer es el valor del sexo, no sólo en su sentido hedónico, como camino para la búsqueda de placer sensual, sino como elemento clave en la construcción de su subjetividad, en la medida que justamente es EL factor que los sitúa en una posición de exterioridad y rechazo respecto de la matriz heterosexual. Así, el sexo constituye para los cuerpos queer

un camino de exploración y crecimiento, un lugar de resistencia y lucha política, así como una herramienta para la innovación y la creatividad en las relaciones sociales y sexoafectivas.

En la práctica estos tres valores ocupan más o menos una misma jerarquía en la escala de valores de los monstruos queer, aunque cualquiera de ellos puede adquirir mayor o menor relevancia en función del contexto y la situación en que se pongan en juego.

Ciertamente la priorización de estos valores por sobre otros no es un rasgo exclusivo de los monstruos queer, sobre todo en sociedades post-industriales, ricas y laicas; sin embargo, creemos que aún en dichos contextos esta jerarquía es minoritaria, ya que incluso dichas sociedades están profundamente marcadas por valores heredados de un pasado religioso que promulgaba el sacrificio en esta vida para ganar la vida eterna después de la muerte, entre otras cosas.

La ética que acabamos de esbozar tiene vocación de reciprocidad. En efecto, los monstruos queer asumen que del mismo modo en que tienen derecho a funcionar de acuerdo a estos valores, tienen también la obligación de respetarlos en los demás. Y así lo hacen, o al menos lo intentan. De hecho, en nuestra articulación con las participantes constatamos que una de sus principales fuentes de conflicto es la gestión de estos valores en sus relaciones cotidianas.

Independientemente de las dificultades en su materialización, el proceso de eticización-politización que caracteriza la construcción (inter)subjetiva individual y colectiva de los monstruos queer, constituye una interpelación a las sociedades heteronormativas (y a gran parte de sus integrantes), en la medida que pone en evidencia su superficialidad y robotización en la (re)producción del sexo/género, las prácticas sexuales y las relaciones sexoafectivas y sociales en general; y al mismo tiempo ofrece nuevos modelos de auto-construcción basados en una “estilística de la existencia” (Foucault, 1976) que pone el acento ya no en la repetición, sino en la creación de formas inéditas de relación.

Como dijimos unos párrafos antes, el deseo sexual es el eje clave que define la posición de exterioridad de los monstruos queer respecto de la matriz heterosexual, por tanto, fuente principal de gran parte de sus conflictos cotidianos. Por este motivo, para responder a nuestra pregunta de investigación no podíamos dejar de profundizar en este tema. En el apartado V.3 “Gestionando deseos abyectos” (pp. 336-352), vimos como los cuerpos queer utilizan la explicitación de su deseo sexual no normativo como herramienta política de autoafirmación personal y como cuestionamiento y desafío de las normas sociales imperantes. Estas actitudes dan cuenta de la posición de poder en la que se sitúan en esta dimensión, totalmente alejadas del miedo, la culpa o el victimismo al que la matriz heterosexual podría empujarles fácilmente sobre la base de los discursos esencialistas y

patologizadores del deseo sexual. Por el contrario, los monstruos queer con que nos articulamos en esta investigación, desacreditan esos discursos y proponen visiones contingentes del deseo que afirman su flexibilidad y fluidez, aunque sin entrar en el debate sobre el origen del deseo, que consideran estéril y políticamente limitante.

Asimismo, la materialización del deseo sexual es otra de las herramientas políticas de los monstruos queer, pues en su práctica subvierten una serie de convenciones profundamente arraigadas en el imaginario colectivo sexual de la matriz heteronormativa. Aspectos como los roles que pueden y/o deben desempeñar el “hombre” y la “mujer” durante las prácticas sexuales, el uso de objetos fetiches o juguetes eróticos, la distinción entre las manifestaciones públicas y privadas del sexo, entre otros, son sólo algunos de los ejes de su crítica encarnada. Un posicionamiento que podríamos definir como *eroticopolítico* pues se fundamenta tanto en su deseo efectivo de realizar determinadas prácticas para obtener placer, como en su intención de –a través de ellas– tensar los límites de lo social desmontando prejuicios, trasgrediendo criterios morales o ampliando los repertorios de lo posible en el sexo (Rubin, 1984).

No obstante esta *eroticopolítica* de los cuerpos queer no está exenta de tensiones; por el contrario, el enorme poder de los imaginarios de la matriz heterosexual sobre el amor, las relaciones sexoafectivas y el mismo sexo, muchas veces está más arraigado de lo que ellxs querrían y se les activa –sin pretenderlo– en los momentos más inesperados. Celos desatados, exigencias retorcidas, expectativas irreales... ponen a prueba la coherencia entre su deseo y sus ideas políticas y les obligan a posicionarse. La solución no es fácil, por eso, asumen que la contradicción es parte de la vida y tratan de gestionarla con sinceridad, sin dramatismos e incluso desde el humor.

Todos los mecanismos que hemos venido comentado ponen en evidencia cómo la vida cotidiana de cualquier persona constituye un campo *politizable* incluso en sus aspectos más íntimos –como el sexo/género y las prácticas sexuales–, en la medida que están determinados por unos criterios socialmente construidos en el marco de la matriz heterosexual. Los monstruos queer son conscientes de ello y lo utilizan en favor de una transformación que es, por tanto, simultáneamente personal y social, en la medida que contribuye a su propia construcción (inter)subjetiva y, a través de ella, dan ejemplo de la posibilidad de ser y hacer de otra manera. En ese sentido, la micropolítica personal de los monstruos queer añade carne y afectos a la histórica tesis feminista de que “lo personal es político” (Millet, 1969) y a la “política de lo cotidiano” de De Certeau (1979). En la práctica, las estrategias que utilizan para dar contenido a esa micropolítica son vivir, narrar, actuar y producir, a través de las cuales generan una y otra vez y de múltiples maneras, su propósito de interpelación > cuestionamiento > y propuesta sobre las cuestiones del sexo/género en un sentido amplio.



Después de todo este recorrido y remitiéndonos a nuestras preguntas de investigación podemos sostener que los monstruos queer hacen frente a la jaula heterosexual que les atrapa transformándose a sí mismxs (y en colectivo) e intentando transformar el entorno en que habitan, con el fin de hacerlo menos opresivo y más respetuoso con las diversas maneras de vivir el sexo/género y la sexualidad; en definitiva, luchando por conquistar espacios de libertad en los que sus afectos y deseos y los de los otros sean posibles.

## 2. Sobre la metodología

Las Narrativas de Vida (NV) que utilizamos en este estudio como metodología principal para abordar el tema pueden considerarse una variante más dentro del universo de las metodologías narrativas de investigación que tienen su origen a principios del siglo xx; sin embargo, la narración, como forma de comunicación es mucho más antigua, ya que a través de sus diferentes formas (orales, escritas, cantadas, teatralizadas, etc.) ha constituido, desde los inicios de la humanidad, un elemento básico para la comunicación entre las personas, así como para la transmisión de conocimientos y experiencia de una generación a otra (Denzin & Lincoln, 1998).

Desde nuestra perspectiva el principal valor de esta metodología radica en su capacidad de hacer emerger el relato de una subjetividad politizada, como es el caso de nuestros monstruos queer. Es decir, no sólo el relato de una experiencia personal y sus valoraciones –como hacen las historias de vida– (Pujadas, 1992); ni tampoco una posición política o teórica –como en el caso de las Producciones Narrativas– (Balasch, 2005); sino más bien, permite la construcción de un producto (en este caso textual) que incorpora ambos elementos, constituyendo un interesante híbrido a medio camino entre un manifiesto político, una ponencia de un congreso académico y un diario personal. En el contexto de esta investigación esta fórmula resulta totalmente coherente con la política personal de las multitudes en la medida que derriba las fronteras entre lo político, lo académico y lo personal.

El estatus del producto elaborado es también una característica diferencial de esta metodología. De hecho, en las NV el documento final no es considerado como un *corpus* a analizar para construir conocimiento, sino como un conocimiento en sí mismo. Esta condición responde a una opción política por, primero, criticar la hegemonía de la academia como único espacio de producción de saber, y, segundo, reconocer el valor de la experiencia como posición informada y autorizada para hablar sobre un tema.

En la aplicación del procedimiento de las NV habita un rasgo que intencionadamente quisimos destacar en nuestra experiencia de investigación: la

relación entre la investigadora y cada una de las participantes. Una relación marcada por la confianza, el respeto, la honestidad y el compromiso con la construcción de un documento sobre un tema de interés compartido. En la práctica, esto se tradujo en que quienes decidieron participar en la investigación lo hicieron porque vieron que la metodología de trabajo que se les propuso podía ser una buena oportunidad para reflexionar sobre su propia trayectoria a través de la perspectiva de una teoría-política que conocen, comparten y practican en gran medida. Participar en este estudio implicaba, por tanto, una “ganancia” que les resultaba suficientemente atractiva.

Al plantear la participación de nuestras “informantes” de esta manera deseábamos evitar la sensación de “utilización” que otras metodologías biográficas suelen generar en las participantes; asimismo, pretendimos asegurar el compromiso de éstas durante todo el proceso de elaboración de las NV, así como también, horizontalizar la relación entre nosotras como investigadoras y cada una de ellas. La conjunción de todos estos elementos durante la elaboración de las NV dio como resultado el establecimiento de un vínculo personal entre ambas partes, lo cual enriqueció enormemente la calidad de los relatos.

Por todo lo expuesto en los párrafos anteriores, consideramos que las Narrativas de Vida utilizadas en esta investigación abren un interesante camino en el campo de las metodologías narrativas de investigación; un camino que vale la pena seguir explorando para identificar y aprovechar al máximo sus implicaciones y posibilidades para la producción de conocimiento sobre diferentes aspectos de lo social.

### 3. **Informando la teoría**

En el campo de la teoría-política queer la principal aportación de este estudio es ponerle carne y afectos, o en otras palabras, *informarla* a través de trayectorias concretas de personas que se sienten identificadas con ella y que viven gran parte de sus planteamientos, a la vez que reflexionar sobre lo que eso significa para ellas.

En el momento en que comenzamos esta investigación esta visión “encarnada” de la teoría-política queer era un territorio poco explorado desde la academia tanto en el Estado Español, como en el contexto internacional, por lo que consideramos que es un aporte interesante de destacar.

La visión experiencial de este campo teórico contribuye al desarrollo del mismo en varios aspectos:

(1) En primer lugar, explora las posibilidades materiales de concreción de los diferentes planteamientos queer en un contexto específico (en este caso, la

Barcelona de la primera década del tercer milenio), por tanto, dialoga con las condiciones sociales contemporáneas identificando puntos de confrontación, unos pocos de coincidencia, así como algunos aspectos potencialmente sintónicos con la teoría en cuestión.

(2) En segundo lugar, ofrece un amplio abanico de tácticas a través de las cuales los monstruos queer materializan su convicción y sus ganas de funcionar cotidianamente fuera de los criterios de la heteronormatividad en sus maneras de entender y vivir el sexo/género y las prácticas sexuales. Si bien el estudio no estaba orientado a generar información de este tipo, es innegable que ésta constituye un valioso “resultado” que sirve para ejemplificar las diferentes maneras de concreción de este cuerpo teórico-político.

(3) Otra de las aportaciones que consideramos relevantes de este estudio es la conexión entre deseo y política. En efecto, la política-personal de los monstruos queer evidencia cómo los deseos (personales y compartidos) pueden generar corrientes de cuestionamiento y transformación social de gran potencia, a través de movimientos casi imperceptibles, íntimos y colectivos a la vez en los que se actualizan –a pequeña escala– relaciones de poder históricas, así como el análisis de escenarios posibles y la ilusión por construir futuros más habitables.

(4) Las Narrativas de Vida de los monstruos queer con que nos articulamos en esta investigación constituyen una prueba fehaciente de su enorme fuerza productiva en un sentido biopolítico. En efecto, sus múltiples *formas de vivir*, de gestionar su vida cotidiana desde una posición de exterioridad parcial o temporal a la matriz heterosexual, demuestran que aún en entornos completamente adversos, la creatividad personal y colectiva puede crear nuevas formas de existencia que desafían los límites de lo social y proponen nuevas jerarquías de valores y de prácticas en lo cotidiano.

(5) Muy ligado a lo anterior, creemos que las vidas *tranzmarikabollo* a las que hemos accedido en este proceso de estudio ponen en evidencia que la matriz heterosexual no es totalitaria, o al menos, que tiene algunas grietas que poco a poco las multitudes queer han ido transformando en espacios de disrupción, de resignificación y de innovación. El reconocimiento de esta fragilidad –por pequeña que sea– constituye una señal de esperanza para todxs aquelxs que desean y están comprometidos por construir sociedades en que las diferencias de sexo/género no sean motivo de discriminación.

(6) Uno de los principales debates de la teoría-política queer es la cuestión de la performatividad del sexo/género, suscitado por una interpretación errónea de las afirmaciones de J. Butler en “El Género en disputa” (1990). Quienes hicieron esa crítica entendieron que a través de la noción de “performatividad” Butler afirmaba la “intercambiabilidad” de las identidades de género, casi como si fuesen trajes que se

ponen o sacan fácilmente. Así entendida, esta noción resultaba enormemente problemática, ya que ignoraba el sufrimiento que muchas personas no heterosexuales han vivido para llegar a construirse bajo etiquetas identitarias socialmente denostadas y al mismo tiempo pasaba por alto las duras luchas que muchos monstruos y colectivos queer han librado a lo largo de la historia por el reconocimiento y los derechos del colectivo LGTB. Ante estas críticas, en 1993 la misma autora aclaró la confusión en su texto “Cuerpos que importan” señalando que la identidad de género exige una “repetición obligatoria” de los contenidos sociales que se le atribuyen, por tanto no se trata de un rol superficialmente intercambiable del tipo “hoy soy la más *butch* de Barcelona, mañana, la más *femme*, y pasado una *cyborg*” (Águeda, 2009, p. 211), sino de una materia prima básica sobre la cual luego construir, subvertir, a través de una nueva repetición *transformada*. Las NV que construimos con las participantes abundan en ejemplos en los que se manifiesta la tensión entre sujeción y agencia en su experiencia, así como la utilización estratégica de las identidades.

(7) En un sentido político contextualizado, creemos que esta investigación contribuye al fortalecimiento del movimiento queer en Barcelona, en la medida que ha constituido un espacio de reflexión personal y política que valoramos positivamente, para un grupo de personas que –aunque reducido– constituyen todas ellas importantes nodos de relaciones dentro de estas multitudes. De hecho, al acabar sus Narrativas de Vida las propias participantes manifestaron su satisfacción por el trabajo realizado, así como –en algunos casos– su intención de socializar dicho documento con otras personas del movimiento.

(8) Pese a que en uno de los capítulos sostenemos que los monstruos queer está enjaulados en la matriz heterosexual y sus implicaciones, creemos que en un sentido amplio esta investigación contribuye a presentar esta teoría-política como un espacio de libertad para las personas que no se sienten identificadas con los criterios de la heteronormatividad, porque ofrece diversas trayectorias orgullosas y satisfechas de vidas queer. Lejos de la victimización y el derrotismo, las Narrativas de Vida que se presentan en el Capítulo IV: Carne Queer (pp. 183-272) son testimonio vivo de la capacidad humana de construir reductos de felicidad, aún con “el mundo en contra”.

#### **4. Vacíos prometedores**

Mirando en perspectiva el documento resultante de esta investigación, constatamos que hay algunos aspectos que aparecen más débiles o menos trabajados que otros, o que dejan abiertos algunos interrogantes sobre diferentes temas relacionados con el tema principal de la tesis. Esto se debe al clásico dilema entre *acotar* o *ampliar* que deben enfrentar quienes se dedican a la investigación, teniendo en cuenta sus intereses personales y académicos, sus conocimientos

específicos, así como el tiempo y los recursos disponibles para llevar a cabo el estudio.

Desde nuestra perspectiva, algunos de estos temas constituyen interesantes campos de investigación en los que sería interesante seguir profundizando para complejizar las comprensiones que se han generado en este estudio.

Una de estas cuestiones es la pregunta sobre el origen del deseo sexual desde una perspectiva no esencialista. Si bien en el Capítulo III entramos tangencialmente en el tema, nos parece que en este campo aún quedan muchas preguntas por responder, como por ejemplo: si vivir/tener/ejercer un deseo y unas prácticas sexuales no normativas supone un riesgo tan grande para las personas en la mayoría de las sociedades contemporáneas, ¿por qué dicho deseo persiste cuando al vivirlo –muchas veces– se pone en juego la vida? Esta pregunta supone la existencia de una cierta fuerza que sería incluso más fuerte que el propio dolor y el miedo de la persona a enfrentarse a una sociedad que se le irá en contra. ¿Qué es esa fuerza?, ¿de dónde *surge* o cómo se *construye*?, ¿qué elementos la favorecen o la obstaculizan?, ¿todas las personas la *tienen* o la pueden *desarrollar*?, ¿quiénes sí, quienes no? El reto en este caso sería llegar a construir una teoría del deseo sexual suficientemente compleja que permita explicar cuestiones como las señaladas, aunque sin perder de vista las posibles utilizaciones perversas que pudiesen generar dichos argumentos ante, por ejemplo, eventuales intentos de “sanación” de las sexualidades transgresoras.

Otro de los cabos que quedó a medio atar en este estudio es la cuestión de la homo/transfobia como principal manifestación del rechazo social hacia los cuerpos queer: su origen; las teorías, creencias, emociones y sentimientos que la sostienen; su mecanismo de funcionamiento; sus consecuencias tanto para las personas heterosexuales, como para quienes transgreden sus márgenes, etc. Dentro de este campo especial atención nos merecería la fobia al amaneramiento o *plumofobia*, a la que nos referimos en el último apartado, con el propósito de explicar la paradoja de que también se dé dentro de los mismos colectivos LGTB. Dilucidar estas cuestiones y –a partir de ellas– diseñar estrategias de intervención social orientadas a erradicarla, constituiría un importante aporte en la lucha por la libertad sexo/genérica de todas las personas.

Como complemento del punto anterior, quizá uno de sus elementos constitutivos, es el machismo. En esta investigación no nos referimos directamente a esta forma de pensamiento, sin embargo sus argumentos estaban implícitos en muchas de las situaciones explicadas por las participantes en sus narrativas, así como en la matriz heterosexual contra la que los cuerpos queer se rebelan. De cara a futuros estudios, el machismo nos sirve como puerta de entrada para un análisis minucioso de la masculinidad masculina heterosexual más discriminadora y asentada en una posición de poder a la que se niega a renunciar. Este análisis debiera intentar

identificar, entre otras variables, las creencias básicas en las que se fundamenta, sus mecanismos de transmisión y sus principales efectos en las relaciones cotidianas. A partir de nuestra experiencia investigadora constatamos que estas ideas están estrechamente relacionadas con situaciones de discriminación y violencia física y psicológica, por tanto, su desactivación debería ser una prioridad urgente para las ciencias sociales. Un estudio de estas características constituiría un importante paso hacia la deconstrucción de la masculinidad en la línea propuesta por Halberstam (1998), a la vez que aportaría nuevos argumentos para sostener la necesaria desesencialización del sexo/género.

Aunque no es un objetivo programático explícito en el sentido partidista del término, la desesencialización del sexo/género y las prácticas sexuales propuesta por la teoría-política queer dibuja como “deseable” un futuro en el que todas las versiones de éstas sean posibles en un sentido amplio; es decir, material, jurídico, tecnológico, ético y social. Este hipotético escenario se plantea como una situación ideal de aceptación y convivencia pacífica en la diversidad sexo/genérica. Si bien compartimos esta imagen de futuro, nos cuestionamos sobre sus implicaciones éticas en aspectos como por ejemplo, la modificación quirúrgica, hormonal o protésica del sexo y de los cuerpos en general (más allá de los casos de transgenerismo o transexualidad); también nos surgen interrogantes respecto de la legitimidad de las prácticas sexuales, sobre todo en casos donde no es posible establecer con suficiente claridad la distinción entre la “libre determinación” y la “manipulación” de todas las personas que en ellas participan; y finalmente, nos preguntamos sobre cuáles podrían ser los efectos psicosociales de una hipotética situación de absoluta libertad de elección en la dimensión del sexo/género y las prácticas sexuales.

En estos tres aspectos nos cuestionamos si es o no necesario acordar unos límites y –cualquiera sea la respuesta– porqué tendría que ser así. En caso afirmativo, nos interrogamos sobre cuáles debieran ser esos límites, quién los definiría y a través de qué mecanismos. Al plantear estas preguntas no lo hacemos desde un afán moralizante ni controlador, sino más bien, desde una inquietud ética que nos permita y obligue a reflexionar sobre las implicaciones y consecuencias de los planteamientos desesencializadores por los que abogamos. Sólo de esta manera podremos construir argumentos sólidos que legitimen nuestras propuestas y resulten coherentes y convincentes al resto de la sociedad.

Ciertamente todos estos interrogantes no aparecen en el trabajo que aquí presentamos y mucho menos sus respuestas; no obstante nos parecen imprescindibles para cualquier desarrollo futuro de la teoría-política queer.

## 5. A modo de epílogo

No quisiera acabar el informe de esta tesis sin hacer un ejercicio de honestidad radical para decir que esta investigación ha sido un proceso enormemente duro, a la vez que muy satisfactorio en mi trayectoria personal.

Duro, porque me obligó a confrontar en innumerables ocasiones mi miedo a no ser capaz de realizar un estudio de esta envergadura; también, porque durante los casi cuatro años que duró todo el proceso de investigación, puso a prueba mi voluntad y mi paciencia llevándolas al límite; asimismo porque tuve que renunciar en muchas ocasiones al descanso, la celebración, los viajes y la compañía de mis seres queridos, para avanzar en un proyecto al que a ratos no le encontraba ningún sentido...

Ha sido muy duro sentarse frente al ordenador y sufrir miles de veces el síndrome de la página en blanco, y lo que es peor, al de la página llena que no tiene ningún valor. Tampoco ha sido fácil constatar el peso de la academia y someterme nuevamente a la fuerza de la disciplina para construir un documento académicamente válido, utilizando palabras rebuscadas y cientos de citas, para explicar lo que –en muchos casos– estaba viviendo simultáneamente en mi vida personal.

Pero justamente esa conexión entre lo que estaba leyendo y estudiando con lo que me estaba ocurriendo a nivel personal, hicieron que este proceso fuese al mismo tiempo una experiencia enormemente enriquecedora. Mientras con Sedgwick (1990) entendía la lógica del armario en la literatura inglesa del siglo XIX, en paralelo me enfrentaba en mi vida cotidiana al constante dilema de explicitar o no mi condición no heterosexual en cada nueva relación. Mientras leía en Harding (1998) cómo *hiere* deshacerse de la normatividad heterosexual, me desgarraba por dentro al renunciar a mis referentes de siempre para construirme una renovada existencia desde otro lugar. Mientras los monstruos queer me explicaban sus dificultades para gestionar sus relaciones abiertas, me sorprendía de las múltiples opciones que surgieron al negociar ese acuerdo con mi compañero. Mientras alucinaba con la acidez de Rubin (1984) para criticar la jerarquización de las prácticas sexuales, descubría un mundo de sexualidades ocultas en el anonimato de Internet o la privacidad de algunos selectos clubes de la ciudad. Como éstos, experimenté otros muchos procesos de simultaneidad entre teoría y vida personal durante la realización de la tesis, con lo cual la frontera entre una y otra apenas se hacía patente ante el imperativo de escribir.

Sobra decir que este investigar-viviendo tuvo un efecto transformador en mí, al ofrecerme interesantes explicaciones para entender lo que me estaba pasando, para reordenar mi jerarquía de valores, para argumentar mis nuevas creencias, para aceptar sin juzgar mis deseos...

Asimismo este proceso de investigación fue muy satisfactorio, sobre todo en la etapa de elaboración de las Narrativas de Vida con las participantes, que me permitió conocer en profundidad unas personas maravillosas, que generosamente quisieron compartir su vida y sus reflexiones con este aprendiz de doctor. A través de cada una de ellas pude conocer “de primera fuente” la complejidad de vivir a contrapelo de la heteronormatividad, pero en su caso, “complejidad” no sólo significa dificultad o frustración, sino también alegría, satisfacción, orgullo, plenitud y diversión. Me sorprendió también en ellas su profundo sentido del respeto por las otras personas, así como su enorme conciencia política y compromiso por construir mundos más habitables para otros monstruos como ellas.

En suma, cierro esta tesis con la sensación de haber hecho una expedición por un territorio tortuoso habitado por interesantes teorías y curiosos monstruos. Un camino a ratos intimidante; y en otros, sumamente cautivador. En cualquier caso, un camino que no es posible deshacer, porque cada paso supuso una transformación, no sólo de pensamiento sino también de experiencia. En definitiva, un camino de crecimiento que esperamos continúe, quien sabe por qué otros senderos.



## GLOSARIO<sup>109</sup>

**Atakàs:** colectivo lesbiano de Barcelona orientado a cuestionar los límites de una supuesta “feminidad lesbiana correcta” promovida por algunos grupos lesbianos tradicionales. Sus integrantes provienen del movimiento okupa y se nutren del anarquismo y de los movimientos de izquierda en general (ver <http://lesatakas.blogspot.com/>).

**Berdache:** (o *dos espíritus*). Nombre que daban los pueblos amerindios de Norteamérica a personas que desarrollaban indistintamente los múltiples roles de género de sus sociedades. El término ha sido reutilizado por colectivos LGTB contemporáneos para describirse y criticar la correspondencia entre sexo, género y roles sociales.

**Biomujer-Biohombre:** (o biochica/o). Términos utilizados frecuentemente por personas cercanas a lo queer, para describir el sexo biológico de una persona, asumiendo que éste no tiene una correspondencia necesaria con la identidad de género y las prácticas sexuales de la persona a que se refiere.

**Bollera:** término despectivo utilizado en el Estado Español para nombrar a las mujeres lesbianas, comparándolas con las mujeres que cocinan “bollos” (o “tortillas”, a quienes se denomina “tortilleras”, que es otra manera peyorativa de nombrar a estas personas) (GTQ, 2008).

**Butch:** adjetivo derivado de *Butcher*, carnicero (en inglés), utilizado para describir a “lesbianas de aspecto muy masculino; entre los años 1950 y 1970 se usaba como identidad dentro del binomio butch-femme; tiene connotaciones de extracción de clase social. Se usa para calificar a las lesbianas obreras o de aspecto obrero” (GTQ, 2008, p. 324).

---

<sup>109</sup> Las palabras o conceptos que se describen a continuación fueron elegidas con el único propósito de ofrecer unas referencias mínimas para facilitar la comprensión de las narrativas de vida de las participantes en este estudio. Por este motivo, las definiciones aportadas no corresponden a fuentes oficiales, sino que fueron elaboradas de acuerdo al criterio y lenguaje de quien investiga.

**Cruising:** término inglés utilizado preferentemente en entornos gays para definir la actividad de buscar un compañero/a para un encuentro sexual esporádico en un lugar público, generalmente de forma anónima y sin expectativas de compromiso posterior. Suele realizarse en parques, playas, bosques y otros lugares poco frecuentados cercanos a zonas urbanas, así como en baños públicos y áreas de descanso de autopistas. El término surgió en la década de 1970 en Estados Unidos en referencia al “Booze & Cruise”, un bar gay de la Ruta 66.

**Cyborg:** abreviación de las palabras inglesas *cybernetic organism* (organismo cibernético), utilizada para designar una criatura medio orgánica, medio mecánica. El término fue acuñado por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960 para referirse a un ser humano mejorado que podría sobrevivir en entornos extraterrestres. En 1981 Donna Haraway resignificó el término en su texto “Manifiesto para Cyborgs” al utilizarlo como metáfora del derrumbe de todo tipo de fronteras en la forma de entender a las personas, las sociedades y sus relaciones.

**Dildo:** consolador (en inglés). Artefacto con forma fálica diseñado para generar placer sexual.

**Drag Queen / King:** término utilizado para describir a una persona que se disfraza para representar una versión exagerada de feminidad (Drag Queen) o masculinidad (Drag King) con fines primordialmente actorales o de entretenimiento en espectáculos públicos. En “El género en disputa” (1990) Butler utiliza estas representaciones para sostener que la “realidad” del género “no es tan rígida como creemos” (p.29).

**DSM-IV:** sigla de la cuarta edición del Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría), de Estados Unidos. Este documento contiene una clasificación de los trastornos mentales y proporciona descripciones claras de las categorías diagnósticas, con el fin de que los clínicos y los investigadores de las ciencias de la salud puedan diagnosticar, estudiar e intercambiar información y tratar los distintos trastornos mentales.

**FAGC:** Front d’Alliberament Gai de Catalunya (Frente de Liberación Gay de Cataluña). Colectivo fundado en 1975 en Barcelona con el fin de reivindicar los derechos de los y las personas homosexuales de la comunidad. Su historia está íntimamente ligada a la historia del movimiento gay de Cataluña y del Estado Español en general (Ver [www.fagc.org/news.php](http://www.fagc.org/news.php)).

**Femme:** término francés que significa “mujer”, utilizado coloquialmente en entornos LGTB para describir la apariencia y actitud hiper-femenina de algunas personas, habitualmente lesbianas.

**Gayxample:** deformación coloquial del nombre del barrio de Barcelona donde se concentra mayor cantidad de locales destinados al público gay: el Eixample.

**Genderfucker:** expresión inglesa que podría traducirse literalmente como “follador del género”, utilizada como auto denominación por algunas personas que critican la obligatoria correspondencia entre sexo biológico, género y prácticas sexuales.

**Intersexual:** término utilizado para describir a personas que presentan simultáneamente características biológicas masculinas y femeninas en diversos grados y combinaciones genitales, hormonales y genéticas (Martínez, 2005).

**La Bata de Boatíné:** bar de Barcelona, ubicado en el barrio del Raval frecuentado preferentemente por personas que se sienten identificadas o cercanas a lo queer.

**Leather:** cuero (en inglés). En el entorno LGTB hace referencia a un código de vestimenta de este material, habitualmente de color negro y con aplicaciones metálicas, utilizado como fetiche en las prácticas sexuales de algunas personas. Suele estar asociado a prácticas sexuales del tipo BDSM.

**LGBT:** Sigla utilizada como paraguas para nombrar en un solo concepto a los diferentes colectivos no heterosexuales: Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales. El origen del término se remonta a la década de los años 60 del siglo pasado, sin embargo su utilización se popularizó en la década de los 90 como fórmula ampliada y mucho más inclusiva del otrora “movimiento homosexual”. Existen diferentes variaciones del acrónimo que han sido propuestas por grupos que no se sienten identificados con ninguna de las letras que lo conforman, como por ejemplo LGTBI (para referir a la comunidad intersexual), LGTBQ (añadiendo a las queer); LGBTP (incluyendo a los poliamorosos), etc. Pese a las diferentes críticas del que es objeto, la sigla sigue siendo una categoría descriptiva ampliamente usada en todo el mundo (ver <http://en.wikipedia.org/wiki/LGBT>).

**Marimacho:** término despectivo utilizado en el Estado Español y varios países de Latinoamérica para nombrar a una mujer que tiene una estética y/o actúan de manera masculina (GTQ, 2008).

**Ningún Lugar:** asociación cultural de Barcelona, orientada a la creación de proyectos políticos a través de la acción cultural y social de producciones minoritarias y alternativas (ver [www.ningunlugar.org](http://www.ningunlugar.org)).

**Oso(s):** sustantivo utilizado en entornos LGTB para describir metafóricamente a un hombre homosexual velludo y macizo (musculoso u obeso) que representa una masculinidad canónica. En plural se utiliza para nombrar al colectivo de hombres gays que comparten y exacerbaban estas características, como una forma de diferenciarse de los hombres gays afeminados (Sáez, 2005b).

**Pantojismo:** taller diseñado por el colectivo “Ex-Dones” orientado a poner en evidencia y ridiculizar los discursos de posesión, victimismo y chantaje emocional que predominan como modelos legítimos para gestionar las relaciones afectivas. A través de teatralizaciones autobiográficas, se representan escenas de la vida de las participantes, para ironizarlas, reírse de ellas y así, abrirse a otras posibilidades de gestión de las mismas (ver [www.exdones.blogspot.com](http://www.exdones.blogspot.com)).

**Pluma:** sinónimo de amaneramiento. Término despectivo utilizado coloquialmente en el Estado Español para describir diferentes manifestaciones exageradas de género realizadas por personas cuyo sexo biológico no se corresponde con ellas. Por ejemplo, la hiper-feminización en la manera de caminar o gesticular o hablar de algunos hombres, o bien, la hiper masculinización en el vestuario o el lenguaje de algunas mujeres.

**Plumofobia:** literalmente “fobia a la pluma”; es decir, a las diferentes manifestaciones corporales de género que no se corresponden con el sexo biológico de las personas que las realizan.

**Post\_Op:** colectivo político-cultural de Barcelona orientado a reflexionar y cuestionar la obligatoria correspondencia entre el sexo, el género y las prácticas sexuales, a través de diferentes lenguajes audiovisuales (ver <http://www.myspace.com/postop>).

**QPC:** Sigla de Queer Pagan Camp (Campamento Pagano Queer). Colectivo inglés que pretende promover una forma de vida pagana y no heteronormativa. Para ello, organizan periódicamente campamentos familiares en una zona rural en las afueras de Londres, donde realizan diferentes actividades lúdicas y/o espirituales con estos propósitos (ver [www.queerpagancamp.org](http://www.queerpagancamp.org)).

**Queer:** raro, rarito, extraño, sospechoso, marica, maricón (en inglés). Término inglés habitualmente utilizado de manera despectiva para insultar a las personas que se salen de los límites de la normalidad heterosexual.

**Queeruption:** encuentro que se realiza en diferentes ciudades del mundo, para reunir a personas y grupos que se sienten identificados con lo queer, como una forma de difundir su crítica contra la mercantilización de lo gay, así como de mostrar que existen diferentes maneras de entender y de vivir la sexualidad. En julio de 2005 se realizó uno de estos encuentros en Barcelona (ver [www.queeruption.org](http://www.queeruption.org)).

**Radical Faeries:** hadas radicales (en inglés). Movimiento contracultural y antisistema que rechaza la "imitación de los heterosexuales" e intenta redefinir la identidad gay. Su filosofía está influenciada por la forma de vida de los nativos norteamericanos y el neopaganismo de muchos de sus miembros. El nombre del movimiento viene del primer grupo, "Spiritual Conference for Radical Faeries" (congreso espiritual para hadas radicales), organizado en 1979 por sus fundadores [Harry Hay](#), John Burside, Don Kilhefner, y Mitch Walker en Benson, Arizona (ver [www.radfae.org](http://www.radfae.org))

**SM:** abreviación de “sadomasoquismo”, utilizada en entornos cercanos a lo queer, como una forma de desmontar el estigma de “perversión” al que se suelen relacionar estas prácticas.

**Trans:** palabra utilizada como término paraguas para denominar a todas aquellas personas que no viven la correspondencia entre sexo y género: transexuales, travestís y transgéneros.

**Transexual:** adjetivo para describir a una persona que no se siente identificada con el sexo y los roles de género de su sexo biológico, sino con los del “sexo opuesto”, y que además desea transformar su cuerpo incluso hormonal y quirúrgicamente para convertirse en una persona del sexo con el que se identifica.

**Transgénero:** término utilizado para describir una amplia gama de personas que no se sienten identificadas con el sexo y/o los roles de género de su sexo biológico y que no consideran necesario que haya una correspondencia entre éstos, por tanto, no están dispuestas a transformar biológicamente sus cuerpos para conseguirla.

**Tranzmarikabollo:** término acuñado por las organizadoras de un festival audiovisual queer realizado en Barcelona en 2006, para describir a los colectivos no heterosexuales parodiando la fórmula de la sigla LGTB, pero a través de los diferentes insultos que se utilizan habitualmente para referirse a estas personas.

## REFERENCIAS

- Adkins, L. (2002). Reflexivity and the politics of qualitative research. En May, T. (Ed.). *Qualitative Research in Action* (pp.332-348).
- a.f.r.i.k.a., G.P., Blisset, L., Brünzels, S. (1998). *Manual de guerrilla de la comunicación*. Editorial Virus, Barcelona, 2000.
- Ainhoa (2009). En transición: del feminismo a lo queer. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 196-206.
- Alfaro, J. et Al. (2003). Michel Foucault y Richard Rorty. Trabajo final inédito de la asignatura "Psicología social crítica. Comparando lo incomparable". Programa de doctorado de Psicología Social. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Aliaga, J.V. y Cortés, J.M. (1997). *Identidad y diferencia*. Egales, Barcelona.
- Aliaga, J.V. (2007). *Orden Fállico*. Akal, Madrid.
- Agueda (2009). La última heterosexual del planeta. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 207-218.
- Althusser, L. (1970). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En Althusser, L. *La filosofía como alma de la revolución*. Ed. Siglo XXI. México 1976. Extraído el 25 de febrero de 2008 de <http://elortiba.galeon.com/bagayos3.html>

- Amigot, P. (2005). *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*. Tesis Doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Ed. Aunt Lute. San Francisco.
- Aznar, P. (2008, mayo). *Todas putas*. En *Zero*, Nº 107, p.30. Ed. Zeropress S.L., Madrid.
- Bakhtin, M. y Medvedev, P. N. (1928). *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Cambridge, MA: Harvard, University Press (1985).
- Bakhtin, M. (1979). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI. México, 1982.
- Balash, M. (2005). *Políticas post-identitarias: una comprensión situada de las relaciones entre gobernabilidad y acción política*. Trabajo de investigación no publicado. Departamento de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Barrón, A. y Martínez, D. (2001). *Los celos: una perspectiva psicológica y social*. Ediciones Aljibe. Málaga, 2001.
- Baumann, Z. (1998). *Globalització, Les Conseqüències Humanes*. Ed. De La UOC, Barcelona, 2001.
- Beauvoir, Simone de (1949). *El Segundo Sexo*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1987.
- Beck, U. (1992). *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós Ibérica 1998.
- Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Paidós, Barcelona.
- Beck, U. (1997). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona, 1998.
- Berger, P. y Luckman, T. (1967). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu, 1993.
- Bey, H. (1991). *TAZ: Zona Temporalmente Autónoma, Anarquía Ontológica, Terrorismo Poético*. Talasa, Madrid, 2006.
- Birules, F. (1996). Del sujeto a la subjetividad. En Cruz, M. (Comp). *Tiempo de subjetividad* (pp. 223-234). Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1993). *La miseria del mundo*. Ediciones Akal, Madrid, 1999.

- Brah, Avtar (1992). Diferencia, diversidad, diferenciación. En bell hooks (et. al.). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, (pp. 107-136). Ed. Traficantes de Sueños. Madrid 2004.
- Brah, Avtar (1996). Diaspora, border and transnational identities. En *Cartographies of diaspora: contesting identities*, (pp. 178-210). Routledge. Wiltshire 1998.
- Butler, J. (1990). *El Género en disputa*. Paidós. Barcelona, 2007.
- Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". En *Revista de estudios de género La Ventana*, Nº 13. (pp. 7-41). Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México, 2001.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. Buenos Aires, 2005.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ed. Cátedra. Madrid, 2001.
- Butler, J. (2001). Críticamente subversiva. En Mérida, R. (ed.). *Sexualidades transgresoras* (pp. 55-79). Icaria. Barcelona.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona, 2006.
- Carrascosa, S. (2005). Qué es Queer? En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 179-180). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- Ceballos, A. (2005). Teoría Rarita. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 165-167). Ed. Egales. Barcelona.
- COGAM y Universidad Autónoma de Madrid, (2005). *Homofobia en el sistema educativo*. Publicación digital disponible en [http://www.cogam.org/\\_cogam/archivos/1437\\_es\\_Homofobia%20en%20el%20Sistema%20Educativo%202005.pdf](http://www.cogam.org/_cogam/archivos/1437_es_Homofobia%20en%20el%20Sistema%20Educativo%202005.pdf), consultada el 12 de julio de 2009.
- COGAM (2008). Sondeo Homofobia 2008. Consultado el 25 de abril de 2009 en <http://www.cogam.org/resourceserver/2561/d112d6ad-54ec-438b-9358-4483f9e98868/1fa/rclang/es-ES/filename/sondeo-cogam-homofobia-2008.ppt#1>
- Coll, G. (2009). *La voluntad y el deseo. Construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*. Tesis doctoral no publicada. Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona.



- Córdoba, D. (2005). Teoría Queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 21-66). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- Córdoba, D. (2009). Queer. Una aproximación desde la teoría. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 187-195
- Czarniawska, B. (2004). *Narratives in Social Science Research*. Sage, London.
- De Certeau, M. (1979). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana. México, 1999.
- De Lauretis, T. (1984). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Cátedra. Madrid, 1992.
- De Lauretis, T. (1987). Tecnologías del Género. En De Lauretis, T. *Diferencias* (pp. 33-69). Ed. Horas y Horas. Madrid, 2000.
- De Lauretis, T. (1987). Sujetos Excéntricos. En De Lauretis, T. *Diferencias* (pp. 111-152). Ed. Horas y Horas. Madrid, 2000.
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory. Lesbian and gay sexualities. An introduction. En *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, volumen 3, nº 2, pp. III a XVIII. Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1994). Habit changes. En *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, volumen 6, nº 2-3, pp. 296-313. Indiana University Press.
- De Lauretis, T. (1996). Irreductibilidad del deseo y conocimiento del límite. En De Lauretis, T. *Diferencias* (pp. 153-173). Ed. Horas y Horas. Madrid, 2000.
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos. Valencia, 2005.
- Deleuze, G. (1972). *Los intelectuales y el poder*, en Revista *L'Arc*, nº 49, 1972.
- Deleuze, G. (1972-1990). *Conversaciones*. Pre-Textos, 3ª. Edición, España, 1999.
- Deleuze, G. (1977). Deseo y placer. En *Magazine Littéraire*, nº 325, octubre 1994, pp. 57-65. Extraído el 22 de septiembre de 2009 de <http://www.hartza.com/deleuze.html>

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1985.
- Denzin, N. y Lincoln, Y. (1998). *Strategies of Qualitative Inquiry*. Sage. California.
- Despentes, V. (2006). *Teoría King Kong*. Melusina, Barcelona, 2007.
- El Periódico (2009, abril 12). Hollywood perjudica a la pareja. *Cuaderno del Domingo*, pp. 14-15.
- Elena (2009). Urko: promiscuo, pansexual y cultueta. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia transmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 263-272.
- Ellis, H. (1897). Sexual inversion. Vol. 2 de *Studies in the Psychology of Sex*. Tercera Edición (1915), publicada por el Project Guttenberg el 8 de octubre de 2004. Extraída el 15 de octubre de 2009 de <http://www.gutenberg.org/etext/13611>
- Ema, J. y Sandoval, J. (2003). Mirada caleidoscópica al construccionismo social. En *Política y Sociedad*, 40, Vol. I, pp. 5-14. Madrid.
- Ema, J. (2007). *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política*. Tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social. Universidad Complutense de Madrid.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 2004.
- Eribon, D. (1999). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Anagrama, Barcelona, 2001.
- Femeninas, M.L. (2003). *Aproximación al pensamiento de Judith Butler*. Conferencia impartida en Gijón. 5 diciembre de 2003.
- Foucault, M. (1964). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2002.
- Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Madrid, 1991.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. Ed. La Piqueta. Madrid, 1978.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI, México, 2000.

- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2003.
- Foucault, M. (1978). La «Gubernamentalidad», en Foucault (1994). *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 175-197. Paidós, 1999, Barcelona.
- Foucault, M. (1981a). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Ed. Paidós Ibérica, 1990.
- Foucault, M. (1981b). De la amistad como forma de vida. Entrevista concedida para la Revista *Gai Pied*, Nº 25, abril. París, 1981.
- Foucault, M, (1984a). *Historia De La Sexualidad. La Inquietud De Si*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2003.
- Foucault, M, (1984b). *Historia De La Sexualidad. El uso de los placeres*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2003.
- Foucault, M, (1984c). Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 417-429. Paidós, Barcelona, 1994.
- Foucault, M, (1999). *Los Anormales*. Ed. Akal. Madrid, 2001.
- Fukuyama, F. (1989). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, Barcelona 1992.
- García Selgas, F. J. (2003). Para una ontología política de la fluidez social: El desbordamiento de los constructivismos. En *Política y Sociedad*, 40, Vol. I, pp. 27-56. Madrid.
- García Dauder, S. y Romero, C. (2002). Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. En *Athenea Digital, Revista de pensamiento e investigación social*, Nº 2, otoño 2002. pp. 42-61. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num2/Garcia.pdf>
- Gaymente (2008, 10 de noviembre). *El Machismo gay*. Extraído el 10 de julio de 2009 de <http://gaymente.com/el-machismo-gay-1293>.
- Gergen, K. (1973). La psicología social como historia. En *Anthropos, huellas del conocimiento*, 177, p. 42. Proyecto A Ed. Barcelona, marzo-abril 1998.
- Gergen, K. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. En *American Psychologist*, 40, pp. 266-275.
- Gergen, K. (1994). Cáp. 3: El construccionismo en tela de juicio. En *Realidades y relaciones*. Paidós. Barcelona.
- Goffman, E. (1961). *Internados*. Amorrortu. Buenos Aires, 1998.

- Goffman, E. (1963). *Estigma*. Amorrortu. Buenos Aires, 2000.
- Gómez, E. et al. (2006). La transexualidad, transexualismo o trastorno de la identidad de género en el adulto: Concepto y características básicas, en *Cuadernos de medicina psicosomática y psiquiatría de enlace*, Nº 78, pp. 7-12. Editorial Médica, Madrid.
- Gómez, L. (2005). [El sadomasoquismo como práctica sexual consensuada. La experiencia de las lesbianas](http://monografiassexualidad.blogspot.com/2006/10/el-sadomasoquismo-como-prctica-sexual.html). Monografía del Departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia. Colombia. Publicada en octubre de 2006 en <http://monografiassexualidad.blogspot.com/2006/10/el-sadomasoquismo-como-prctica-sexual.html>
- González, J.L. (2001). *El hilo de Ariadna: buscando una salida al pesimismo, la culpa, la insatisfacción y demás laberintos cotidianos*. Editorial Sal Terrae, Bilbao.
- Goodman, L. (1961). Snowball Sampling. En *The Annals of Mathematical Statistics*, Volume 32, Number 1, pp. 148-170. [doi:10.1214/aoms/1177705148](https://doi.org/10.1214/aoms/1177705148)
- Gorz, A. (1991). *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda de sentido. Crítica de la razón económica*. Ed. Sistema. Madrid, 1997.
- Gorz, A. (1998). *Misérias del presente, riqueza de lo posible*. Barcelona, Paidós.
- Guarderas, M.P. (2005). *La investigación de «mujeres migrantes» en Barcelona*. Reflexiones desde una trayectoria, Trabajo de investigación. Programa de Doctorado en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Guasch, O. (1991). *La sociedad rosa*. Anagrama, Barcelona.
- Hacking, I. (1998). *¿La construcción social de qué?* Barcelona. Paidós. 2001.
- Halberstam, J. (1998). *Masculinidad Femenina*. Ed. Egales. Madrid, 2008.
- Halperin, D. (1995). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. El cuenco de plata. Buenos Aires, 2004.
- Haraway, D. (1981). *A Manifiesto for Cyborgs. Science, Technology And Socialist Feminism In The 1980's*. En Nicholson, L. (Ed).
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

- Haraway, D. (1992). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. En *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163. Madrid, 1999.
- Haraway, D. (1997)  
Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio.HombreHembra© \_Conoce\_  
Oncorotón™. Editorial UOC, Barcelona, 2004.
- Harding, S. (1998) *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington e Indiana: Indiana University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Hardt, M. y Negri, A. (2001). La Multitud contra el Imperio. En revista *Contratempus*, nº 2, pp. 153-166. Textuel, París.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate. Barcelona, 2004.
- Howard, H. (2007). Epistemic Gender, Sex Beyond the Flesh: Science, Medicine, and the Two-Sex Model in Modern America. En Alexandre, M. (Ed.) (2007). *eSharp. The education, social sciences, humanities and arts review for postgraduates. Issue Nine. Gender: Power and Authority*. Extraída el 10 de junio de 2008 de [http://www.gla.ac.uk/media/media\\_41212\\_en.pdf](http://www.gla.ac.uk/media/media_41212_en.pdf)
- Ibáñez, J. (1994). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- Ibáñez, T. (1994). *Psicología Social Construccinista*. Universidad de Guadalajara, México.
- Ibáñez, T. (1996). *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Ibáñez, T. (2000). *¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?* Conferencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Doctorandos en Psicología Social. Bellaterra, Febrero de 2000.
- Ibáñez, T. (2002). *Municiones para disidentes*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- Ilga (2007). *Conversación con Andrés Rivera*. Extraída el 26 de abril de 2008 de [http://trans\\_esp.ilga.org/trans/bienvenidos\\_a\\_la\\_secretaria\\_trans\\_de\\_ilga/zona\\_trans/entrevistas/conversacion\\_con\\_andres\\_rivera](http://trans_esp.ilga.org/trans/bienvenidos_a_la_secretaria_trans_de_ilga/zona_trans/entrevistas/conversacion_con_andres_rivera)
- Jouve de la Barreda, N. (2004). *La homosexualidad a la luz Genética*. Extraído el 10 de noviembre de 2009 de <http://www.ivaf.org/hs/luz%20genetica.htm>

- Klein, N. (2002). Como una nube de mosquitos. En Galdón, G. (Ed.). *Mundo S.A. Voces contra la globalización*. Ed. Tempestad. Barcelona.
- Kohler, C. (2002). Analysis of personal narratives. En J. Gubrium y J. Holsteins (eds.). *Handbook of Interview Research: Context and Method*. London: Sage, pp. 695-710.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI, México.
- LaGrace Volcano, D. (2005). *Sex Works*. Konkursbuch Verlag Claudia Gehrke. Tübingen, Alemania.
- Larrauri, M. (2000). El deseo según Gilles Deleuze. Ed. Tàndem. Valencia.
- Leibhéid, E. (Ed.). (2005). Introduction. Queering migrations and Citizenship. En *Queer migrations: sexuality, U.S. citizenship, and border crossings*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Leil (2009). Queer: la práctica de confrontar lo social y lo personal. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 252-262.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la «homosexualidad»*. Siglo XXI, Madrid.
- Llamas, R. y Vidarte, F. J. (1999). *Homografías*. Madrid: Espasa Calpe.
- Llamas, R. y Vidarte, F. J. (2001). *Extravíos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Locas por la anarquía (2009). *Recuperemos el control de nuestras vidas. Generalizamos la revuelta contra la "moral" y sus negocios*. Barcelona, 25 de junio de 2009. Extraída el 4 de julio de 2009 de <http://www.alasbarricadas.org/noticias/?q=node/11080>
- López, M. (1999). Michel Foucault: el bipoder y la libertad. En *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Lugo, R. (2006). *Iglesia Católica y Homosexualidad*. Editorial Nueva Utopía, Madrid.
- Maevon (2009). Espiritualidad Queer. Jugar con profundidad. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 230-238.

- Martínez Pulet, J. M. (2005). La construcción de una subjetividad perversa: el SM como metáfora política y sexual. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 213-228). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- May, T. (2002). Techniques for telling the reflexive self. En May, T. (Ed). *Qualitative research in action*. Thousand Oaks And New Delhi. London.
- Madina, J. (2005). *Perfil psicológico e intervención de los hombres maltratadores*. Conferencia dictada en las Jornadas "Los hombres ante la violencia de género", organizadas por la Diputación Foral de Guipúzcoa.
- Medina, V. (2009). Y ahora, ¿qué? En *Zero*, Nº 115, p. 32.
- Millet, K. (1969). *Política sexual*. Cátedra. Madrid, 1995.
- Montenegro, M. (2001). *Conocimientos, agentes y articulaciones. Una mirada situada a la intervención social*. Tesis doctoral no publicada. Programa de Doctorado de Psicología Social. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Mora, M. y Tirado, F. (2004). *Cyborg y extituciones. Nuevas Formas para lo social*. Universidad de Guadalajara, México.
- Moraga, Ch. y Anzaldúa, G. (1981). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press, San Francisco, 1988.
- Pérez, P. (2005). Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: políticas de lo abyecto. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 133-148). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- Petit, J. (2005). Crònica d'una lluita pel dret a la diversitat. En Palau Robert (2005) *El moviment en imatges. El moviment gai, lesbiana i transexual a Catalunya*. Generalitat de Catalunya, pp. 14-36.
- Piazza, M. (2003). *Queeries: Questions Lesbians and Gays Have for God*. Sources of Hope Publishing. Dallas.
- Pontificio Consejo para la Familia (2000). *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*. Extraído el 26 de abril de 2009 de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_2001109\\_de-facto-unions\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_2001109_de-facto-unions_sp.html)

- Preciado, B. (2002). *Manifiesto Contra-sexual*. Ed. Opera Prima. Madrid.
- Preciado, B. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los anormales. *Revista Multitudes*, Nº 12. París. Extraído el 7 de mayo de 2008 de <http://www.hartza.com/anormales.htm>
- Preciado, B. (2005). Saberes\_Vampiros@war. En *Revista Multitudes*, Nº 20. París. Extraído el 18 de mayo de 2007 de <http://www.hartza.com/vampires.htm>
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2008.
- Preciado, B. (2009). Olvidar Stonewall. 1969-2009 La emergencia de las revoluciones contra-biopolíticas. Conferencia no publicada, dictada en el marco de las jornadas *Stonewall Contraataca. 1969-2009, a 40 ays de la revolta de Stonewall*, organizadas por el FAGC. Barcelona, el 5 y 6 de junio de 2009.
- Prieto, R. (2005). *Infancia en riesgo, una máquina paradójica*. Trabajo de investigación no publicado. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pujol, J., Montenegro, M. y Balasch, M. (2003). Los límites de la metáfora lingüística. Implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora. *Política y sociedad*, 40, Vol I, pp. 57-70. Madrid.
- Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid.
- Queer Nation (1990). I hate straights. En *Queers Read This*. Extraído el 9 de junio de 2008 de <http://www.actupny.org/documents/QueersReadThis.pdf>
- Ramonet, I. (1995). Pensamiento único. En *Le Mond Diplomatique*. París. Enero 1995. Extraído el 1 de mayo de 2005 de <http://www.monde-diplomatique.fr/1995/01/RAMONET/1144>
- Real Académica de la Lengua Española (RAE) (2001). *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima segunda edición. Espasa Calpe. Madrid, 2006.
- Rich, A. (1980). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. En Rich, A. *Sangre, pan y poesía* (pp. 41-86). Ed. Icaria. Barcelona, 2001.
- Ríos, C. (2002). El sufrimiento por celos posesivos. En *Melanie Klein en Buenos Aires. Desarrollos y perspectivas*. Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (organizador). Buenos Aires, 2004.



- Rivero-García, I. (2001). *Una aproximación crítica a las prácticas psicoterapéuticas. Vicisitudes de un viaje a través del análisis de discurso*. Vol. I. Trabajo de investigación no publicado. Programa de Doctorado de Psicología Social. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Romero, C. (2006). *Articulaciones Identitarias: Prácticas y Representaciones de género y "raza"/etnicidad en "mujeres inmigrantes" en el Barrio de Embajadores (Madrid)*. Tesis doctoral no publicada. Depto. de Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Ed. Paidós. Barcelona.
- Rose, N. (1989). *Governing The Soul*. London. Routledge.
- Rose, N. (1996). *Inventing ourselves. Psychology, power, and personhood*. United Kingdom. Cambridge University Press. 1998.
- Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, Nº 30. (pp. 95-145). Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 1986.
- Rubin, G. (1984). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. (Comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Ed. Revolución. Madrid, 1989.
- Rubin, G. y Butler, J. (1995). Sexual Traffic. En *Differences: More gender trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI, números 2-3. Weed, E. y Shor, N. (eds.). Indiana University Press. Indianápolis.
- Ruiz-Domènec, J. E. (2003). *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*. Ed. Aguilar, Madrid.
- Sáez, J. (2004). *Teoría Queer y Psicoanálisis*. Ed. Síntesis. Madrid.
- Sáez, J. (2005). El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 67-77). Ed. Egales. Barcelona.
- Sáez, J. (2007a). *Osos desplumados*. Extraído el 11 de julio de 2009 de <http://www.hartza.com/OSOSDESPLUMADOS.htm>
- Sáez, J. (2007b). *Freud, Lacan: el sexo a la deriva*. Extraído el 18 de junio de 2008 de <http://www.hartza.com/freud.html>

- Scott, J. (1986). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Lamas Marta (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 265-302. PUEG, México, 1996.
- Scott, J. (1992). Experiencia. En *Revista de estudios de género La Ventana*, N° 13. (pp. 42-73). Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México, 2001.
- Sedgwick, E. (1990). *Epistemología del Armario*. Ediciones de la Tempestad. Barcelona, 1998.
- Sedgwick, E. (1993). *Tendencias*. Duke University Press, Dirham.
- Sennet, R. (1998). *La corrosión del carácter*. Anagrama. Barcelona, 2000.
- Skeggs, B. (2002). Techniques for telling the reflexive self. En May, T. (Ed.). *Qualitative research in action* (pp. 375-394).
- Smith, L. (1998). Biographical Method. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Eds.). *Strategies of Qualitative Inquiry* (pp 184-224). Sage, California.
- Spargo, T. (2000). Foucault y la teoría queer. Editorial Gedisa. Barcelona, (2004)
- Spink, P. (2001) *Políticas públicas y prácticas públicas*. Conferencia presentada en el 28º Congreso Interamericano de Psicología. Santiago de Chile, agosto de 2001.
- Spink, P. (2003). *Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construccionista*. Documento de trabajo no publicado del Programa de Pós-graduação em Psicologia Social. Pontificia Universidade Católica. Sao Paulo, Brasil.
- Spink, P. (2004). *Más allá de la psicología organizacional*. Seminario dictado en el Programa de Doctorado de Psicología Social Actual. Universidad Autónoma De Barcelona, Barcelona, Junio 2004.
- Vaticano (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Extraído el 25 de abril de 2009 de [http://www.vatican.va/archive/ESL0022/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_INDEX.HTM) (Abril de 2009).
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Paidós. Barcelona, 2001.
- Verónica (2009). Narrativa. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 219-229.

- Vidarte, P. (2005). El banquete univeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 77-109). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- Vidarte, P. (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Egales, Madrid.
- Vila, F. (2005). La fuga de las bestias. En Sáez, J. y Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 181-186). Ed. Egales. Barcelona, 2005.
- Virno, P. (2001). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Traficantes de sueños. Madrid, 2003.
- West, D. (1967). *Psicología y Psicoanálisis de la homosexualidad*. Paidós, Buenos Aires.
- Wittig, M. (1980). El Pensamiento heterosexual. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 45-57). Ed. Egales. Madrid, 2006.
- Wittig, M. (1981). No se nace mujer. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 31-43). Ed. Egales. Madrid, 2006.
- Ziga, I. (2009a). *Devenir perra*. Melusina. Barcelona.
- Ziga, I. (2009b). Teoría Queer. Derribando dualismos. En *Vidas Queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona*, tesis doctoral no publicada. Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 239-251.

## **ANEXOS**

### **Guión para las Narrativas de Vida**

#### **1. Identificación del Hablante**

- Sexo: ¿?
- Edad:
- Formación:
- ¿Cuál es su ocupación principal actualmente?
- ¿Hace cuánto vive en BCN?
- ¿Dónde vivías antes?
- ¿Cómo quieres que te nombre en la investigación?

#### **2. Respetto de la propuesta teórica y/o política de la TQ**

- Cuando, dónde y cómo conociste la teoría queer?, en qué contexto?
- Qué aspectos de ella te parecen más interesantes y/o relevantes?, por qué?
- Hay algún aspecto que te parezca problemático o con el cual no estés de acuerdo?, cuál?, por qué?
- Hay alguna pregunta que te surja a partir de lo que sabes de la teoría queer?, sobre la misma teoría y/o su aplicación y/o implicaciones?, cuál?, por qué es importante para ti esta pregunta?

#### **3. Respetto de la apropiación de la teoría queer**

- Consideras que has puesto en práctica o te has apropiado de los postulados de la teoría queer?, sí, no, en qué ámbito de tu vida?
- Has realizado o realizas algunas prácticas concretas en ese sentido?, cuáles?, descríbelas.
- En qué espacios (lugar, momento) has realizado esas prácticas?, por qué en esos y no en otros?
- Al realizar estas prácticas, te reúnes con otras personas?, con quién?, por qué con esas personas y no con otras?

- Existe alguna forma de organización entre tú y las personas con las que te reúnes para realizar esas prácticas?, cuál?, cómo funciona?
- Cuál es la crítica o propuesta que has querido plantear a través de dichas prácticas?
- Crees que dichas prácticas han tenido consecuencias para ti y para tu entorno?, cuáles?
- Crees que dichas prácticas tienen o no un sentido político?, por qué?, en qué sentido?

#### **4. Respetto del propio auto-relato (sexual)**

- Sexualmente hablando, te defines de alguna manera?, cómo?, por qué así y no de otra forma?
- Qué significado tiene para ti definirte de esa forma?
- Esta definición o no-definición la expresas públicamente?, a quién sí, a quién no? Por qué?
- De qué manera la expresas? física, verbalmente? explícita o implícitamente?
- Alguna vez te has definido de otra forma en términos sexuales?
- Puedes identificar algún hecho concreto o momento en que decidiste hacer ese cambio?
- Por qué cambiaste esa forma de autodefinirte?
- Crees que esta manera de definirte o de no hacerlo ha tenido alguna consecuencia en tu vida (personal y social)?, cuál(es)?, en qué sentido?

#### **5. Respetto de otras identidades (no necesariamente sexuales)**

- Más allá de lo sexual, existen otras categorías que creas que te definen como persona?, cuáles?, en qué sentido lo hacen?
- Ves alguna conexión entre tu forma de nombrarte en términos sexuales y las otras formas en que te nombras?, hay o no coherencia?
- Qué importancia tiene para ti esa coherencia o incoherencia?

#### **6. Respetto de las formas de relación (afectivas y de cuidado)**

- Qué tipo de relación estableces o has establecido con las personas con las que has practicado el sexo?, hay sólo un tipo, o varios?, cuál(es)?
- Cuáles son los supuestos implícitos o los acuerdos explícitos de esos tipos de relación?
- Existe alguna forma en que dichos supuestos y/o acuerdos se negocien en las relaciones sexo-afectivas que has establecido?
- En esas relaciones, has asumido o dejado de asumir algún compromiso intencionadamente?, cuál?, por qué?

#### **7. Respetto de tus prácticas sexuales**

- A lo largo de tu vida, ¿han sido con personas de tu sexo y/o de otros?, ¿cuál es/son ese/os otro/s sexo/s?, ¿cómo lo/s denominarías?
- ¿En qué tipos de espacios has realizado prácticas sexuales con esas personas?, ¿por qué en esos espacios y no en otros?
- ¿Existen otros espacios que, aunque no los hayas utilizado, creas que facilitan la realización de tus prácticas sexuales?, ¿cuáles?, ¿por qué no los has utilizado?

- Crees que tus prácticas sexuales tienen un componente subversivo o crítico?, ¿por qué?, ¿en qué sentido?

**8. Respeto de la *performance* personal**

- Has utilizado o utilizas tu apariencia física para “dar cuenta” de tu forma de entender las identidades sexuales?, por qué?, de qué manera lo haces?, qué elementos utilizas?, cómo los utilizas?
- Quieres lograr algún efecto con ello a tu alrededor?, cuál?, y efectivamente lo has logrado?
- Le atribuyes algún sentido crítico o político a tu *performance* personal (a tu puesta en escena)?
- En qué espacios has realizado o realizas esta “*performance*”?, siempre?, sólo en algunos lugares?, dónde?, por qué en esos y no en otros?

**9. Respeto de lo afectopolítico**

- ¿Ves o no algún tipo de conexión entre tus ideas y tu forma de vivir queer y tu vida afectiva?, ¿cuál?, ¿podrías describir esa conexión?
- ¿Cómo valorarías esa conexión?, ¿positiva o negativamente, ambas, en qué sentido?
- ¿Crees que el hecho de pensar y vivir de esta manera te ha traído problemas o dificultades en el ámbito afectivo?, ¿cuáles?, ¿cuándo?, ¿en qué contexto?, ¿con qué situación concreta?

**¿Conoces otras personas que conozcan y que intenten poner en práctica la teoría queer y que podrían estar interesados en participar en esta investigación?**

## Articulaciones Virtuales

A continuación presentamos una lista de páginas web de colectivos o proyectos que forman parte de las multitudes queer de Barcelona con las que nos articulamos durante el desarrollo de esta investigación. Algunas de ellas corresponden a los proyectos en los que participan las personas con quienes construimos las narrativas de vida, por tanto, varios de los recursos que se publican (textos, fotografías, vídeos, ilustraciones, etc.) son de su autoría.

Hemos querido incluir estas referencias como una forma de complementar los contenidos que se trabajan en todo el documento, pero especialmente para dar a conocer algunas de las acciones político-culturales en las que están implicadas nuestras participantes y la producción que a través de ellas realizan; por este motivo indicaremos las participantes que estén vinculadas en cada una de las iniciativas.

Sin duda el universo de proyectos e iniciativas de las multitudes queer, tanto de Barcelona, como del resto del Estado Español supera con creces la selección aquí indicada; sin embargo a la mayoría de ellas es posible acceder a través de las listas de “enlaces de interés” o “webs amigas” de las que se enumeran a continuación.

EXDONES: Colectivo formado por Itziar y Mónica, autodefinido como “el eslabón perdido entre el feminismo y el esperpento”. <http://www.exdones.blogspot.com/>

FAGC (Front d'Alliberament Gay de Catalunya): Colectivo político orientado a luchar contra la homofobia y la dignificación del hecho homosexual. Itziar forma parte. <http://www.fagc.org/news.php>

GIRLSWHOLIKEPORNO: Colectivo formado por Águeda Bañón y María Llopis entre 2003 y 2007 para reflexionar sobre el feminismo, lo queer y el postporno. Su producción se centró principalmente en este último. <http://girlswholikeporno.com/>

GUERRILLA TRAVOLAKA: Grupo no identitario de debate y acción política que pretende visibilizar el hecho trans, así como poner en duda, criticar y preguntar sobre los criterios con los que éste es entendido y gestionado socialmente. En este colectivo participa Verónica. <http://guerrilla-travolaka.blogspot.com/>

HARTZA: Revista digital creada por Javier Sáez (Hartza, que significa “oso”, en euskera y que el creador de la web asume como propio por su aspecto físico y en referencia a la tribu de maricas masculinas de la que se siente parte). En la revista publica diferentes artículos propios y de múltiples colaboradores – principalmente del estado español– vinculados a lo queer. Con Hartza ha colaborado David. <http://www.hartza.com/>

LA QUIMERA ROSA: Autodefinida como laboratorio artístico que pretende mostrar identidades plásticas que permitan establecer modos de relación que resistan a la normalización del binomio sexo-género. Con ellas colabora Verónica. <http://laquimerarosa.blogspot.com/>

LES ATAKÁS: Grupo de bolleras originarias de diferentes feminismos autónomos y queers que pretenden ocupar la calle para visibilizar y denunciar diferentes opresiones del sistema patriarcal y capitalista, para lo cual utilizan sus cuerpos, así como diversas acciones y reflexiones. Ainhoa es miembro de este colectivo. <http://lesatakas.blogspot.com/>

MARIA LLOPIS: Cofundadora del grupo de investigación postpornográfica Girlswholikeporno junto a Águeda Bañón. Actualmente trabaja en la creación y producción de DIY porn (porno-hazlo-tú-misma) y en la búsqueda de representaciones alternativas del sujeto postpornográfico. <http://www.mariallopis.com/>

MEDEAK: Grupo radical vasco de bolleras, lesbianas insurrectas, transexuales, feministas, travestis, cuentacuentos, queer, de-generadas, perversas, activistas/militantes que critican, cuestionan y atentan contra la heteronormatividad principalmente a través de *performances* en espacios públicos. <http://www.medeak.blogspot.com/>

NINGUN LUGAR: Asociación cultural sin ánimo de lucro que ofrece un espacio para desarrollar proyectos políticos a partir de acciones culturales y sociales minoritarias tales como vídeo, *performances*, música y género. A través de las Atakás, Ainhoa ha colaborado con esta asociación. <http://ningunlugar.org/es>

PAROLE DE QUEER: Revista especializadas en las vertientes filosóficas, artísticas y culturales de lo queer. Creada a principios de 2009 en Alicante por Marian Torres e Irene Sala. Itziar es colaboradora permanente de la publicación. <http://paroledequeer.blogspot.com/>



PORNOTERRORISMO: Página personal de Diana Junyent (Diana Pornoterrorista), cultora de la “erótica del terror”, performer y poeta, gozadora del SM que reivindica el derecho a ponerse cachonda con lo que le de la gana. Habitualmente colabora con Ningún Lugar, La Quimera Rosa, Post\_Op y la Guerrilla Travolaka. <http://www.pornoterrorismo.blogspot.com/?zx=ffeb24f79f6e7558>

Post\_Op: Plataforma de investigación de género y postpornografía que apuesta por la resexualización del espacio y la esfera pública y la relectura crítica del discurso normativo. Seres vivos creativos se unen para generar un espacio de trabajo híbrido que aborda sexualidad y género desde la noción de cuerpo y performance. Cuerpos, roles y morfologías aparecen como entes en tránsito que cuestionan el orden legitimador y proponen prácticas sexuales y géneros no esencializantes. Elena (Urko) forma parte de este colectivo. <http://postporno.blogspot.com/?zx=759307106f59b103>

QUEERUPTION: Página web del colectivo queer internacional que organiza encuentros en diferentes ciudades del mundo con el propósito de dar visibilidad a las identidades, políticas y vidas queer, de cuestionar los límites de lo socialmente considerado como “normal” y de contribuir a la creación de una comunidad queer internacional. Leil y Águeda participaron en la asamblea queer que organizó el encuentro Queeruption 8 Barcelona, en el 2005. <http://www.queeruption.org/>

REVISTA LA CULO: Revista degenerada feminista creada en marzo de 2009 por la Manada Degenerada Feminista de Barcelona para generar “un espacio de encuentro versátil para cuerpos inquietos y excitados” de diferentes países. Leil formó parte del colectivo fundador de la publicación. <http://laculo.net/>