

Barbarismos *queer* y otras esdrújulas

R. Lucas Platero, María Rosón
y Esther Ortega (eds.)



edicions bellaterra



BARBARISMOS *QUEER*

Consejo editorial

María Eugenia Aubet - Manuel Cruz Rodríguez - Josep M. Delgado Ribas - Oscar Guasch Andreu - Antonio Izquierdo Escribano - Raquel Osborne - R. Lucas Platero - Oriol Romaní Alfonso - Amelia Sáiz López - Verena Stolcke - Olga Viñuales Sarasa

R. LUCAS PLATERO MÉNDEZ,
MARÍA ROSÓN VILLENA
Y ESTHER ORTEGA ARJONILLA (eds.)

BARBARISMOS *QUEER*
y otras esdrújulas

edicions bellaterra



Esta obra puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se muestra en los créditos.
No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

Diseño de la colección: Joaquín Monclús

Ilustración de la cubierta: Señora Milton

© R. Lucas Platero Méndez, María Rosón Villena y Esther Ortega Arjonilla, 2017

© Edicions Bellaterra, S.L., 2017
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-829-1

Impreso por Prodigitalk. Martorell (Barcelona)

Índice

Introducción	9
Agencia	19
Armario (<i>closet</i>)	29
<i>Bareback</i>	34
BDSM	39
Binarismo	46
<i>Butch/Femme</i>	56
<i>Camp</i>	65
Capacitismo (<i>Ableism</i>)	73
Cis	82
Cognitariado	89
Crianza <i>queer/cuir</i>	97
<i>Crip</i>	101
<i>Cripwashing</i>	107
<i>Cross-dresser</i>	116
<i>Cruising</i>	125
<i>Cyborg</i>	132
Despatologización	140
Dildo o Disfrutador	152
<i>Embodiment (embodimén)</i>	161
Empoderamiento	168
<i>Enactment</i>	176
Ensamblaje	184
<i>Fisting</i>	193
Gay	201

Gordofobia	208
<i>Haunted</i>	215
Heterofuturibilidad	225
Heteronormatividad	228
Homoerotismo	239
Homonacionalismo	247
Homonormatividad	254
Interseccionalidad	262
Intersexualidades	272
Islamofobia	281
<i>Mansplaining</i>	288
Masculinidad femenina	295
Memes	303
Oso	310
<i>Outing</i>	314
<i>Passing</i>	324
Performatividad	332
Prison-industrial <i>complex</i>	338
<i>Pinkwashing</i>	348
Postcolonial	356
Postporno	364
Prótesis	374
<i>Queer</i>	381
<i>Slut-shaming</i>	389
Subrogación de la maternidad	396
TERF, Feminismo Radical Trans Excluyente	403
Trans* (con asterisco)	409
Transfeminismo	416
Vientres de alquiler	425

Introducción

¿Cómo entendemos y utilizamos algunas palabras que surgen en el activismo, los estudios feministas y sobre la sexualidad, y desde posiciones subalternas que, aunque están traducidas al español, encierran cierta dificultad? Por ejemplo, agencia, performatividad, capacitismo o despatologización. ¿Qué hacemos con las palabras en otros idiomas, que no se traducen y se utilizan desde hace tiempo en la lengua española, como *queer*, *camp*, *dildo* o *fisting*? ¿Qué pasa cuando hay palabras que en proceso de reapropiación tienen diferentes derivas, como *queer*, *cuir* y *cuy(r)*?¹ ¿Cómo traducimos al español *parents*, *kids* y *baby* en un lenguaje que sea neutro al género?²

Son barbarismos que inundan nuestra forma de hablar, palabras que provienen de otros idiomas y que son consideradas extranjeris-

1. Ver, por ejemplo, Falconí (2014).

2. La traducción del libro de Fiona J. Green y May Friedman *Buscando el final arco iris. Una exploración de las experiencias de crianza desde la fluidez de género* (2015), a cargo de Yolanda Fontal y su posterior revisión en la Editorial Bellaterra fue un verdadero rompecabezas para la traductora, José Luis Ponce y Lucas Platero. Literalmente, porque las diferentes autoras de este libro colectivo introducen como idea central el no binarismo y la renuncia a decir si Storm era niño o niña, incorporando el término «criatura». Esta complejidad se plasma en el uso del lenguaje; es difícil encontrar cómo expresarlo en lengua española cuando no hay necesariamente equivalentes y supone una creatividad que hay que entrenar, como hacen cotidianamente muchas personas no binarias, trans*, gays y lesbianas, e intersex* para poder ser posibles. Una experiencia similar en complejidad aunque en relación a otra problemática de traducción ha sido la labor realizada por Enguix en el libro de Jasbir Puar *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer* (2017), con el término ensamblaje, que tiene diferentes traducciones según provenga del inglés o el francés, con derivas difíciles de explicar para cuando llega al uso en español (ver ensamblaje en este volumen). Vamos, un galimatías polígloto que cuesta desenredar.

mos, que muchas veces están en inglés y son por tanto anglicismos; términos que encuentran su lugar en el uso cotidiano del español y que a veces terminan por ser aceptados, incluso por la Real Academia de la Lengua Española (RAE). Esta podría ser la historia abreviada del término *gay*, que puede que ya no tengamos tan presente como anglicismo, y que en español ha encontrado diferentes grafías, como *gai* o *gay*. Pero, ¿deberíamos empeñarnos en usar una traducción, como decía la RAE al *declarar la guerra* a los anglicismos (Elies, 2016)? Dicen ellos, «Menos mal que está la Real Academia Española». Menos mal... En su campaña, titulada *Lengua madre solo hay una* (2016), producida por la agencia *Grey Spain*, lanzaban el *video case* donde añaden: «Ahora (la RAE) ha decidido luchar contra los anglicismos, de una manera original y atrevida», con «una campaña invadida de inglés, contra la invasión del inglés». ³ Jugando con lo *ridiculous* (sic) que se ve usar palabras en inglés, «solo porque suenan mejor», nos invitan a volver a la «lengua madre». Esta declaración de intenciones, en apariencia divertida y al tiempo bien cargada de patriotismo colonial, no nos ayuda a esclarecer la maraña de conceptos que pueblan nuestros contextos activistas, académicos y artísticos más críticos. Al tiempo, el anuncio de la RAE evidencia una realidad: que en la actualidad las personas utilizamos en nuestro modo de hablar un conjunto de palabras provenientes de otros idiomas, que solemos adaptar a nuestros contextos, con nuestros propios acentos, fonética, incluso variaciones en la grafía y cambios en el significado. No hacemos esto porque «suena mejor» sino, generalmente, porque existe la necesidad de expresar un concepto para el que no encontramos una palabra en el otro idioma, o no existe tal palabra para hacerlo con un matiz determinado.

Este viaje de palabras entre idiomas no es puro o transparente. No puede serlo ya que la propia definición de lo «puro» alude a estar exento de mezcla y cuando se produce en el contexto de los movimientos sociales, las teorías críticas y los estudios sobre sexualidades responde a unas lógicas diferentes que hemos de mirar y atender con cuidado. Responde también a un momento de la historia, el actual, en

3. Grey Spain (2016), Video Case «Campaña RAE-Lengua Madre solo hay una», accesible en <<https://www.youtube.com/watch?v=JBEomboXmTw>> (último acceso 21/04/2017).

el que muchas personas hablan más de un idioma y los movimientos de población, por muy diferentes causas, se producen de una forma más intensiva que en otros momentos de la historia. Al mismo tiempo, los procesos comunicativos también han mutado, casi a la velocidad de la luz, con la utilización masiva de las tecnologías de la información y las comunicaciones. Las redes establecidas entre diferentes sujetos subalternizados nos hacen constituir vínculos de comunicación que difícilmente se hubiesen producido hace unos pocos años; vínculos en los que media el lenguaje más como herramienta de comunicación que como organizador colonial de pensamiento, o eso al menos queremos pensar las personas que editamos este volumen. Se trata pues de entendernos y hacernos entender entre sujetos y movimientos tradicionalmente sujetos, de pensar en común desde los porosos márgenes de las fronteras físicas, culturales y lingüísticas, de dar respuestas colectivas desde las idiosincrasias particulares. Se trata, en definitiva, de ensamblajes culturales para la resistencia y la disidencia.

Le guste o no a la RAE, o a las propias personas que hablamos español, la realidad es que estas palabras sobre la sexualidad, el género, la diversidad funcional, la raza, las teorías críticas o propias de los movimientos sociales se usan, de ahí el esfuerzo por tratar de esclarecer su significado y entender sus derivas. Pero antes de poder decidir si son útiles o no, si debemos o queremos usarlas, queremos entender su significado y el porqué de la necesidad de su empleo. Las **palabras** no solamente describen una realidad dada, sino que juegan un papel esencial en la misma producción de esa realidad; de hecho, con los cambios que se producen en el vocabulario a lo largo del tiempo podríamos trazar un «mapa sociohistórico» complejo, como argumentan los editores de *Keywords for Radicals* (Fristch, O'Connor y Thompson, 2016, p. 6). En este sentido, nos situamos en el camino que ya en 1976 abrió Raymond Williams en su influyente *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society* cuando subrayó que el uso de las palabras es precario, posicionado y suele ser negociado entre las distintas comunidades de hablantes, especialmente en relación ciertas palabras «críticas» que van más allá de un significado estable. Al contrario, estas palabras muestran interpretaciones del mundo y, debido a esto, varían con rapidez a medida que pasa el tiempo o cuando estas palabras viajan, viajes que a menudo son ida y vuelta entre unas lenguas y otras (Williams, 1985).

Este volumen se interroga por dos tipos de palabras: los barbarismos y las que hemos convenido en llamar «esdrújulas» (reinventando un significado para este término que nada tiene que ver con su etimología), refiriéndonos a palabras, más bien «palabras», complejos cuyo uso muchas veces está circunscrito a los movimientos sociales, los contextos académicos o artísticos. Nos enfrentamos entonces a términos que contienen una dificultad que a veces puede devenir en una barrera idiomática y, de suyo, comunicativa. Esta interrogación por los barbarismos y las «esdrújulas» no surge hoy de manera casual, sino que el momento presente de crisis y transformación social se torna en una ocasión propicia, pues como también argumentó Williams (1985, p. 16), es durante los períodos de cambios cuando el lenguaje deviene «frágil» (*brittle*) y se rompen algunos de sus consensos. Barbarismo, además de extranjerismo, tiene un segundo significado: un uso del lenguaje incorrecto, que alude precisamente a la idea normativa de «hablar bien» y «escribir bien». Entonces, ¿es que estamos escribiendo *mal* a propósito, un «hablar en postmoderno» (o en cretino), como afirmaba jocosamente Stephen Katz (1995)? Además de la cuestión de la corrección idiomática, está la de un escribir y hablar «en difícil», que diría valeria flores, invitándonos a ser «un poco ilegibles» y perdernos en la poesía de la resistencia (2013, pp. 74-75). En este sentido, el título de nuestro libro «otras esdrújulas» hace referencia irónicamente a esta dificultad, que cada cual maneja con más o menos poesía o conciencia de su impacto pero siempre con la intención de haber elegido las palabras adecuadas, al menos transitoriamente. Esdrújulas que no buscan tanto encontrar un tono afectado o grandilocuente pero que al tiempo usamos en el título para plantear lúdicamente lo *oscuros* que pueden llegar a ser algunos conceptos.

También usamos el término *queer*, que aparece a lo largo de este libro con diferentes matices, para indicar una perspectiva crítica con respecto a la sexualidad, pero al tiempo entretejida con otras experiencias que organizan nuestras vidas y que exceden las experiencias sexuales, o de género. Partimos de que no existe una experiencia global única de lo *queer*, o de lo *cuir*; no buscamos imponer su uso, importando un conjunto de valores anglosajones, que bien pueden entenderse como una empresa académica colonizadora que persiga volverse hegemónica. Tampoco queremos afirmar que lo *queer* es algo en particular, que tenga que imitarse, o que sea mejor que otras perspectivas

o expresiones vitales. Nos interesa la perspectiva *queer* porque supone un cuestionamiento, una mirada crítica que se fija en los procesos de apropiación y descontextualización de los fenómenos que nos afectan, y que a menudo no tienen ni nombre. En este sentido, nos sentimos parte de las discusiones que interrogan al idioma español sobre cómo deseamos ser nombradas, desde la posición de querer ser protagonistas de procesos que hasta ahora han pertenecido a la medicina, la legislación y el uso social. De la misma manera que el movimiento de vida independiente proclama, cada mes de septiembre, «Nada sobre nosotrxs sin nosotrxs»; de forma similar, cada mes de octubre, se denuncia que la transexualidad no es una enfermedad, poniendo en cuestión la posición de poder de la medicina y el Estado. Por su parte, el feminismo sigue denunciando la poca importancia que se concede a la violencia contra las mujeres y lo cotidiano que se ha vuelto ser asesinada a manos de tu pareja, discutiendo la diferencia que existe si se enuncia como violencia doméstica, conyugal, de género o machista. Al tiempo que el movimiento de personas migrantes denuncia que «ningún ser humano es ilegal» y que son las personas racializadas las que han sido producidas, mediante tecnologías concretas como la ley de extranjería o las redadas racistas, «identificaciones policiales por perfil étnico» en la neolengua racista, como inmigrantes.

Por otra parte, somos conscientes de que decir en español *queer* o *cuir* no conlleva enfrentarse a las reacciones que provoca enunciarse con un insulto, a una palabra malsonante que acarrea un estigma, sino que es un término en inglés que te evita esta incomodidad. Le da cierto aura de respetabilidad, como dice Joanna Mizielińska, que lo hace parecer «mejor, más sofisticado e internacional en un contexto académico» (2006, p. 90); o inofensivo en una conversación con un familiar o jefe ultraconservador. Es indudable que esta teoría de marchamo norteamericano tiene un impacto global, que a menudo funciona como una herramienta colonial que puede erosionar lo que se produce, se hace y siente a nivel local. Una influencia ligada al uso dominante del inglés, que contrasta con las realidades vernáculas, donde a menudo hay los mismos o más derechos sexuales y de género que en esos contextos anglos (Mizielińska, 2006, p. 10; Palekar, 2017, p. 11).

Barbarismos queer y otras esdrújulas es un texto colectivo que surge inicialmente de quienes editamos, con la experiencia vivida, activista y profesional de encontrarnos con estos términos, así como con

las dificultades que plantean en la práctica cotidiana. Parte de esta experiencia se vincula con la traducción de libros publicados en la Editorial Bellaterra, tratando de respetar cómo estos textos fueron pensados originalmente, sobre crianza no binaria, sexualidades y expresiones de género *nada* típicas, o cómo hacer que algunos gays y lesbianas sean más *aceptables* mientras se demoniza a la persona racializada que creemos musulmana y extranjera... También surge de los debates que tienen lugar en los movimientos sociales y el ámbito académico, donde se discute apasionadamente sobre qué lenguaje es más apropiado, el impacto que tienen sus usos y qué utopías son necesarias para impulsar la transformación social que deseamos.

Barbarismos queer y otras esdrújulas se ha realizado gracias a las aportaciones de al menos 55 autoras, que reflejan las múltiples experiencias que tenemos como activistas, investigadoras y artistas en ámbitos muy distintos, como la crítica y epistemología feminista, los derechos sexuales y de género, los estudios de(s) coloniales, sobre los procesos de memoria, relativos a la diversidad corporal y la discapacidad, las vivencias racializadas, de migración y precariedad. Todo un conjunto de desplazamientos y reapropiaciones transfronterizas de la norma que hacen imposible usar solo una lengua y hacerlo en su formato estandarizado. O usarla solo como plantea la RAE.

La selección de los términos que recogemos tiene que ver con priorizar aquellos que creemos que son relevantes y recurrentes, si bien hay algo de azaroso en ello, ya que tras identificarlos teníamos que encontrar quien los pudiera explicar, en los tiempos y posibilidades que tenemos. No están todos, ni pretendemos que estén; bien puede ser que alguien juzgue que otros términos son prioritarios, o que los hubiera definido de otra forma, es un mosaico incompleto. Se podrá criticar que este libro se trata de un proyecto colonial que trabaja en pos de incorporar barbarismos del occidente globalizado, fundamentalmente del contexto anglosajón a la lengua española. Una suerte de importación de los conceptos que se producen en los Estados Unidos o Gran Bretaña para ser «transterrados» al español, lengua hablada fundamentalmente en Latinoamérica o en el sur de Europa, como si no hubiera posibilidad de generar conocimiento o teoría crítica en estas latitudes, o la que se produce no fuera verdaderamente significativa. Por el contrario, nuestra posición tiene mucho más que ver con el viaje de ida y la vuelta, la negociación cultural y la importancia que le

damos a las apropiaciones. No busca fijar significados ni imponer términos, sino más bien abrir debates que permitan evidenciar procesos, rechazos, fracasos y reapropiaciones que ya están activas, desde una perspectiva híbrida y localizada en lugares muy distintos de la teoría queer, que contribuya a visibilizar lo local, lo poroso, lo cotidiano y lo perenne.

Frecuentemente, se ha tratado de presentar el proceso de la traducción a modo de sustitución pragmática de una palabra por otra, como si fuéramos una especie de *google translator* andante, relegando a un lugar secundario la relación táctil, cambiante y precaria entre la traducción y lo que se traduce (Gramling y Duta, 2016, p. 334). Sin embargo, desde nuestras prácticas mestizas y un tanto provisionales, nos hemos ido encontrando con estos retos, que a menudo van más allá de la traducción, que hemos ido afrontando con más o menos fortuna, y que además nos hablan del acto de traer un concepto de un idioma a otro no como un proceso casi aséptico, sino como un acto profundamente político y situado. Sin duda alguna, **el acto de traducir se inscribe en un hecho ineludiblemente político**; célebre en este sentido es la traducción que realizó Jorge Luis Borges de las obras de Virginia Woolf *Orlando* y *Una habitación propia*, dos libros clave, además, en los estudios feministas y *queer*. Estas traducciones están llenas de licencias y correcciones que Borges considera necesarias en pos de mejorar la prosa de Woolf, pero también «subversiones del lenguaje feminista» de la autora, pues cuando traduce *mind* en referencia a una mujer lo hace por espíritu frente a cuando lo hace en relación a un hombre, en esos casos *mind* es traducida por inteligencia (Bellver, 2016, p. 39). En este sentido, hay muchas críticas al carácter normativo de la traducción, que darían para más de un libro entero y que se escapan un poco de nuestro interés aquí.⁴ Esta idea higiénica de la traducción fracasa, tanto como la noción de que el género es algo dado esencialmente, que casi siempre se alinea con la teleología de la sexualidad (Epstein y Gillett, 2017, p. 3). En cualquier caso, nos queremos alejar de una mirada que Gramling y Duta llaman «cislingüista», usando el prefijo cis y jugando por tanto con lo trans* (ver las entradas en este libro), para referirse a una pulsión por usar el lenguaje como si

4. Ver, por ejemplo, el magnífico texto editado por B. J. Epstein y Robert Gillett, *Queer in Translation* (2017).

hubiera un lado que es el «aquí» normativo del lenguaje, lo correcto y que está bien. Frente a este hay un «allí», que es lo opuesto, por ser desordenado, excesivo, poco higiénico y obstinado (2016, p. 337).

Somos conscientes de que hay conceptos que no se pueden traducir, que se usan en otros idiomas, o como se puede, y que lo mejor que podemos hacer es explicarlos y problematizarlos. También tenemos en mente que en el proceso de traducción se pierden muchos matices (*lost in translation*, como indica el título de la película de Sofía Coppola), en ese tránsito que se produce entre lenguas, porque las palabras son solo posibles cuando son encarnadas, en extensión y vínculo con otras, son ideas que tienen una relación ecológica con su entorno, y también, se ponen en acción (las 4e que señala Vork Stefensen, 2015, p. 105).

Nos interesa la noción de traducción de Ben Van Wyke: «The redressing of a body of meaning in the clothes of another language», volver a vestir un cuerpo de conocimiento con la ropa de otro idioma (2010, p. 18). Un proceso que puede devenir precario porque no siempre existen los significados ni las palabras en ambos idiomas, que a menudo recurren a intentos más o menos acertados de expresar, aproximadamente, lo que se expresa en una lengua. Podríamos acudir a esta metáfora de vestirse, que propone Van Wyke (2010) y que es especialmente indicada, por el vínculo entre la traducción y el travestismo, ya que revelan conexiones y normas importantes, como desafiar que exista un original y una copia, cuestionando la noción de autenticidad o de ser más correcto, como plantea la *drag*, las identidades *butch/femme* y el *crossdressing* en general. B. J. Epstein y Gillett señalan que todas las traducciones necesariamente fracasan, un fracaso que ha de re-evaluarse como rechazo y resistencia, estableciendo un paralelismo entre trans, traducir y travestismo que visibiliza «la incoherencia constitutiva del pensamiento totalitario a través del cual una ideología dominante se reafirma» (2017, p. 2). Pensemos por un momento en Isabel Pantoja y la Pantoja de Puerto Rico cantando «se me enamora el alma», y las posteriores imitaciones de la imitadora de la Pantoja, la de Triana y la de Puerto Rico.

Así, con este trabajo colectivo desbordamos la idea de la traducción y nos interesamos más por cómo viajan los conceptos, cómo estos se usan tentativamente, se apropian o se rechazan, transforman en diferentes viajes de ida y vuelta, cambiando y mutando. En nuestra

perspectiva, quienes hablamos una lengua, quienes nos enfrentamos a estos barbarismos y esdrújulas también somos protagonistas de los procesos de producción del propio conocimiento, como apunta Hala Kamal (2008, p. 1), moldeando los términos en los que discutimos, pensamos y nos enunciamos. De manera que al hablar tomamos decisiones, como afirma Finn Enke, porque en las elecciones del lenguaje y las traducciones, se «tráfico con el poder»; podemos rehacer y exceder el lenguaje inventando maneras de comunicarnos, jugar con cómo decimos y no decimos, pero no podemos escapar del lenguaje (2014, p. 242).

Un mapa de los barbarismos *queer* y otras esdrújulas

El libro contiene 53 entradas, que han sido realizadas por diferentes personas que son de alguna manera especialistas y estaban dispuestas a realizar esta tarea de definir un término, o varios, por su liderazgo, activismo, trabajo académico y artístico, experiencia personal u otros motivos. Los términos seleccionados incluyen barbarismos, anglicismos, palabras esdrújulas (o un *tanto* difíciles) y neologismos que provienen de un campo semántico amplio sobre las prácticas activistas, académicas y artísticas de los estudios críticos feministas, sobre la diversidad corporal, la sexualidad, las migraciones, las experiencias racializadas... Estos barbarismos están organizados alfabéticamente, comenzando con los términos clave relacionados y una definición breve —siempre inconclusa y precaria—, para después mostrar la historia del término y sus usos, ofreciendo un breve recorrido sobre su significado y que abre las puertas a seguir tirando del hilo para saber más sobre las discusiones que las hacen nacer. En algunas entradas hay ilustraciones que apoyan el texto, con diversa autoría.

Algunas cuestiones a señalar sobre los textos es que, a no ser que se diga lo contrario, cuando aparecen citas en otros idiomas éstas han sido traducidas por las autoras del propio texto. Además, se ha optado por conservar las diferentes elecciones que hace cada autora y autor sobre cómo usar el lenguaje de manera no sexista e inclusiva, y sobre la sopa de letras que señala la diversidad sexual y de género (LGTB, LGTB+, LGTBQ, LGTBQQII...), mostrando así la situación real de puja y debate sobre quienes representan tal identidad.

Finalmente, queremos dar las gracias a José Luis Ponce por su apoyo militante; a Señora Milton, por la portada glamurosa; a Isa Vázquez por sus ingeniosas ilustraciones; y todas la autoras y autores que ha escrito sus entradas con creatividad, rigor y entusiasmo y que hacen posible este proyecto político que tiene que ver con los usos del lenguaje hoy.

Bibliografía

- Bellver, Pilar (2016), *A Virginia le gustaba Vita*, Dos Bigotes, Madrid.
- Elies, Miriam (2016), «La RAE declara la guerra a los anglicismos con un divertido “spot”», *La Vanguardia*, 26/05/2017.
- Enke, A. Finn (2014), «Translation», *Transgender Studies Quarterly*, 1 (1-2) pp. 241-244.
- Epstein, B. J. y Robert Gillet (2017), «Introduction», en B. J. Epstein y Robert Gillet (eds.), *Queer in Translation*, Routledge, Oxon y Nueva York, pp. 1-7.
- Falconí, Diego (2014), «De lo *queer/cuir/cuy(r)* en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela», *Mitologías hoy*, 10 (invierno), pp. 95-113.
- flores, valeria (2013), *Interrupciones. Ensayos de poética activista, escritura, política y pedagogía*, La Mondonga Dark, Neuquen.
- Fritsch, Kelly, Clare O'Connor y AK Thompson (2016), «Introduction», en Kelly Fritsch, Clare O'Connor y AK Thompson (eds.), *Keywords for Radicals. The Contested Vocabulary of Late-Capitalism Struggle*, AK Press, Edimburgo, Oakland y Baltimore, pp. 1-21.
- Katz, Stephen (1995), «How to Speak and Write Postmodern», en Walter Truett Anderson (ed.), *The truth about the Truth: De-Confusing and Re-Constructing the Postmodern Word*, Tarcher Putnam, Nueva York, pp. 92-95.
- Mizielinska, Joanna (2006), «Queering Moominland: The Problems of Translating Queer Theory into a Non-American Context», *SQS: Journal of Queer Studies in Finland*, 1 (1), pp. 87-104.
- Palekar, Shalmalee (2017), «Remapping translation. Queering the crossroads», en B. J. Epstein y Robert Gillet (eds.), *Queer in Translation*, Routledge, Oxon y Nueva York, pp. 8-24.
- Van Wyke, Ben (2010), «Imitating bodies, clothes: refashioning the Western conception of translation», en James St. André (ed.), *Thinking through Translation with Metaphors*, St. Jerome, Manchester, pp. 17-46.
- Williams, Raymond (1985), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York.

Agencia

Virginia Villaplana Ruiz

Palabras relacionadas: activismo; afectos; representación; resistencia; subjetivación; violencia.

Palabra derivada del verbo latino ago, agis, agere, que significa hacer. Su traducción al castellano proviene del inglés *Agency*, *agent* y mediación en relación al hacer, actuar y mediar con autodeterminación como sujeto activo en el gobierno de la vida. El concepto de agenciamiento desafía la hegemonía de lo normativo, homogéneo y fijo para hacer funcionar distintos nodos/agentes heterogéneos que se relacionen entre sí y hacia afuera. De este modo, la potencia del agenciamiento se traduce en una práctica transformadora para desarrollar otras formas no hegemónicas de enunciación de la subjetividad desde lo colectivo. En los estudios *queer*, el agenciamiento respondería a una práctica política y social que irrumpe las formas dominantes de género, sexo, raza, identidad y autoridad mediante la producción de la ruptura del sentido social heteronormativo según Monique Wittig (1980), heterosexualidad obligatoria a la que se refería Adrienne Rich (1980) como proceso de re-significación colectivo. Agencia cultural *queer*, sexualidad y subjetividad actúan como parte del proceso de subversión de la normatividad. Butler (1990), Bersani (1987), Cathu (1996), Sedgwick (1990), Haritaworn (2014) y Valencia (2016) conciben la performatividad como agencia cultural *queer* para subvertir experiencias de violencia simbólica y real, y trauma. En este sentido, podemos considerar la agencia *queer* como un proceso cultural performativo en el que las palabras, las acciones y los discursos enuncian subjetividades no normativas. Desde la reversión de los insultos que encarnan el sexismo, el racismo y la lgtbfofia hasta las acciones performativas en la cultura *queer*. Activismo y agencia tiene su emer-

gencia colectiva en los lemas de *Queer Nation* «*We're queer, we're here. Get used to it*» («Somos raritos, estamos aquí. Váyanse acostumbrando»). La acción directa de la mano de ACT UP acrónimo de *AIDS Coalition to Unleash Power* (Coalición del sida para desatar el poder) en los orígenes de la pandemia del SIDA (*Aids is a political crisis*) y por tanto encarna una forma de considerar el activismo como espacio de agencia *queer* colectiva. Esta dimensión cultural de la agencia *queer* en el caso de España se encuentra en las acciones de activistas desde los años noventa que activaron los colectivos LSD, La Radical Gai o RQTR mediante la producción de fotografía, cartelería, vídeo o las publicaciones independientes y fancineras *De un Plumazo*, *Non Grata*, *La Kampeadora*, *Planeta Marica*, *Hartza.com* o *Bollus Vivendi* (en la actualidad el *Archivo queer*) y que tienen su continuidad en grupos *queer*, principalmente de feministas lesbianas trans que organizan los primeros talleres drag king, producen porno alternativo, documentales y performances. Grupos como Mambo, Girlswholikeporno, Grupo de Trabajo *Queer-GTQ*, Medeak, Post Op, O.R.G.I.A, Corpus Delicti, Maribolheras precarias y Orgullo Crítico entre otras militancias *queer* y agendas trans significativas que crean enlaces transfeministas con otras geografías *queer* en Europa y América Latina.

Agencia (desarrollo)

La subversión del poder del insulto marica-bollo y el impulso performativo frente al odio y la violencia marcan la resistencia y la vulnerabilidad como estrategia postidentitaria denunciando los efectos de la «matriz heterosexual» (Butler, 2007, p. 53). Así, la agencia en Butler se define como capacidad de acción del sujeto para subvertir las normas en el proceso performativo.

La agencia se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí (...) el «yo» que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora (Butler, 2004, p. 10).

Sara Ahmed se aleja de la noción direccional de *habitus* que Bourdieu desde la sociología concibe para su noción de agencia,¹ en los capítulos «La política afectiva del miedo» y «Sentimientos *queer*» incluidos en su libro *La política cultural de las emociones* (2004). Ahmed configura la dimensión afectiva de la diferencia social cruzada por la raza, la clase, etnia, edad y género que Teresa De Lauretis planteó sobre la noción de agencia en los textos *The practice of love* (1994) y *Technologies of Gender* (1989) retomando a Althusser:

Afirmar que la representación social de género afecta a su construcción subjetiva y que, viceversa, la representación subjetiva del género —o autorrepresentación— afecta a su construcción social, deja abierta una posibilidad de agencia y de auto-determinación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas que Althusser mismo podría claramente rechazar (De Lauretis, 1989, p. 15).

La actualización contemporánea de la noción de agencia nos lleva a resignificar su efecto, situarlo en la esfera de la subjetividad, la autorrepresentación y las prácticas micropolíticas de la vida cotidiana. En 1999, Elena Casado argumentaba en el contexto del debate de la teoría feminista contemporánea en España: «Hemos pasado, pues, de un sujeto mítico a una agencia en constante proceso de construcción y deconstrucción que adquiere sus significatividades en la praxis, los márgenes, en el in-between» (Casado, 1999, p. 84). «A vueltas con el sujeto del feminismo» de Elena Casado es el primer ensayo feminista que en el estado español introduce la relación entre agencia, subjetividad y política de la localización. Según Casado no podemos olvidar que «el compromiso personal se articula como elemento constitutivo de las identidades colectivas para repensar el concepto de agencia» (p. 84). En esta dirección puede entenderse que Casado al repensar la noción de agencia retome las ideas de Braidotti (1997) de figuración narrativa y visualizaciones feministas de la agencia.

1. «Puesto que el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales» (Bourdieu, 2007, p. 91).

Siguiendo algunas de las ideas de Latour, entre otros, sobre el poder de las representaciones, Braidotti escribe: Una figuración no es una metáfora sin más, sino un mapa cognitivo políticamente informado que lee el presente en términos de la situación en que se está inserto. Basada en la teoría de la «política de la localización» de Adrienne Rich, se ha redefinido a partir de las nociones postestructuralistas de discurso — hasta llegar a la idea de «conocimientos situados de Donna Haraway» — como genealogías corporeizadas o responsabilidad encamada (Braidotti, 1997, p. 6, citado en Casado, 1999, p. 86).

La agencia es una estrategia frente al poder en el sentido que constituye prácticas culturales de resistencia *queer-trans*. En esta dirección la noción de agencia se entrelaza con una metodología *queer* (Valencia, 2016). Ya que consideramos la teoría *queer* como una heurística crítica de la sexualidad en ciencias sociales y humanidades que explora la reinterpretación, reapropiación y contextualización de las prácticas sexuales, la capacidad para generar formas de agencia discursiva y resistencia práctica dentro de los contextos y procesos sociales de normalización e institucionalización de la violencia que nos excluyen y niegan.

El pensamiento *queer* que no apela a la normalización como sinónimo de legitimidad, de la misma forma que la noción de agencia no se identifica necesariamente con el uso de empoderamiento que el feminismo institucional incorpora, nos muestra también que frente al monopolio de la violencia existen frentes de resistencia que pueden entremezclar su agencia con una visión de activismo lúdico-crítico y anticapitalista, sin que esto deba entenderse de forma abstracta o superficial, dado que implica una autocrítica y una revisión reflexiva respecto al papel de la resistencia *queer* frente a la mercantilización transnacional de los cuerpos y del consumismo global como ideología neoliberal:

El consumo también condiciona nuestros cuerpos, determinando su forma, atravesando nuestra identidad y exigiendo que nuestros afectos se inscriban dentro de una marca registrada. No queremos habitar un *ghetto* comercial donde solo se existe siendo un gay-trans-lesbiana de fin de semana. Donde las relaciones se mercantilizan y solo se tiene acceso a este supuesto «existir» a través del dinero. No queremos con-

sumir para finalmente ser consumidos por el mismo engranaje que nos oprime.²

La repolitización del término agencia se inicia con las prácticas de agenciamiento del transfeminismo que son formas de dar continuidad por otras vías a los discursos que, desde la década de los años ochenta, ha venido proponiendo el feminismo del Tercer Mundo estadounidense. Este feminismo encabezado por sujetos interseccionales y mestizos como Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa o Cherrie Moraga, nos ha mostrado, en el caso específico de Sandoval que desde la reinterpretación, reapropiación y contextualización —en su caso el discurso sobre el *cyborg*, la tecnología y las especies híbridas propuestas por Donna Haraway— ha sido capaz de generar formas de agencia y resistencia. En palabras de las integrantes del grupo autónomo de la *Eskalera Karakola* en el prólogo al libro *Otras inapropiables*:

Chela Sandoval propone practicar un feminismo del Tercer Mundo estadounidense que desde una conciencia *cyborg* opositiva diferencial, sea capaz de generar formas de agencia y resistencia mediante tecnologías opositivas de poder. Para esta autora las condiciones *Cyborg* están asociadas a la precariedad y la explotación laboral a la tecnología que sitúa al Tercer Mundo en el Primer Mundo [...] (Eskalera Karakola, 2004, p. 12).

Los sujetos del transfeminismo pueden entenderse como una suerte de multitudes *queer* que, a través de la materialización performativa, logran desarrollar agenciamientos locales como geopolíticas de la unión entre lo global y lo local. La tarea de estas multitudes *queer* es la de seguir desarrollando categorías y ejecutando prácticas que logren un agenciamiento no estandarizado, ni como verdad absoluta ni como acciones infalibles, que puedan ser aplicadas en distintos contextos de forma desterritorializada. Estos sujetos *queer* juegan un papel fundamental, dadas sus condiciones de interseccionalidad³ que

2. Manifiesto: *Con fronteras no hay orgullo*. Lesbianas, Gays, Trans, Bisex, *Queer* y Heteros contra la ley de extranjería y la represión a lxs inmigrantes. Madrid, 27 de junio de 2009.

3. Ver Platero (2013). La interseccionalidad es una herramienta para la elaboración de políticas, que aborda múltiples discriminaciones y nos ayuda a entender la manera

supone la agencia cultural *queer*. Es este enfoque el que lleva a Sara Ahmed en su libro *La política cultural de las emociones* (2004) a las zonas de intensidad de las emociones como dolor, vergüenza, miedo, indignación, repugnancia, amor, angustia, odio para deconstruir las representaciones y narrativas que articulan afectivamente las políticas del racismo, el sexismo y lgtbfobia en el siglo XXI:

El activismo alrededor del sida produjo obras de duelo colectivo, que buscaban hacer presente la pérdida de las vidas *queer* dentro de la cultura pública: la *Names Project Quilt*, por ejemplo, donde cada colcha significaba una pérdida que se une a otras en un despliegue potencialmente ilimitado de pérdida colectiva (Ahmed, 2004, p. 240).

Agencia, precariedad, vulnerabilidad, proceso y resistencia supone una potencia de transformación social para la colectividad desde procesos de representación social que parten de la experiencia como prácticas políticas.

Me interesa mostrar que incluso como criaturas vulnerables, precarias, también somos capaces de agencia y de acción, y esta es la razón por la que la performatividad puede y debe surgir en medio de la precariedad (Soley-Beltrán y Sabsay, 2012, p. 230).

En relación a repolitización de la noción de agencia podemos comprender que teóricas de los estudios *queer* como Sedgwick o Ahmed propongan un giro afectivo:

El sentido del tacto hace que no tenga relevancia ninguna una conceptualización dualista de la agencia y la pasividad: tocar es siempre ser alcanzado, acariciar, elevar, conectar, envolver, y también entender a otras personas o fuerzas naturales en tanto involucradas en el mismo proceso (Sedgwick, 2003, p. 14).

en que conjuntos diferentes de identidades influyen sobre el acceso que se pueda tener a derechos y oportunidades. Para ahondar en este término, revítese la bibliografía de Kimberley W. Crenshaw. Respecto a la transversalidad, que lleva a la creación de identidades múltiples que pueden encarnar en un mismo momento la opresión y el privilegio, se recomienda, revisar las obras de Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherie Moraga y sobre todo la antología.

Del mismo modo el giro afectivo, la agencia narrativa, la experiencia como *embodied knowledge* son cuestiones centrales en el debate sobre la construcción de la memoria *queer*. Este debate se centra en la emergencia de narrativas *queer* feminista, postcoloniales y los procesos de representación. Para Cvetkovich y Ahmed, los afectos dotan de una estructura a la narración de la cultura pública (*public cultures*). En su libro *An Archive of Feelings* (2008), Cvetkovich plantea la construcción de la memoria a partir del archivo afectado compuesto de textos culturales como depositarios de los afectos, de las diferentes formas de intimidad, amor, dolor, rabia y vergüenza, de prácticas (*embodied knowledge*) mediadas y agenciadas en procesos de producción y recepción de experiencias atravesadas por el trauma:

Debido a que el trauma puede ser inenarrable e irrepresentable, está marcado por el olvido y la disociación, y a menudo parece no dejar ningún registro. El trauma cuestiona y fuerza las formas convencionales de monumentos, rituales y actuaciones que llaman a ser testigos colectivos y públicos [...]. La memoria del trauma está engarzada no solo en la narración sino también en los artefactos materiales, que pueden ser desde fotografías a objetos cuya relación con el trauma puede parecer arbitraria, si no fuera por el hecho de que están investidos de valor emocional, e incluso sentimental (Cvetkovich, 2008, pp. 7-8).

De tal forma que la agencia narrativa, el lenguaje y su narración supondrían rupturas entre una memoria pública, sus representaciones y agencia en la memoria *queer*.

Participación, resistencia, memoria y agencia forman parte de la pedagogía radical *queer*, de la acción. Un mapa discursivo y de resistencia con acciones performativas, que ya tienen lugar en las prácticas sociales a través de la reversión de la violencia simbólica efectuadas por medio del lenguaje, así como ocupación-manifestación-visibility de la disidencia tanto en el espacio público como en el espacio privado y en el espacio de aprendizaje educativo, como la escuela, la universidad y la vida.

Welcome *queer* refugees!

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge Edinburgh University Press, Londres.
- Bersani, Leo (1987), «Is the Rectum a Grave?», *October*, 43, pp. 197-222.
- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia.
- (1997), «Difference, Diversity and Nomadic Subjectivity», *conferencia leída en NOISE*, Summer School, Dortmund.
- Bourdieu, Pierre (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 91.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York y Londres.
- (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, traducción de Javier Sáez y Paul B. Preciado, Síntesis, Madrid, p. 16.
- (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Casado Aparicio, Elena (1999), «A vueltas con el sujeto del feminismo», *Política y Sociedad*, 30, pp. 73-91.
- Caruth, Cathy (1996), *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins UP, Baltimore.
- Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.) (1988), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, Inc, San Francisco, CA.
- Cvetkovich, Ann (2008), *An Archive of Feelings*, Duke University Press, Durham.
- De Lauretis, Teresa (1989), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Macmillan Press, Londres.
- De Lauretis, Teresa (1994), *The practice of love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana UP, Bloomington.
- Eskalera Karakola (2004), «Prologo», en AA.VV., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Sedgwick, Eve K. (2003), *Touching Feelings: Affects, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham.
- Hollway, Wendy (1984), «Gender difference and the production of subjectivity», en Julian Henriques, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Couze Venn y Valerie Walkerdine (eds.), *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*, Methuen, Londres.
- Haritaworn, Jin, Kuntsman, Adi, y Silvia Posocco (2014), *Queer necropolitics*, Routledge, Nueva York.
- Platero, R. Lucas (ed.) (2013), *Intersecciones. Cuerpos y Sexualidades en la Encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, California UP, Berkeley.
- Soley-Beltrán, Patricia y Leticia Sabsay (eds.) (2012), *Judith Butler en disputa*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Valencia, Sayak (2016), *Capitalismo gore*, Paidós, México.
- VV.AA. (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Wittig, Monique (1992), «El pensamiento heterosexual», en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona, pp. 45-57. Referencia original: Wittig, M. (1980), «La pensée straight», *Questions Féministes* (7), pp. 45-53.

Lecturas recomendadas

- Braidoti, Rosi (2015), *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- (2004), «El ciberfeminismo con una diferencia», en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona.
- Butler, Judith, Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay (eds.) (2016), *Vulnerability in resistance*, Duke University Press.
- Haug, Frigga (1987), *Female Sexualization: A Collective Work of Memory*. Trans. Erica Carter, Verso-New Left Books, Londres.
- Hirsch, Marianne (1997), *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Volcano, Del LaGrace y Halberstam, Jack (1999), *The Drag King Book*, Serpent's Tail, Londres.
- Rodriguez, Nelson M. et al. (eds.) (2016), *Critical Concepts in Queer Studies and Education*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Villaplana, Virginia (2016), *Soft fiction. Políticas visuales de la emocionalidad, la memoria y el deseo. Un homenaje al cine de Chick Strand*. Consonni, Bilbao.

Fotografías de la misma autora del texto Virginia Villaplana Ruiz realizadas en el contexto de Border Tijuana en relación a la figura de agenciamiento y activismo en el espacio público.



Foto 1. Acción *Bring Dreamers Moms Back Home Tijuana Border*, 2015.



Foto 2. *Yo no soy Juan, soy Joana*. Colectivo Migrantes Trans. Acción colectiva Muro de Tijuana Border Usa, 2017.

Armario (*closet*)

Nuria Capdevila-Argüelles

Palabras relacionadas: *guetto*, identidad, espectáculo, pecado, salida.

Relativo a la expresión «salir del armario», calco semántico del inglés «to come out of the closet». El armario se definiría, en su acepción más básica, como lugar o mueble en el que se guarda aquello que se ha decidido no usar para salir al mundo y aparecer como sujeto individual completo y coherente. La acepción *queer* de armario no está recogida en la última edición del diccionario de la RAE. En tanto que estructura de significación, el **armario (closet)** constituye la contribución más importante de los estudios LGBTQ a la teoría crítica y al pensamiento identitario. «Salir del armario» significa expresar abierta y voluntariamente la propia homosexualidad. «Estar en el armario» significa vivir la homosexualidad de manera privada, sin sacarla a la luz ni mencionarla abiertamente aunque sí quizá, y ésta es la gran paradoja, armarizada, como un secreto a voces. La bisexualidad también se expresa en relación al armario. La asociación entre el armario (closet) y la homosexualidad proviene de la expresión **«skeletons in the closet»** que significa literalmente guardar esqueletos en el armario, es decir, mantener un secreto tan íntimo y definitorio como el invisible esqueleto, dentro de una estructura que lo oculte al igual que músculos y piel ocultan el interior óseo y duro, certero, de la persona. Queda así constituida la homosexualidad y el lesbianismo como el último gran secreto de la identidad humana; en palabras de Mira, «ya no hay pecados de familia que manchen el honor, el adulterio tampoco se considera algo fuera de lo normal, las enfermedades se van curando, y,

en todo caso, se ha eliminado la idea de vergüenza o culpabilidad» (1999, p. 83). Es importante tener en cuenta que a medida que la homosexualidad y el lesbianismo dejaron de definirse como «inversión», pasando, no menos cuestionablemente, a ser una opción que existe en relación a una norma heterosexual dominante, el armario (closet) y las expresiones idiomáticas en las que figura se han consolidado como maneras de expresar la relación del yo homosexual con su proceso de concienciación y autorreconocimiento.

La investigación más completa y lúcida sobre el término está recogida en *Epistemology of the Closet* de Eve Kosofsky Sedgwick (1990) traducido por Teresa Bladé al español con el título *Epistemología del armario* en 1998. En el volumen, Marcel Proust, Henry James, Oscar Wilde, Friedrich Nietzsche cimentan el análisis del armario como episteme. Para cuando el libro se publica traducido en el estado español, la asociación entre el concepto de armario y la identidad homosexual ya se había afianzado sobradamente tanto en el castellano como en el resto de los idiomas peninsulares (euskera, *armairutik atera*; catalán, *sortir de l'armari* y gallego, *saír do armario*) de tal manera que el título del libro de Kosofsky no necesitó explicaciones. Cabe apuntar que en algunos países de Latinoamérica se utiliza el híbrido «salir del clóset». No es posible determinar con certeza quién, por qué o cómo calcó «closet» al castellano por primera vez. La expresión inglesa data de mediados del siglo xx, época en la que muchos anglicismos se incorporaron al castellano, especialmente en el campo deportivo, a través de la traducción. Aunque hoy en día en inglés ya se elida el término «closet» de tal manera que decir «*I came out*» equivale a declarar una salida del armario, en castellano se mantiene la expresión con verbo y objeto, siendo éste último el que ha pasado a usarse para definir el todo, es decir, la homosexualidad. Así, «*I came out*» se traduciría hoy como «salí del armario».

A diferencia de Jaime Gil de Biedma, Terenci Moix, Luis Antonio de Villena y otros, Federico García Lorca, por razones históricas y biográficas, jamás utilizó el concepto de armario ni la expresión «salir del armario». Sin embargo, representó la homosexualidad de manera visionaria y armarizada en su obra teatral *El público*. Al caerse una de las cuatro paredes de su estructura o al abrirse la puerta, el armario se convierte en un escenario teatral. El teatro se define así como el armario menos una pared. Si el escenario es el resultado de abrir el armario

o levantar el telón y revelar el secreto, la acción teatral verdadera será aquella que lo cuenta. Sin embargo, como el armario existe y significa, de la misma forma que existen en la escritura lorquiana los áticos, las sepulturas y las máscaras, el verdadero teatro contará la verdad exponiendo estos espacios y mecanismos como lo que son: artificio necesario para comunicar la existencia del secreto. Así, en la obra de Lorca el verdadero teatro es el teatro que representa lo oculto, el teatro bajo la arena que cuenta «la verdad de las sepulturas», es decir, el interior del armario. Según las direcciones escénicas del autor, en el escenario de *El público* las ventanas son radiografías, representaciones del esqueleto que se guarda en el armario, ventanas al interior de la persona, a aquello definitorio e inmutable del ser que queda configurado como lo más verdadero o esencial y también como lo más oculto.

La escritora **Elena Fortún**, cuyo lesbianismo ha sido ya tratado en diversas publicaciones académicas, escribió en el exilio la autobiografía novelada *Oculto sendero*. Es este título otra representación precursora del armario. Un sendero ha de avanzar a otro lugar, no es estático, posee un itinerario que conlleva, inherente a él, un proceso de búsqueda de una verdad, en este caso una verdad que ha de permanecer tan oculta como el peregrinaje vital que lleva al yo a conocer y entender una identidad sexual problematizada o patologizada por los discursos dominantes de la medicina y la ley.

El cine ha sido un arte clave a la hora de representar el armario. Como estructura de significación de la homosexualidad, el armario es un pilar clave de la opresión a la que la homosexualidad ha estado históricamente sometida. Sin embargo, también forma parte de la manera en la que la sociedad entiende la identidad homosexual y lésbica. Parece que el hombre homosexual y la mujer lesbiana en algún momento habrán de posicionarse respecto al armario y vivir fuera o dentro pero, en cualquier caso, otorgándole un poder de significación no siempre bienvenido. Cabe preguntarse cómo se va produciendo la **armarización** durante la infancia y primera juventud, tema en el que ahonda la magistral película vasca **80 egunean (80 días) (2010)** de José María Goenaga Balerdi y Jon Garaño. En la película dos mujeres vascas que fueron amigas en la adolescencia se reencuentran cuando ya tienen entre 65 y 70 años. Una de ellas ha vivido su lesbianismo de manera consciente y en el armario, como corresponde a su generación. La otra se ve forzada a raíz del encuentro con su amiga de juven-

tud a reconsiderar sus afectos y emociones y decidir qué hacer o si hacer algo en relación a ese nuevo espacio descubierto pero no necesariamente comprendido.

El matrimonio heterosexual puede constituir un armario en el que encerrar y/o proteger la homosexualidad. El VIH/SIDA fue clave en la consolidación del armario como espacio para vivir una sexualidad proscrita considerada peligrosa durante todo el siglo xx. El armario protege a las personas homosexuales en los lugares del mundo en que la homofobia está institucionalizada o es alta. Sirve tanto para encerrar o aprisionar como para proteger u ofrecer un espacio en el que vivir deseos vedados por el sistema social. Clave para entender el poder significativo del concepto es la comprensión de su potencial de muestra y de ocultación. Ofrece transparencia y opacidad. Sus dimensiones pueden aparecer dictadas por códigos y discursos no reconocidos por todo el mundo. La ignorancia y el conocimiento hacen que fluya la cultura y el significado dentro y alrededor del armario.

La mayor aceptación, la libertad y el respeto que se suponen imperantes en la sociedad occidental actual no implican la desaparición del armario sino la comprensión de su complejidad sincrónica y diacrónica. En una sociedad en la que el espectáculo es tan importante como la idea del *ghetto* entendido como espacio reservado a las minorías o grupos marginados el concepto del armario se presenta como clave para entender las relaciones entre la ciudadanía pública y privada del individuo, así como los espacios negociados por ambas. Finalmente, el armario también ha de ser entendido desde una perspectiva de género pues la ocultación de la homosexualidad masculina y la de la femenina difieren en su historia como apuntan pertinentemente para el caso español Raquel Osborne (2012) y Lucas Platero (2008). Así dentro de un armario históricamente muy resistente a ser abierto y entendido encontramos a nombres de escritoras y pintoras como Gloria Fuertes, Esther Tusquets, Carmen Conde, Marisa Roëssel y Lilí Álvarez, entre otras. En esta línea pero avanzando ya en el campo de la historia de la cultura visual, la investigación de María Rosón (2016) se fundamenta en una innovadora relectura del armario que traslada el concepto al siglo xx español delineando la premisa de que el franquismo puede ser interpretado como un gran armario que escondió y mostró prácticas y discursos exponentes de una rica cultura homosexual que necesita ser expuesta y entendida para así completar el conoci-

miento del siglo xx español. La utilidad del concepto del armario traducido al estudio del olvido o la represión ha sido también analizada por Capdevila-Argüelles (2016). Baste mencionar para cerrar esta entrada que ya Freud definió la represión como mecanismo a ser reforzado continuamente. De esta premisa puede inferirse la imposibilidad de compleción del mecanismo de la represión para formar a la persona, es decir, la existencia de grietas y fisuras en nuestro exterior que iluminan lo hondo, lo que reprimimos: el armario guardado en cada uno de nosotros.

Bibliografía

- Fortún, Elena (2016), *Oculto sendero* (inédito) con introducción crítica de Nuria Capdevila-Argüelles, Renacimiento, Sevilla.
- García Lorca, Federico (1929, 1981), *El público*.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1990), *Epistemology of the Closet*, Penguin, Londres.
- (1998), *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Mira, Alberto (1999), *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Osborne, Raquel (ed.) (2012), *Mujeres bajo sospecha. Memoria y sexualidad 1930-1980*, Fundamentos, Madrid.
- Platero, Lucas (ed.) (2008), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Melusina, Madrid.
- Rosón, María (2016), *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo*, Cátedra, Madrid.

Lecturas recomendadas

- Foucault, Michel (2005), *Historia de la sexualidad* (3 vols.), Siglo XXI, México.
- Gil de Biedma, Jaime (2015), *Diarios 1956-1985*, Lumen, Barcelona.

Bareback

Javier Sáez

El término *bareback* (que viene del inglés *barebacking*, montar «a pelo», en el sentido de montar a caballo sin montura; literalmente «lomo o espalda desnuda») significa practicar sexo sin protección, sin utilizar preservativo. El *bareback* es la práctica más extendida entre la población heterosexual. Embarazos no deseados e interrupciones de embarazos son de hecho producto de esta práctica, que no solo está muy extendida sino que es potenciada por instituciones como la iglesia católica, en detrimento de los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres. A pesar de esta realidad, se ha generalizado su uso para referirse al sexo anal entre hombres, y es un término conocido en la comunidad gay. De hecho en español se utiliza también la expresión «follar a pelo», que traduce perfectamente el término *bareback*.

Se comenzó a usar en las comunidades gays a mediados de los años 90, en el contexto de la pandemia del SIDA. En aquel momento, tras más de una década de pandemia, algunos hombres gays, sobre todo seropositivos, pero no solamente, deciden dejar de usar preservativos, porque no ven la necesidad de ello (en el caso de los gays seropositivos, porque ya tienen el VIH), o por cansancio tras muchos años viviendo en una vigilancia constante de su sexualidad vinculada al preservativo.

A partir de esta realidad, aparecen comunidades virtuales (redes sociales, canales de chat, etc.) y reales de *bareback*, formadas por gays interesados en esa práctica, y se da además en algunos casos un proceso de erotización de la práctica (y del semen, como fluido prohibido en el discurso de la prevención). A pesar de su alto riesgo para la transmisión del VIH, o precisamente por eso, puede resultar excitante para algunas personas porque es algo contra corriente, o que rompe

con la regla establecida del «deber» de mantener siempre sexo seguro. Se abre un debate entre el enfoque de la salud pública y el de la libertad individual y la responsabilidad: algunos activistas de ACT UP Francia¹ atacan duramente a quienes practican *bareback*, y otros como Érik Remès por ejemplo, consideran que estigmatizar o insultar a esas personas no es práctico, y proponen un debate más amplio sobre la responsabilidad de la comunidad y para mejorar las políticas y adaptarlas a esta nueva realidad (reducción de riesgos, tratamiento post exposición, auto test, selección según el estado serológico, etc.).²

·Otros factores que influyen en este fenómeno son la falta de educación sexual, la percepción por algunas personas de que el VIH-SIDA ya no es una enfermedad mortal, el uso de drogas recreativas para sexo (que rebajan la percepción del riesgo o el auto control), pulsiones de adicción al riesgo, o la creencia de que se es «más hombre» teniendo sexo sin protección (o sexo más «verdadero» o «real», sexo más «crudo»).

El término se populariza en esas redes a comienzos del siglo XXI, y también en el mercado del porno gay, donde aparece *bareback* como categoría en el catálogo de las prácticas sexuales. Esto abre un debate en las productoras de pornografía, sobre si es ético representar en el cine esa práctica, dado que puede animar a los espectadores a practicarlo, poniendo en riesgo la salud (VIH). Para otros productores no hay una relación directa entre consumir ese porno y practicarlo en la vida real. También hay debates sobre los riesgos para la salud de los actores que deciden dedicarse al porno *bareback*.

En los últimos años el término se ha comenzado a utilizar en la prensa heterocentrada a partir de un documental (*The Gift*, de Louise Hogarth, 2003)³ y un artículo en *Rolling Stone* de Gregory Freeman,

1. Se puede ver la discusión en la web de ACT UP «Bareback relapse»: <<http://www.actupparis.org/spip.php?mot26>> (en línea, acceso 19 de julio de 2016).

2. Ver la entrevista a Érik Remès en *GQ Magazine* publicada el 17 de septiembre de 2015, titulada «Désir sexuel des enfants, bareback, drogue: Érik Rémès est en grande forme»: <<http://www.gqmagazine.fr/sexactu/articles/dsir-sexuel-des-enfants-bareback-droque-rik-rms-est-en-grande-forme/28323>> (en línea, acceso 19 de julio de 2016). También es relevante el debate entre Eric Rémès y Didier Lestrade (activista de ACT-UP) sobre el SIDA, ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=UHTbUCExzWg>> (en línea, acceso 19 de julio de 2016).

3. Ver en este enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=UuYeQBpde0Y>>, consultado el 11 de julio de 2016.

«In Search of Death»,⁴ 2003, sobre algunos hombres gays que practican *bareback* con el objetivo de infectarse con el VIH (*bug chasers*) y de fiestas organizadas para este fin (seroconversión).

El término circula en España y en Latinoamérica desde finales de los años 90 por fuentes diferentes: activismo de prevención en VIH-SIDA, ensayos LGBT+*queer*, redes sociales de contactos gays, el porno y la prensa. En el caso de la prensa, aparecen recurrentemente artículos sensacionalistas sobre «las fiestas *bareback*» («la ruleta rusa», «la nueva moda gay del bug chaser», «yo jugué a la ruleta rusa del sida», etc.), sin aportar datos concretos o fuentes fiables (o se remiten al famoso artículo de *Rolling Stone* de Freeman, 2003).⁵

Bareback se traduce a menudo como «follar a pelo», en los chats y redes se utilizan indistintamente ambos términos, o la abreviatura BB. «Te va a pelo, lo haces a pelo, te va BB, hago BB según con quién, etc.» También se usa en castellano el término «apelero»: «¿eres apelero?». En catalán se utiliza *follar a pèl*, o el original en inglés *bareback*. En euskera se traduce por *kondoirik gabe* (sin condón), o se utiliza directamente el original inglés *bareback*.

La campaña de prevención en VIH «Pelos sí, a pelo no» (Javier Sáez, 2003-2006) destinada a la comunidad de osos utilizaba el juego de palabras con la palabra «pelo», y otro juego en inglés («BEARback yes, *bareback* no»), usando la homofonía entre *bear* y *bare*, que en inglés se pronuncian igual.

En el proceso de uso, traducción o apropiación no cambia su uso o significado. En algunos casos hay una apropiación identitaria, «yo siempre a pelo», o «yo soy *barebacker*».

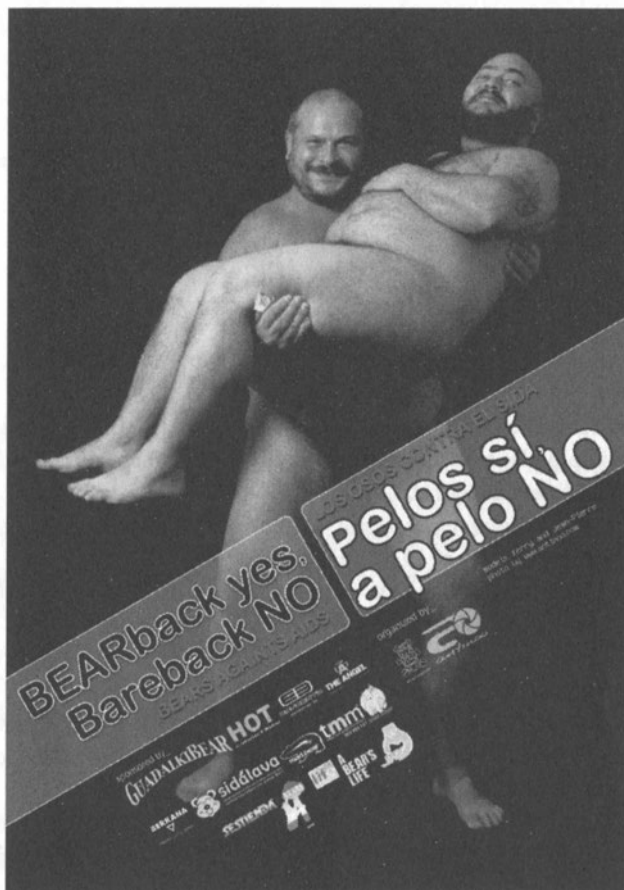
Palabras relacionadas:

Bug chaser (persona que va a fiestas de sexo buscando infectarse con el VIH; esta presunta práctica parece ser más bien algún caso aislado, que ha sido magnificado por documentales como *The Gift* y la prensa sensacionalista).

Raw sex (sexo «crudo», en el sentido de sin barreras, directo).

4. Se puede ver este artículo en este enlace: <<http://www.rollingstone.com/culture/features/in-search-of-death-20030206?page=3>>, consultado el 11 de julio de 2016.

5. Ver por ejemplo, Lantigua (2010).



Campana Pelos sí, a pelo no.

Serosorting (elegir a una pareja para sexo sabiendo ambos su estado serológico: si ninguno tiene VIH pueden practicar *bareback* sin riesgo de contraerlo, aunque sí pueden transmitirse otras ITS; si ambos son seropositivos hay riesgos de reinfección con otras cepas del virus, pero al menos se sabe que no se va a transmitir a una persona seronegativa).

BB (acrónimo de *barebak* y de *barebacker*, muy usado en redes sociales y en chats).

Barebacking.

Bibliografía

- Remès, Érik (2003), *Serial fucker, journal d'un barebacker*, Blanche, París.
- Lantigua, Isabel F. (2010), «Yo jugué a la ruleta rusa del SIDA», *El Mundo*, 07/03/2010. <<http://www.elmundo.es/elmundosalud/2010/03/05/hepatitis-sida/1267808100.html>> Consultado el 11 de julio de 2016.

Lecturas recomendadas

- Sáez, Javier y Sejo Carrascosa (2011), *Por el culo. Políticas anales*, Egales, Madrid.
- Ávila Rodríguez, Rubén, Montenegro, Marisela (2011), «Barebacking: condiciones de poder y prácticas de resistencia en la biopolítica de la salud sexual», *Athenea Digital*, 11 (3), pp. 27-49.
- ACT UP Paris, *Bareback, relapse*, <<http://www.actupparis.org/spip.php?mot26>>, Consultado el 19 de julio de 2016.
- Halperin, David (2009), *What Do Gay Men Want? An Essay on Sex, Risk, and Subjectivity*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Dean, Tim (2009), *Unlimited intimacy: reflections on the subculture of barebacking*, Chicago University Press, Chicago.
- Race, Kane (2006), «Engaging in a Culture of Barebacking: Gay Men and the Risk of HIV Prevention», en Kelly Hannah Moffat y Pat O'Mallet (eds.), *Gendered Risks*, Routledge-Cavendish, Londres, pp. 99-126.
- Halkitis, Perry, Wilton, Leo y Drescher, Jack (eds.) (2006), *Barebacking: Psychosocial and public health approaches*, Haworth Press, Binghamton, Nueva York.
- Sherhoff, Michael (ed.) (2006), *Without condoms: Unprotected sex, gay men & barebacking*, Routledge, Nueva York.
- Carrascosa, Sejo, «Estoy a favor del barebacking», *Revista Hartz.com* <<http://www.hartza.com/bareback.htm>>, consultado el 19 de julio de 2016.

BDSM

Miguel Vagalume

El término **BDSM** —leído «bedeseeme»— designa las prácticas comúnmente conocidas como sadomasoquismo, además de otras prácticas como el *bondage* o ataduras eróticas, la disciplina, la dominación y la sumisión. El elemento en común a todas estas prácticas es que en ellas se da de manera consensuada un intercambio de poder total o parcial, una cesión del control del propio cuerpo o la conducta para el disfrute de las personas involucradas. Jay Wiseman, conocido escritor sobre **BDSM**, autor del manual más consultado y perito en juicios en los que está involucrado el **BDSM**, lo define como:

Uso consciente de la dominación psicológica y la sumisión, y/o restricción física, y/o dolor, y/o prácticas similares de manera segura, legal y consensuada para que sus participantes experimenten excitación erótica y/o crecimiento personal (traducción propia, Wiseman, 1998, p. 33).¹

Enumerando las prácticas que se pueden considerar englobadas bajo este término, estarían 1) el *bondage* (denominado en ocasiones también *shibari* y *kinbaku*, aunque cada término tenga sus propios matices) que consiste en ataduras con cuerdas, y la inmovilización con correas, cadenas, vendas, film plástico, hinchables de látex, etc. 2) la disciplina, como conjunto de reglas para *educar* a alguien, lo que pue-

1. The knowing use of psychological dominance and submission, and/or physical bondage, and/or pain, and/or related practices in a safe, legal, consensual manner in order for the participants to experience erotic arousal and/or personal growth (Wiseman, 1998, p. 33).

de incluir tanto castigo corporal como azotes (con la mano, varas, palmetas, fustas, látigos, etc.), pellizcos (con los dedos, pinzas, u otras formas), pinchazos, etc.; 3) la dominación y sumisión, más centradas en desarrollar roles (como mascota, encarnar ciertas edades, tener ciertos géneros, tener un rol de objeto, representar profesiones y situaciones relacionadas con poder), la humillación, entrega, adoración, servicio y obediencia; 4) el sadomasoquismo, relacionado sobre todo con el dolor físico (y todas las maneras posibles de causarlo), pero también existente como sadismo y masoquismo emocional, considerado BDSM extremo o *edge play*.

De todos modos, no hay ninguna conducta que, por sí misma, sea BDSM. Atar las muñecas de una persona, por ejemplo, morder los pezones o azotar las nalgas, para el disfrute de quienes lo practican, no transforma esa situación en BDSM, sino que depende de la manera en que se vivan esas prácticas, del significado que se le dé a esa situación o del acuerdo entre quienes participan. Como dice Wiseman (1998, p. 39), la línea que divide el sexo BDSM del sexo *vainilla* o convencional a veces puede ser algo arbitrario. Por la misma razón, no hay un criterio único sobre qué prácticas se consideran parte del BDSM y cuáles no. Esto es especialmente claro en el caso de los fetichismos —a veces englobados bajo el término *kink* o filias, adoptando la terminología psiquiátrica—, que incluyen toda una serie de prácticas no convencionales en las que no tiene que haber necesariamente intercambio de poder y en las que el interés se centra especialmente en partes o fluidos corporales (pies, nalgas, vello corporal, saliva, orina, etc.), prácticas concretas (privación sensorial, modificación corporal, momificación envolviendo el cuerpo con plástico o látex, etc.) u objetos (tacones, determinados tejidos como el látex, el cuero, etc.).

El término BDSM surgió como la suma de otros tres acrónimos: BD (iniciales de *bondage* y disciplina), DS (dominación y sumisión) y SM (sadismo y masoquismo), con una vocación integradora de toda una serie de prácticas relacionadas, como una manera de aunar a modo de coalición las diferentes comunidades BDSM (heterosexual, gay y lesbica) que fueron surgiendo desde comienzos del siglo xx (Call, 2013, p. 2). Estos colectivos destacaron sus puntos en común especialmente después de las *sex wars* o *guerras del sexo* del feminismo en los años 80, haciéndose conscientes de la dimensión política del placer, sobre la base del consenso y el deseo. De todos modos, no existe

un colectivo BDSM monolítico, sino un conjunto plural de comunidades *kinky* (Call, 2013, pp. 5-6).

La forma actual del acrónimo, con cuatro letras, es el estado final tras una larga y lenta evolución a lo largo de los años noventa a medida que era empleado en foros y *chats* en internet. Todas las fuentes que se pueden consultar para determinar la etimología del término apuntan a su aparición por primera vez en 1991, en el grupo de noticias online <alt.sex.bondage>. Pero en ningún caso se cita la fuente más allá de referencias cruzadas entre unas páginas y otras. La misma ventaja que ofrecía internet para contactar anónimamente con personas de gustos similares, ha supuesto la desventaja de desconocer los nombres reales de quienes participaron en esa evolución del término.

El acrónimo BDSM fue usado por primera vez en [el grupo de noticias] alt.sex.bondage de Usenet el 21 de noviembre de 1990 por Rich Chandler en la Universidad de Maryland, y fue usado posteriormente por Jack McBryde en la Universidad de Houston el 20 de diciembre de 1990. De todos modos, en su momento, fue escrito como «B/D/S/M». Ya en ese momento el significado del término estaba cambiando. Para alguna gente el término era sinónimo de «D/S», como un término que englobaba B&D [bondage y disciplina] y SM, para otra era simplemente la combinación de «B/D» y «S/M», y se escribía como «B/D/S/M/D/S» si incluía dominación y sumisión psicológica también; para otra incluía B&D, D/s y SM con el significado más común que tiene hoy día. Se escribió a veces como «BD/SM», para diferenciarlo de «B/D/S/M» cuando solo se refería a B/D y SM, pero no se siguió usando. La primera vez que se escribió como «BDSM» en alt.sex.bondage en UseNet fue el 20 de junio de 1991 firmado anónimamente por «avarti», y fue escrito como «B/D/S/M». Los términos «B/D/S/M» y «BDSM» no se usaron de manera habitual hasta 1993, y mientras que «BDSM» se mantuvo, «B/D/S/M» fue desechado casi por completo antes del final de 1995, aunque se siguiese usando en las preguntas frecuentes de alt.sex.bondage mientras estas se mantuvieron.

Esta información etimológica ha sido compilada principalmente de revistas BDSM y del archivo de UseNet en internet. Probablemente ninguno de los términos encontrados por primera vez en UseNet tuvieron su origen ahí, sino que se instauraron en discusiones dentro de las organizaciones BDSM y se popularizaron a través de las BBS de BDSM (BBS son bulletin board services, o sistema de tablón de anuncios que fueron populares desde finales de los años setenta hasta poco después

del boom de internet en los años 90). Pero los términos que aparecieron en UseNet después del boom de internet probablemente se difundieron considerablemente rápido después de haberse usado en otros foros). (2010, «Explanation of BDSM. Explanation of and etymology for the term BDSM in BDSM», traducción propia).²

El hecho de haber comenzado a usarse el término en el momento de la popularización de internet hizo que se extendiese su uso de manera muy importante, tanto en EE.UU. como globalmente. Esa fue, probablemente, la razón para que el acrónimo se adoptase en castellano y resto de lenguas oficiales del Estado español de manera idéntica, como BDSM, sin que se alterase su significado. Probablemente por esa misma causa se han ido adoptando otros términos en inglés relacionados como *vainilla* (*vanilla* en inglés) y *kink*.

En el contexto del Estado español, el término BDSM se extendió fácilmente a través de grupos de noticias (*newsgroups*) y canales de IRC (*Internet Relay Chat*), en los canales #BDSM, #sumisas y #mazorra, creados en la segunda mitad de los años noventa. Anteriormente-

2. The acronym BDSM was used for the first time at UseNet alt.sex.bondage 1990-11-21 by Rich Chandler at the University of Maryland, and was used consequently by Jack McBryde at the University of Houston starting 1990-12-20. However, at that time it was written as «B/D/S/M». Already at that timepoint the meaning of the term varied. For some the term was synonymous with «D/S» as a collective term for B&D and SM, for others it was a pure combination of «B/D» and «S/M» and was then written as «B/D/S/M/D/S» if psychological D/s was addressed as well, and for still others it included B&D, D/s and SM in the most common meanings of the terms today. A few attempts were made to write the term «BD/SM», in difference from «B/D/S/M» when only B&D and SM were addressed, but this usage did not stick. The first time the term was written «BDSM», at UseNet alt.sex.bondage was 1991-06-20 by the anonymous signature «avarti», and this was then used alternating with «B/D/S/M». The terms «B/D/S/M» and «BDSM» didn't become commonly used as common denominators until 1993, and while «BDSM» kept its position, «B/D/S/M» was ruled out almost entirely before the end of 1995, even if it was still used in the FAQ for alt.sex.bondage as long as it was maintained.

The above etymological information was compiled mainly from BDSM magazines and the UseNet archive on the Internet. Probably none of the terms first found on UseNet have their origin there, but have been instated in discussions within BDSM organizations, and come in more wide use through BDSM BBS's (dial-up electronic bulletin board services that were popular from the end of the 1970's until some time after the Internet boom in the 1990's). But the terms appearing on UseNet after the Internet boom have probably been spread there rather quickly after they have been instated at other forums. (2010, «Explanation of BDSM. Explanation of and etymology for the term BDSM in BDSM»).

te, era común referirse a las prácticas y colectivo BDSM como «sado» o «sdomaso», como recogía el nombre de la revista homónima SANDOMASO publicada desde Barcelona por José María Ponce a mediados de la década de los 80, que reunía textos y fotografías y desapareció de manera definitiva en 1998 (Graell, 2005).

Por extensión, este término se usa tanto para identificarse sin entrar a especificar roles o preferencias («soy BDSM»), como para referirse a un conjunto de conductas o juegos que se *practican*, hablándose habitualmente de *prácticas* BDSM, *practicar* BDSM o *practicantes* del BDSM.

Vainilla es un término que se ha traducido de manera literal del inglés, *vanilla*. Dentro de la terminología BDSM, «vainilla» se emplea para referirse a toda la sexualidad que no se considere BDSM, algo por necesidad de límites difusos. El origen del término es la expresión inglesa *plain vanilla* para referirse a algo «carente de ornamento o características especiales; básico u ordinario» (Plain vanilla (n.d.), *The American Heritage*[®] Diccionario de la Lengua Inglesa: Cuarta Edición 2000. «Carente de ornamento o características especiales; básico u ordinario» [traducción propia]).

Kink es un término importado en su forma original, pero habiendo modificado levemente su significado. Mientras que en inglés *kink* designa de manera más amplia y menos explícita *todas* las prácticas sexuales consideradas no convencionales (asumiendo que lo que se considera no convencional varía según en qué lugar, cultura y momento histórico se dé), siendo casi un sinónimo de BDSM, en el Estado español se suele entender por *kink* un conjunto de prácticas *diferentes* al BDSM, como se indicó más arriba. Al emplearse este término, se habla de *sexualidad* o *prácticas kinky* y a sus practicantes se les denomina *kinksters*.

Para ampliar información sobre este término, su historia, orígenes, comunidades, prácticas, vivencias personales y las diferentes perspectivas médicas, psicológicas, legales, sociológicas y antropológicas desde las que se ha analizado, patologizado y penado hay otras fuentes que son abundantes en el género de la ficción. Los manuales, guías y estudios académicos son escasos, espacio este que en nuestro país ha ido cubriendo la editorial Bellaterra (Barcelona), casi en solitario.

Dentro de la ficción, las clásicas novelas son las del Marqués de Sade —de las que conviene no olvidar que en gran parte son las fanta-

sías del autor escritas desde la cárcel —, siendo sus obras más conocidas *Justine o los infortunios de la virtud*, *La filosofía en el tocador*, *Historia de Juliette o las prosperidades del vicio* y *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*. La novela clásica sobre el masoquismo masculino es *La Venus de las Pielas*, de Sacher Masoch, de quien se tomó su apellido para nombrar al masoquismo. Una de las novelas más conocidas, *Historia de O*, escrita por Anne Desclos bajo el seudónimo Pauline Réage, narra una historia de masoquismo femenino. Aparte de estas novelas clásicas, hay una inmensa cantidad de novelas relacionadas con esta temática escritas posteriormente.

Respecto a manuales y estudios, el referente citado más a menudo es el libro de Jay Wiseman (1998), *SM 101: A Realistic Introduction*, que se tradujo por *BDSM: Introducción a las técnicas y su significado* (Bellaterra, 2004). Centrado en la dominación femenina, Claudia Varrin escribió en 2006 *Dominación sensual*, que también publicó Bellaterra. Por otro lado, es una lástima que se encuentre descatalogado el completo manual de Pat Califia (1994) *Los secretos del sadomasoquismo*, Martínez Roca S.L., editado originalmente en 1993 con el título *Sensous Magic*.

Para conocer terminología BDSM de manera muy exhaustiva se publicó el *Diccionario multilingüe de BDSM* de Bartomeu Domenech y Sibil·la Martí (Bellaterra, 2004), que entra en mucho detalle sobre prácticas, instrumentos, rituales e incluso símbolos ortográficos usados online para definir diferentes relaciones de dominación y sumisión. También fue publicado simultáneamente en catalán con el título *Diccionari multilingüe de BDSM*. Dentro del género del relato personal, se han publicado *Armarios de cuero: BDSM relatos de vida*, escrito por Olga Viñuales y Fernando Sáez Vacas (Bellaterra, 2007), que reúne una serie de historias de vida, y *Memorias: Soy un sueño* (Plaza & Janés, 2005), las memorias noveladas de Dómina Zara, dómina profesional muy conocida de Barcelona con una larga trayectoria.

Desde una perspectiva sociológica (en su mayor parte, de la cultura estadounidense), Thomas S. Weinberg reúne como editor en *BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión* (Bellaterra, 2008), toda una serie de experiencias personales de dómicas, gays sadomasoquistas, relaciones de practicantes de BDSM y estudios sociológicos de muy diferentes campos (el dolor, el anillado, marcas y cortes, identidades, interacciones, espacios públicos, etc.) del BDSM gay, lésbico

y heterosexual, incluyendo una introducción histórica previa al origen del BDSM como concepto.

Bibliografía

- Califia, Pat (1994), *Los secretos del sadomasoquismo*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.
- Call, Lewis (2013), *BDSM in American Science Fiction and Fantasy*, Palgrave Macmillan, Hampshire (Gran Bretaña).
- Domenech, Bartomeu y Sibil·la Marti (2004), *Diccionario multilingüe de BDSM*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Graell, Antonio (2005), «Una etapa llega a su fin», *Revista Lib.es*, accesible online <<http://www.lib.es/sado2.asp?pst=UNA%20ETAPA%20A%20SU%20FIN&in=12>> (consultado el 12/05/2017).
- Varrin, Claudia (2006), *Dominación sensual*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Viñuales, Olga (2007), *Armarios de cuero: BDSM relatos de vida*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- VV.AA. (2010), «Explanation of BDSM. Explanation of and etymology for the term BDSM in BDSM», accesible online <www.bdsm-institute.com>, <<http://www.bdsm-institute.com/en/words/bdsm.html>> (consultado el 12/05/2017).
- Weinberg, Thomas S. (2008), *BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Wiseman, Jay (1998), *SM101 A realistic introduction*, Greenery Press, Eugene, EE.UU. (trad. cast.: *BDSM Introducción a las técnicas y su significado*, Bartomeu Domènech, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004).
- Zara, Dómina (2005), *Memorias: Soy un sueño*, Plaza & Janés, Barcelona.

Binarismo

Cristina Mateos Casado

Palabras relacionadas: Jerarquía sexual, sistema sexo/género, diferencia sexual, dispositivo de género, dicotomía, distinciones binarias.

Se trata de un pensamiento hegemónico que representa la realidad desde una concepción dicotómica y opositiva, basada en la idea genérica de creación del mundo y de complementariedad de los sexos, que ha consolidado una jerarquía sexual. El binarismo es una superestructura del poder, lo que Monique Wittig denominó como un «pensamiento de la dominación» (1992, p. 54). Es un modelo de pensamiento rígido y androcéntrico que se configura exclusivamente por la relación entre dos géneros de carácter opuesto y jerárquico, en el que no han sido contempladas todas las identidades sexuales ni expresiones de género. El resultado es una forma de relación esencialista, jerárquica y discriminatoria en la que solo hay dos géneros (culturales) porque exclusivamente hay dos sexos (naturales).

La naturaleza y la diferencia biológica (basada en los órganos reproductivos) constituyeron la seña de identidad básica del *artefacto* cultural binario. El sistema binario, nombrado por Gayle Rubin (1975) como sistema «sistema sexo/género», nutrió a lo largo de los siglos la configuración de todas las extensiones binarias que sustentan la noción de un mundo único, singular (masculino, occidental, heterosexual y blanco) y rígido, enfrentado a lo otro, o a la otredad en la noción que Simone de Beauvoir (1949) utilizó en su obra *El segundo sexo* para describir la dominación masculina. En este modelo de dominación, «los otros» representan lo «menos bueno» sirviéndonos de las pala-

bras de Irigaray (1995). Tal «distinción» perpetúa un mundo de la «norma», es generadora de desigualdades y discriminaciones sustentadas por roles, prejuicios y estereotipos sexistas, homófobos, étnicos, racistas y clasistas.



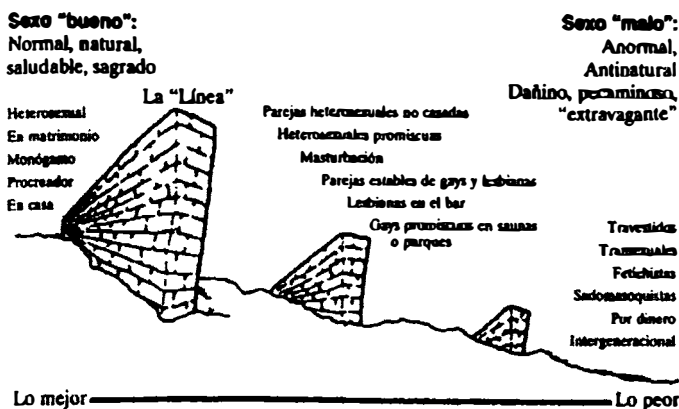
Ilustración de Isa Vázquez.

El binarismo ha configurado a lo largo de la historia un pensamiento dicotómico por el que la esencialización de los cuerpos se ha extendido a la vida y a las relaciones, excluyendo una multiplicidad de identidades sexo-genéricas, relaciones, interacciones y posibilidades sociales para nuestras vidas. Transgredir el sistema binario implica romper con el sistema dual clásico sexo/ género como categoría estática. Producir una fractura en la lógica binaria implica *performar* las categorías hasta volverlas difusas y porosas, sin capacidad de normativizar nuestros cuerpos y nuestras vidas.

Para situar el significado de binarismo en un contexto histórico, tenemos que abordar la crítica feminista a lo largo de las diferentes *olas* de la Teoría Feminista. Antes de llegar a las autoras que «problematizan la categoría de género», es indispensable establecer en qué momentos históricos se definen esas categorías como elementos reguladores del orden social. La primera que establecía unas pautas sobre la «jerarquía» en la organización social fue Simone de Beauvoir, en su obra *Le Deuxième Sexe* (1949), conceptualizando la sumisión histórica a la que habían tenido que hacer frente las mujeres. Situaba una controversia inicial sobre el género afirmando (sin nombrar explícitamente la noción de «género», que fue posterior y que se trata de una

construcción cultural) la histórica frase «no se nace mujer, una llega a serlo». Casi veinte años después, Robert Stoller en su libro *Sex and gender* (1968), proponía la distinción conceptual entre «sexo» y «género», planteando la histórica diferencia que define que el «sexo» refiere a los rasgos fisiológicos y biológicos del ser macho o hembra y «el género» a la construcción cultural de esas diferencias sexuales.

En ese tiempo, Kate Millet publicaba *Sexual Politics* (1970), argumentando que el patriarcado es un sistema de dominación sexual, y que el sexo es una categoría social y política, estableciendo la famosa consigna «lo personal es político». Un sistema de dominación que permite otro tipo de dominaciones, como son la de clase o raza. Monique Wittig en su libro *Le corps lesbien* (1973), da un paso más y no solo rompe con la categoría «sexo», sino también con el régimen normativo y político de la *heterosexualidad*. En ese mismo tiempo, Gayle Rubin escribía «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex» (El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo) (1975), donde definía lo que denomina «sistema sexo/género» como «mecanismos histórico-sociales por los que el género y la heterosexualidad obligatoria son producidos», alejándose de corrientes universalizantes, como la de Gerda Lerner en su obra *The Creation of Patriarchy* (1986), que insisten en la idea de dominación basada en el patriarcado como única construcción cultural universal desde la prehistoria. Rubin aportaba una representación gráfica del sistema de dominación construido por dos mundos enfrentados que denominó «sexo bueno» y sexo malo», construidos y sustentados por toda una serie de roles, prejuicios y estereotipos sexo genéricos, y en donde la diferencia respecto a la norma provoca discriminaciones. Hasta aquí, un tiempo fundamental para identificar los mecanismos biológicos y culturales de dominación, sin embargo, un años antes Donna Haraway había publicado *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* (1985), obra fundamental que rompería con las formas clásicas de concebir las determinaciones sexo genéricas, e introduciría el concepto de *cyborg* y por tanto, una condición híbrida. Para Haraway las fronteras a finales del siglo xx se hacen difusas y los mundos binarios y las identidades se transforman en intersecciones fluidas hombre/mujer, humano/máquina o realidad/ficción.



La jerarquía sexual: la lucha por dónde trazar la línea divisoria (Rubin, 1984, Editorial Revolución, Madrid, p. 140).

En esa línea Judith Butler, con sus obras *Gender Trouble* (1990), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»* (1993) vendrían a problematizar los esquemas tradicionales, desmontando el hecho de que solo existen dos sexos y dos géneros, y planteando que ni el sexo es una cuestión biológica, ni el género es una cuestión exclusivamente cultural. El constructivismo de Butler instauraba la teoría de que el sexo y el género son categorías «performativas». Y con ello se cierra el siglo xx, dando comienzo al siglo xxi con el «sexo» como «tecnología biopolítica» (siguiendo la línea de influencia de los conceptos «biopolítica» y «dispositivos de poder» de Michel Foucault), descrita por Paul B. Preciado en *Manifiesto Contra-Sexual* (2000). La aplicación de éstos debates, en relación a la construcción de la diferencia y la diversidad en el contexto político y social europeo, se desarrollan especialmente en la obra de Rossi Braidotti en donde analiza las diferencias de género y las distinciones binarias (yo/el otro, europeo/extranjero, humano/máquina), en lo que entiende como una cultura jerárquica y de oposición binaria (Braidotti, 1994). Braidotti propone una nueva ética a la que denomina «ética nómada», llena de múltiples cosmovisiones y transposiciones (Braidotti, 2006) que daría origen a un nuevo sujeto al que denomina «posthumano» (Braidotti, 2013). Este recorrido por las propuestas teóricas de diversas autoras propone nuevas dimensiones sociales y políticas frente a la perviven-

cia del «binarismo» como un mecanismo de poder del orden social patriarcal, o como un «dispositivo de poder» (Foucault, 1975).

En cuanto a la circulación del término, hasta los años 90 en España se dio un proceso de deconstrucción crítica de las categorías «sexo» y «género». A partir de este tiempo, la aparición de la teoría *queer*, de la mano de autoras como Paco Vidarte, Javier Sáez, Fefa Vila, Ricardo Llamas y otras, permitió que distintas categorías analíticas complejizaran el análisis sexo genérico. La deconstrucción fue más allá de las categorías binarias tradicionales para complejizar la crítica en lo que se denominó «orden sexual binario» que empezó a cuestionar otras dicotomías: homosexualidad/heterosexualidad, transexualidad/intersexualidad... Los debates del movimiento transfeminista según algunas autoras como Miriam Solá, generaban una conciencia propia en las *Jornadas Feministas Estatales* que se celebraron en Granada entre el 5 y el 7 de diciembre de 2009, además de posibilitar la visibilidad de diversas identidades no normativas que cuestionan las categorías opositivas, cerradas y rígidas, apostando por diversas formas de «ser» que desbordan las categorías reguladoras del orden social. Subvertir el binarismo de género y sus consecuencias sociales es un debate vigente en España desde diferentes ámbitos y que se ha ido desarrollado a través de una clara influencia del feminismo francés de la diferencia, el feminismo radical norteamericano, pero sobre todo, tal y como lo conocemos hoy, es a través de las autoras y las obras más destacadas de la teoría *queer*.

Por otra parte, la influencia de los feminismos latinoamericanos ha sido irregular en España,¹ a pesar de que Anzaldúa introduce la primera noción *queer* en *Borderland/La Frontera*, en 1987 y que ya en ese tiempo reflexionaba desde su «lugar de enunciación» sobre las fronteras que causan exclusión y que no solo son físicas: fronteras entre latinas y no latinas, mujeres y no mujeres, lesbianas y heterosexuales, clase trabajadora y clase privilegiada. Su visión de «frontera» alude a un «binarismo cultural». Las feministas poscoloniales ge-

1. La investigación realizada por María López Ponz en su trabajo *Traducción y literatura chicana. Nuevas perspectivas desde la hibridación* (2009), señala que en España las primeras obras de mujeres chicanas traducidas fueron en el año 1992 las de la novelista y poeta Sandra Cisneros, en la colección *Tiempos Modernos*, de Ediciones B. Elena Poniatowska fue la autora encargada en América de traducir al español las primeras obras de autoras chicanas.

neran nuevos debates y fracturas en las categorías universalizantes constituidas desde visiones eurocentristas y «blancas». Proponen desafíos a las oposiciones dualistas de la cultura occidental y para ello se generan nuevas identidades mestizas e híbridas impulsadas desde unos «feminismos desde las fronteras» (bell Hooks, Avtar Brach, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, y otras autoras, 2004). Estas autoras no hablaban de superar las lógicas del «binarismo», si no de practicar una «conciencia opositiva» desde un punto de vista de apropiación del estigma y redefinición comunitaria. Al mismo tiempo, para Brah (2004), la diferencia abandona la relación dicotómica clásica, dado que la «diferencia» se complejiza en cuatro acepciones interrelacionadas: diferencia como experiencias; diferencia como relación social; la diferencia como subjetividad y diferencia como identidad. Desde esta concepción el concepto «binarismo» se articularía desde el análisis de múltiples diferencias constitutivas: género, raza/ etnicidad, sexualidad, clase, nacionalidad, etc. y arremetiendo contra todo intento de jerarquización.

El género siempre aparece en interacción con otros «dispositivos» de desigualdad, es por ello que el binarismo sexual comenzó a adquirir un carácter multiforme en donde aparece en interacción con otros dispositivos binarios de poder relacionados con la clase, la etnia, o la raza. Esto complejiza la crítica y también da lugar a múltiples resistencias e «hibridaciones» tal y como plantea el feminismo poscolonial. El binarismo adopta diferentes extensiones (sexual, de género, cultural, social...), en función de las discriminaciones que operan en el interior de la categoría, y del imperialismo y colonialismo (Spivak, 1985; Anzaldúa, 1987; Trinh T Minh-ha, 1989; Mohanthy, Talpade y Alexander, 1995; Lorde, 2003; entre otras).

Por su parte, Paul B. Preciado, indicaba que habría un «pre-binario hombre/mujer» que regula antes de la modernidad a través de una política teocrática que solo reconoce el sexo masculino. La Revolución Industrial y el colonialismo traerían una «nueva estética política del cuerpo» en donde comienza a ser controlado y normativizado por «una serie de tecnologías y dispositivos de control y vigilancia» que da lugar a la aparición de «un nuevo modelo de diferencia sexual que ya sí es binario» (Preciado, 2010).

Marcela Lagarde hablaba de un miedo social a lo que denomina «identidades binarias cambiadas», basado en la creencia de que si «se

realizan funciones, actividades y trabajos específicos (...) asignados al género contrario, los sujetos abandonan su género y se convierten en el opuesto» (Lagarde, 1990, p. 5). El pensamiento se configura de una forma tan rígido-binaria que los sujetos no llegan a plantearse que «los cambios genéricos pueden ir en muchas direcciones y desembocar en condiciones inimaginadas, como el surgimiento de nuevas categorías, y la modificación o desaparición de las existentes» (*Ibidem*).

En España, el concepto ha sido de lenta incorporación. En el año 2005 se publica el libro *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* en donde se pueden identificar definiciones sustitutivas del concepto «binarismo», optando en el caso de Gracia Trujillo por los conceptos «determinismo identitario» o «representación normativa». Esta misma autora, casi diez años después, cita el concepto «binarismo» en el artículo *De la necesidad y urgencia de seguir queerizando y trans-formando el feminismo. Unas notas para el debate desde el contexto español*, en el que sostiene que la primera autora que propone «acabar con los binarismos (dos sexos, dos géneros) que atraviesan nuestra cultura y organización social» es Monique Wittig (Trujillo, 2014, p. 57).

Según Lucas Platero, el binarismo sería un regulador de los estándares de «normalidad». En su libro *Trans*exualidades* (2014) considera que existen «formas heterogéneas de expresión de la identidad que rompen con la dicotomía hombres/mujeres». Entiende esa dicotomía o binarismo como un modelo social que genera malestar no solo en la población trans* si no también en «personas que exceden las normas sobre lo que se prescribe como propio de mujeres y hombres, evidenciando la rigidez del sistema binario en el que vivimos».

También en España se ha ido trabajando el concepto, e incorporado el análisis crítico de género, en los materiales de aplicación práctica en la escuela en las etapas de educación infantil y primaria, redirigiendo la educación a un «entendimiento de las diversidades sexo/género más allá del binarismo hombre/mujer» (Sánchez Sáinz, Penna Tosso y de la Rosa Rodríguez, 2015, p. 9).

En Cataluña destaca el trabajo «descolonizador» y disidente en muchos sentidos de Brigitte Vasallo, que se basa en el término traducido al catalán como «binarisme» para referirse en muchos casos al binarismo cultural muy en la línea de las investigaciones y la crítica al «homonacionalismo» de Jasbir K. Puar (2007).

Más que cambiar su significado, el concepto «binarismo» ha ido ampliando su significado desde diferentes ciencias y teorías. En los orígenes el concepto estuvo vinculado a la lingüística, dentro de la gramática estructural, estudiada por Roman Jakobson en la década de 1950 a 1960, quien construye un modelo oposicional binario, constituido por 12 rasgos (vocálico/no vocálico; consonántico/no consonántico; denso/difuso; tenso/flojo, etc.)» (Tamayo Pozueta, 1983, p. 304)». En la sociología se utilizó de forma clásica más el concepto «dicotomía» para explicar toda la teoría de «complementariedad» de los sexos que posteriormente con el desarrollo del concepto «binarismo» se fue abandonando. En América Latina el concepto «binarismo sexual» o «binarismo de género» se ha desarrollado teóricamente junto al «binarismo cultural», ampliando sus explicaciones. Es en esta última década cuando las Ciencias Sociales y especialmente la teoría feminista desarrollan el concepto «binarismo» incorporando un análisis interseccional.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (2016), *Borderland/La Frontera*, Capitán Swing, Madrid
- Braidotti, Rosi (2005), *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.
- (2009), *Transposiciones: sobre la ética nómada*, Gedisa, Barcelona.
- (2015), *Lo Posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa: el Feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- De Beauvoir, Simone (2005), *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Foucault, Michel (2012), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Grupo de Trabajo *Queer* (ed.) (2005), «*El eje del mal es heterosexual*». *Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborg y mujeres*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid.
- Irigaray, Luce (2010), *Ética de la diferencia sexual*, Ellago, Castellón.
- Lagarde de los Ríos, Marcela (1990), «*Identidad Femenina*», Agenda de las Mujeres, Portal de las mujeres argentinas, iberoamericanas y del mercosur. Accesible online en <<http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada.php?id=5367>> (consultado el 12/05/2017).
- Lerner, Gerda (1990), *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona.

- López Ponz, María (2009), *Traducción y literatura chicana. Nuevas perspectivas desde la hibridación*, Comares, Granada.
- Millett, Kate (2010), *Política Sexual*, Cátedra, Madrid.
- Platero, R. Lucas (2014), *Trans*exualidades*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Preciado, Paul B. (2011), *Manifiesto Contra-sexual*, Anagrama, Barcelona.
- Preciado, Paul B. y Sandra Fernández (2010), *Movimiento en las bases: transfeminismos, feminismos queer, despatologización, discursos no binarios. Seminario-Encuentro. Debate público. Sesión 2: Despatologización y no binarismo*. Noviembre. Universidad Internacional de Andalucía. Arte y Pensamiento. Accesible online en <http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=648> (consultado el 12/05/2017).
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Rubin, Gayle (1975), «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- (1989), «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Carole S. Vance (ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Editorial Revolución, Madrid, pp. 113-190.
- Sánchez Sáinz, Mercedes, Melani Penna Tosso y Belén de la Rosa Rodríguez (2015), *Somos como Somos: 12 Inclusiones, 12 Transformaciones*, Federación de enseñanza de Comisiones Obreras, Madrid, accesible online en <<http://www.fe.ccoo.es/cms/g/public/o/0/o93191.pdf>> (consultado el 12/05/2017).
- (2016), *Somos como somos. Deconstruyendo y transformando la escuela*, Catarata, Madrid.
- Tamayo Pozueta, Fermín (1983), *Roman Jakobson*, *Revista de Filología Románica*, 1, pp. 303-305. Accesible online en <<http://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM8383110303A/14250>> (consultado el 01/06/2017).
- Trujillo, Gracia (2014), «De la necesidad y urgencia de seguir queerizando y transformando el feminismo. Unas notas para el debate desde el contexto español», *Revista ex æquo*, 29, pp. 55-67.
- Vasallo, Brigitte (2004), *Porno Burka. Desventuras del Raval y otras fricciones contemporáneas*, Ediciones Cautivas, Barcelona.
- VV.AA. (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Wittig, Monique (1977), *El cuerpo lesbiano*, Pre-Textos, Valencia.
- (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona/Madrid.

Para ampliar

- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt lute books, San Francisco, CA.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa: el Feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- De Beauvoir, Simone (1977), *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2012), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborg y mujeres*, Cátedra Feminismos, Madrid.
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo de Argentina. *Binarismo de género y heteronormatividad*.
- Pujal Llombart, Margot y Patricia Amigot Leache (2010), «El binarismo de género como dispositivo de poder social, corporal y subjetivo», *Quaderns de Psicologia*, 12 (2), pp. 131-148.
- Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona/Madrid.

Butch/Femme

Carmen Romero Bachiller y R. Lucas Platero¹

Palabras relacionadas: armario, *camp*, deseo, dildo, empoderamiento, lesbianismo, masculinidad femenina, perras.

Los términos *butch* y *femme* hacen referencia respectivamente, a posiciones masculinas ocupadas por cuerpos asignados como mujeres en el nacimiento, y a posiciones de feminidad empoderada tradicionalmente articuladas desde el deseo lésbico, aunque cada vez hay más voces que señalan su potencial independencia e incluso cuestionan la necesidad de que estén vinculadas a cuerpos identificados como «de mujeres». En general, es frecuente que esta diada se use literalmente sin traducir, si bien hay una gran variedad de términos en español para señalar el lesbianismo, especialmente la masculinidad femenina.² *Butch* y *femme* hacen referencia a una subcultura lésbica específica del contexto estadounidense a partir de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, y no es hasta mediados de los años ochenta, y sobre todo en los años noventa, que se ha hablado de un *butch/femme renaissance*,³

1. Una versión anterior de este texto se ha publicado en: Carmen Romero y R. Lucas Platero (2012), «Diálogos interseccionales sobre lo *butch/femme*, las diásporas *queer* y lo trans», *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 159-198.

2. Para ver una lista de las diferentes formas de nombrar en Latinoamérica el lesbianismo, en una diversidad de expresiones, ver el trabajo de compilación realizado por Javier Sáez en el anexo publicado en *Masculinidad Femenina* (1998 [2008]), de Jack Halberstam.

3. Ver a este respecto la antología clásica *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, editado por la activista *femme* Joan Nestlé (1993) y su autobiografía *A Restricted Country* (1987/2003).

esto es, de un «renacimiento *butch/femme*», de la mano de los escritos y movilizaciones *queer*.

Si bien estos términos tienen un origen anglosajón, eso no quiere decir que no existieran diferentes formas de ocupación de género en subculturas lésbicas de otros contextos. En el estado español, por ejemplo, Matilde Albarracín Soto en su estudio de lesbianas en Barcelona durante el franquismo recoge los términos «libreras» y «tebeos» en una diada que cruzaba los ejes edad y feminidad/masculinidad, las primeras aparecían como veteranas y más masculinas frente a las «tebeos» (2008). Crear y usar un lenguaje asequible pero de alguna manera codificado, resultaba de gran importancia para la supervivencia y para el reconocimiento: permitía crear comunidad y no levantar sospechas en un momento difícil como la dictadura franquista.

Sin dar cuenta de una subcultura específica, pero como importante referencia anterior, nos encontramos en «el primer» matrimonio entre personas del mismo sexo en el estado español: Elisa y Marcela, casadas por la iglesia en 1901, en A Coruña. Amantes desde tiempo atrás, fingieron un enfado que supuestamente rompió su amistad y generó una separación. Elisa pasó a ser Mario, cambiando de aspecto y de hábitos y así se pudo casar con Marcela, haciéndose pasar por varón (de Gabriel, 2010), como muestra la fotografía tomada en el estudio fotográfico Sellier (fig. 1). Tres meses después fueron descubiertas, escaparon a Oporto y después a Argentina, perseguidas por la justicia. Conocemos su historia gracias a la prensa, que se ensañó con ellas. Esta historia de amor *no funcionó* según el plan trazado, no consiguió pasar desapercibida y plantea importantes interrogantes sobre cómo Elisa y Marcela concebían sus vidas, desprovistas de las categorías actuales que otorgan al travestismo, la masculinidad femenina y su amor, con diferentes significados posibles (Platero y Rosón, 2017).

La masculinidad *butch* ha sido un espacio ampliamente reivindicado por la teorización lésbica y *queer* que se movería de forma fluida en un *continuum* de masculinidades no normativas que quiebran los límites de las identificaciones generizadas y que se pueden adentrar en el espacio de lo trans (Halberstam, 2008; Bergman, 2006; Platero, 2015). Una masculinidad femenina (Halberstam, 2008) ocupada por cuerpos no legitimados para ello que sin embargo reclaman el lugar tradicional del poder, de la autoridad. Es un ejercicio de «*passing*» (pasar por) que produce al tiempo vulnerabilidad y potencia política,

un ejercicio de poder y resistencia, que rompe con las expectativas sociales. Podríamos afirmar que las posiciones *butch*, al cargar con el peso del estereotipo socializado de las lesbianas como masculinas, constituyen junto con los varones gay afeminados «nuestros más obvios guerreros de género» (Dahl, 2005, p. 157).



Fotografía de la boda de Elisa y Marcela, tomada por Sellier, 1902. Cortesía de Narciso de Gabriel, autor del libro *Elisa y Marcela más allá de los hombres*, 2010. Libros del Silencio.

Por su parte, las posiciones *femme*, han tendido a estar más invisibilizadas y no se encuentran demasiados términos en castellano para nombrarlas. Sin embargo, tal como narra Empar Pineda (2008), en los años ochenta y noventa en el estado español se hablaba de «pluma azul marino» para referirse a las «machorras» o «camioneras» —las *butch* en el lenguaje anglosajón—, y de «pluma rosa» para referirse a las lesbianas femeninas —las *femme*—. Como ella misma señala:

El término camioneras, equivalente al inglés *butch*, describe a las lesbianas con aspecto, gestos, ademanes y actitudes considerados masculinos en sociedades como la nuestra, en las que la construcción social de los géneros masculino y femenino diferencian, dividen y jerarquizan a hombres y mujeres. La *pluma azul marino* forma parte de nuestra jerga para referirnos a ese conjunto de elementos que ponen en juego las lesbianas camioneras en sus formas de actuar. Consecuentemente, la *pluma rosa* identificaría a las lesbianas femeninas, las *femme* en su acepción inglesa. Años más tarde comprendimos que habíamos sido muy crueles en nuestra consideración de las camioneras sin comprender el enorme papel que han jugado, y juegan, en la visibilidad social del lesbianismo y de las lesbianas, y en la puesta en cuestión de los géneros (...) (Pineda, 2008, p. 344. Nota 7. Énfasis añadido).

Como muestra de que se trataba de una cuestión que despertaba interés dentro del movimiento lésbico destacar que en 1988, en la revista *Nosotras que nos queremos tanto* del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (CFLM), se publicó el primer texto en castellano sobre *femmes*: el clásico de Joan Nestle, «La cuestión *fem*», donde se acorta el término «*femme*» por «*fem*» ajustándose a la fonética en castellano. Joan Nestlé explica así los términos *butch/femme*:

Básicamente, *butch-fem* representa una forma de mirar, de amar y de vivir que puede ser expresada por una persona, por las parejas o por una comunidad. En el pasado, la mujer *butch* ha sido tachada de forma harto simplista como la parte masculina de la relación y la mujer *fem* como su contrapartida femenina. Este etiquetamiento olvida a dos mujeres que han desarrollado sus respectivos estilos por específicas razones eróticas, emocionales y sociales. Las relaciones *butch-fem*, tal y como yo las experimentaba, eran complejas manifestaciones eróticas y sociales, no falsas réplicas heterosexuales. Estaban llenas de un lenguaje profundamente lesbiano referido a la postura, al vestido, al gesto, al amor, al coraje y a la autonomía. En los años cincuenta, sobre todo, las parejas *butch-fem* formaban la primera línea de las combatientes contra la intolerancia sexual. A causa de su manifiesta visibilidad, sufrían con más fuerza la violencia callejera. La ironía del cambio social ha hecho que una manifestación radical, social y política propia de los años cincuenta se nos aparezca hoy como una experiencia reaccionaria, no feminista (1988, p. 21).

La ausencia de discusión en profundidad sobre las *femme* y los vínculos que tiene con lo *camp*, el travestismo, un feminismo empoderado y las feminidades subversivas, ha llevado a que estas cuestiones hayan sido abordadas desde una escritura que muchas veces combina lo personal, con lo académico y lo militante. En la primera década de los 2000 destacan algunos nombres propios *femme*⁴ que han escrito sobre esta cuestión, nombres que por cuestiones de espacio reducimos a tres: Ulrika Dahl (2005), y en el contexto español, Itziar Ziga (2009) y Carmen Romero Bachiller (2012). En este sentido Ulrika Dahl afirma sobre su feminidad *femme*:

Hoy en día concibo mi feminidad como una forma de travestismo, como una identidad *queer* y me resulta más fácil construir sororidad con *drag queens* y trans de H-a-M que con las mujeres heterosexuales. Aquellas que como yo saben cómo celebrar y al tiempo parodiar la feminidad. (...) La política *femme* es una crítica explícita a los ideales de feminidad burgueses de clase media. Para una chica procedente de la clase media, como yo misma, demandar una posición *femme*, e invocar a una feminidad descastada que tiene más en común con trabajadoras sexuales, prostitutas y mujeres de clase trabajadora que con las «mujeres propias/apropiadas» de mi comunidad de nacimiento, es un manifiesto político (2005, pp. 161-162).

En el contexto español, Itziar Ziga ha encarnado y escrito sobre las feminidades subversivas, la reapropiación del insulto «puta», que ella sitúa en un lugar de contestación que denomina «las perras», como señala en su libro *Devenir perra* (2009). Ziga señala los entretejimientos de la clase y el género que atraviesa las vidas de las feminidades paródicas, radicales e insurgentes, con las que se identifica. Sobre la propia Ziga, Virginie Despentes y Paul B. Preciado afirmaban en el prólogo:

Itziar Ziga es una *drag-bitch*, una perra travesti, una bio-mujer capaz de producir una versión putón de la feminidad no ya como artificio teatral (¡bastante caro les cuesta el teatrillo a otras!) sino como estrategia de

4. Ver entre otros: Del Lagrace Volcano y Ulrika Dahl (2008); Chlöe Brushwood Rose y Anna Camilleri (2002); Laura Harris y Elizabeth Crocker (1997); Lesléa Newman (1995); Amber L. Hollibaugh (2000).

lucha guerrillera. Pero no se nace perra, se llega a serlo. Se trata de una feminidad reciclada donde no queda nada ni bio ni crudo, donde todo ha sido ya cocido por no decir vomitado, una feminidad hecha con los detritus de género que quedan en el basurero de la heterosexualidad normativa o con los invendibles del *merchandising* del todo a un euro del kiosko del patriarcado. Aquellos que siempre han afirmado que no había ni políticas ni estéticas *camp* que vinieran de la cultura feminista o lesbiana (excepto de la subversión de género que proponen las marimachos y las *drag kings*) deberán recoger sus caducas etiquetas y crear un nuevo concepto si quieren entender el desafío que *Devenir Perra* propone (2009, p. 8).

Así, la feminidad *femme* es un espacio de «*placer y peligro*», podríamos decir parafraseando a Carole Vance (1989). La transgresión aparece en ocasiones demasiado cercana a la reproducción de la feminidad normativa, pero encierra una insolencia, un cierto desacato al asumir como modelos a las *mujeres malas* —putas, obreras, trans, *femme fatales*—, históricamente castigadas en las narrativas literarias y cinematográficas como mecanismo de adoctrinamiento para las «buenas mujeres». Pero lo *femme* es también un lugar poderoso que reivindica y se apropia de una sexualidad muchas veces convertida en amenaza en nuestra sociedad heteropatriarcal. Las *femme* se reivindican como mujeres habitando un espacio de tensión no exento de contradicciones ni de vulnerabilidades. Posiblemente uno de sus mayores potenciales es el de reclamar y estirar los límites: las *femme* no visten como debieran, no son cuerpos dóciles, no se mueven por donde debieran ni con quiénes debieran. No se someten a un modelo heteronormativo y androcéntrico de la sexualidad —con independencia de que puedan participar con diversos roles en prácticas BDSM o que disfruten de prácticas de penetración por parte de sus amantes—. Pero como toda transgresión también puede ser violentamente sancionada como hemos visto con prácticas como el *slut shaming*, la cultura de la violación o el estigma de puta (Despentes, 2006).

Como afirma Carmen Romero Bachiller (2012, p. 169), la diada *butch/femme* se refiere a personas que están en un lugar donde no se les ha colocado. Una posición que se carga eróticamente al movilizar esa mezcla peligrosa de fuerza y vulnerabilidad. Hay un juego muy erótico en el reconocimiento de la masculinidad *butch*, que tiene mucho que ver con la erótica *butch/femme*, pero no solo. La masculinidad

YO PENSABA
QUE LAS LESBIANAS
NO LLEVABAN TACONES...



UY, LAS LESBIANAS
LLEVAMOS LO QUE
NOS DA LA GANA



Ilustración de Isa Vázquez.

butch reconoce y celebra esa feminidad desviada y poderosa de las *femme*. La mirada *femme* reconoce y devuelve cargada de deseo la masculinidad *butch* como algo poderoso, sexy y atractivo. Pero éste es un reconocimiento permanentemente amenazado, puesto en suspenso. En el ejercicio de *passing* —pasar por, que no se te note— hay una potencial cuestionamiento del lugar que se ocupa. De que alguien te diga: «Este no es el sitio que te corresponde»; de que ejerzan una mirada y te coloquen en otro lugar. Al tiempo que demuestra fuerza presenta una gran vulnerabilidad.

Quisiéramos incidir particularmente en que las relaciones *butch/femme* no constituyen una «copia» de la heterosexualidad, como la lectura común puede proyectar y cómo fue ampliamente argumentado por Judith Butler (1990). Se trata de una subcultura específicamente lésbica y de clase obrera, en la que comunidades de mujeres rompían con los modelos heteronormativos de la época conviviendo y ocupando el espacio público de forma más o menos abierta como lesbianas (Nestle, 1987 y 1992; Lavposky Kennedy y Davis, 1993; Feingberg, 1993; Hollingbaugh, 2000). Más aún, la lectura heteronormativa que

identificaba la posición de masculinidad con el lugar preeminente en estas relaciones resultaba, en muchas ocasiones, profundamente subvertido. Las *butch*, al adoptar formas y vestimentas masculinas en cuerpos reconocidos como «de mujer», hallaban difícil acomodo en empleos que no fueran de «cuello azul», puesto que recibían una sanción social muy negativa. Las *femmes* con un aspecto reconocible como femenino en los cánones vigentes, podían acceder a trabajos de oficina — «de cuello blanco»— lo que les permitía una mejor inserción laboral y en muchas ocasiones se convertían en proveedoras en la pareja.⁵

Así, las prácticas, posiciones y deseos *butch/femme*, tanto en relación diádica, como en sus múltiples presentaciones independientes constituyen marcos y espacios habitables para deseos y cuerpos que transitan y desbordan los límites de los géneros y las sexualidades normativos, abriendo escenarios de deseo e identificación; de movilización política y transgresión.

Bibliografía

- Albarracín Soto, Matilde (2008), «Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores», en R. Lucas Platero (coord.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Melusina, Barcelona, pp. 191-212.
- Bergman, S. Bear (2006), *Butch is a Noun*, Suspect Thoughts Press, San Francisco.
- Brushwood Rose, Chlöe y Anna Camilleri (eds.) (2002), *Brazen femme. Queering femininity*, Arsenal Pulp Press, Vancouver.
- Dahl, Ulrika (2005), «El baúl de los disfraces», en Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (GtQ), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer* (eds.), Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 151-162.
- de Gabriel, Narciso (2010), *Elisa y Marcela: más allá de los hombres*, Libros del Silencio, Barcelona.
- Despentes, Virginie (2007) *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona.

5. Para un desarrollo más amplio de estas cuestiones ver Elizabeth Lapovsky Kennedy y Madeleine D. Davis (1993), con un magnífico estudio que recoge las historias de vida sobre una comunidad lésbica de Buffalo (Nueva York) desde 1930 a mediados de 1960.

- Despentes, Virginie y P. B. Preciado (2009), «Prólogo», *Devenir perra*, Iziar Ziga, Melusina, Barcelona.
- Feinberg, Leslie (1993), *Stone Butch Blues*, Alyson Books, Nueva York.
- Halberstam, Jack (1998 [2008]), *Masculinidad femenina*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Harris, Laura y Elizabeth Crocker (eds.) (1997), *Femme. Feminist, lesbians and bad girls*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Hollibaugh, Amber L. (2000), *My Dangerous Desires: A Queer Girl Dreaming Her Way Home*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Kennedy, Elizabeth Lapovsky y Madeleine D. Davis (1993), *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, Penguin Books, Nueva York.
- Lagrace Volcano, Del y Ulrika Dahl (2008), *Femmes of Power*, Serpent's Tail, Londres.
- Nestle, Joan (1987/2003), *A Restricted Country*, San Francisco, Cleis Press.
- (1988), «La cuestión fem», *Nosotras que nos queremos tanto*, 6, Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, pp. 21-30.
- (ed.) (1993), *The Persistent Desire. A Femme-Butch Reader*, Alyson Plublisher, Boston.
- Newman, Lesléa (ed.) (1995), *The Femme Mystique*, Alyson Publications, Boston, 1995.
- Pineda, Empar (2008), «Mi pequeña historia del lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país», en R. Lucas Platero (coord.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Melusina, Barcelona, pp. 31-59.
- Platero, R. Lucas (2015), *Por un chato de vino. Historias de travestismo y masculinidad femenina*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Platero, R. Lucas y María Roson (2017), «Una genealogía trans*. Siglo xx. Trans. Diversidad de Identidades y Roles de Género», en Andrés Gutiérrez Usillos (coord.), Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, pp. 134-141.
- Romero Bachiller, Carmen y Platero, R. Lucas (2012), «Diálogos interseccionales sobre lo butch/femme, las diásporas queer y lo trans», en R. Lucas Platero, *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Vance, Carole (1989), «Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad», en Carole Vance (comp.), *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Talasa, Madrid, pp. 9-49.
- Ziga, Iziar (2009), *Devenir perra*, Melusina, Barcelona.

Palabras relacionadas: kitsch, trash, esteticismo, afectación, pluma.

1. **sust.** Fenómeno surgido en el seno de la cultura homosexual armazada previa a los disturbios de Stonewall del 28 de junio de 1969 que se fundamenta en la apropiación irónica, política y transgresora de discursos ajenos procedentes de la cultura dominante, caracterizados por un marcado carácter de afectación, barroquismo y artificio. El término define una estrategia que implica un determinado activismo de la mirada, consagrado a identificar, en el seno de los lenguajes de poder y consenso social, posibles filtraciones de un discurso homosexual subterráneo, que funcionaría como código cifrado susceptible de ser descodificado por un reducido —e iniciado— sector del público receptor. La asociación entre determinadas formas de exceso estilístico y una sensibilidad homosexual que define la práctica *camp* también apunta al cuestionamiento de determinados arquetipos de género difundidos por la cultura dominante. En principio, el *camp* nace como un determinado procedimiento de lectura y reformulación de discursos pre-existentes, pero acaba evolucionando en forma de sensibilidad estética capaz de producir sus propios enunciados desde una posición de autoconciencia irónica. Así, por un lado, el *camp* es el acto corsario de reclamar para el imaginario gay una serie de manifestaciones conceptuales y estéticas surgidas en diversos ámbitos de la cultura hetero-patriarcal —las divas de Hollywood, el melodrama, la iconografía religiosa, las Vírgenes de la Semana Santa sevillana,

el culebrón, la fotonovela, el consultorio sentimental radiofónico, la copla, el bolero—, para cuyo reformulado disfrute se articula un dispositivo irónico que extrae su experiencia del goce de la considerable distancia entre las intenciones de ese objeto de apropiación y sus resultados. Por otro lado, el *camp* es, también, la sensibilidad postmoderna que se pone en marcha cuando determinados creadores se disponen a formular deliberadamente un discurso deconstructivo e irónico emulando las mismas características de exceso, barroquismo y afectación, pero dotándolas de una intencionalidad militante. Servirían como ejemplo de esta acepción los espectáculos del transformista Lypsinca en torno a la figura de la actriz Joan Crawford, las películas *underground* de los hermanos George y Mike Kuchar o la obra literaria del argentino Manuel Puig. El *camp* supone, por tanto, una celebración del artificio, de la forma sobre el fondo, que acaba articulándose como práctica ideológica orientada a identificar y señalar la presencia de unos determinados constructos sociales en el seno del lenguaje hegemónico —por ejemplo, la identificación de lo femenino con el desbordamiento sentimental—, para pasar a reciclarlos como instrumento de un activismo estético que amplifica y refuerza sus rasgos más estridentes convirtiéndolos, en el mejor de los casos, en objetos inasumibles para la cultura dominante. Recorre el *camp* una clara asunción de la vida como representación y su evolución como fenómeno ha atravesado diversas fases que, progresivamente, han ido ampliando su alcance político: si, en un primer momento, el *camp* pudo ser experimentado de un modo des-ideologizado, como una modulación concreta de las estrategias de la cultura Pop —la disolución de los límites entre alta y baja cultura propiciaba el parentesco—, más tarde se convirtió en estrategia debidamente instrumentalizada en el seno del movimiento de liberación gay —donde fue asumido, fundamentalmente, como procedimiento derivado de una mirada del homosexual masculino occidental, sofisticado y urbanita—. Finalmente, el *camp* ha sido reclamado para su integración en el seno de la teoría *queer*, como estrategia fluida capaz de ajustarse a todo tipo de disidencias identitarias con respecto al modelo hegemónico heteropatriarcal. El *camp*, según Sontag, encarna una suerte de tercera vía del gusto, marcadamente diferenciada frente a la polaridad tradicional entre el buen y el mal gusto.

2. **adj.** Se aplica a toda obra creativa surgida en el seno del fenómeno cultural identificado con este nombre, ya sea un trabajo de la cultura dominante re-apropiado por una mirada militante y reformulado por esta o un trabajo concebido intencionadamente, y de forma irónica, bajo esos parámetros estéticos. En algunos casos recogidos en el ámbito español durante el período de marcada influencia de la formulación teórica sobre el *camp* por parte de Susan Sontag (1996), el adjetivo también ha acogido la acepción de algo anticuado, tronado o anacrónico.¹ Se pueden localizar otros usos del término dentro del campo semántico de esa acepción, aunque despojándola de toda connotación negativa para convertirla en sinónimo de nostálgico o clásico.²

Diversas fuentes sitúan el origen etimológico del término en el verbo argótico francés *se camper*, que define al acto de posar de manera exagerada o alardear de afectación o pluma; o, en otras palabras, vanagloriarse (con modulación afeminada). El verbo *se camper* deriva de la raíz indoeuropea *kamp, asociada al sentido de ambiguo, torcido, excéntrico o desviado, que también podría haber dejado un rastro bastante sinuoso en diversos términos argóticos empleados en los círculos del teatro itinerante europeo a lo largo de los siglos XVI y XVII y en el no menos codificado ámbito de la prostitución, con su correspondiente oferta de prostitución masculina travestida. Parece, no obstante, totalmente desvinculado de esa línea de descendencia el hecho de que, a mediados del siglo XIX, la policía norteamericana empezara a usar las siglas K.A.M.P. (Known As Male Prostitute) en los registros de individuos detenidos en el ejercicio de la prostitución masculina, aunque conviene no desestimar la posible conexión entre la popularización del acrónimo y el bautismo del fenómeno contracultural en el ámbito anglosajón. En su libro *Shorter Views: Queer Thoughts and the Politics of the Paraliterary*, Samuel R. Delany (2000) propone un recorrido etimológico algo más intrincado al entender el término

1. Por ejemplo, *Unos camp: los vampiros*, título de una historieta de Enrique Ventura y Miguel Ángel Nieto de la serie *Es que van como locos*, publicada en el número 32 de la revista *TRINCA* (1972).

2. Al respecto véase *Comics Camp, Comics In*, título del fanzine de análisis de la historieta publicado por Mariano Ayudo entre 1972 y 1975, centrado prioritariamente en el estudio de los clásicos, con puntuales incursiones en creaciones contemporáneas.

como apócope de *camp follower*, expresión que definiría a las prostitutas que itineraban de campamento militar en campamento militar en tiempo de guerra. En ese contexto, la forma verbal *to camp* designaría al acto de vestirse de mujer o actuar de forma afeminada evocando las actitudes de las *camp followers* en su ausencia. Con el paso del tiempo, el término pasaría a designar a una subcultura homosexual focalizada en la apropiación de heterogéneas manifestaciones de afeminamiento en discursos de la cultura popular no identificadas como problemáticas o sospechosas por la sociedad hetero-patriarcal.

Según el Oxford English Dictionary, que adjudica al término la definición de exageración o afectación deliberada del estilo, preferentemente popular o anticuada, el primer uso documentado del término en un texto escrito data de 1909: el libro *Passing English of the Victorian Era* recoge el uso del término en el argot victoriano, con el sentido de acciones o gestos de carácter exagerado o enfático. Es en ese ámbito lingüístico donde resulta plenamente justificado considerar la figura de Oscar Wilde como precedente directo de la sensibilidad *camp* contemporánea en el seno de un dandismo que empleaba el posado y la sobreactuación en los círculos sociales como proceso de singularización del individuo, en tanto que agente provocador.

El término alcanza su máxima popularidad y fija su sentido contemporáneo para definir a un fenómeno cultural a través del influyente texto «Notas sobre el *camp*» de Susan Sontag, publicado en 1964 y recogido dos años más tarde en su volumen de ensayos *Contra la interpretación*. En su trabajo, Sontag (1996, pp. 355-376) define el *camp* como una sensibilidad fundamentada en la atracción por el artificio y el exceso y subraya su condición de código para iniciados, al tiempo que defiende su condición política pese a basarse en la aparente dinámica de privilegiar la forma sobre el contenido. En un intento de esclarecer los orígenes de esta sensibilidad, la autora se remonta a la pintura manierista e identifica como relevante punto de inflexión el interés por el artificio que se consolida en la cultura europea del siglo XVII. Posteriores aproximaciones teóricas al tema cuestionaron el insuficiente sesgo político en la aproximación de Sontag, así como su obsesivo empeño de clasificar diversas modalidades de *camp* (*Camp Consciente/Inconsciente; High/Middle/Low Camp*).

El *camp* es, asimismo, objeto de un cisma en el seno de la cultura homosexual entre quienes rechazan su tendencia a reforzar estereo-

tipos forjados en el seno de una cultura homófoba y sancionan su naturaleza apolítica y quienes, como Moe Meyer (1994), reivindican su naturaleza activista y lo emparentan con el concepto de parodia *queer*.

En el ámbito de expresión latina, el término *camp* también sirve para identificar las estrategias estilísticas de autores como Manuel Puig, Copi, Pedro Lemebel, Néstor Perlongher o Severo Sarduy en su empeño de articular una voz literaria incuestionablemente homosexual a través del barroquismo expresivo y la afectación deliberada no exenta de componente irónico. El término llega a una realidad cultural con gran potencial para la relectura *camp* de la mano del influyente ensayo de Susan Sontag. A pesar de que su formulación teórica nace en el ámbito de la cultura anglosajona, resulta inevitable pensar que la tendencia natural de las culturas latinas al exceso barroco y al exhibicionismo de la expresión sentimental convertían buena parte de los objetos de sus respectivas culturas populares en material idóneo para ser reclamado y reapropiado por una sensibilidad *camp*: así, por ejemplo, el melodrama, el culebrón, la novela romántica de quiosco, la copla, el folklore, determinadas expresiones del orgullo patriótico, la religiosidad y su imaginiería, el bolero, los *star-systems* nacionales, etcétera.

La importación del término tiene su particular hito en la publicación, fechada el 30 de marzo de 1966, de un conjunto de artículos en torno al *camp* firmados por Luis Guillermo Piazza, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis en el suplemento cultural del semanario *Siempre!* De los tres autores sería Monsiváis (1970) quien volvería con mayor detenimiento sobre el fenómeno al ampliar su reflexión en el texto *El hastío es pavo real que se aburre de luz en la tarde (Notas del Camp en México)*, incluido en su libro *Días de Guardar*, y al hacer puntual mención al fenómeno en el posterior ensayo *La cursilería*, integrado en *Escenas de pudor y liviandad*, donde proponía la funcionalidad del uso de expresiones foráneas como *camp* y *kitsch* para solventar la mala fama del término más propio de Cursilería (Monsiváis, 1988). La publicación del suplemento especial sobre el *camp* en las páginas de *Siempre!* tuvo, también, la capacidad de abrir una discusión y de establecerse como acta fundacional de toda reflexión posterior sobre el *camp* en lengua española: así, el texto *Notas sobre lo cursi* del mexicano Francisco de la Maza, publicado en 1970, se plantea como confrontación polemista frente a las aproximaciones al fenómeno pro-

puestas por Monsiváis, Fuentes y Piazza y, ese mismo año 1970, el artículo *¿Qué es camp?* del argentino Francisco Urondo (2013) parte de la labor de transmisión de los tres autores para interrogarse sobre los diferentes usos del término. En Argentina resultará de especial relevancia la integración de la reflexión sobre el *camp* por parte del teórico Óscar Masotta en sus conferencias impartidas en el Centro de Artes Visuales del Instituto di Tella, donde se propiciaría un estimulante diálogo entre la influencia del Pop y la del *camp*.

En España, resulta llamativa y sorprendente, por su aparición en un contexto en principio desligado de la cultura homosexual, la utilización del término en la antología *Nueve Novísimos Poetas* de José María Castellet (1970), donde la mención al *camp* servía al propósito de identificar, entre los rasgos de cohesión generacional, el interés por elementos de la cultura popular. Con el mismo sentido, podría reivindicarse como propuesta limítrofe con una sensibilidad *camp* desligada de la cultura homosexual el conjunto de textos agrupados en *Crónica sentimental de España* (1971) de Manuel Vázquez Montalbán, autor que, al año siguiente, abogaría por «un acercamiento no *camp* a cualquiera de los géneros subculturales» en su *Cancionero general* (1972, 12). Posteriormente, el poeta Jaime Gil de Biedma hará mención explícita al fenómeno *camp* en el seno de una entrevista publicada en el libro *El homosexual ante la sociedad enferma* (1978) de José Ramón Enríquez, buscando una línea de continuidad entre uno de los iconos centrales del *camp* anglosajón y referentes locales, subrayando que el campo de batalla de esa sensibilidad está en la recepción y no tanto en la ejecución: «Ni Judy Garland, ni Concha Piquer, ni Estrellita Castro lo eran, o por lo menos no pretendieron serlo. Lo que es *camp* es la pretensión que ahora hacemos de ellas y de sus canciones» (citado en Enríquez, 1978, p. 197).

En la literatura de lengua española, el *camp* identifica, asimismo, una sensibilidad autoconsciente fundamentada en el pastiche y el reciclaje irónico de registros que tiene contrastadas manifestaciones en la obra de autores como Manuel Puig, Severo Sarduy, Pedro Lemebel y Eduardo Mendicutti. En lengua catalana la aportación más relevante es la de Terenci Moix, que subtuló significativamente su relato *Lilí Barcelona*, incluido en su antología *Lilí Barcelona i altres travestís* (1978) como «Tempteig de melodrama *camp* i adhuc kinky. Sense defugir, ben entès, that charming queer touch», y no dejó de adscribirse

a la misma sensibilidad en buena parte de su obra en castellano, con *Garras de astracán* (1991) como manifestación paroxística de la tendencia. Asimismo, en el ámbito cultural español serán abundantes los ecos y reflejos de una sensibilidad *camp* plenamente identificable, aunque pocas veces identificada como tal y etiquetada con el término: es el caso del interesante fragmento del libro de memorias *La vida cotidiana del dibujante underground* (2016, p. 150) de Nazario donde se exploran los procesos de transferencia entre una comunidad gay sevillana armarizada y el imaginario de las vírgenes religiosas; o de escenas tan paradigmáticas en la filmografía de Pedro Almodóvar como las de la interpretación del tema *Un año de amor* por parte de un travestido Miguel Bosé, frente a una audiencia presidida por el grupo de transformismo pop Diabéticas Aceleradas, que mimetiza sus gestos, en *Tacones lejanos* (1991), o la sublimación de amor homosexual entre dos muchachos en *La mala educación* (2004), frente a una pantalla donde se proyecta el melodrama *Esa mujer* (1969) de Mario Camus, protagonizado por Sara Montiel.

Bibliografía

- Amícola, José (2000), *Camp y posvanguardia. Manifestaciones culturales de un siglo fenecido*, Paidós, Barcelona.
- Castellet, José María (1970), *Nueve novísimos poetas españoles*, Barral Editores, Barcelona.
- Delany, Samuel R. (2000), *Shorter Views: Queer Thoughts and the Politics of the Paraliterary*, Wesleyan University Press, Middletown (Connecticut).
- Enríquez, José Ramón (ed.) (1978), *El homosexual ante la sociedad enferma*, Tusquets, Barcelona.
- Hueso Fiblia, Silvia (2012), *Ya no estás a mi lado, corazón: Estética camp en América Latina*, Universitat de València, Valencia.
- Maza, Francisco de la (1970), «Notas sobre lo cursi», *Revista Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, X/39, pp. 33-50.
- Mira, Alberto (2002), *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Meyer, Moe (ed.) (1994), *The Politics and Poetics of Camp*, Routledge, Londres.
- Moix, Terenci (1978), *Lilí Barcelona i altres travestis: tots els contes*, Edicions 62, Barcelona.

- (1991), *Garras de Astracán*, Círculo de lectores, Barcelona.
- Monsiváis, Carlos (1970), *Días de guardar*, Biblioteca ERA, México DF.
- (1988), *Escenas de pudor y liviandad*, Grijalbo, México DF.
- (2011), *Los ídolos a nado*, Debate, Barcelona.
- Nazario (2016), *La vida cotidiana de un dibujante underground*, Anagrama, Barcelona.
- Sontag, Susan (1996), *Contra la interpretación*, Alfaguara, Madrid.
- Urondo, Francisco (1970), «¿Qué es *camp*?», en *Obra periodística. Crónicas, entrevistas y perfiles 1952-1972*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, pp. 331-335.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1971), *Crónica sentimental de España*, Lumen, Barcelona.
- (1972), *Cancionero general*, vol. 1, Lumen, Barcelona.
- Ventura, Enrique y Miguel Ángel Nieto (1972), «Unos *camp*: los vampiros», *TRINCA*, 32, Doncel, Madrid, pp. 3-6.

Capacitismo (*Ableism*)

Mario Toboso Martín

El término capacitismo (*ableism*) denota, en general, una actitud o discurso que devalúa la discapacidad (*disability*), frente a la valoración positiva de la integridad corporal (*able-bodiedness*), la cual es equiparada a una supuesta condición esencial humana de normalidad. Fiona Campbell (2008; 2001, p. 44) lo define como una red de creencias, procesos y prácticas que producen una clase particular de sujeto y de cuerpo que se proyecta normativamente como lo perfecto y típico de la especie y, por lo tanto, como lo que es esencial y plenamente humano. En consecuencia, la discapacidad es interpretada como una condición devaluante del ser humano. En un sentido similar, Vera Chouinard (1997, p. 380) define el capacitismo como una combinación de ideas, prácticas, instituciones y relaciones sociales que presuponen la integridad corporal, y al hacerlo, construyen como marginadas a las personas con discapacidad. Para Simi Linton (1998, p. 9) el capacitismo se basa en el prejuicio de que, como grupo social, las personas con discapacidad son inferiores a las personas sin discapacidad. Ron Amundson y Gayle Taira (2005, p. 54) interpretan el capacitismo como «una doctrina» errónea que considera horribles y naturalmente rechazables las deficiencias que experimentan las personas con discapacidad. Por su parte, Gregor Wolbring (2008b, p. 252) define el capacitismo como un conjunto de creencias, procesos y prácticas basado en la valoración y el favoritismo hacia ciertas capacidades, que producen una comprensión particular de uno mismo, del propio cuerpo, de la relación con los demás, con otras especies y con el medio ambiente. A pesar del escaso consenso acerca de qué prácticas, actitudes y comportamientos constituyen el capacitismo, Campbell (2008)

destaca como uno de sus elementos fundamentales la creencia de que la discapacidad, de cualquier tipo que sea, es inherentemente negativa y debe ser, por ello, rehabilitada, curada o, incluso, eliminada.

Según Wolbring el término capacitismo evolucionó a partir de los movimientos por los derechos civiles de las personas con discapacidad en los Estados Unidos y el Reino Unido, durante las décadas de 1960 y 1970 (Wolbring y Guzmán, 2010). Impulsado como un concepto de uso análogo a los de sexismo y racismo, pretendía evidenciar y combatir los prejuicios y la discriminación hacia las personas con discapacidad, cuyos cuerpos y capacidades eran señaladas como «deficientes». Tanto el discurso acerca de los derechos de las personas con discapacidad, como los estudios sobre la discapacidad en el ámbito académico, cuestionaron el favoritismo hacia las capacidades de un supuesto cuerpo normativo, base del capacitismo, que considera esencialmente valiosas ciertas capacidades que se deben poseer, conservar o adquirir.

1 Esta primera forma de capacitismo (Wolbring, 2008b) tiene una larga historia y se relaciona con la **categorización médica de las personas con discapacidad como deficientes y minusválidas**. Conduce al objetivo de rehabilitarlas e, incluso, de prevenir su nacimiento, e ignora por completo el acomodo vivencial de las personas con discapacidad en la diversidad de sus propias formas de vida.

2 Pero desde hace tiempo, el capacitismo se viene presentando también bajo una segunda forma. Atendiendo a la productividad y a la competitividad económica, es actualmente la base de muchas sociedades y de su relación con otras sociedades, y se considera como un requisito necesario del progreso (Wolbring y Guzmán, 2010). En este marco, las culturas, los países, las regiones, los sectores, los grupos, las comunidades, las familias y los individuos promueven y valoran ciertas capacidades, al tiempo que consideran otras como inesenciales (Wolbring, 2008b).

El favoritismo hacia unas **capacidades esenciales, por encima de otras**, se ha utilizado para justificar las jerarquías de derechos y la discriminación hacia grupos sociales distintos de las personas con discapacidad. Este favoritismo conduce al señalamiento de quienes exhiben diferencias, reales o percibidas, de tales capacidades, como «deficientes», y a la justificación de otros «-ismos», como el racismo, el sexismo, el edadismo y el especismo (Wolbring, 2008a).

Junto a estas dos formas de capacitismo, hay que considerar la **orientación de la ciencia y la tecnología hacia el deseo y la expectativa de nuevas capacidades**. Campos tecnocientíficos emergentes en la actualidad, como la convergencia de las nanotecnologías, las biotecnologías, las tecnologías de la información, las ciencias cognitivas y la biología sintética (NBICS), aspiran a modificar la apariencia y el funcionamiento de las estructuras biológicas, incluyendo el cuerpo humano y los cuerpos de otras especies, más allá de sus formas típicas actuales. Estos desarrollos tecnocientíficos traen consigo lo que **Wolbring (2008a) denomina la «transhumanización» de las dos formas de capacitismo**. Para este nuevo capacitismo transhumanista, una estructura biológica no mejorada, incluyendo el cuerpo humano, se halla en un estado disminuido y deficiente. Como consecuencia, a todas las personas que no quieran, o no puedan permitirse, mejoramientos sobre las capacidades típicas de sus cuerpos, el capacitismo transhumanista verá como seres humanos disminuidos, deficientes y «discapacitados».

Campbell (2008) destaca dos elementos centrales del discurso capacitista: por un lado, la noción de normatividad y, por otro, el establecimiento de una separación constitutiva entre lo humano naturalizado perfeccionado y lo aberrante, lo impensable, lo híbrido cuasi-humano. Esta separación proporciona el modelo para el etiquetado y el señalamiento de los cuerpos, y para el ordenamiento de sus relaciones.

La reflexión en torno al cuerpo como un elemento sociocultural clave debe cuestionar el esencialismo en la atribución de las capacidades que conforman el cuerpo normativo, pues asumir la normatividad de un conjunto de capacidades supuestamente inherentes al cuerpo es el primer paso para caer bajo lo que Mario Toboso y Paco Guzmán (2010a, p. 77) denominan la «mirada capacitista». Esta mirada (*gaze*) se define mediante la multitud de prácticas, representaciones y valores que actúan en la producción del cuerpo normativo y de su carácter regulador como norma y criterio de normalidad, como única alternativa posible de funcionamiento, pese a la existencia de otros cuerpos diferentes, que, sin embargo, no se considera(n) relevante(s).

En su relación con el cuerpo normativo, el cuerpo discapacitado es situado en una liminalidad marginal que asegure la aprobación performativa de la normalidad. Las identidades de lo discapacitado y lo

capacitado son repetidamente performadas (Campbell, 2008), en un ambiente de integridad corporal obligatoria (*compulsory able-bodiedness*) (McRuer, 2002, p. 93) que, conforme al incesante consumo de objetos para la salud, la belleza, la fuerza y la capacidad, sirve de escaparate a la exhibición y performatividad del cuerpo íntegro, capaz. Vivimos en un mundo capacitista que, como señala Robert McRuer (2016, p. 140), supone que la ausencia de discapacidad es el estado «natural» del ser humano y considera, además, este estado como altamente deseable, acompañado de todo tipo de privilegios e institucionalmente recompensado.

La performatividad propia del capacitismo actúa en la producción del cuerpo normativo. Cada conflicto con una barrera del entorno es un acto performativo que reproduce la categoría de discapacidad y opera sobre el cuerpo considerado ilegítimo, no funcional. Igualmente, participan de esa performatividad los actos del lenguaje, en forma de denominaciones peyorativas y discursos devaluantes, así como numerosos elementos actitudinales, y, en general, todos los actos que producen la diferencia entre capacidad y discapacidad, la distancia social entre el cuerpo normativo y «otros» cuerpos ilegítimos; la centralidad del primero y la posición periférica y liminar de los otros (Toboso y Guzmán, 2010a).

La inscripción social de ciertos cuerpos en términos de deficiencia e inadecuación esencial privilegia una comprensión particular de la normalidad que es acorde con los intereses de los grupos dominantes. Pero, como señala Campbell (2008), a pesar de su aparente ausencia, la discapacidad siempre está presente en el discurso capacitista sobre la normalidad, la normalización y la condición humana. La discapacidad y los cuerpos discapacitados son desplazados al ámbito de lo «impensado», pero este impensado ha recibido mucha atención a través de la sistematización y de la clasificación de los conocimientos sobre la patología, la aberración y la desviación.

La historia de la represión de la sexualidad, y la historia sobre la regulación de los cuerpos y de las capacidades «normales», que construyen la historia de la discapacidad y del «capacitismo», llevan a creer, como explican Paco Guzmán y Lucas Platero (2012, p. 128), que tanto la sexualidad como la capacidad se inscriben en el cuerpo y representan una serie de «verdades» que han de ser desveladas por un ojo atento. Pero, al mismo tiempo, las personas han luchado a lo largo

de toda la historia para resistirse a esta mirada taxonómica y punitiva, e inscribir sus propias experiencias en otras lecturas posibles.

En expresión de Soledad Arnau (2014, p. 8), el «sistema sociopolítico opresor de dominación patriarcal-biomédico-capacitista-minusvalidista», a través del modelo biomédico dominante, ha decretado que la condición de diversidad funcional es «déficit», «no normalidad» y defecto físico, sensorial o cognitivo, interpretando todo ello como algo negativo. De hecho, este sistema ha desarrollado la denominada «teoría de la tragedia personal», para construir un sentimiento de culpabilidad propia ligado a la posesión de un cuerpo defectuoso, desagradable, inútil, carente de belleza, triste y decrepito.

El capacitismo invade el pensamiento actual y opera como un discurso de poder y de dominación. Llega a ser visible, además, como un «esquema mental» transmitido a través de dispositivos retóricos como el lenguaje, las imágenes y todos los sistemas de representación. Adoptando un enfoque retórico, James L. Cherney (2011) ha analizado el capacitismo, en lugar de la discapacidad, de manera análoga a lo que sería el análisis del racismo, en lugar de la raza. Si bien el racismo y el sexismo, afirma, pueden carecer de legitimidad en este mundo «civilizado», los preceptos que regulan la civilidad moderna continúan permitiendo una orientación marcadamente capacitista.

En el mismo sentido, Wolbring se refiere al capacitismo como uno de los «-ismos» más arraigados y aceptados socialmente (Wolbring y Guzmán, 2010). Los juicios de valor sobre las capacidades están tan presentes en la sociedad que sus efectos excluyentes apenas son percibidos ni cuestionados. Incluso quienes son marginados por el capacitismo, caen en el mismo discurso para defenderse o exigir cambios en su situación: «nosotros somos tan capaces como vosotros», «con los apoyos necesarios, podemos ser tan capaces como cualquiera» (Wolbring, 2008b).

El capacitismo es tan penetrante, señala Cherney (2011), que a pesar de sacarlo a la luz, llega a mostrarse como natural, inevitable y, en última instancia, moralmente aceptable y necesario para el funcionamiento normal de la sociedad. Tome las formas que tome, expresa Paco Guzmán (2012), el capacitismo siempre será inherente a la sociedad humana. Pero, afortunadamente, también se podrá poner siempre en cuestión. Lejos de desaparecer, sobrevivirá a lo largo de los siglos

tomando diferentes formas. Por ello, el capacitismo debe estar continuamente sometido a crítica.

La noción de capacitismo conduce directamente a la de «funcionamiento único», la cual considera que el conjunto de capacidades normativas, valoradas y favorecidas por el capacitismo, constituyen la única alternativa de funcionamiento posible. Puede considerarse como una noción análoga a la de «pensamiento único». En contraposición, el concepto de «diversidad funcional», propuesto por Javier Romañach y Manuel Lobato (2005), ofrece un punto de vista que se opone al funcionamiento único y al capacitismo, planteando que lo que tradicionalmente se ha considerado como discapacidad no es sino una dimensión más de la diversidad humana.

Campbell (2008) señala que, con frecuencia, el término *ableism* (capacitismo) se usa de forma intercambiable con el término *disableism* (que podemos traducir como «discapacitismo»), y que tanto los estudios culturales, como los estudios sobre la discapacidad, al analizar las actitudes y barreras que contribuyen a la discriminación de las personas con discapacidad, se habrían ocupado de las prácticas de producción del discapacitismo (*disableism*). La expresión «sistema sociopolítico opresor de dominación patriarcal-biomédico-capacitista-minusvalidista», acuñada por Soledad Arnau, plantea también el término «minusvalidismo» (Arнау, 2014), cuyo significado sería análogo al de discapacitismo, interpretado por Campbell (2008) como el conjunto de supuestos y creencias (conscientes o inconscientes) y de prácticas que promueven un trato desigual y discriminatorio hacia las personas a causa de sus (reales o supuestas) discapacidades.

En su valoración, favoritismo y obsesión hacia la capacidad, el capacitismo se confunde, a menudo, con el discapacitismo. Sin embargo, siguiendo a Wolbring (2008b), hay que tener en cuenta que, al margen de esta confusión, hablar de capacitismo solo en relación con las personas con discapacidad (discapacitismo) implica una reducción notable de la variedad de sus formas y significados.

La reflexión acerca del capacitismo se introdujo en el contexto español en dos trabajos desarrollados a lo largo de 2009 y publicados al año siguiente (Toboso y Guzmán, 2010a y 2010b), aunque en ellos la idea de capacitismo se expresó principalmente como «mirada capacitista», una de las dos miradas (junto con la «mirada médica») productoras del cuerpo normativo. El giro terminológico y conceptual hacia

la consideración directa de la noción de capacitismo (*ableism*) fue realizado por Paco Guzmán. Durante su participación en la conferencia *The Perfect Body: Between Normativity and Consumerism*, que tuvo lugar en Linköping (Suecia) entre los días 9 y 13 de octubre de 2009, entabló contacto con Gregor Wolbring, ponente en la conferencia. El debate iniciado allí entre ambos se desarrolló en los meses siguientes hasta plasmarse en una entrevista escrita (podría decirse un texto conjunto) realizada en abril de 2010 (Wolbring y Guzmán, 2010). La idea de capacitismo acerca de la cual se trataba en esa entrevista, orientó el planteamiento de uno de los paneles de ponencias del «XLVIII Congreso de Filosofía Joven» celebrado en Donostia-San Sebastián los días 4, 5 y 6 de mayo de 2011, concretamente el panel sobre la temática «Normalidad y normalización: en proceso de subversión», propuesto y coordinado por Paco Guzmán, Melania Moscoso, Cristian Saborido y Mario Toboso (Miranda, Saborido y Alemán, 2013, p. 433).

Bibliografía

- Amundson, Ron y Gayle Taira (2005), «Our Lives and Ideologies: The Effects of Life Experience on the Perceived Morality of the Policy of Physician-Assisted Suicide», *Journal of Policy Studies*, 16 (1), pp. 53-57.
- Arnau, Soledad (2014), «La Asistencia Sexual a debate», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 15, pp. 7-14. Accesible online <<http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/285>>.
- Campbell, Fiona Kumari (2008), «Refusing Able(ness): A Preliminary Conversation about Ableism», *M/C Journal*, 11 (3). Accesible online <<http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/46>> (consultado el 01/06/2017).
- (2001), «Inciting Legal Fictions: Disability's Date with Ontology and the Ableist Body of the Law», *Griffith Law Review*, 10, pp. 42-62.
- Cherney, James L. (2011), «The Rhetoric of Ableism», *Disability Studies Quarterly*, 31 (3). Accesible online <<http://dsq-sds.org/article/view/1665/1606>> (consultado el 01/06/2017).
- Chouinard, Vera (1997), «Making Space for Disabling Difference: Challenges Ableist Geographies», *Environment and Planning D: Society and Space*, 15, pp. 379-387 (consultado el 01/06/2017).
- Guzmán, Paco (2012), comentario a la nota «Lucía y el infanticidio coherente», de Javier Romañach, en *Dilemata. Portal de Éticas Aplicadas*. Acce-

- sible online <<http://www.dilemata.net/index.php/blog/diversidad-funcional/591-lucia-y-el-infanticidio-coherente>> (consultado el 01/06/2017).
- Guzmán, Paco y R. Lucas Platero (2012), «*Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas», en R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 125-158.
- Linton, Simi (1998), *Claiming Disability: Knowledge and Identity*, New York University Press, Nueva York.
- McRuer, Robert (2016), «Lo *Queer* y lo *Crip*, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 20, pp. 137-144. Accesible online <<http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/430>>.
- McRuer, Robert (2002), «Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence», *Disability Studies: Enabling the Humanities*, Sharon Snyder, Brenda Jo Brueggemann y Rosemary Garland-Thomson (eds.), Modern Language Association, Nueva York, pp. 88-99.
- Miranda, María José, Cristian Saborido y Jesús Javier Alemán (eds.) (2013), *Filosofías subterráneas. Topografías*, Plaza y Valdés, Madrid. Accesible online <http://www.plazayvaldes.es/upload/ficheros/filosofias_subterranas_topografias_plaza_y_valdes_editores_1.pdf> (consultado el 01/06/2017).
- Romañach, Javier y Manuel Lobato (2005), «Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano», Foro de Vida Independiente y Divertad. Accesible online <<http://www.forovidaindependiente.org/node/45>> (consultado el 01/06/2017).
- Toboso, Mario y Paco Guzmán (2010a), «Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto», *Política y Sociedad*, 47 (1), pp. 67-83. Accesible online <<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO1010130067A>> (consultado el 01/06/2017).
- (2010b), «Diversidad funcional: hacia la deconstrucción del cuerpo funcionalmente normativo», *Libro-CD de Actas del I Congreso Internacional de Cultura y Género: La Cultura en el Cuerpo*, Universidad Miguel Hernández de Elche. Accesible online <<http://digital.csic.es/handle/10261/23424>> (consultado el 01/06/2017).
- Wolbring, Gregor y Paco Guzmán (2010), «Human Enhancement Through the Ableism Lens (an e-mail interview made by Francisco Guzmán)», *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 3, pp. 1-13. Accesible online: <<http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/31/46>> (consultado el 01/06/2017).
- Wolbring, Gregor (2008a), «Is There an End to Out-Able? Is There an End to

the Rat Race for Abilities?», *M/C Journal*, 11 (3) Accesible online <<http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/57>> (consultado el 01/06/2017).

— (2008b), «The Politics of Ableism», *Development*, 51, pp. 252-258.

Enlaces para ampliar

Ableism Bibliography <<https://ableism.wordpress.com/ableism-bibliography/>>.

Palabras relacionadas: trans*, cisgenero, cissexual, cisonormatividad, cissexismo, cisgenerismo.

El prefijo «cis», abreviación común de «cisgénero» o «cissexual», es un término usado como adjetivo para designar a personas cuya identidad de género asumida coincide con aquella que se les ha asignado al nacer, en función de criterios normativos de correspondencia entre características del denominado sexo biológico y la identidad de género. Se refiere, pues, a la conformidad de la auto-identificación personal con respecto a la identidad de género concedida (por el aparato médico-jurídico-social). Por definición, el término «cis» distingue a personas que no se identifican como transgénero o transexuales.

El prefijo «cis» ha dado también origen al término «cissexismo» o «cisgenerismo», que se refiere a las prácticas de discriminación dirigidas contra personas cuya identidad o expresión de género difiere en alguna medida de la categoría de género que se les ha asignado al nacer o de las expectativas sociales asociadas a la misma. Dicho término también es utilizado para evidenciar la posición de privilegio que ocupan las personas que expresan o asumen esta correspondencia normativa (las personas que no son trans*). Se trata así, de una forma de discriminación basada en la expresión e identidad de género. Como una variante de la noción de «sexismo», la especificidad del fenómeno que nombra reside en que no se refiere a la diferencia jerárquica entre los sexos masculino y femenino (sexismo), ni a aquella que afecta a personas con orientación sexual distinta a la heterosexualidad (heterosexismo), sino que señala la relación problemática entre la identidad

asignada socialmente en función de determinadas características biológicas y la variabilidad de experiencias y expresiones de género que escapan a dicha designación. Por tanto, la noción de cissexismo problematiza la correspondencia unívoca entre sexo e identidad de género que con frecuencia se da por sentada aún en contextos feministas o lésbico-gais.

En tanto conjunto de prácticas sistemáticas de discriminación, inscritas en la cultura y la estructura social, ejercidas a través de múltiples mecanismos tanto simbólicos como materiales, se considera que éstas instauran un régimen de «cisnormatividad». Ésta puede definirse como un mecanismo instituido de vigilancia y sanción a personas que muestran variaciones de género que les alejan de las identidades dominantes, pero además funciona como canon prescriptivo y regulatorio para todas las identidades de género. Por el campo de experiencias y fenómenos a los que refieren, los términos cis- (género, sexual, sexismo, normatividad) están íntimamente vinculados con el problema de la transfobia.

Origen y apropiaciones

El prefijo cis proviene del latín y suele traducirse como «del lado de» o «de este lado». En contraposición, el prefijo «trans» expresa «a través de», «más allá» o «al otro lado». Al añadir el sufijo «género» a ambos términos, éstos emergen como adjetivos descriptivos. Por tanto, desde el punto de vista etimológico, «cis» y «trans» resultan términos antónimos. Como muchos términos vinculados con los estudios de género y la teoría *queer* desarrollados en las últimas décadas, «cis-género» y los términos asociados al mismo surgen principalmente en contextos angloparlantes para después migrar a contextos castellano-parlantes y a otras lenguas. Su emergencia ocurre en el contexto del activismo y los estudios *queer*, situados en el marco más general de la lucha histórica y colectiva por el reconocimiento y los derechos de las personas trans* (McGeeny y Harvey, 2015).

Con respecto a sus usos tempranos, con frecuencia se atribuye el primer registro del término a la bióloga Dana Leland Dafosse, quien lo utilizó en 1994 en un grupo virtual de temas trans* (alt.transgender), seguido del uso que hace Carl Bujis en otro grupo online similar

en 1996. También se hace referencia a la caracterización del término hecha por Monica Roberts en su blog TransGriot en 2009. Como ha ocurrido con otros términos provenientes del activismo y de los movimientos sociales, los términos cis- han empezado a ser utilizados más claramente en el ámbito cotidiano y de la acción social, mientras que el ámbito de la literatura académica va un poco detrás, pues aún se observan escasas elaboraciones o discusiones sobre los mismos. Aunque su entrada en el mundo de las publicaciones y la literatura académica no está bien definida, con frecuencia se hace alusión a la obra de Julia Serano, *Whipping girl: A transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*, publicada en 1997. También se hace común referencia a la definición que hacen Schilt y Westbrook en su artículo *Doing gender, doing heteronormativity: «Gender normals», transgender people and the social maintenance of heterosexuality*, publicado en 2009. En 2013, el término *cisgender* es oficialmente incorporado al *Oxford English Dictionary*.

En el contexto iberoamericano, los términos cis- han comenzado a integrarse al léxico común en el ámbito del activismo y los estudios de género durante los últimos años. Sin embargo, al ser términos relativamente recientes, su uso es aún muy variable y contingente. Cada vez con mayor frecuencia, aparecen en publicaciones académicas y en el contexto mediático sin definición explícita o con mínimos comentarios aclaratorios. En tanto términos emergentes, la mayoría de las discusiones sobre los mismos han ocurrido en plataformas y espacios en línea vinculados con las comunidades LGBT. Muestra de ello son las diversas definiciones del término que aparecen en blogs personales, páginas de medios de comunicación o sitios vinculados con organizaciones e instituciones que trabajan en torno a la diversidad sexual.¹

En la literatura académica en castellano y portugués, podemos encontrar numerosos textos que hacen uso de estos términos con di-

1. Véase, por ejemplo, el Glosario de Diversidad Sexual del periódico argentino La Nación, disponible en <<http://blogs.lanacion.com.ar/boquitas-pintadas/glosario-gay/>>; los «conceptos básicos» de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su Relatoría sobre los Derechos de las Personas LGBTI, disponible en <<http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/terminologia-lgbti.html>>; el glosario «De cisgénero a intersexual» publicado en un suplemento del diario *El País*, disponible en <http://verne.elpais.com/verne/2016/06/27/articulo/1467024906_662429.html>; la entrada en el Glosario LGBT de sitio *moscasdeclores.com*, disponible en <<http://www.moscasdeclores.com/es/glosario-lgbt/235-cisgenero>>; por dar algunos ejemplos.

versos grados de elaboración o definición. Mientras que en algunos de ellos aparecen sin caracterización alguna, dándose por comunes o conocidos, en otros se ofrecen breves descripciones o explicaciones sobre los mismos. A manera de mínima ilustración, usos recientes de términos cis- pueden verse, por ejemplo, en Ramírez y Vergueiro (2014), Platero (2014), Amaro (2015) y Posso y La Furcia (2016).

Usos e implicaciones

El término «cisgénero» permite nombrar una experiencia y expresión de género naturalizada y, por consiguiente, volverla visible. Contribuye a poner en el foco analítico la experiencia identitaria y la construcción del género de aquellas personas que han adoptado y permanecido en la categoría sexogenérica que se les asignó al nacer (aquellas que manifiestan una correspondencia social y culturalmente esperada entre rasgos sexuales biológicos e identidad de género). Así, se vuelve una herramienta lingüística para abrir una vía de cuestionamiento hacia las identidades y experiencias no-transgénero como normas universales y experiencias naturales, para en su lugar concebirles como *una* de las diversas posibilidades de la identificación genérica.

Al situarle como una experiencia particular de identificación genérica (y destituirle, por tanto, de su posición de canon normativo con respecto al cual se valoran el resto de experiencias identitarias), esta noción permite mostrar que la comprensión hegemónica del género, como experiencia humana, ha sido en realidad la comprensión del cisgénero. En buena medida, los estudios y las intervenciones en este ámbito (así como la multiplicidad de dispositivos de género formales e informales que regulan la vida social) están centrados de manera implícita en la experiencia cis-género. Y mientras que el estudio de las personas trans* con frecuencia se pregunta sobre las razones y las formas en que estas personas se han alejado de la norma cisgénero, con muy rara frecuencia surge la pregunta de por qué las personas cisgénero no han devenido trans*.

La noción de «cisnormatividad» permite dar cuenta además, de la manera en que el orden social (aún en sus aspectos más mundanos y cotidianos, como la disposición de los baños públicos o las opcio-

nes de «sexo» que deben llenarse en los formatos oficiales) está estructurado bajo el supuesto de la correspondencia cis. En contraposición con la noción de transfobia, que con frecuencia se asocia con una aversión individual hacia personas trans*, la idea **cisnormatividad** enfatiza el carácter sistémico, culturalmente arraigado e ideológico de las diversas prácticas (institucionales, políticas, simbólicas) que generan discriminación y desigualdad con respecto a las personas trans*.

Si bien es cierto que paulatinamente se está convirtiendo en un término común, su uso en el ámbito de la investigación y los estudios de género es aún irregular (Ansara y Hegarty, 2012). Se trata de un término que no ha estado exento de controversia y que con frecuencia genera posiciones encontradas, aún dentro de los contextos activistas y de los estudios de género. Por una parte, se reconoce que el término cisgénero contribuye a hacer visible la posición de privilegio que ocupan las personas no-trans, así como a contrarrestar la tendencia a nombrar y etiquetar solamente aquello que se aleja de la identidad normativa o hegemónica. A través de la vía de la nominación, se vuelve visible la diferencia y especificidad de una experiencia identitaria que, al estar normalizada y naturalizada en la cultura, pasa desapercibida o se da por descontado. Las personas no-trans* no suelen identificarse como cis en tanto el sistema dominante de sexo-género les confiere reconocimiento identitario por antonomasia.

Por otra parte, se ha señalado que el término puede contribuir a reificar o reinstalar lógicas binarias de género, que es precisamente lo que se ha buscado cuestionar y transformar desde el activismo y los estudios críticos de género. En esta línea, por ejemplo, se han señalado los riesgos de reduccionismo y simplificación que esta categoría puede implicar para la comprensión de la diversidad sexogenérica y de la transgresión política (ver Vázquez, 2011). Asimismo, se ha señalado que no logra trascender la diferencia jerárquica impuesta entre personas trans* y aquellas que no lo son, generando categorías más fragmentarias y divisiones que no contribuyen a la eliminación de desigualdades y a la acción colectiva.² En la medida en que los términos

2. Para explorar estas controversias pueden consultarse, por ejemplo, «The True Meaning of the Word 'Cisgender'», disponible en <<http://www.advocate.com/transgender/2015/07/31/true-meaning-word-cisgender>>; «Cis-Ridiculous», disponible en

cis- ganan terreno y se instauran en el léxico del activismo y los estudios de género, sus alcances y consecuencias en la producción de nuevas lógicas e imaginarios sexogénricos está aún por descubrirse.

Bibliografía

- Amaro, Sarita (ed.) (2015), *Dicionário Crítico de Serviço Social*, Editora Autografía, Brasil.
- Ansara, Y. Gavriel y Peter Hegarty (2012), «Cisgenderism in Psychology: Pathologising and Misgendering Children from 1999 to 2008», *Psychology and Sexuality*, 3 (2), pp. 137-160.
- Hibbs, Carolyn (2014), «Cissexism», en Thomas Teo (ed.), *Encyclopedia of Critical Psychology*, Springer, Nueva York, pp. 235-237.
- McGeeny, Ester y Laura Harvey (2015), «Cisgender: Living in the gender assigned at birth», en Christina Richards y Meg John Barker (eds.), *The Palgrave Handbook of the Psychology of Sexuality and Gender*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 149-165.
- Platero, R. Lucas (2014), *Trans*sexualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Posso, J. Lucero y Ange La Furcia (2016), «El fantasma de la puta-peluquera: Género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia», *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, 24, pp. 172-214.
- Ramírez, Boris (2014), «Colonialidad e cis-normatividade. Entrevista con Viviane Vergueiro», *Iberoamérica Social: Revista-red de Estudios Sociales (III)*, pp. 15-21. Accesible on line <<http://iberoamericasocial.com/colonialidad-y-cis-normatividad-conversando-con-viviane-vergueiro/>> (consultado el 12/05/2017).
- Serrano, Julia (2007), *Whipping girl: A transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*, Seal Press, Berkley, MI.
- Vázquez, Elizabeth (2011), ¿Cis? Accesible online <<http://gkillcity.com/articulos/fuck-you-curuchupa/cis>> (consultado el 12/05/2017).

<<http://www.nationalreview.com/article/378511/cis-ridiculous-christine-sisto>>; ««Cisgender» is not a slur», en <<https://the-orbit.net/zinniajones/2011/11/cisgender-is-not-a-slur-john-aravosis/>>; y «The New 'C' Word», en <http://www.huffingtonpost.com/brynn-tannehill/the-new-c-word_b_5617913.html> (en prensa).

Lecturas recomendadas

- Caraballo, Pablo (2015), *Cisgénero: ¿qué es y para qué sirve?* Accesible en <<https://pablocaraballo.wordpress.com/2015/05/13/cisgenero-que-es-y-para-que-sirve/>> (consultado el 12/05/2017).
- Dumaresq, Leila (2014), *O cisgénero existe*. Accesible online <<http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe/>> (consultado el 12/05/2017).
- Enke, A. Finn (2013), «The Education of Little Cis: Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies», en Susan Stryker y Aren Z. Aizura (eds.), *The Transgender Studies Reader 2*, Routledge, Nueva York, pp. 234-247.
- Grollman, E. Anthony (2012), *What is transphobia? And, what is cissexism?* Accesible en <<http://kinseyconfidential.org/transphobia/>> (consultado el 12/05/2017).
- Killermann, Sam (2012), *30+ examples of cisgender privilege*, accesible en <<http://itspronouncedmetrosexual.com/2011/11/list-of-cisgender-privileges/>> (consultado el 12/05/2017).
- Ramírez, Boris (2014), «Colonialidad e cis-normatividade. Entrevista con Viviane Vergueiro», *Iberoamérica Social: Revista-red de Estudios Sociales (III)*, pp. 15-21, accesible en <<http://iberoamericasocial.com/colonialidad-y-cis-normatividad-conversando-con-viviane-vergueiro/>> (consultado el 12/05/2017).

Cognitariado

Silvia Nanclares

Palabras relacionadas: precariado, trabajo reproductivo, *commons* o bienes comunes, biopolítica, clase creativa.

Es un neologismo de tradición italiana, acuñado a principios de siglo XXI por el filósofo italiano Franco Berardi, Bifo. En su proceso de traducción al castellano y especialmente en sus inicios, encontramos, al comienzo de su circulación y uso, la variante «cognetariado», menos común que cognitariado, variante ampliamente extendida y aceptada a día de hoy.

Designa cierta clase social que se perfila a comienzos de siglo, justo después del pinchazo de la burbuja de las «puntocom». Este sustantivo colectivo trata de apelar a una nueva clase social, mutante e informe, buscando en su denominación una rima con el proletariado, donde lo material es sustituido por lo inmaterial. El término surge en el contexto de la izquierda postoperaista italiana y su renacer político durante finales de los noventa y los primeros dos mil, al calor de los movimientos anti y alterglobalización. Además de acuñarlo, el autor que más desarrolla el concepto es Franco Berardi, quien a partir del año 2000, comienza hablar del cognitariado en diversos textos en los que explica el papel que juega esta «nueva clase social» en su relación con el proceso de producción y los problemas para la organización política revolucionaria que implica la misma.

Es importante señalar la relación entre el cognitariado y el rechazo del trabajo, idea central de los autores operaistas, entre los que se encuentra Berardi. Para estos autores, a finales de los sesenta y los primeros setenta, entre algunos segmentos de la clase trabajadora se

produjo un cambio en la estrategia y los objetivos políticos. De lo que se trataba no era tanto de mejorar las condiciones de trabajo, sino de trabajar menos y de encontrar la autorrealización «más allá» de la fábrica. Siguiendo su visión del cambio histórico, la respuesta capitalista en el campo de la organización del trabajo habría sido precisamente, la extensión del mismo a lo largo de más y más ámbitos de la vida.

Ya sobre los últimos setenta y principios de los ochenta se había puesto en circulación la idea de que estaba aconteciendo un cambio radical en la concepción de lo que significaba trabajar y la figura del trabajo contemporáneo. Gente como Peter Druker o Daniel H. Pink, reivindicaban ya entonces la gestión del conocimiento como el arma que transformaría el trabajo. Dicha idea del *management* o gestión del conocimiento ya explicitaba que era necesario adaptar al trabajador «fábrica» al nuevo marco de trabajo.

Desde la autonomía italiana (operaismo), que llevaba una temporada boicoteando el trabajo fabril, se hacían mientras tanto eco de las demandas de los estudiantes del mayo del 68 que reclamaban imaginación, flexibilidad, creatividad, etc. como elementos determinantes para una nueva era del trabajo. En el fondo, tanto desde el *management* como desde movimientos sociales, se reclamaba que la subjetividad pudiera entrar a trabajar. Se rechazaba así el trabajo fordista basado en el cuerpo y el agotamiento físico. Hacia finales de los ochenta, con la explosión de lo que se vendrá a llamar TICS, este fenómeno creció sin precedentes. También influye, sin duda, el determinante acceso de las clases medias y trabajadoras a la universidad. Es entonces cuando la sociología se ve impelida a nombrar estos cambios.

En España, Manuel Castells habla entonces de la Sociedad de la Información (considerando que los trabajadores se dedican a mover, transformar, producir información). Autores anglosajones como Scott Lash y John Urry hablarán del trabajador como procesador de signos. Ulrich Beck y su «Sociedad del Riesgo», con la idea del «*smog* es democrático» abundan en esa idea de la profusión y saturación de signos como nuevo escenario del pensamiento. Maurizio Lazzarato y Antonio (o Toni) Negri (2001), nombran también el trabajo inmaterial por esas fechas. En esta constelación de nuevos términos sociológicos que designan nuevas realidades, surge el término cognitariado.

Acuñado desde una perspectiva crítica por la segunda generación de exiliados del obrerismo italiano en Francia, entre los que se en-

cuentra Bifo, se usa el término «capitalismo cognitivo» para introducir, no tan solo el aspecto informacional, sino cómo los saberes de la sociedad se ponen a trabajar. La idea es introducir una mirada que se distancia de la ecuación información = nueva mercancía, sino que los cuerpos de trabajadores y trabajadoras, sus saberes, afectos, cuidados, etc., son fruto de conocimientos heterogéneos. De entre todos ellos, Berardi será quien lo use de una forma más frecuente y sistemática.

Esta nueva capa de la clase trabajadora es típica de las sociedades postfordistas y su nueva fuerza de trabajo inmaterial implicará un cambio sustantivo en las relaciones de producción. Mientras en el capitalismo industrial se ha vivido un proceso de igualación, en la fábrica todos hacían el mismo trabajo ultrarregulado (fordismo), el postfordismo flexibilizará hasta lo inimaginable los límites de la desregulación. Al usar el conocimiento como fuente principal de producción de valor, el cognitariado introduce la diferenciación subjetiva. Desde ese momento, comenzará a resultar mucho más difícil separar el mundo del trabajo del mundo cotidiano, ya que como cognitarias, en todo momento acabamos produciendo valor: en nuestras conversaciones, intervenciones en las redes, activismo, etc. Desde un punto de vista político, este cambio implica también una transformación en las organizaciones de la clase trabajadora. Mientras la organización obrera clásica se organiza mediante la idea de clase, el cognitariado, según autores como Paolo Virno (2003) o Toni Negri (2001), se organiza mediante el concepto de multitud, capaz de incorporar las diferencias subjetivas que nos conforman materialmente.

Sobre este aspecto, Bifo plantea que la revolución tecnológica y la «organización en red» del capitalismo de finales del siglo xx, sumadas al nuevo papel del conocimiento en todo el proceso de producción, habrían dado lugar a la aparición material de la nueva clase social formada por los trabajadores cognitivos. Los trabajadores cognitivos serían aquellas y aquellos que, en vez de su fuerza de trabajo entendida de una manera clásica, aportan a la producción, es decir, venden su conocimiento. Bifo suele señalar a los trabajadores informáticos como paradigma de este modelo; recordemos que este concepto se desarrolló en el contexto de la crisis de las empresas «punto.com».

En relación al contexto intelectual y político en que surge, esta idea de conocimiento en el proceso de producción se amplía. Como hemos anticipado más arriba, no se trataría solamente de conocimien-

to técnico, sino de conocimiento entendido en un amplio espectro: los afectos, la capacidad creativa, el erotismo o la capacidad de habla son elementos que los nuevos trabajadores ponen en juego a la hora de producir valor para el capitalismo cognitivo. Desde esta perspectiva, el trabajo se complejiza y se hace más específico, ya que es la capacidad cognitiva de los individuos lo que se pone en juego una y otra vez. Tal y como Bifo señala:

Desde el punto de vista físico no hay diferencia entre un agente de viajes, un operador de una refinería de petróleo y un escritor de novela negra, en el momento en el que desarrollan su trabajo. Pero, al mismo tiempo, lo contrario también es cierto. El trabajo se ha convertido en parte de un proceso mental, en la elaboración de signos cargados de saber. El trabajo se ha hecho muy específico y especializado. El abogado y el arquitecto, el informático y el dependiente de supermercado están ante la misma pantalla y pulsan las mismas teclas, pero ninguno de ellos podría ocupar el puesto de otro, porque el contenido de su actividad de elaboración es irreductiblemente diferente y no es traducible (Berardi, 2003, pp. 61-62).

Al calor del nuevo concepto puesto en juego, Antonio Negri y su adláter Michael Hardt (2004) hablan más en general de trabajo inmaterial, para identificar y diferenciarlo del trabajo clásico material, planteando así el paradigma del capitalismo cognitivo, como una vuelta de tuerca crítica de los enfoques más tradicionales de la llamada «economía del conocimiento» (Castells, 1999). El paradigma del capitalismo cognitivo, no desvinculado de la tradición marxista, centra su crítica en las consecuencias para la lucha de clases contemporánea tiene esta nueva forma de capitalismo.

Por último, probablemente la evolución del término que más éxito haya tenido desde el punto de vista público es la idea de «precariado», con la que se suele asimilar. El concepto de precariado pondría el énfasis en la inestabilidad laboral propia de los trabajadores cognitivos que, en el entramado de trabajos autónomos y flexibles, nunca tendrán trabajo fijo. Además del intento de aprehender los cambios en el capitalismo contemporáneo, estos autores pretenden responder a la pregunta: ¿qué consecuencias tienen estos cambios para la organización política contemporánea? A esta pretende dar respuesta Bifo (2005) en su artículo, «Del intelectual orgánico a la formación del

cognitariado», publicado en la extinta revista *Archipiélago*. En este artículo, Bifo describe la evolución del papel del «intelecto» en la política revolucionaria señalando cómo el paso del capitalismo clásico industrial hacia un capitalismo flexible en el que el conocimiento es la principal fuente de producción de valor había colocado el intelecto en un lugar distinto al que tenía el «intelectual» en la época moderna:

Si durante el siglo XIX y XX el intelectual ocupó un lugar siempre al margen del proceso de producción, ya fuera como clase parasitaria, para Lenin, o como intelectual orgánico vinculado al partido, para Gramsci, durante la segunda mitad del siglo XX y provocado por la aparición del capitalismo cognitivo, el nuevo sujeto revolucionario, el cognitariado, requiere de una forma de organización radicalmente diferente al partido comunista clásico. La consecuencia de esto es que si: «La concepción leninista se fundaba en una separación entre proceso de trabajo y actividad cognoscitiva superior. Esta separación tiene un fundamento en la forma de trabajo protoindustrial, mientras el obrero es consciente de su oficio, pero carece de conciencia alguna del sistema de saberes que estructura la sociedad, [pero] esa separación carece por completo de fundamento cuando nos hallamos frente a la forma mentalizada del trabajo social, cuando cada operador intelectualizado se convierte en portador de un conocimiento específico y de una percepción, aunque sea atormentada, quebrada y fragmentaria, del sistema social de saber que abarca el conjunto de los procesos productivos (Berardi, 2005, p. 64).

Desde esta perspectiva, la organización política contemporánea implica un rechazo de las formas clásicas como el partido, o la propuesta de nuevas formas de sindicalismo, como el sindicalismo social, que intentan ir más allá de los lugares de trabajo y abarcar todos los aspectos de la vida. Conlleva también la generación de nuevas propuestas políticas como la renta básica, que para muchos de estos autores sería la única manera de remunerar de una manera justa a los trabajadores que, en el capitalismo cognitivo, están produciendo valor continuamente a través de la red y de la generación permanente de signos y afectos en nuestra propia vida.

Las críticas al concepto de cognitariado y otros conceptos afines como precariado o trabajo inmaterial han partido principalmente de las visiones marxistas más clásicas. Éstas, esencialmente, señalaban que los cambios en la organización del trabajo no hacían al capitalis-

mo esencialmente diferente y que, por lo tanto, sus consecuencias para la organización política no serían tales.

Entre ellas, destaca la crítica que se ha realizado al concepto desde el feminismo. Silvia Federici, en una conferencia en la librería *Blue Stockings* (2006) y que se publicaría en 2010, planteaba un resumen de las críticas más lúcidas que, desde la economía marxista feminista, se pueden hacer a los planteamientos teóricos y políticos del cognitariado. Federici señalaba que la teoría del trabajo inmaterial o el cognitariado es etnocentrista, ya que no tiene en cuenta la relación entre los cambios en la organización del trabajo en Europa o Estados Unidos y los efectos que ese cambio tiene en otros puntos del planeta; mientras que la revolución informática permite que los trabajadores blancos del Norte rico modifiquen sus formas de trabajo, hace que en el Congo se intensifique la explotación material en las minas de coltán.

Por otro lado, y desde una perspectiva puramente feminista, Federici crítica la teoría del trabajo inmaterial porque ésta se concibe como neutral frente al género. Según ella:

Asume, sin más, que la reorganización de la producción está eliminando las relaciones de dominación y las jerarquías que existen dentro de la clase trabajadora en función de la raza, sexo y edad y, por tanto, no se ocupa de tratar esas relaciones de poder y carece de las herramientas teóricas y políticas para pensar cómo abordarlas (Federici, 2006).

Además, para Federici, el trabajo teórico de estos autores no tiene en cuenta una aportación crucial de la crítica económica feminista: que el trabajo reproductivo femenino no pagado es fundamental para la acumulación capitalista, y que esto es mucho más que la puesta en juego de los afectos como herramienta de producción. Desde esta premisa, la teoría del cognitariado no es capaz de aprehender la división sexual del trabajo y su papel en las diferencias de género algo que para Federici muestra que un concepto útil únicamente para un segmento muy concreto de la población: trabajadores blancos hiperformados de los centros capitalistas. Esta grieta crítica será desarrollada por colectivos como *Precarias a la Deriva* (2004), quienes ahondarán en los conceptos y realidades que emergen en torno al cognitariado eludiendo la supuesta neutralidad de género.

En cuanto a la circulación del término, la revista francesa *Multi-tudes* (cuyo título hace clara alusión al término que sustituye a clase

acuñado por Negri y Hardt) será pionera en importar el término a otra lengua romance, empezando a usar la jerga del capitalismo cognitivo y la categoría de cognitariado como su clase social. Desde los inicios de los dos mil, viene profundizando en torno al cognitariado y su paradigma desde diferentes puntos de vista.

En el Estado español será el proyecto editorial que Traficantes de Sueños emprende en 1996 el que sistematice un término, que circulaba con fluidez en algunos sectores de los movimientos sociales. No en vano dos de sus primeros títulos en su colección Mapas (con una clara motivación de establecer cartografías para ubicarnos en las cambiantes realidades de comienzo de siglo), serán por un lado, una monografía del propio Bifo (2003) y una compilación de textos diversos sobre capitalismo cognitivo (2004). Pensadores y traductores como Raúl Sánchez Cedillo o Emmanuel Rodríguez, miembros de la Universidad Nómada y actuales miembros de la Fundación de los Comunes, o componentes de Precarias a la deriva y alrededores, como Marta Malo de Molina o Silvia L. Gil (2006), serán propagadoras y críticos de primera mano con el término. Asimismo, desde iniciativas como la *New Left Review* en español o proyectos tecnopolíticos como Indymedia, Rebelión, Sindominio, ContraPoder, o proyectos editoriales como Acuarela, autores como Amador Fernández Savater o Verónica Gago (2014), también harán difusión y divulgación además de trabajo crítico en torno al término. Destaca igualmente la construcción y producción de discurso crítico al hilo en espacios de multitudes como Colectivo Situaciones (Argentina), o en centros sociales autogestionados como Eskalera Karakola o Patio Maravillas.

Cerramos esta entrada con una última cita de Bifo que interpela a la posible evolución del término y la clase social que designa: «Solo cuando el cognitariado comprenda que debe hacerse autónomo de la ley del capital, solo cuando sepa dedicarse íntegramente (y por necesidad) a la creación de una esfera pública independiente, entonces se abrirá un nuevo horizonte (2007, p. 114)».

Bibliografía

Berardi (Bifo), Franco (2005), «Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado», *Archipiélago*, 66, Madrid, pp. 57-68.

- (2000), *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*, Acuarela, Madrid.
 - (2003), *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de Sueños, Madrid.
 - (2007), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Tinta de Limón, Buenos Aires.
- Castells, Manuel y Esping-Andersen Gosta (1999), *La transformación del trabajo*, Grao, Barcelona.
- Colectivo Precarias a la Deriva (2004), *Precarias a la deriva: a la Deriva por los circuitos de la Precariedad*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Federici, Silvia (2010), El trabajo precario desde un punto de vista feminista, disponible en <<http://www.sinpermiso.info/textos/el-trabajo-precario-desde-un-punto-de-vista-feminista>> (consultado el 4/5/17).
- Gago, Verónica (2014), *La razón neoliberal*, Tinta de Limón, Buenos Aires.
- Lazzarato, Maurizio y Antonio Negri (2001), *Trabajo inmaterial, Formas de vida y producción de subjetividad*, disponible en <www.rebellion.org/docs/121986.pdf> (consultado el 4/5/17).
- Negri, Antonio (2001), *Marx más allá de Marx*, Akal, cuestiones de antagonismo, Madrid.
- Negri, Antonio y Michael Hardt (2004), *Multitud*, Debate, Barcelona.
- Virno, Paolo (2003), *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Traficantes de sueños, colección Mapas, Madrid.

Lecturas recomendadas

- Moulier Boutang, Y., A. Corsani, M. Lazzarato, O. Blondeau, N. Dyer Whiteford, C. Vercellone, A. Kyrou y E. Rullani (2004), *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- VV.AA. (2006), *Transformación del trabajo desde una perspectiva feminista*, Tierradenadie ediciones, Madrid.
- Vercellone, C. (2011), *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Enlaces para ampliar

- Amador F. Savater entrevista a Bifo, Rebelión, accesible en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=121954>> (consultado el 4/5/17).

Crianza *queer/cuir*

Fefa Vila Núñez

Es un modo de especial relación con la infancia desde un amor radical a las diferencias de género como posibilidad de ampliar lo vivible en un mundo marcado por la violencia heteropatriarcal y la prevalencia del binomio hombre/mujer. Conlleva una suerte de riesgos y una conciencia, así como una convivencia sobre y con el fracaso, como posibilidad de articular políticamente otras formas de sociabilidad. Alude a estilos parentales o de crianza reflexionados que van más allá del binarismo; supone repensar las maneras de formar familia o redes de afectos otras, convertir una vivencia sobre ser lesbiana, gay, transexual, transgénero, *queer*, intersexual o tener una expresión de género que no es típica en el seno de la práctica de la crianza en un cuestionamiento de la normalidad y de los roles que se dan por hecho tradicionalmente, dando valor a lo extraño, infrecuente, torcido y lo que se puede entender como fracaso de una norma socialmente aceptada. El fracaso como motor de cambio donde lo nuevo y lo deseable se redefine y permanece en el horizonte. El fracaso como alegría y ruptura, frente al triunfo banal y desposeído de futuro de la familia nuclear tradicional empeñada en replicar su imparable declive.

La crianza *queer* como fracaso¹

Aunque se lleva hablando y teorizando mucho sobre la teoría y las prácticas políticas *queer*, la confusión es enorme. Es un eco que rebo-

1. Esta reflexión está inspirada en las propuestas que realiza Ward, Jane (2011), *Queer Parenting for Heteros (& anyone else who wants to teach kids that being queer*

ta en oleadas, produciendo cacofonías ininteligibles para el común de los mortales. Siendo el ruido especialmente insoportable cuando viene acompañado de un deseo intencionado para que no se oiga, para que no se escuche y así distanciarse de la comprensión y de la conversación.

Si donde hay poder hay resistencia, uno de los aspectos más relevantes que dan muestra de la misma es que *los bárbaros* han sido rápidos en su trabajo tanto a la hora de polemizar, definir y redefinir el significado de *queeridad/cuiridad/queerness* en los últimos veinte años, como en poner en marcha toda una serie de conexiones y prácticas que se abren a «lo real». Hay crianzas *cuir*. Hay, a pesar de las embestidas, una sociabilidad *cuir* que permea la existencia. Lo extraño, lo raro, ya sea por saturación, por exceso o por hiperrealidad, empieza a ser lo de siempre, lo que podría ser visto como el comienzo del ocaso de los normales.

Estos desplazamientos identitarios son debidos a que *cuir* nunca, o en menor medida, se ha referido tanto a una identidad como a un modo particular de crítica política y resistencia. A saber, una crítica política al heteropatriarcado y resistencia a las normas, opresivamente respetables, relativas al género y la sexualidad. Así, por ejemplo, Jack Halberstam (2005) ofrece una redefinición de la identidad política refiriéndose a una vida *queer* como en la cuerda floja de lo que se considera respetable y seguro. Un difícil equilibrio que se comparte con «otros inadecuados». Asimismo, la historiadora Lisa Duggan (2004) señala que las experiencias políticas *queer* en los noventa desafían la hegemonía de la familia nuclear, las reglas que conlleva el contrato matrimonial y el ascenso social que abre la puerta a relaciones burguesas marcadas por el consumo y los símbolos de prosperidad, que representan mayoritariamente el privilegio y la supremacía blanca.

Activistas y teóricos *queer*, de aquí y de allá, como Lee Edelman, Lucas Platero, Sejo Carrascosa, Heather Love, Dauder, José Muñoz, Carmen Romero, Javier Sáez, Ricardo Llamas, Paul Preciado o

is awesome), accesible en <<http://feministpigs.blogspot.com.es/2011/10/queer-parenting-for-heteros-anyone-else.html>> 5/10/2011 (consultado el 20/03/2017). También es una reflexión encarnada y conectada con mi propia experiencia de tanta alegría en convivencia con el fracaso: <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/12/14/actualidad/1355510303_479412.html> <<https://www.diagonalperiodico.net/libertades/maternidades-lesbicas-luchan-por-reconocimiento.html>> (consultado el 20/03/2017).

Paco Vidarte, entre otras muchas, me han sugerido directa o indirectamente que ser rara es ser *trágica* e implica fracasar, ser una persona fracasada.² Nuestras vidas *queer* están forjadas en el fracaso, no como depresión o imposibilidad de ser, sino como un continuo devenir abierto a la confrontación como forma de existencia. Un cúmulo de fracasos que nos dotarían no solo de una especial resistencia frente a la adversidad, sino también de herramientas para el acceso al goce. Y sería esta tensión la que tendría dimensiones políticas en todos los órdenes, también en el ámbito de la crianza. El fracaso enraizado en el optimismo de la razón y la emoción como posibilidad para una crianza *queer/cuir*.

Aunque ya se han dicho y escrito algunas cosas sobre la crianza y la maternidad y la paternidad *queer* en los últimos años (ver por ejemplo Green y Friedman, 2015), la mayoría de los análisis al respecto tiende a igualarla con la ejercida por las personas LGTB (Ward, 2011). Pero ¿qué sucede cuando intentamos aplicar las ideas de la teoría *queer* a nuestras relaciones con la infancia en general y con nuestras criaturas en particular?

Siguiendo a Jane Ward, podemos conceptualizar la crianza *queer* como una manera de relacionarse con las criaturas que puede estar centrada en dos posibles intervenciones, aunque sin duda hay muchas más. En primer lugar, desligando las nociones de «madre» y «padre» de los cuerpos femenino y masculino, de los roles habitualmente asociados y de las expectativas depositadas. En segundo lugar, cultivando y respetando las diferencias de género de las criaturas y mostrándoles con orgullo escenarios más amplios de relaciones significativas, de relaciones de parentesco, de acceso a los imaginarios simbólicos a través del juego, del consumo, de la vestimenta y que celebren en toda su potencialidad la diferencia de género. Las personas adultas necesitamos mostrar activamente la cuiridad en su camino por lo menos en dosis suficientes para igualarla a la cantidad de heteronormatividad con la que se topan en cada esquina que habitan. Un conjuro familiar que desplace lo normativo sin que ello se convierta en un corsé del que no se pueda salir ni en un esnob *leitmotiv* de la «nueva familia».

2. Este giro hacia el fracaso, hacia lo errático y lo trágico, ha sido inspirado en parte por Quentin Crisp a través de una de sus frases más célebres: «Si al principio no tienes éxito, el fracaso puede ser tu estilo».

Y en tercer lugar, añadido, la crianza *cuir* solo puede existir reactualizándose, imaginando nuevas posibilidades de relación y vínculo, respetando el modelo familiar de parentesco elegido, problematizando las lógicas sociojurídicas y simbólicas heteropatriarcales. Bajo este marco *queer*, todas las personas, independientemente del tipo de prácticas sexuales que tengan o con quién las practiquen, tienen el potencial de crear o formar parte de una familia *queer*. Introducir, normalizar y celebrar la cuiridad con nuestras criaturas es respetar una estructura familiar diferente que se concibe como ajena a los dictámenes que regulan históricamente las relaciones familiares nucleares heteronormativas. Esto supone enunciar un sistema moral, una filosofía política y un derecho propios. Se trata de alimentar y expresar un amor muy particular por la diversidad sexual y de género, siendo este tipo de diferencias un valor en sí mismo. Y un riesgo también en sí mismo, por la fragilidad con la que vivimos nuestras propias relaciones como *queers* y por la precariedad con la que demasiado a menudo nos aventuramos a transitar por estas nuevas realidades y establecer vínculos necesariamente fuera de la ley (de la ley del padre que instauró el derecho romano).

Esto implica algo profundamente diferente a creer que todo se reduce en decirle a una hija o un hijo «Soy gay, lesbiana o trans*» o a reconocer a tu criatura como tal. La crianza *queer* es algo muy distinto, implica un cuestionamiento encarnado que se practica desde la cotidianeidad. La crianza *queer* es un fracaso necesario.

Bibliografía

- Duggan, Lisa (2004), *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston.
- Green, Fiona J. y May Friedman (eds.) (2010), *Buscando el final del arco iris. Una exploración de las prácticas de crianza desde la fluidez de género*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Halberstam, Jack (2005), *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, NYU Press, Nueva York.
- Halberstam, Jack (2010), *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Durham.

Una palabra que se relaciona con lo *queer*, como es *crip*, al ser entendida como sustantivo ha tenido una historia complicada. Claramente, *crip* ha sido una palabra peyorativa (derivada en inglés de la palabra *cripple*). Sostengo que siempre la palabra cargará, en parte, con esos significados negativos, que están relacionados con el estigma y la burla. Sin embargo, al mismo tiempo, *crip* es una palabra que ha sido recuperada por la misma gente a la que la palabra ofende, es decir, las personas con discapacidad. Aún más, *crip* ha funcionado para muchas de ellas como una marca de fuerza, de orgullo y de desafío. *Crip* ofrece un *modelo cultural* de la discapacidad. Como tal, *crip* se opone tanto al *modelo* médico, lo que reduciría la discapacidad a la univocidad de la patología, el diagnóstico, o el tratamiento/eliminación; como al *modelo social*, desarrollado en gran parte en el Reino Unido y que ha tenido una importancia clave en otros países. El modelo social sugiere que la «discapacidad» debe ser entendida como situada, no en los cuerpos (o mentes) de las personas, sino en un entorno inaccesible que es el que tiene que adaptarse a ellas (según este modelo, una persona que usa una silla de ruedas, por ejemplo, no sería «discapacitada» si todos los lugares tuvieran rampas). Excesivo, desafiante y extravagante, *crip* ofrece un modelo de discapacidad que es culturalmente más generativo (y políticamente radical) que un modelo social que es solamente, mas o menos, reformista (y no revolucionario).

Aunque las conexiones históricas entre *crip* y *cripple* en inglés (como, quizá, tullido o cojo en español) parecerían limitar el significado de este concepto a discapacidades físicas, se ha demostrado en rea-

lidad que es mucho más flexible. Una edición reciente del *Journal of Literary and Cultural Disability Studies*, co-editado por Merri Lisa Johnson y yo mismo (Johnson y McRuer, 2014), se ha enfocado, no en la epistemología sino en «Cripistemologías» (un término inventado por Johnson). En esta edición se usa *crip* para teorizar lo que podríamos entender como discapacidades no-normativas o no-representativas, digamos discapacidades que nunca serían leídas bajo el símbolo de accesibilidad universal de la discapacidad, la silla de ruedas que encontramos en los estacionamientos. Los ensayos incluidos en la edición se centran en: límite de la personalidad, ansiedad, histeria, dolor crónico, el VIH/SIDA, la identidad trans, y una serie de problemas que no son adecuadamente o fácilmente comprendidos en la palabra «discapacidad.» Asimismo, a través del importante y reciente estudio, *Feminist, Queer, Crip*, Alison Kafer (2013) utiliza el término *crip* para pensar cuidadosamente acerca de los cuerpos, los problemas, los estados mentales, los comportamientos, etc., que en la superficie, no parecen tener una relación con la discapacidad en manera alguna. Para Kafer y otros, *crip* tiene la capacidad de abarcar las formas de ser y estar, que se encuentran fuera de la definición binaria capacidad/discapacidad. Como *queer* en su forma más radical, *crip* a menudo tiene el fabuloso potencial de ser simultánea y ostentosamente identitario (por ejemplo, ¡Nosotros somos *crip* y ustedes nos van a reconocer como tal!) y ostentosamente contra-identitario (como por ejemplo: ¡Nosotros rechazamos sus etiquetas o el lenguaje saturado de estigmas o capacitismo para describirnos!). Espero que mi uso de «nosotros» aquí sugiera, y, como el estudio de Kafer afirma explícitamente, que la política *crip* ha sido en general activamente colectiva o construida sobre coaliciones. Ciertamente ha habido debates sobre el valor limitado o situado de la palabra; yo mismo escribí hace casi diez años en el libro *Teoría Crip* que *crip* debería ser permanente y deseablemente contingente: en diferentes contextos *crip* y contextos *queercrip*, escribí: «*otras palabras* han producido, o pueden producir, funciones generativas similares (es decir que hay varias palabras como *crip* que tienen la capacidad de influir y formar la cultura). En inglés, palabras como *squint-eyed, half dead, not dead yet, gimp, freak, crazy, mad, or diseased pariah...*» y en castellano podemos hablar sobre palabras como cojo, loco, espástico, tullido, atrofiado, mongólico, paralítico, etc. *Crip*, escribí, «es un término importante que en diferentes tiempos y

lugares debería ser desplazado por otros términos» (McRuer, 2006, pp. 40, 41). Ambos *Teoría Crip* y *Feminist, Queer Crip* (como muestra esta lista de contextos *queercrip* diversos) sitúan el término como generalmente emergente y en ubicaciones activistas así como artísticas, aunque en este momento *crip* es una palabra usada ampliamente en muchos lugares académicos transnacionales (que también pueden ser, por supuesto, activistas y/o artísticos).

En inglés como verbo: *to crip or not to crip* (¿lisiar o no lisiar?) no es la cuestión más relevante para muchos escritores, artistas, y activistas, porque los tiempos *crip* actuales demandan acción. Estamos, sin embargo, todavía descubriendo colectivamente lo que podría o puede significar *crip* como verbo, y ahora el término sigue siendo quizá mejor definido por lo que potencialmente podría llegar a ser (como proceso) que por lo que es en la actualidad. Dos importantes conferencias en Praga, República Checa, después de la crisis económica mundial —*Crippling Neoliberalismo* en 2010 y *Crippling Desarrollo* en 2013— implican en sus títulos que *cripping* describe una revisión radical, desde posiciones obviamente «anti-capacitistas», de los sistemas que parecen evidentes o naturales. En «Crippling Neoliberalismo» y «Crippling Desarrollo» se hicieron investigaciones sobre las nociones fetichizadas de crecimiento capitalista y se demostró como los cuerpos y las mentes están desigualmente atrapadas o están diferencialmente materializadas alrededor de procesos globales donde el desarrollo es desigual. La ubicación de las conferencias de 2010 y 2013 fuera de EE.UU. y de Europa occidental en particular, indica un deseo de encontrar nuevos lenguajes y lugares útiles para pensar sobre la discapacidad en países del hemisferio sur o países pos-socialistas.

Creo que *crip* cruza fronteras con relativa facilidad y, en este punto, se ha movido dentro y fuera de varios idiomas. Una de las primeras ediciones especiales de una revista académica sobre la teoría *crip* (titulado *Cripteori*) fue una edición especial bilingüe de Escandinavia (inglés y sueco); la revista examinó cuidadosamente las múltiples, y siempre disputados, formas en que el término ha sido empleado y reinventado en Noruega, Finlandia, Suecia, Dinamarca e Islandia. Un «zine», o publicación anticapitalista y activista llamado *Crip Magazine*, de Viena, Austria, al igual que *Cripteori* es un periódico bilingüe (inglés y alemán). En mi experiencia, en general, *crip* resuena

fuertemente con *unos cuantos* activistas radicales en lugares donde la gente habla español y donde la gente habla alemán (en alemán, la historia contemporánea de *crip* se intersecta parcialmente con la historia más larga del Movimiento «Krüppel», aunque las formas en que el término viaja actualmente en lugares donde la gente habla alemán, quizá especialmente por los grupos radicales de Viena, sugieren que la historia de *crip* es semi-autónoma de ese movimiento «Krüppel»). En España, Melania Moscoso y otros han comenzado a hablar de *crip-washing* como un proceso complicado de control o domesticación estatal de la energía y el activismo más radical de personas con diversidad funcional. Para Moscoso (2013), *cripwashing* significa que el gobierno puede usar el *lenguaje* de los activistas con diversidad funcional *sin* sus creencias o su deseo de cambiar el mundo. Potencialmente traducido, sugerido por Lucas Platero como «literalmente teoría tullida» pero quizá más comprensible como «teoría coja», «la teoría *crip*», en este contexto español, se convierte en una herramienta para identificar los procesos neoliberales que quieren cerrar o detener las visiones más radicales de la coalición y de la justicia para personas con discapacidad o diversidad funcional (2014, p. 11). Una teorización similar está en desarrollo en el contexto checo, donde Kateřina Kolářová escribe acerca de la idea de «la *crip* pos-socialista sin articulación» para describir las visiones discapacitadas que han sido silenciadas por usos neoliberales de celebración sencilla de la discapacidad (2014, p. 257).

«To *crip*/lisiar», así como «to *queer*», podría de hecho funcionar para describir procesos que desestabilizan o procesos que te hacen extraño o torcido. *Crippling* también expone las formas en que la capacidad es naturalizada o expone las maneras en que los cuerpos, mentes y deficiencias que deben estar en el centro absoluto de un espacio, tema o discusión, son «purgados» o excluidos de los mismos. Esta exclusión ha tendido a estar al servicio del buen funcionamiento de un capitalismo neoliberal globalizado, que es (como debe ser claro en mis ejemplos españoles y checos) una de las razones por las cuales el término ha tenido tanta resonancia con los activistas más radicales (que quieren exponer o perturbar ese buen funcionamiento).

Cuando los activistas contra el SIDA protestaban fuera de la Torre Trump en 1989, estaban exponiendo las formas en que los significados dominantes de *desarrollo*, *vivienda*, *lujo* o *la buena vida* real-

mente dependían del *desalojo, la falta de hogar y la muerte literal*. Trump recibió reducciones de impuestos masivas para construir las torres, mientras que los activistas que pedían vivienda para que las personas con VIH/SIDA no muriesen en las calles vieron que sus solicitudes de cuidados y alojamiento languidecían en la oficina del alcalde (Crimp, 1990, p. 122). Podemos denominar retrospectivamente a esta acción «cripping» e identificar su afinidad con el trabajo cultural que vino después, no solo por su conexión lingüística y deconstructiva, sino también por su insistente atención a la materialidad de los cuerpos y mentes atrapados en sistemas injustos.

Para los radicales, *crip* es una palabra clave que actualmente se conecta a lo que muchos han comenzado a llamar *disability justice* (véase Mingus, 2010). La *justicia* para personas con discapacidad va más allá de las estrategias basadas en los derechos y las estrategias que provienen del estado de la nación (representadas con mayor prominencia por la *Americans with Disabilities Act*). También forma coaliciones antineoliberales en un imaginario global, que puede inventar nuevas formas de cambiar la opresión y generar nuevas formas de ser en común.

Bibliografía

- Crimp, Douglas (1990), *AIDS DemoGraphics*, Bay Press, Seattle.
- Rydström, Jens (ed.) (2012), «Crip-teori», *lambda nordica*, 17 (1-2).
- Johnson, Merri Lisa y Robert McRuer (eds.) (2014), «Cripistemologies», *Journal of Literary and Cultural Disability Studies*, 8, pp. 2-3.
- Kafer, Alison (2013), *Feminist, Queer, Crip*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kolářová, Kateřina (2014), «The Inarticulate Post-Socialist Crip: On the Cruel Optimism of Neoliberal Transformations in the Czech Republic», *Journal of Literary and Cultural Disability Studies*, 8 (3), pp. 257-274.
- McRuer, Robert (2006), *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*, NYU Press, Nueva York.
- Mingus, Mia (2010), «Changing the Framework: Disability Justice», *RESIST Newsletter*, noviembre, accesible online <<https://leavingevidence.wordpress.com/2011/02/12/changing-the-framework-disability-justice/>> (consultado el 17/04/2017).
- Moscoco, Melania (2013), «“De aquí no se va nadie”: del uso del discapacita-

do para el aleccionamiento moral», *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 170-183.

Platero, R. Lucas (2014), «Las políticas neoliberales contra los derechos sexuales», *Fundación Betiko*, accesible online <<http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2014/02/Políticas-neoliberales-contra-los-derechos-sexuales-de-la-ciudadan%C3%ADa.pdf>> (consultado el 17/04/2017).



«La *crip* pos-socialista sin articulación». Autora de la idea: Kateřina Kolářová, el fotógrafo: Jan Šibík.

Cripwashing

Melania Moscoso-Pérez

Se entiende por *cripwashing* la instrumentalización de los derechos de las personas con discapacidad, tal como se enarbolan en los diversos movimientos prodiscapacidad internacionales, para recortar los derechos de otros colectivos en situación de desventaja. Del mismo modo que Israel «capitaliza su actitud tolerante y progresista hacia gays y lesbianas para enmascarar la opresión hacia el pueblo palestino» (Nathan-Kazis, 2013), los grupos conservadores del Parlamento Europeo (Escribano, 2013) y el Partido Popular en España (Sahuquillo, 2013) han utilizado la dignidad de las personas con discapacidad para restringir el derecho a la interrupción del embarazo. Gracias al *cripwashing*, los estados enmascaran sus prácticas opresivas sobre grupos desfavorecidos dentro de sus propias fronteras, al tiempo que se promocionan como referentes internacionales en la lucha en favor de los derechos de las personas con discapacidad.

Como es obvio, *cripwashing* es una adaptación al ámbito de la discapacidad del vocablo *pinkwashing*, que se ha popularizado en el activismo LGTBI en la última década, sustituyendo el *pink* como identificativo de las sexualidades no normativas por *crip*, abreviatura coloquial del despectivo *cripple* —tullido—. El teórico Robert Muer señalaba en su libro *Crip Theory* (2007) a las personas con discapacidades como nuevo horizonte de abyección en la incipiente normalización del colectivo gay y lésbico,¹ aplicando el concepto de

1. *Crip* es un término despectivo para referirse a una persona con una discapacidad, es la abreviatura de «*cripple*», y supone que esa persona no puede andar o moverse debido a una discapacidad o un daño en su espalda o piernas. Este término ha estado en

heterosexualidad obligatoria de Adrienne Rich al ámbito de la corporalidad (*compulsory able-bodiedness*), que hemos traducido en otro lugar como integridad corporal obligatoria.² En este sentido, McRuer da un desarrollo sistemático al trabajo de teóricos que pertenecen a ambos colectivos, como Alison Kafer y Eli Clare, que han explorado desde distintas perspectivas las connivencias entre las exclusiones por discapacidad y por heterosexismo; el objetivo de la palabra *crip* sería ayudar a crear alianzas entre grupos que conviven en un horizonte común de abyección. En este sentido, *crip* incorporaría el matiz desestabilizador de los patrones culturales que interpretan la homosexualidad desde el marco interpretativo de la heterosexualidad, la identidad de género *trans* desde la *cis*, al subvertir la integridad corporal obligatoria como marco privilegiado de interpretación. Como señala la poeta Nancy Mairs «la palabra tullido molesta como no lo consiguen las palabras minusválido o discapacitado. Y yo pretendo molestar» (Kafer, 2013, p. 15). La teoría *crip* o tullida aspira a poner de manifiesto la violencia simbólica a la que se enfrentan el colectivo LGTBI y las personas con discapacidad (Bourdieu, 1999), colectivos ambos sometidos a un marco de interpretación y autointerpretación que les reserva una posición de subordinación. En este sentido la alianza entre el movimiento LGTBI y el de las personas con discapacidad ha puesto sobre la mesa cuestiones como la visibilización de las sexualidades alternativas y una notable producción teórica que cuestiona de forma implacable la normatividad y denuncia sus implicaciones sociales y políticas. Conviene resaltar que tanto las sexualidades no normativas, antaño conocidas como *desviadas* han conocido al igual que las personas con discapacidad, el impacto de la medicalización y han sido percibidas desde el signo de la patología (McRuer, 2007; Guzmán y Platero, 2012).

Mas la fecundación recíproca de ambas movilizaciones se ha dado en los dos sentidos: el movimiento LGTBI se hizo consciente, como señaló Steve Epstein (1987), de los peligros que comporta la capitalización de la diversidad sexual como modo de vida a raíz de

circulación por los movimientos sociales desde finales de los años noventa, si bien Robert McRuer ha contribuido destacadamente a su difusión con una raigambre teórica.

2. Véase al respecto: Moscoso, 2009.

la epidemia del sida. No son pocos los autores que señalan que los años ochenta se produjo un aburguesamiento del movimiento gay, lo cual hizo volverse a los sectores más progresistas del colectivo hacia los miembros que, como los propios enfermos de sida o personas seropositivas, estaban excluidos.³

Si bien la apropiación cultural del estilo de vida LGTBI se hizo en sobre todo mercantilizando la vivencia lúdica de la sexualidad y pautas de consumo vinculadas al ocio y la cultura, la discapacidad fue rentable para ciertos discursos humanistas de corte conservador. Tal fue el caso del evangelismo norteamericano durante los años setenta, que a raíz de casos como los de Karen Ann Quinlan y especialmente como respuesta a las tesis del filósofo australiano Peter Singer, conocido defensor del derecho a la muerte Digna, empezaron a vincular el *Disability Rights Movement* americano, hasta entonces compuesto por veteranos del Vietnam que defendían el derecho al trabajo, la vivienda y el transporte público adaptado, a los debates éticos referidos al inicio y el final de la vida. Así, en 1996 surgió en EE.UU. la asociación *Not Dead Yet*, «Todavía no estamos muertos» que alcanzó que alcanzó cierta notoriedad al personarse como acusación particular en juicios de derecho a una muerte digna, entre ellos el de la norteamericana Terry Schiavo, que falleció tras serle retirada (a petición de su marido) la alimentación parentenal que le mantuvo con vida durante quince años en estado vegetativo. Las tesis de *Not Dead yet* han encontrado cierta acogida académica en el ámbito de la bioética, de hecho el prestigioso *Hastings Center* de Garrison, Nueva York, acogió en el año 1999 unos encuentros sobre el diagnóstico prenatal en el que profesores como Adrienne Asch, Marsha Saxton y Eva Feder Kittay se amparaban en la dignidad de las personas con discapacidad para cuestionar el uso de las técnicas de diagnóstico prenatal. Estos debates fueron recogidos en el libro editado por Adrienne Asch y Erik Parens *Prenatal testing and disability rights*. En este texto, Marsha Saxton se pronuncia en contra del diagnóstico prenatal, haciéndose eco del llamado «argumento expresivista», esto es, comparando la vida de personas nacidas con determinadas discapacidades con las de los fetos con malformaciones cuyo nacimiento evitaría con el diagnóstico prenatal. En

3. Recomiendo encarecidamente a este respecto el libro de Shangay Lily (2016), *Adiós Chueca, Adiós: memorias del gaypitalismo*, Akal, Madrid.

este sentido, Adrienne Asch invoca un mundo en que la discapacidad «tenga la misma relevancia moral, social y profesional que carecer de sentido musical o ser el cuarto hijo» (Parens y Asch, 2000, p. 253), por ello sitúa al mismo nivel los prejuicios contra la discapacidad que informan la interrupción del embarazo en razón de la discapacidad del futuro hijo que los que padecen los afroamericanos u otros grupos étnicos minorizados.

La consolidación de la bioética en España trajo consigo estos debates y la anteriormente mencionada percepción instrumental de la discapacidad, que la vincula al inicio y el final de la vida. Como ocurrió en Estados Unidos estos debates fueron amparados por sectores cercanos al conservadurismo religioso, en nuestro caso el *Opus Dei*, cuya Universidad de Navarra acogió el primer departamento de bioética en España. Afiliado al *Opus Dei* es también el magistrado del Tribunal Constitucional Andrés Ollero, que se ha opuesto desde siempre a la despenalización del aborto.⁴ Andrés Ollero fue el Magistrado encargado de instruir la denominada Contrarreforma de la ley del aborto del Ministro de Justicia Ruíz-Gallardón, que tomamos como ejemplo paradigmático de *cripwashing*.

La primera ley del aborto de la democracia, Ley 9/1985, permitía la interrupción voluntaria del embarazo en tres supuestos: grave riesgo para la salud de la madre, que permitía interrumpir el embarazo en cualquier momento, malformaciones congénitas del feto, que lo permitía hasta las 22 semanas, y violación, que lo permitía hasta las 12 semanas. La ley orgánica 2/2010 de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, aprobada por el ejecutivo de José Luis Rodríguez Zapatero, despenalizaba el aborto a partir de los 16 años de edad hasta las 14 semanas de gestación y amplía el plazo hasta las 22 en caso de malformación del feto. El gobierno del Partido Popular puso en marcha, el 20 de diciembre de 2013, una reforma de la ley 2/2010 de salud sexual y reproductiva e interrupción del embarazo (Sahuquillo, 2013). Esta reforma, emprendida por el Ministro de Justicia Alberto Ruiz Gallardón, y que lleva el significativo título de

4. Así, por ejemplo, en un artículo de 2012, el magistrado Ollero afirma que: Si hay un ser humano, dejar a su madre en paz supone autorizar un acto de guerra contra su hijo, permitiéndole que se desembarace de él. Si no hay un ser humano o, al menos, no es digno de protección penal, alguien debería molestarse en exhibir argumentos».

Ley de Protección de la vida del Concebido y de los derechos de la mujer embarazada, contemplaba la eliminación de la despenalización del aborto en el supuesto de malformación del feto, la necesidad del permiso paterno para abortar hasta los 18 años, y la necesidad de un informe médico. Más concretamente, el anteproyecto reforma de la ley se amparaba en el artículo 23 de la Convención internacional de los derechos de las personas con discapacidad, para eliminar la ampliación del plazo para abortar en el caso de malformaciones fetales hasta las 22 semanas tal como está prevista por la ley 2/2010. Debe notarse que este artículo prohíbe el matrimonio forzoso, protege el derecho a la fertilidad y los derechos reproductivos de las personas con discapacidad sin que en ningún momento mencione el derecho a los no nacidos.

La respuesta social no se hizo esperar. Los colectivos feministas hicieron una fuerte campaña de protestas frente a lo que se dio en llamar la «contrarreforma del aborto». Esta protesta culminó el 1 de febrero de 2014 con la llegada a Madrid del «Tren de la libertad», una confluencia de marchas en favor de las libertades reproductivas y la lectura del manifiesto «Porque yo decido», con la activista Alicia Miyares. Por su parte, el CERMI (Comité Español de Representantes de personas con Discapacidad) emitió una nota de prensa en la que apoyaba las declaraciones del Ministro Ruíz-Gallardón, así como Agustín Matía, presidente de la *Federación Española de Personas con Síndrome de Down*, que apenas dos semanas después de que Gallardón anunciase sus planes de reforma, se manifestó afirmando lo siguiente: «Gallardón está obligado por ley a quitar el aborto por malformaciones: no es algo opinable» (Matía, 2012).

Otros colectivos como el Foro de Vida Independiente se manifestaron inicialmente a favor, pero enseguida modificaron sus posicionamientos ante las flagrantes incoherencias del gobierno del Partido Popular. Entre ellas, dejar sin efecto la Ley 39/2006 de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia, que regulaba la prestación de ayudas a la promoción de la autonomía de las personas con discapacidad, como el Servicio de Ayuda a Domicilio y los programas de Vida Independiente en algunas comunidades autónomas. Hay que señalar que mientras el Gobierno del Partido Popular se escudaba en la dignidad de las personas con discapacidad para emprender un retroceso de más de treinta años en los

derechos reproductivos en España, se mantuvo el artículo 156.2 del Código Penal, de acuerdo con el cual se permite la esterilización forzosa de las personas a las que se ha incapacitado judicialmente, al igual que la derogación del artículo 98 de este mismo código, que limitaba a cinco años la pena máxima de reclusión a la que puede someterse a las personas con enfermedad mental.

He escogido la reforma de la 2/2010 de salud sexual y reproductiva e interrupción del embarazo emprendida por el ministro Ruiz-Gallardón por el uso intencional que hace del discurso del activismo prodiscapacidad. Así, en una entrevista concedida al periódico La Razón el 20 de julio de 2012, Ruíz-Gallardón afirmaba:

No entiendo que se desproteja al concebido, permitiendo el aborto, por el hecho de que tenga algún tipo de minusvalía o de malformación. Me parece éticamente inconcebible que hayamos estado conviviendo tanto tiempo con esa legislación. Y creo que el mismo nivel de protección que se da a un concebido sin ningún tipo de minusvalía o malformación debe darse a aquel del que se constate que carece de algunas de las capacidades que tienen el resto de los concebidos» (Velasco, 2012).

El Ministro de Justicia está utilizando el discurso de la dignidad de las personas con discapacidad para alimentar cierto discurso de *excepcionalismo*, que permita presentar al ejecutivo del que formó parte como vanguardia en la defensa de los derechos humanos, a pesar de los notables recortes en prestaciones sociales y sanitarias que ha acometido. En este caso, se trataría de un excepcionalismo humanitario y no ya sexual pues, parafraseando a Jasbir Puar, se trataría de una gestión excepcional de la vida (Puar, 2007, p. 4), que trataría de presentar a España como uno de los gobiernos más avanzados de la Unión Europea en materia de discapacidad. En este caso, la utilización estratégica de los derechos de las personas con discapacidad serviría para hacer retroceder los derechos reproductivos de las mujeres españolas hasta hace más de treinta años, a niveles semejantes a los de la Ley del aborto de 1985. El *cripwashing* es la capitalización de los derechos de las personas con discapacidad para recortar los derechos de otros colectivos en situación de desventaja (Moscoso y Platero, 2017).

Del mismo modo que el *pinkwashing* encuentra su horizonte de inteligibilidad a la luz del homonacionalismo (Puar, 2007; Puar y

Mikdashi, 2012), el *cripwashing* se arraigaría en el terreno fértil de lo que Sharon Snyder y David Mitchell denominan *ablenationalism*, que podríamos traducir como nacionalismo capacitista. Es decir, la convergencia entre capacitismo y patriotismo que se produce cuando la distinción entre capacidad y discapacidad se convierte en un parámetro privilegiado de inserción social (Mitchell y Snyder, 2010). Si bien estos dos autores utilizan la capacidad como factor de exclusión en las sociedades de nuestras democracias liberales, este concepto para ilustra cómo el uso del discurso de las personas con discapacidad ha servido para alimentar discursos de excepcionalismo en determinadas sociedades, como símbolos «de superioridad civilizatoria» (Puar, 2011), es decir, como un concepto equivalente al de homonacionalismo.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, vol. 1. Anagrama, Barcelona.
- Clare, Eli (1999), *Exile and pride: disability, queerness, and liberation*, SouthEnd Press, Cambridge, MA.
- Epstein, Steven (1987), «Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism», *Socialist Review*, 93, pp. 9-54.
- Escribano, Esperanza (2013), «La derecha europea tumba un informe sobre educación sexual en la eurocámara», *El País*, 10 de diciembre.
- Flotats, Anna (2012), «Los discapacitados piden a Gallardón que elimine la esterilización forzosa», *Diario público*, 27 de julio, disponible en <<http://www.publico.es/espana/discapacitados-piden-gallardon-elimine-esterilizacion.html>> (consultado el 13 de mayo de 2017).
- Fritsch, Kelly (2015), «Gradations of debility and capacity: biocapitalism and the neoliberalization of disability relations», *Canadian Journal of Disability Studies*, 4 (2), pp. 12-48.
- Guzmán, Francisco y R. Lucas Platero (2012), «Passing, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no normativas», en R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 125-158.
- Kafer, Alison (2013), *Feminist, queer, crip*, Indiana University Press, Bloomington.
- Lili, Shangay (2016), *Adiós Chueca, Adiós: memorias del gaypitalismo*, Ediciones Akal, Madrid.

- Matía, Agustín (2012), «Tienen que suprimir el aborto por malformaciones. No es algo opinable», *Nosotrasdecidimos*, 26 de julio, accesible en <<http://nosotrasdecidimos.org/down-espana-creo-que-hay-que-prohibir-aborto-por-malformaciones/>> (consultado el 18 de marzo de 2017).
- McRuer, Robert (2006), *Crip theory: cultural signs of queerness and disability*, New York University Press, Nueva York.
- Millares, Alicia (2014), «Porque yo decido», texto entregado al congreso de los diputados el 1 de febrero. Disponible en <<http://www.eltrendelalibertad.com/2014/01/>> (consultado el 18 de marzo de 2017).
- Moscoso, Melania (2013), «Cripwashing: undermining civil liberties in the name of Disability Right in Contemporary Spain» ponencia presentada en la reunión anual de la Society of Disability Studies, el 29 de junio de 2013, Florida.
- Moscoso, Melania y R. Lucas Platero (2017), «Cripwashing: the abortion debates at the crossroads of gender and disability in the Spanish Media», *Continuum, Journal of Media and Cultural Studies*, 31 (3), pp. 468-479.
- Nathan-Kazis, Joshua (2013), «Gays Debate “Pinkwashing” as N.Y. Center Reverses Ban on Israel-Related Events», *Forward*, 20 de febrero. Disponible en <<http://forward.com/news/israel/171503/gays-debate-pinkwashing-as-ny-center-reverses-ban/>> (consultado el 13 de mayo de 2017).
- Ollero, Andrés (2012), «Los no nacidos no han ganado para sustos», *El País*, 13 de agosto. Accesible en <http://politica.elpais.com/politica/2012/08/13/actualidad/1344892603_108028.html> (consultado el 18 de marzo de 2017).
- Parens, Erik y Adrienne Asch (2000), *Prenatal testing and disability rights*, Georgetown University Press, Washinton, DC.
- Prats, Jaime (2014), «¿Enfermos mentales y presos para siempre?», *El País*, 6 de abril. Disponible en <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/04/06/actualidad/1396816993_322595.html> (consultado el 13 de mayo de 2017).
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Puar, Jasbir (2011), «Citation and censorship: The politics of talking about the sexual politics of Israel», *Feminist legal studies*, 19 (2), pp. 133-142.
- Puar, Jasbir y Maya Mikdashi (2012), «Pinkwatching and pinkwashing: Interpenetration and its discontents», *Jadaliyya, August*, 9. Disponible en <http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and> (consultado el 13 de mayo de 2017).
- Sahuquillo, María (2013), «Una indicación “encubierta”», *El País*, 12 de mayo.

- Schulman, Sarah (2011), «Israel and “Pinkwashing”», *New York Times*, 22 de noviembre.
- Shangay, Lily (2016), *Adiós Chueca, Adiós: memorias del gaypitalismo*, Ediciones Akal, Madrid.
- Snyder, Sharon L. y David Mitchell (2010), «Introduction: Ablenationalism and the geo-politics of disability», *Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, 4 (2), pp. 113-125.
- Velasco, Fernando (2012), «La malformación del feto no será ya un supuesto para abortar» *La Razón*, 22 de julio. Disponible en <http://www.larazon.es/historico/5803-alberto-ruiz-gallardon-la-malformacion-del-feto-no-sera-ya-un-supuesto-para-abortar-LLLA_RAZON_475528> (consultado el 13 de mayo de 2017).

Cross-dresser

R. Marcos Mota

La ropa no hace el dandi,
sino la percha
de Villena, 2003

Palabras relacionadas: pants role, flower boy, ladyboy, encarnación, montarse, drag king, drag queen, Phet thee/Sam sao, disciplina de enaguas, Mahu, Hijra, Kothi, vestidas, gender-bender, transformismo, performatividad, impersonator, lipsync.

Podemos definir sintéticamente *cross-dresser* como la identidad de alguien al cruzar el género que *a priori* ocupa socialmente a través del atuendo. Dentro de este concepto conviven varios términos, como travesti, travestí, transformista, vestida, montada, *drag*, *impersonator* o *gender-fluid*.

Si entendemos las culturas como órdenes sociales que revisten la vida y los cuerpos de significado y simbología, esto provoca la delimitación de roles sociales, y a su vez, la derivación del ser a la identidad. En la lógica de otorgar roles a sus individuos, y para asegurar la continuidad de las mismas sociedades, ha sido importante connotar, incluso visualmente, atributos para un rol femenino y otro masculino, que hoy llamamos género, para así proteger y reforzar la reproducción biológica. Sin embargo, desde la antigüedad se entendió que no todos los individuos pueden ni deben servir para procrear, y que por lo tanto, pueden tomar otros roles, o saltar de un rol a otro.

En la antropología clásica la figura del travestido está relacionada con la del chamán, es decir, con la del sujeto capaz de transitar entre uno y otro orden, capaz de abrir un canal entre lo terrenal y lo divino, como señala Cardín:

En el reino del Congo había un sacerdote sacrificial que vestía habitualmente como mujer y se gloriaba de llevar el título de abuela. Sin duda

la idea es la de asumir aquellas peculiaridades emocionales que resulten útiles para el sacerdocio. [...] la adopción de determinado vestuario es más que un signo de la posición que ocupa: completa su identidad, comunicándole las propiedades del propietario original del atuendo (Cardín, 1984, p. 190).

Un *cross-dresser* puede serlo puntualmente o 24/7. Esto puede deberse a varios motivos, como un evento concreto (como el caso de los *flower boys* o los espectáculos *drag*) o un contexto adverso-represor. El travestismo puntual puede ejercerse en privado o en público, de manera que la ropa y el maquillaje permiten una identidad temporal.

Cassandra, 20 años: Mi mamá jamás me ha visto rubia. Ya tengo tres años sin verla... Lo más que me ha visto ha sido el cabello con luces y fue porque le mandé una foto; pero desde que me fui a mi casa, llegué *buchona*, pero nada de *joterías* como aquí. Yo no me he dado aceptar como *vestida* porque no he visto mi familia, pero cuando los vea me les voy a *imponer*.

Cassandra me comentó que la mayoría de los travestí es de la zona de Tolerancia habían abandonado la escuela porque *se les veía la flor* (González Pérez, 2003, p. 132).

En la sociedad posglobal que vivimos, el binarismo de género, hombre-mujer, es un estándar legal, herencia de un racionalismo occidental. Si en la mayoría de países el travestismo o *cross-dressing* es mal considerado, y en muchas ocasiones es peligroso hacerlo en público, hay contextos donde es directamente ilegal. Por este motivo, el *cross-dressing* está estrechamente vinculado al asociacionismo y a canales de difusión clandestinos. Clubs y asociaciones privados, en casas, locales u okupas, entendidos como lugares seguros donde compartir herramientas y recursos de feminización o realizar talleres *drag king* y que mediante el «boca a boca», volantes, revistas o foros de internet dan a conocer una red de apoyo.

Ver por ejemplo el anuncio publicado en la revista *Transvestia*, Volumen IX, n.º 51, junio de 1968, Chevalier Publications, Los Angeles.

DRESSES**READY MADE and CUSTOM MADE****FORMAL-COCKTAIL-STREET**

I am an undstanding woman acquainted with the problems off TVs. Please, feel free to call or drop in. I have own private shop and fitting rooms and will make dresses to measure.

FITTINGS PRIVATE APPOINTMENT AFTER 7 P.M.

My charges are very reasonable. You CAN afford to have a dress made just for your femmsself. She'll love it and you'll be proud of her.

Mention TRANSVESTIA or Virginia

I will also be glad to make any necessary alterations on items in your present wardrobe.

As a service to those out of Los Angeles area I will be glad to do personal shopping for you. Please write me for details of this personal service.

M. O'BRYAN DRESS SHOP

538 N. La Cienaga-Los Angeles 90048

Phone (213) 657-8864

Si bien el *cross-dressing* apela directamente al género y la identidad, puede ejercerse también por motivos sexuales. En este caso, tomará un matiz fetichista, exhibicionista y/o entrará en la relación dominación/sumisión. Hay que observar estas tres categorías como atributos sociales añadidos a la construcción social del género femenino en relación con el masculino y reapropiados como deseo/pulsión sexual.

La señorita Priscilla pareció leer mis pensamientos. Mientras me acariciaba la rodilla dijo:

—¿Acaso no teníamos derecho a vestirme como había que vestir a la muchacha encantadora que eres, Denise? ¿Por qué habrían de tratar las damas con un torpe joven de feos pantalones, pudiendo tener una muchachita de pelo largo y lindo corsé que camina por el salón con crujientes y ajustados vestidos de satén y chinelitas de satén con hebillas y tacones que son una indudable alegría para su vista? ¿No teníamos derecho?

—Oh, sí, señorita Priscilla —murmuré lánguidamente.

—¿Y no teníamos derecho, después de engalanarte y ponerte los guantes de cabritilla y el corsé, no teníamos derecho acaso a coger esas piernas enfundadas en medias de seda y cruzar las lindas chinelas y atar los tobillos con cintas de satén, y a esposar las manos enguantadas?

—Oh, sí, claro que tenían derecho —murmuré lánguidamente.

Existen en la actualidad y en España diferencias en cuanto a la connotación de estatus social entre los términos travesti y *cross-dresser*, como apunta Alba Barbé i Serra en su tesis doctoral (2015). También entre travesti y travestí, teniendo travestí un componente de relación al mundo del espectáculo. Así como entre *drag-queen* y transformista se denota la diferencia entre aficionada y artista. Sin embargo, teóricxs/activistas como Giuseppe Campuzano insistieron en la necesidad de borrar distinciones categóricas entre unos términos y otros, para aunar pulsiones y luchas. En su proyecto y libro, *Museo Travesti del Perú* (2007), consideraba incluso en borrar las diferencias entre travesti y transexual; también así lo afirma Pierrot en su libro *Memorias trans, transexuales, transformistas y travestis* (2006). Sin embargo, Alluquére Rosanne «Sandy» Stone sostiene que el transexual debe dejar de ocultar o disimular su tránsito para representarse como hombre o mujer, pues ha vivido otra experiencia concreta que puede arrojar luz sobre determinados atributos de construcción del género (Stone, 1992).

El origen etimológico de *cross-dressing* es la traducción literal al inglés hecha en los años setenta en Estados Unidos del término *transvestism*. Si bien la comunidad norteamericana travesti usaba los términos *transvestite* y la sigla *TV* para autonombrarse, se normalizó la traducción para volver el término más políticamente correcto y así distanciarlo de la patología fetichista, que provenía del alemán *transvestiten*, tomada del libro *Die Travestiten: eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb* (Los travestidos: una investigación del deseo erótico por disfrazarse), escrito en 1910 por el sexólogo Magnus Hirschfeld. A su vez, Magnus toma el término del latín (*trans*=cruzar/sobrepasar+*vestiti*=vestir). Sin embargo, en italiano actual *travestito* significa *disfrazado* y está asociado al carnaval, por lo que tiene una connotación ofensiva cuando se dirige a un *cross-dresser*. Para evitar la ofensa, en Italia hoy se usa *cross-dresser* para hacer referencia a la pulsión identitaria (retomándolo del inglés), mientras que se usa *transvestitismo* para la pulsión sexual en ámbitos médicos, aunque Mario Mieli (1980) hablase de su rebelión identitaria nombrándose como *travestito*.

Hay otra evolución del término que no pasa por el ámbito clínico y que parte del *burlesque* victoriano, que nació como fusión entre el teatro y el circo, con fuertes influencias francesas, de la mano de Lu-

cia Elisabeth Vestris en la Londres de 1830. Junto a Maria Foote, consideradas las primeras actrices-*managers*-empresarias de Inglaterra, compran y dirigen un teatro donde representan y parodian obras maestras de la literatura y el teatro, así como escenificaciones históricas. Estas pomposas representaciones, rayando el pastiche, eran ejecutadas en su mayoría por mujeres, cosa que ya era una provocación para la tradición del teatro inglés, donde todos los personajes eran representados por hombres. Estas obras, cuyo talento en la interpretación era excelente, obtuvieron gran éxito, popularizándose y evolucionando hasta 1880. Del *burlesque* victoriano derivan dos subgéneros, el *extravaganza* y el *travesty*. El *extravaganza* o *grand opera* eran comedias musicales con un gran despliegue de medios, con orquesta y complejas coreografías, que serían retomadas por los musicales del Hollywood dorado cien años después. El término sería reapropiado más tarde por la casa más célebre y aún en activo de la escena *vogue/ballroom* norteamericana de los 80, *the House of Extravaganzza*. El *travesty*, que también toma el término del latín, pero «a la francesa», era una confrontación protofeminista a las estrictas normas sociales victorianas acerca de la indumentaria y el comportamiento de las mujeres. En una época en que las mujeres debían quedarse en casa y vestir con apretados corsés, sin derecho alguno a acceder a las universidades, Vestris y su compañía crean el género teatral *travesty* para parodiar el monopolio masculino en la historia y en las artes: en estas producciones, que eran más modestas que el *extravaganza*, las actrices se vestían y performaban como personajes ilustres masculinos reales o ficticios (*pants role*), parodiándolos. Por lo que, podemos entender el *travesty* como los primeros espectáculos *drag* (*king*, para el caso).

En España, alrededor de 1910 se celebran bailes de máscaras, llamados *Paré et travestí*, un formato francés, manteniendo el significado de la palabra como «disfrazado», con una connotación peyorativa siempre que fuese usada fuera de su contexto. Llegan hasta los años setenta, cuando la dictadura franquista llega a su fin y emergen los espectáculos de revista y variedades, a la vez que el cine del destape, con espectáculos de travestís y transformistas. Esto genera un contexto subcultural donde las travestís pueden defender su «mostrarse» como arte. Estos espectáculos son una herencia de los teatrillos donde se cantaba cuplé bajo la influencia del *burlesque* británico, francés y americano. Si bien sus ejecutantes fueron atravesadas por las leyes de



Madame Vestris vestida de Apolo. Ilustración en oropel, Londres, 1840.

escándalo público y de peligrosidad social, eran leyes que apelaban a la indiscreción pública de afectos o auto-representaciones «desviadas» de la moral heterosexual cristiana franquista. Existieron en España transformistas antes de la guerra civil, como Leopoldo Fregoli, Edmond de Bries, o Robert Bertín, que imitaban a famosas cantantes de cuplé. La evolución de estos espectáculos y su continuación en la dé-

cada de los setenta y ochenta retoma esta herencia, pero incorporando elementos contemporáneos, como la música disco.

En los 80s, tras la reforma de la Ley de peligrosidad social, en algunas ciudades con una fuerte subcultura marica como Barcelona, Mallorca o Torremolinos, muchas hasta entonces travestis con doble vida —o la cárcel— se reafirmaban en su identidad femenina y buscan vías económicamente accesibles para inyectarse silicona. Enfermerxs y veterinarixs montan «clínicas domésticas» D.I.Y. Veinte años después, Antena3 y Tele5 sacan a la luz el tema invitando a Platón-plató a Marisol «falsa cirujana». Esto sucede en un momento en el que ya existe un protocolo clínico desarrollado para cambiar de sexo. Cuando Marisol entra en Platón-plató, se da cuenta de que ha entrado en una suerte de juicio popular con el objetivo de ridiculizarla por haber inyectado silicona líquida sin la autoridad necesaria (autoridad por aquél entonces inexistente e inalcanzable en general); acusándola pues de «suplantación clínica» y de ejercer «prácticas de riesgo en condiciones insalubres». Lo que Marisol y sus amigas hicieron en mutuo consentimiento y en privado se descontextualiza veinte años después como una de las historias más hit de la telebasura en España. El revuelo hizo que se abriese una investigación policial y Marisol terminara ingresando en la cárcel de hombres. El caso revela lo normalizante que llega a ser la institucionalización de las tecnologías de re/construcción del yo, hasta el punto de tomar a «la falsa cirujana» hasta en el apodo, y aplicarle un castigo mediático ejemplar (Marcos Mota, 2016, p. 33).

Tras la transición española se establecen los protocolos legales para el cambio de sexo, y la transformación de Bibi Andersen en Bibiana Fernández, es decir, de vedette del paralelo a actriz-*celebrity*, de transformista de cabaret a transexual triunfal. Fue un acontecimiento mediático que ayudó a difundir y normalizar el procedimiento clínico. Otros casos posteriores, como el de Amor, concursante de Gran Hermano que abandona el *reality* tras el vitoreo tránsfobo «Amor tiene rabo»: recibe como compensación de Tele5 una vaginoplastia televisada.

El caso del asesinato de la transexual Sonia Rescalvo en la Barcelona preolímpica por parte de un grupo de neonazis y su juicio posterior fue retratado detalladamente en prensa. Sin ser, ni mucho menos, la primera ni la última transexual asesinada en la ciudad, el caso se usó para demostrar a los ciudadanos lo progre que se había vuelto la ciudad al condenar a los neonazis y abrir una investigación al respecto.

Concluyendo, y como apunte personal, sostengo en la urgencia de no relegar por defecto la construcción identitaria a los poderes y procedimientos oficiales del Estado. Si bien el cambio de sexo es una decisión personal, tras la última reforma de la OMS respecto a la disforia de género, muchos psicólogos empujan precipitadamente a adolescentes a dar este paso sin considerar otras opciones. Es urgente ampliar las técnicas para la autogestión identitaria por parte de colectivos trans, así como seguir ampliando el imaginario colectivo al respecto de categorías sociales como hombre, mujer y otros, por parte de cualquier persona con conciencia política *queer*.

Bibliografía

- Anónimo (1979), *Señorita tacones altos*, Tusquets, Barcelona.
- Barbé i Serra, Alba (2015), *El cross-dressing en el context català del segle XXI*, tesis doctoral dirigida por Verena Stolcke y Cristina Larrea Killinger, Universitat de Barcelona. Trad. cast., Edicions Bellaterra (en prensa).
- Campuzano, Giuseppe (2007), *Museo Travesti del Perú*, Autoedición, Lima.
- Cardín, Alberto (1984), *Guerreros, chamanes y travestis*, Tusquets, Barcelona.
- De Villena, Luis Antonio (2003), *Corsarios de guante amarillo*, Valdemar, Madrid.
- González Pérez, César Octavio (2003), *Travestidos al desnudo: homosexualidad, identidades y luchas territoriales en Colima*, Editorial Ciesas, Colima, México.
- Marcos Mota, R. (2016), *Bibi Andersen deja de ser Manolo*, Fanzine.
- Mieli, Mario (1980), *Elementos de crítica homosexual*, Anagrama, Barcelona.
- Pierrot (2006), *Memorias trans, transexuales, transformistas, travestis*, Morales i Torres, Barcelona.
- Stone, [Alluquére Rosanne] Sandy (1992), «The “empire” strikes back: a post-transsexual manifesto», *Camera Obscura: Feminism, Culture, and Media Studies*, 10 (2 29), pp. 150-176.

Otras referencias

- Fernandez, Lluís (1979), *El anarquista desnudo*, Anagrama, Barcelona.
- Prieur, Annick (2008), *La casa de la Mema, travestis, locas y machos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.

Filmografía

Cambio de sexo. Vicente Aranda, 1976.

Kika. Pedro Almodóvar, 1993.

La tercera luna. Gregorio Almendros, 1984.

Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro. Alejandra Islas, 2005.

Paris is burning. Jennie Livingston, 1990.

The naked civil servant. Jack Gold, 1983.

Un año con trece lunas. Rainer Werner Fassbinder, 1978.

Vestida de azul. Antonio Giménez-Rico, 1983.

Palabras relacionadas: sexo anónimo, cancaneo, metreo, ligue callejero.

Referente a la búsqueda de encuentros sexuales anónimos entre hombres en espacios públicos. La expresión «hacer *cruising*» incluye tanto las prácticas sexuales como las estrategias y el tiempo que cada practicante dedica a la búsqueda del encuentro; por tanto, la práctica del *cruising* no se puede reducir al lugar donde se lleva a cabo, ni al acto sexual en sí mismo, sino también al conjunto de interacciones que la envuelven. Se pueden identificar tres características básicas: la primera es que se trata de intercambios sexuales anónimos en los que los practicantes no suelen conocerse ni intercambian información personal; **favorecer el anonimato** es uno de los valores más preciados por muchas de las personas que hacen *cruising*, ya que por un lado permite satisfacer algunas fantasías a través del morbo que supone mantener relaciones sexuales con desconocidos, pero por otro porque el anonimato también posibilita preservar la identidad de los sujetos y prevenir algunas de las posibles formas de homofobia. La segunda característica es que se trata de una práctica que se lleva a cabo en espacios públicos tales como lavabos de centros comerciales y estaciones, bosques, áreas de servicio, parques o transportes públicos. El hecho de que se realice en escenarios propios de la vida cotidiana permite la afluencia de un público muy variado y la agilidad del encuentro. Finalmente, la tercera característica es que se trata de una práctica en la que existen un conjunto de normas y estrategias que organizan, conducen y simplifican el encuentro entre hombres. Entre ellas se puede

1

2

3

destacar el silencio entre los practicantes, los juegos de miradas y la manera de caminar y aproximarse a los otros hombres. A pesar de las características básicas compartidas, no todos los encuentros son iguales. Las percepciones, expectativas, trayectorias, contextos y deseos convierten la experiencia del *cruising* en singular para cada practicante.

El concepto de *cruising* es un anglicismo que en la jerga gay permite usarlo como concepto clave con el que referirse a los encuentros sexuales anónimos en espacios públicos. No obstante, la palabra se ha popularizado y buena parte de la población ya conoce su significado «perverso».

Aproximadamente hasta los años ochenta y principios de los noventa del siglo xx, lo que hoy llamamos *cruising* era conocido en el Estado español con la expresión *hacer la carrera*. Se utilizaba el mismo lenguaje que el que emplean las prostitutas para referirse a las estrategias de atracción de clientela (Guasch, 1991, p. 62). En este sentido, el libro *La mala vida en Madrid*, de Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilianedo (1901, p. 285) da cuenta de este uso terminológico en la España de principios del siglo xx: «En los lugares más céntricos y animados de Madrid, los uranistas de todas categorías hacen la carrera, una carrera doble en que el íncubo busca al súcubo y éste a aquél... a veces, con equivocaciones involuntarias de funestas o grotescas consecuencias». A finales del siglo xx se incorpora el anglicismo *cruising* en las comunidades gais del Estado español y hoy en día ha sustituido plenamente a su predecesor *hacer la carrera*. Las razones de esta mutación terminológica todavía no se han estudiado en profundidad, aunque podrían avanzarse tres circunstancias que han contribuido a ello. En primer lugar, la tendencia a la incorporación de la lengua anglosajona en las comunidades hispanohablantes, y especialmente en las comunidades LGTB. En segundo lugar, el impacto de la película *Cruising*, estrenada en 1980 y traducida en España como *A la caza*, y en Latinoamérica como *Cacería*, protagonizada por Al Pacino, que representaba a un policía que intentaba detener al autor de una serie de asesinatos producidos en una zona de *cruising* de Nueva York. El filme causó gran impacto entre la población gay española, ya que era una de las primeras obras cinematográficas que versaba primordialmente sobre cuestiones homosexuales. Finalmente, la tercera circunstancia está relacionada con la apertura de España al turismo gay inter-

nacional, que sin duda provocó la incorporación de nuevos lenguajes y prácticas entre las comunidades locales.

A pesar de la hegemonía de la noción de *cruising* para referirse a este tipo de prácticas, todavía existen palabras en español que dan cuenta de algunas especificidades. Tal es el caso de la palabra *metreo* en Ciudad de México, que se refiere a los encuentros entre hombres en el metro, o *cancaneo*, que en España todavía se usa para aludir a las prácticas sexuales anónimas en espacios públicos, generalmente parques, y que se refiere tanto a encuentros gays como heterosexuales.

La primera investigación sobre la práctica del *cruising* vino de la mano de Laud Humphreys (1975 [1970]), quien se acercó al fenómeno del sexo anónimo a través de las ciencias sociales. Su trabajo fue conocido por la incorporación de un nuevo objeto de estudio a la sociología de la desviación, pero también fue intensamente cuestionado por su aproximación metodológica, ya que se le acusó de dirigirse a los domicilios de los practicantes de *cruising* después identificarlos en la zona de ligue (ver Frankis y Flowers, 2009, p. 868). En los años setenta se presentaron otras investigaciones como las de Ponte (1974), Trolden (1974) y Weinberg y Williams (1975), que continuaron con una mirada basada en la sociología criminal y de la desviación. Sin embargo, a lo largo de los años ochenta y principios de los noventa se produjo una transformación radical en el interés por la práctica del *cruising*, motivada por el impacto del VIH. La pandemia del sida provocó un cambio en las relaciones sexuales entre hombres, y se acusó a los practicantes del sexo anónimo de la expansión del VIH entre la comunidad gay. A lo largo de los noventa y en la primera década del siglo XXI, los estudios sobre sexo anónimo se centraron principalmente en el interés por frenar la expansión de la pandemia (Halkitis, Parsons, Wilton, 2003; Huber y Kleinplatz, 2002; Villaamil y Jociles, 2008, entre otros). Sin embargo, las aproximaciones más recientes, a pesar de no haber abandonado el interés por las cuestiones de salud sexual, han ampliado el horizonte e incorporado nuevos elementos de análisis, como la incursión de las culturas digitales (Mowlabocus, 2010), los usos de los espacios públicos (Lead, 1999) o los procesos de negociación en las zonas de *cruising* (Langarita, 2015 y Tewksbury, 2002 y 2008).

La práctica del *cruising* se ha representado de numerosas maneras a través de las expresiones artísticas y literarias. En la literatura,

Jean Genet dedicó el episodio de la procesión de las Carolinas para homenajear los urinarios demolidos en el puerto de Barcelona a manos de los sublevados en los alborotos de 1933 (Genet, 2010 [1949], pp. 64-65). Por su parte, Antonio Roig (1977) escribió una novela para conmemorar las fantasías, peligros y gozos inenarrables de los parques londinenses, y Pedro Lemebel (2013 [1995]) brindó una de sus crónicas a las delicias de los encuentros furtivos en Santiago de Chile. Son numerosos los autores españoles y latinoamericanos que, como Lluís Fernández (1979), Salvador Novo (2008 [1998]), Luis Zapata (1979) o el más reciente Jorge Domínguez Macizo (2017), se han referido a la práctica del *cruising* en sus narrativas. Y en el entorno anglosajón, textos como los de Alan Hollinghurst (1989), Joe Orton (1986), Edmund White (2001) y Oscar Moore (1992), entre otros, también han prestado atención a los deseos del sexo anónimo para cautivar a quien pasea por sus páginas. En el cine, más allá de la película *Cruising* de (1980), existen trabajos como *Taxi Zum Klo*, de Frank Ripplloh (1981); *East Palace, West Palace*, de Zhang Yuan (1996), o *L'inconnu du lac* [El desconocido del lago], de Alain Guiraud (2013), que ponen en la práctica del *cruising* el centro de su trama argumental. No obstante, la gran producción cinematográfica respecto a las prácticas de sexo anónimo la encontramos en la pornografía gay. Son numerosas las películas pornográficas que recurren a atmósferas propias del sexo anónimo para grabar sus escenas de sexo. Otros artistas, como el ilustrador Touko Laaksonen —quien utilizó el seudónimo Tom of Finland—, encontraron en la práctica del *cruising* su fuente de inspiración artística (Hanson, 2011). Y en el caso del Estado español, se puede destacar el trabajo de Pepe Miralles, quien cuenta con diversos proyectos artísticos en los que la práctica del *cruising* se convierte en el eje central de su interpelación.

La práctica del *cruising* ha sido objeto de múltiples disputas, no solo por asociarse a las relaciones entre personas del mismo sexo, sino también porque se trata de una práctica que recurre a la promiscuidad y se enfrenta a las lógicas monógamas. Desde algunas perspectivas, la asociación del *cruising* con la homosexualidad masculina supone un problema, en tanto que limita las posibilidades de la aceptación social de la población gay. Consideran que la práctica del *cruising* denigra al conjunto de los homosexuales, a los que presenta como sujetos incansables en su deseo de saciar su instinto sexual. Por otro lado, existen

otras miradas en las que se reconocen las diferentes formas de expresión del deseo, sin que ello debiera de suponer el rechazo social. Estas perspectivas presentan la monogamia como un instrumento que limita las experiencias de los sujetos y atribuyen a la homofobia y a la heteronormatividad el rechazo hacia la práctica del *cruising*. En cualquier caso, hacer *cruising* es una forma de relacionarse y de interactuar con otros que ya forma parte del *know how* gay de nuestro tiempo, de nuestra historia y de la realidad de muchos hombres que desean a otros hombres. En palabras de Juan Carlos Bautista (2010, p. 210), podría pensarse como una forma particular de ejercer la ciudad, de «caminarla, sobrevivirla, erotizarla, forzar sus límites morales, saturarla, sumergirse en su caldo tumultuoso, multitudinario, para, al cabo, volverla íntima».

Por tanto, la práctica del *cruising* es una actividad en la que se participa, pero no el origen de una identidad compartida, generadora de experiencias para el recuerdo íntimo, de ratos de placer para un presente finito y de encuentros fortuitos y ocasionales con desconocidos.

Bibliografía

- Bautista, Juan Carlos (2010), «La noche al margen. Brevísimas relaciones de la vida nocturna gay», en Michael K. Schuessler y Miguel Capistran (coords.), *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*, Planeta, México, pp. 209-228.
- Bernaldo de Quirós, Constancio y José María Llanas Aguilaniedo (1901), *La mala vida en Madrid*, Rodríguez Serra, Madrid.
- Domínguez Macizo, Jorge (2017), *Los chicos del parque*, Carena, Barcelona.
- Fernández, Lluís (1979), *El anarquista desnudo*, Anagrama, Barcelona.
- Frankis, Jamie S. y Paul Flowers (2009), «Public Sexual Cultures: A Systematic Review of Qualitative Research Investigating Men's Sexual Behaviors with Men in Public Spaces», *Journal of Homosexuality*, 56 (7), pp. 861-893, doi <10.1080/00918360903187846>.
- Guasch, Oscar (1991), *La sociedad rosa*, Anagrama, Barcelona.
- Hanson, Dian (2011), *Tom of Finland*, Taschen, Alemania.
- Halkitis, Perry, Jeffrey Parsons y Leo Wilton (2003), «Barebacking among Gay and Bisexual Men in New York City: Explanations for the Emergence of Intentional Unsafe Behavior», *Archives of Sexual Behaviour*, 32 (4), pp. 351-357.

- Hollinghurst, Alan (1989), *The Swimming Pool Library [La librería de la piscina]*, Vintage, Nueva York.
- Huber, Jonathan D. y Peggy J. Kleinplatz (2002), «Sexual Orientation Identification of Men who Have Sex with Men in Public Settings in Canada», *Journal of Homosexuality*, 42 (3), pp. 1-20, doi: <10.1300/J082v42n03_01>.
- Humphreys, Laud (1975 [1970]), *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*, Enlarged, Nueva York.
- Langarita, Jose Antonio (2015), *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Leap, William (ed.) (1999), *Public Sex, Gay Space*, Columbia University Press, Nueva York.
- Lemebel, Pedro (2013 [1995]), *La esquina es mi corazón: crónica urbana*, Planeta, México.
- Moore, Oscar (1992), *A Matter of Life and Sex*, Dutton, Nueva York.
- Mowlabocus, Sarif (2010), *Gaydar Culture. Gay Men, Technology and Embodiment in the Digital Age*, Routledge, Nueva York.
- Novo, Salvador (2008 [1998]), *La estatua de sal*, FCE, México.
- Orton, Joe (1986), *The Orton Diaries [Diarios]*, Methuen, Londres.
- Ponte, Meredith R. (1974), «Live in a Parking Lot: An Ethnography of a Homosexual Drive-in», en Jerry Jacobs (ed.), *Deviance: Field Studies and Self-Disclosures*, National Press Books, California, pp. 7-29.
- Roig, Antonio (1977), *Todos los parques no son un paraíso*, Planeta, Barcelona.
- Tewksbury, Richard (2002), «Bathhouse Intercourse: Structural and Behavioral Aspects of an Erotic Oasis», *Deviant Behavior*, 23 (1), pp. 75-112, doi: <10.1080/016396202317192035>.
- Tewksbury, Richard (2008), «Finding Erotic Oases: Locating the Sites of Men's Same-Sex Anonymous Sexual Encounters», *Journal of Homosexuality*, 55 (1), pp. 1-19, doi: <10.1080/00918360802129253>.
- Troiden, Richard (1974), «Homosexual Encounters in a Highway Rest Stop», en Erich Goode y Erich y Richard Troiden (eds.), *Sexual Deviance and Sexual Deviants*, William Morrow & Company, Nueva York, pp. 211-228.
- Villaamil Pérez, Fernando y María Isabel Jociles Rubio (2008), «Diferencias y desigualdades entre los HSH usuarios de locales comerciales de encuentro sexual: algunas contribuciones a las estrategias comunitarias de prevención del VIH», *Etnográfica*, 12 (2), pp. 185-321.
- Weinberg, Martin S. y Colin J. Williams (1975), «Gay Baths and the Social Organization of Impersonal Sex», *Social Problems*, 23 (2), pp. 124-136.
- White, Edmund (2001), *The Flâneur*, Bloomsbury Publishing, Londres.
- Zapata, Luis (1996 [1979]), *El vampiro de la Colonia Roma*, Grijalbo, México.

Filmografía

Friedkin, William, director (1980), *Cruising*. Estados Unidos de América.

Guiraudie, Alain, director (2013), *L'inconnu du lac [El desconocido del lago]*. Francia.

Ripploh, Frank, director (1981), *Taxi Zum Klo*. Alemania.

Yuan, Zhang, director (1996), *East Palace, West Palace*. China.

El término *cyborg* fue acuñado por primera vez en 1960 por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline para referirse a un ser humano modificado para sobrevivir en un medio extraterrestre. Recientemente la Real Academia Española ha aceptado este vocablo definiendo el *cíborg* como «ser formado por materia viva y dispositivos electrónicos». Sin embargo, su acepción más común para el feminismo data del famoso «Manifiesto para *Cyborgs*» publicado por Donna Haraway en 1985 y publicado en castellano una década después en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. No es sencillo, ni mucho menos simple, definir una figura tan polisémica y controvertida como es el *cyborg* y que daría lugar a tantas interpretaciones y ramificaciones posteriores en la teoría y la praxis de los feminismos contemporáneos. De hecho, si algo caracteriza propiamente a la categoría *cyborg* es que no se amolda a las definiciones ya que solo responde a visiones tentativas, solo nos permite rastrear sus huellas porque su cometido es posibilitar un nuevo andamiaje conceptual para los seres inapropiados/bles y la transformación social.

No obstante, y como punto de inicio de este rastreo, proponemos, a modo de definición provisional, una de las expresiones más conocidas y repetidas de esta autora «el *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica» (1995, p. 254). En esta enigmática sentencia se condensa la arquitectura de una categoría que ha influido en la epistemología feminista, en la teoría *queer* o en el ciberfeminismo.

Su gran mérito ha sido ser capaz de poner de manifiesto que lo biológico, lo técnico y lo discursivo comparten funciones en lo que somos. El *cyborg* es nuestra ontología porque lo único que somos es momentos-posición de conocimiento e intervención en una sociedad-red, es decir, localizaciones que no esconden su historicidad. No hay teoría unitaria del sujeto en esta precaria ontología, aunque si nos otorga nuestra política porque no es una posición inocente, sino que siempre es una localización interesada. Es sin lugar a dudas una apuesta ética que nos obliga a decidir. La política engulle la epistemología y toma las riendas de la demarcación ontológica. Lo que son las mujeres para Haraway depende de la posición que adopten en una compleja red de relaciones semiótico-materiales que esta autora denomina tecnociencia.

Desde este punto de partida y a modo de brújula analítica para explorar las huellas semánticas de nuestro término utilizaremos tres recursos para enfrentarnos a su rastreo. Como una metáfora óptica o mecanismo de visión, como un espacio de resignificación y, por último, como parte significativa de una nueva cartografía política.

Como metáfora óptica

El *cyborg* aparece en escena en «Manifiesto para *Cyborgs*» (Haraway, 1985), traducido al castellano en 1995, como un punto arquimideo desde el cual observar y pensar el feminismo de la década de los ochenta. Haraway defiende la necesidad de desarrollar instrumentos ópticos que permitan, como a Galileo el telescopio le permitió cambiar el modelo geocéntrico, ver más allá de las dicotomías de la modernidad y de su sujeto unitario de conocimiento y acción, que permitan vernos como seres de una era posindustrial donde las imágenes de la máquina y la mente están obsoletas. En ese sentido, el *cyborg* se configura como la imagen del futuro que nos vincula a un proyecto político que asume la ciencia y la tecnología como parte de lo que somos, pero también como responsables del conocimiento.

Posteriormente, «Las promesas de los monstruos» (Haraway, 1992) clausura el proceso de emergencia del *cyborg*, acentuando su papel de zoom metodológico. El *cyborg* se define como una lente que permite definir al agente social en función de la posición que los acto-

res materiales-semióticos ocupan en la construcción del conocimiento. Desde esta función de lente, como instrumento de visión o zoom metodológico, esta metáfora pretende enfocar la realidad desde el feminismo, el socialismo y una apuesta ecológica. Si las herramientas analíticas del socialismo o del feminismo fueron diseñadas para una sociedad industrial que toca a su fin, en este tránsito estamos desasistidas para comprender el crecimiento desproporcionado de los peores engendros de la modernidad, el capitalismo globalizador y su aliado el heteropatriacado. Por lo tanto, es necesario diseñar nuevas herramientas, nuevos andamios conceptuales. Así podemos interpretar el sentido de la metáfora de Haraway. El esfuerzo de visión y comprensión requerido para acometer la actuación política implica identificar el conocimiento como un acto de responsabilidad.

Espacios de resignificación

Si como metáfora visual el *cyborg* funciona a modo de zoom metodológico que busca desplazar los intentos de la experiencia de las mujeres por reconstruir el agente social, como espacio para la resignificación muestra su gran potencial transformador como un proceso constante de semiosis. Recordemos que el pilar sobre el que se asienta la coincidencia entre el agente social y el agente epistémico es en su capacidad para superar las significaciones dadas.

El *cyborg* se convierte en nueva imaginерía que permite superar las dualidades asfixiantes de la modernidad, porque no obliga a tomar partido por el hombre, la mujer o el objeto, sino que reconoce el proceso de construcción y redefinición constante que va a suponer asumir la nueva era, la sociedad postindustrial. Haraway llega a definir a las mujeres como una imagen de transición, entre el pasado masculino y el futuro *cyborg*. Desde esta interpretación del *cyborg*, el concepto «experiencia de las mujeres» propio de los feminismos de los ochenta se percibe como un momento previo o anterior, en sentido analítico que no temporal, que necesita ser superado para evitar tanto el sexo como el género, ya que «el *cyborg* es una criatura en un mundo posgenérico» (1995, p. 255). Solamente liberándonos de las categorías amordazantes de la modernidad podremos pensar lo que realmente importa a las mujeres, es decir, ser capaces de intervenir desde los

momentos-posición de sujeto para crear nuevas significaciones sin estar atadas a ningún significante ancestral.

Según la interpretación de la filósofa Celia Amorós, Haraway propone el *cyborg* como una figuración de las nuevas subjetividades políticas, en concreto «como una figuración de una subjetividad política a la que caracteriza por contraposición a tres referentes polémicos: la subjetividad unitaria, la totalidad orgánica y la filosofía teleológica de la historia» (2008, p. 90). A este respecto es importante destacar la contribución que la propuesta de Teresa De Lauretis (1992) realiza sobre el potencial de la teoría feminista para incidir en la producción de nuevos significados, de ahí que el objetivo del discurso y la práctica feminista sea la intervención para la producción de los mismos. Todo proceso de liberación implica la producción de nuevas significaciones que permitan cambiar la relación de la subjetividad con lo social, desde la óptica *cyborg* la localización y los conocimientos situados juegan un papel fundamental en el propio proceso.

Chela Sandoval (2004), discípula de Donna Haraway e impulsora de la metodología de las oprimidas, defiende la identidad *cyborg* como un desafío a la teoría feminista para lograr un cambio teórico y político. Así considera que si fuera asumido ese reto sería posible construir un lugar para los diferentes sujetos sociales desde un espacio para la afinidad entre el feminismo y otros terrenos teóricos como la teoría del discurso poscolonial, el feminismo del Tercer Mundo estadounidense, el posmodernismo y la teoría *queer*. La premisa para esta afirmación se asienta en la defensa, compartida también por Haraway, de que las propias condiciones de la opresión marcan un topos que debe ser recogido para articular el nuevo espacio de resignificación.

He aquí la fuerte conexión con la teoría *queer* y todo su imaginario posterior, ya que en su origen lo *queer* parte del vínculo entre significados homofóbicos que intentan resignificarse desde el mismo lugar de la opresión. En el mismo sentido que inaugura el *cyborg* su imaginaria, lo *queer* necesita de nuevas ficciones para una política real de la liberación.

Un aspecto importante a destacar de lo *queer* es su tensión y polémica constante con los feminismos y los estudios LGTB como afirman Platero y Rosón (2012):

La teoría *queer* ha criticado parte de los estudios feministas y LGTB por las exclusiones que reproducen y la mirada sobre las identidades que se construyen como fijas, transhistóricas y universales; sobre todo, por no transformar las estructuras sociales vigentes que permiten considerar las sexualidad no normativa como constituyente de la exclusión social (2012, p. 137).

Estos aspectos son superados por el *cyborg* como habitante de un régimen espacio-temporal mutado, que Haraway denomina tecnobiopoder, y que permite comprender la materialidad-semiótica en la que vivimos, así como los posibles lugares a diseñar por los agentes sociales de la liberación. Teresa Moure (2012) aplica esta lógica *cyborg* para proclamar la construcción de un mundo nuevo desde la liberación de las identidades que conlleva la teoría *queer*:

(...) en vez de dos polos bien definidos, hombre o mujer, existiría una graduación de entidades intermedias donde cada sujeto más o menos se inserta, de forma que deja de reconocerse como decididamente hombre, o decididamente mujer para aceptar una identidad negociada entre indicios diversos de masculinidad y de feminidad (Moure, 2012, p. 37).

Así, la teoría *queer* cuestiona los géneros de los individuos y al igual que el *cyborg* establece constantes procesos de semiosis. Para Beatriz Suárez Briones (2014) en la presentación del debate entre los feminismos lesbianos y *queer* «lo *queer* como lo multicultural, implica la interacción e intersección de heterogeneidades en lo social y en la subjetividad» (Suárez Briones, 2014, p. 28).

El imaginario *cyborg*, con todos los monstruos posmodernos que lo habitan y que Haraway recrea en su obra más extensa y con una clara propuesta de intervención política basada en las políticas de la articulación y la conciencia opositiva, *Feminismo y tecnociencia* (1997), nos permite abrir espacios para la resignificación. Sin embargo, esto es posible por una clara apuesta por la localización como concepto ontológico y político a un tiempo.

Cartografía política

Después de la obra del filósofo Michel Foucault es difícil dudar de la naturaleza capilar del poder. Este fluye y circula por la sociedad te-

jiendo redes. Para Haraway, solo las políticas y las epistemologías de la localización, del posicionamiento o de la situación permiten elaborar los mapas de conciencia del futuro. En ese sentido, el *cyborg*, como afirma García Selgas, «forma parte de una cartografía política de lo que puede contar como natural, como posible o como temible y que, en este sentido, modifica el tipo de sujeto y de agencia» (Haraway, 1999, p. 172).

La categoría *cyborg* y toda su imagería posterior de monstruos variados gestados en los úteros de la modernidad y el capitalismo globalizador, proponen diferentes posibilidades de localización que como puntos de un mapa orientan la reconfiguración de los agentes sociales. Sin caer en los fetichismos de la representación desde la que se pueden expresar los trabajos cartográficos, Haraway nos propone viajes de expedición por los mares de la materialidad y la semioticidad de un espacio y un tiempo que se entrelazan con la propia historicidad del ojo expedicionario. La cartografía política para Haraway no es más que una forma de buscar nuevas significaciones basada en una política de la situación y la articulación. La localización de las mujeres renuncia a las identidades sustantivas para redefinir el quehacer científico y político en clave de intervención. Desde la óptica *cyborg* el sujeto es una localización que conoce y actúa como reconoce la propia Haraway en su recorrido intelectual a preguntas de Thyrza Nichols Goodeve en *How like a Leaf* (2000), una localización que «es en sí misma una compleja construcción así como una herencia» (2000, p. 160). Es obligado destacar la semejanza de esta formulación con la conocida referencia de Simone de Beauvoir (1949) sobre el fondo común transmitido históricamente y la vivencia singular de la existencia.

Las posiciones *cyborg* permiten detectar los problemas de la semiosis-material, la tecnociencia, en la que las mujeres viven y, a su vez, son las impulsoras de cambios en esos procesos mediante la denominada política de la articulación. En palabras de la propia autora, el objetivo es construir «colectivos más poderosos en épocas peligrosamente poco prometedoras» (Haraway, 1999, p. 145). En este punto concreto de las habilidades *cyborg* para la política podemos identificar las coincidencias teóricas con los denominados feminismos desde las fronteras de autoras como Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa o bell hooks. Feminismos que en palabras de Sandoval utilizan la metodolo-

gía de las oprimidas, equiparable a los conocimientos situados de Haraway. De hecho para Sandoval:

...cada tecnología de la metodología de las oprimidas crea nuevas posibilidades conjeturales, producidas por transformadores regímenes de exclusión e inclusión en curso. La conciencia diferencial es una red de conciencias entrecruzadas, una transconciencia que sucede en un registro permitiendo que las propias redes resulten adecuadas como armamento ideológico. Este ciberespacio-de-existencia es análogo al ciberespacio informático e incluso a la vida social según la visión de Haraway (Sandoval, 2004, p. 34).

El proyecto político en la red va más allá de lo que el ciberfeminismo al uso ha pretendido, ya que la política *cyborg* de la escritura digital se piensa a sí misma en el espacio de lo virtual como un ejercicio de todas las combinaciones posibles de la subjetividad, o lo que Salvador (2012) denomina construir el sujeto en el contexto Web. El ciberfeminismo podemos definirlo como una corriente híbrida de trabajo, reflexión y análisis sobre las tecnologías de la información y la comunicación. Este se ha manifestado fundamentalmente en dos vertientes aunque comparten el intento de utilizar la subversión de la tecnología para rehacer el sujeto político. Por un lado, encontramos la visión del activismo más focalizada en el arte de grupos como VNS Matrix que a principios de los años noventa escribieron el primer *Manifiesto Ciberfeminista* y, por otro el otro, la apuesta más política por un activismo en la red que, por ejemplo, Montserrat Boix (2015) denomina un ciberfeminismo social.

Tratándose de definir al *cyborg* no hay conclusión posible, el rastro de sus huellas nos obliga a entender el conocimiento como ese juego infantil de cuerdas que pasando de mano en mano nos otorga la posibilidad de un proyecto de liberación basado en un deseo reinventado y amoderno de justicia, hacer democrático y bienestar. Haraway elude la repetición de la reflexión y la simetría y busca en las sombras fruto de la difracción realizada desde las posiciones *cyborg*, los efectos de una diferencia en la que asentar visiones alternativas del mundo siempre incompletas y nunca inocentes. Visiones de *cyborgs* y nunca de diosas porque «a pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un *cyborg* que una diosa» (Haraway, 1995, p. 311).

Bibliografía

- Adán, Carme (2006), *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cyborg*, Espiral Maior, A Coruña.
- Amorós, Celia (2008), *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Homo Sapiens, Argentina.
- Boix, Montserrat (2015), «Desde el ciberfeminismo hacia la tecnopolítica feminista», en *Revista Pillku, Procomún y Cultura libre*, América Latina.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, Cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_ Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, Londres.
- (1999), «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, 30, Madrid, pp. 121-163 (traducción de la versión inglesa de 1992).
- (2000), *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodevel Donna Haraway*, Routledge, Londres.
- García Selgas, Fernando J. (1999), «El cyborg como reconstrucción del agente social», *Política y Sociedad*, 30, Madrid, pp. 165-191.
- Clynes, Manfred E. y Kline Nathan S. (1960), «Cyborg and space», *Astronautics*, N.Y., pp. 26-27, 74-75.
- Moure, Teresa (2012), *Queer-emos un mundo novo. Sobre cápsulas, xénero e falsas clasificacións*, Galaxia, Vigo.
- Lauretis, Teresa (1992), *Alicia ya no*, Cátedra, Madrid.
- Platero, R. Lucas y María Rosón (2012), «De “la parada de los monstruos” a los monstruos de lo cotidiano: la diversidad funcional y sexualidad no normativa», *Feminismo/s*, 19, Alicante, pp. 127-142.
- Salvador, Saleta (2012), «Tecnologías digitales del género: de la revisión a la borrosidad en los ciberfeminismos», IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y género, Sevilla, accesible en <<http://www.oei.es/congresoctg/memoria/pdf/DeSalvador.pdf>> (consultado el 13/05/2017).
- Sandoval, Chela (2004), «Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos», en AA.VV. (ed.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Súarez Briones, Beatriz (ed.) (2014), *Feminismo lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas*, Plaza y Valdés, Madrid.

Despatologización

Amets Suess Schwend

Palabras relacionadas: activismo, clasificación diagnóstica, transfobia, derechos humanos trans*.

Por despatologización trans*¹ se entiende la perspectiva teórico-activista que conceptualiza los procesos de transición entre los géneros no como enfermedad o trastorno mental, sino como derecho humano. El activismo internacional por la despatologización trans* demanda la retirada de la clasificación diagnóstica de la transexualidad como trastorno mental de los manuales diagnósticos DSM y CIE.² Además, reivindica la cobertura pública de una atención sanitaria dirigida a personas trans* de la más alta calidad disponible, así como un cambio del modelo de atención desde un paradigma de evaluación hacia un enfoque de acompañamiento y decisión informada. Como otras demandas relevantes se puede nombrar el reconocimiento legal del nombre y género sin requisitos médicos, la protección contra la violencia transfóbica, así como la despatologización de la diversidad de género en la infancia.³

1. A lo largo del texto, utilizaré el asterisco en «trans*» para destacar la diversidad de expresiones, trayectorias e identidades de género existente en las comunidades y activismos trans* (Tompkins, 2014).

2. DSM, Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales publicado por la APA, *American Psychiatric Association* y CIE, Clasificación Internacional Estadística de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud, editada por la OMS, Organización Mundial de la Salud.

3. Un análisis de las demandas y estrategias del activismo por la despatologización trans*, así como de su proceso de emergencia e internacionalización se puede encontrar, entre otros, en: Adrián (2013); Araneta Zinkunegi (2012); Cabral (2009, 2010).

El marco de derechos humanos constituye un referente relevante para el activismo por la despatologización trans*, cuya aplicación al ámbito de la diversidad sexual, corporal y de género se desarrolla en los *Principios de Yogyakarta*.⁴ Además, la perspectiva de despatologización se sitúa en el marco más amplio de un cuestionamiento de dinámicas de psiquiatrización y violencia institucional. En este sentido, el concepto de despatologización hace referencia al cuestionamiento, a la denuncia y a la demanda de cese de cualquier práctica basada en la conceptualización de la diversidad sexual, corporal y de género como enfermedad, trastorno o anomalía, así como a la defensa de su respeto, reconocimiento y celebración en el ámbito familiar, social, educativo, clínico y jurídico.

Proceso de emergencia e internacionalización

El proceso de emergencia e internacionalización del concepto de despatologización trans* se puede analizar desde la conceptualización de los procesos de formación discursiva como múltiples, difusos y situados dentro de «las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones», incluyendo procesos institucionales, económicos y sociales (Foucault, 2003 [1969], pp. 73-74). A continuación, esbozaré su emergencia y difusión internacional desde la responsabilidad ético-política inherente a mi propia perspectiva teórico-activista, la mirada autocrítica presente en el ámbito activista y el reconocimiento del carácter cambiante y culturalmente diverso del concepto.

A lo largo de la última década, se puede observar una creciente difusión del concepto de despatologización en el marco de un activismo internacional por la despatologización trans*, así como en reflexiones teóricas contribuidas desde perspectivas académicas trans*. Desde octubre de 2007, se convocan manifestaciones coordinadas por

2014); Missé (2010, 2012); Missé, Coll-Planas (2010); Platero (2009, 2011); Suess (2010); Suess Schwend (2016); Suess, Espineira y Walter Crego (2014).

4. Los *Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos en Relación con la Orientación Sexual y la Identidad de Género*, presentados en 2007 al Consejo de Derechos Humanos de la ONU, se han convertido en una referencia relevante en la defensa de los derechos humanos de las personas LGTBI.

la despatologización trans* en diferentes ciudades europeas. A partir de 2009, la convocatoria del *Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans* se difunde a nivel internacional, coordinada por *STP, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization*. Esta movilización activista internacional tiene precedentes teórico-activistas a lo largo de las últimas décadas, incluyendo reflexiones críticas sobre las clasificaciones diagnósticas y el modelo clínico de la transexualidad, así como acciones de protesta en el espacio público (Wilchins, 1997; Wilson, 2000 [1997]).

El activismo internacional por la despatologización trans* parte de una crítica de sesgos etnocentristas en las clasificaciones diagnósticas y estándares de cuidado. En consecuencia, el reconocimiento y respeto del carácter culturalmente diverso de la actividad activista adquiere una especial importancia. Por esta razón, *STP* propone cinco demandas compartidas, invitando a los grupos activistas de diferentes regiones del mundo a añadir sus reivindicaciones contextualmente específicas.

En los últimos años, redes activistas, grupos y organizaciones internacionales, así como múltiples grupos activistas locales y regionales han publicado declaraciones por la despatologización trans*.⁵ Además, se puede observar un creciente apoyo a sus demandas por parte de asociaciones profesionales, instituciones europeas, gobiernos y partidos políticos.⁶

Se pueden identificar diferentes aspectos que contribuyeron a la emergencia e internacionalización del concepto de despatologización en la última década. En primer lugar, el proceso simultáneo de revisión del DSM, de la CIE y de los Estándares de Cuidado SOC⁷ abrió

5. Una lista de declaraciones, notas de prensa e informes publicados por grupos y redes activistas locales, regionales e internacionales por la despatologización trans* publicados entre 2007-2015 se puede consultar en Suess Schwend (2016). Declaraciones más recientes se pueden encontrar, entre otras, en las páginas web de *APTN, Asia Pacific Transgender Network*; *GATE, Global Action for Trans Equality*; *ILGA, Asociación Internacional de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex*; *Iranti.org*; *STP, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization* y *TGEU, Transgender Europe*.

6. Para una revisión de los apoyos institucionales, véase Suess Schwend (2016).

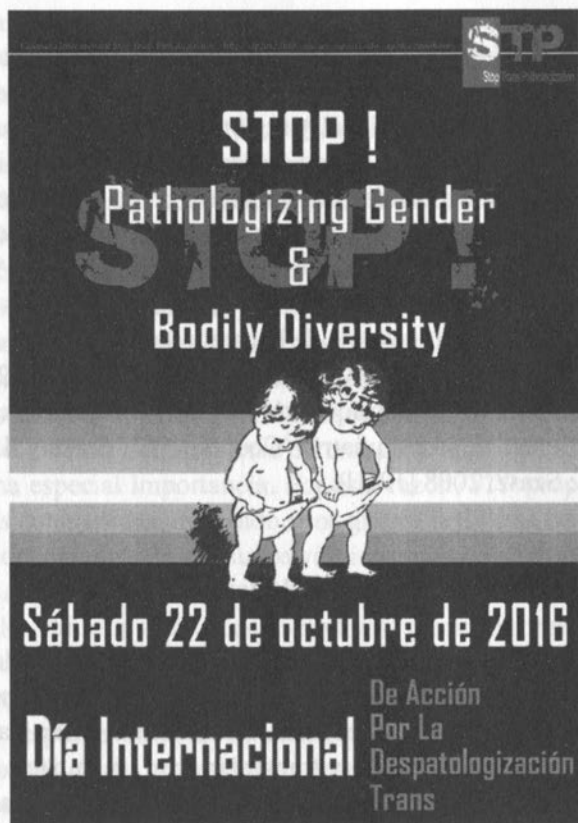
7. *SOC, Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender and Gender Nonconforming People*, publicados por *WPATH, World Professional Association for Transgender Health*, anteriormente *HBIGDA, Henry Benjamin International Gender Dysphoria Association*.

una oportunidad histórica para la movilización activista. Además, el proceso de difusión internacional de la perspectiva de despatologización coincidió con un momento de creciente trabajo en red del activismo trans* a escala internacional y regional. Asimismo, adquirió relevancia la elaboración de un marco de derechos humanos aplicado a la orientación sexual e identidad de género, así como el desarrollo de un campo de teorización crítica sobre dinámicas de patologización de la diversidad sexual, corporal y de género en los estudios trans*, los discursos intersex y la teoría *queer*. Como referentes históricos se puede nombrar la lucha por la retirada de la categoría diagnóstica «homosexualidad» del DSM y de la CIE en los años 70 (Baldiz, 2010), así como la perspectiva de antipsiquiatría y el movimiento de (ex)usuari*s y supervivientes de la psiquiatría (Cooper, 1967; Stastny, Lehmann, 2007, eds.; Szasz, 2008 [1961]).

El campo discursivo del concepto de despatologización

La demanda de una retirada de la clasificación diagnóstica de los procesos de transición entre los géneros como trastorno mental parte de la observación de interrelaciones estructurales entre dinámicas de psiquiatrización, discriminación y transfobia, con un impacto negativo en los derechos humanos y la salud de las personas trans*. La perspectiva de despatologización introduce un cambio en la conceptualización de las expresiones e identidades de género, situando la «enfermedad» no en la persona trans*, sino en el carácter binario y transfobo de la sociedad actual, bajo identificación de la conceptualización médica contemporánea de la transexualidad como una construcción social histórica y culturalmente específica.

El concepto actual de despatologización se puede analizar además desde su relación con campos discursivos afines, entre ellos la deconstrucción posmoderna/posestructuralista de modelos binarios, el cuestionamiento de procesos de medicalización y psiquiatrización, discursos poscoloniales, perspectivas de derechos humanos, así como modelos clínicos basados en la participación, la atención centrada en las personas, la toma de decisiones compartida y los determinantes sociales de la salud.



Cartel del Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans 2016, STP, Campaña Internacional Stop Trans Pathologization.

Despatologización, teoría y movimiento queer

Entre el activismo por la despatologización trans* y el movimiento *queer*, se puede observar una coexistencia de actitudes de apoyo y necesidades de diferenciación. En este sentido, desde posiciones críticas con el no binarismo de género, se identifica como su punto de partida los espacios académicos *queer*, presuponiendo una falta de vinculación con el movimiento trans* (Cambrollé, 2008). En respuesta a esta crítica, Missé (2010, 2012) relaciona la emergencia del activismo por la despatologización trans* en el contexto español con la

presencia de una generación de activistas trans* jóvenes, a menudo con acceso a estudios superiores, que habían vivido el proceso de diagnóstico y práctica de terapia psiquiátrica durante su adolescencia.

Al mismo tiempo, se pueden identificar aportaciones conceptuales relevantes de la teoría y del movimiento *queer* al activismo por la despatologización trans*, en el sentido de un cuestionamiento teórico del binarismo de género (Butler, 2000 [1990], 2002 [1993], 2004) y la aportación de un enfoque activista no-asimilacionista (Bourcier, 2000; Preciado, 2003; Sáez, 2005; Viteri, Serrano y Vital-Ortiz, 2011). Además, se puede observar la participación de grupos *queer* y transmaricabollo⁸ entre los grupos adheridos a STP y las actividades organizadas en el marco de *Día Internacional de Acción por la Despatologización Trans*.

Cambios y desarrollos

En el desarrollo del activismo internacional por la despatologización trans*, se pueden constatar diferentes cambios en las estrategias del activismo por la despatologización trans* y el alcance del concepto de despatologización. En respuesta a la preocupación por una pérdida de la cobertura pública de la atención sanitaria dirigida a personas trans*, el activismo por la despatologización trans* desarrolló estrategias para su garantía, mediante 1. La incorporación de la demanda a los cinco objetivos principales de STP, 2. El desarrollo de un marco de derechos humanos relacionado con el acceso sanitario de las personas trans*, 3. La propuesta de la inclusión de un código no patologizante sobre la atención sanitaria dirigida a personas trans* en la CIE, como un proceso de salud no basado en trastorno o enfermedad, así como 4. La recomendación de un desarrollo de estrategias contextualmente específicas. Desde el ámbito teórico, se aportan reflexiones sobre la coexistencia de ambos derechos, el derecho a la despatologización y el derecho a la cobertura pública de la atención sanitaria dirigida a personas trans* (Theilen, 2014).

8. En el contexto español, algunos grupos activistas, entre ellos la Asamblea Transmaricabollo de Sol, adoptan el término transmaricabollo como traducción/adaptación transcultural del concepto *queer*, utilizando una estrategia análoga de reapropiación de términos utilizados de forma discriminatoria.

A lo largo de la última década, en el ámbito activista se puede observar un creciente consenso sobre la demanda de retirada de la clasificación diagnóstica actual, paralelamente a propuestas diversas sobre el lugar y las características de una codificación no patologizante. En consecuencia, se diferencia entre la demanda de despsicopatologización, entendida como retirada de la clasificación diagnóstica como trastorno mental, y el concepto de despatologización, en el sentido de una abolición de una conceptualización y clasificación diagnóstica de la transexualidad como trastorno mental o enfermedad, así como un desarrollo de prácticas sociales, legales y clínicas basadas en una perspectiva de derechos humanos.

En 2008, las manifestaciones coordinadas del activismo por la despatologización trans* utilizaron el eslogan «Ni hombres ni mujeres, el binarismo nos enferma». Posteriormente, en respuesta a críticas expresadas por algunas personas trans*, se produjo una matización discursiva, dando preferencia al concepto de diversidad de género, sin abandonar el cuestionamiento del binarismo de género.

Como otra demanda de creciente relevancia se puede nombrar la retirada de la clasificación diagnóstica de la diversidad de género en la infancia, basada en la observación de su falta de utilidad clínica y riesgo de discriminación y estigmatización.⁹

En el desarrollo del activismo por la despatologización trans*, se puede observar además un proceso de ampliación del foco, desde una fase de reivindicación del cese de prácticas existentes hacia la elaboración de propuestas alternativas.

En el proceso de inclusión de las demandas de despatologización en la agenda de instituciones internacionales y regionales, se abre una reflexión sobre las oportunidades, riesgos y limitaciones de este proceso de negociación. En este proceso, se identifica una posible contradicción entre un cuestionamiento del sistema de clasificación diagnóstica y la participación en su revisión (Fernández, 2010; Missé, 2010, 2012). Además, ante las limitaciones en las oportunidades de participación se plantea la pregunta por la pertinencia de hablar de un proce-

9. Argumentos contra la clasificación diagnóstica de la diversidad de género en la infancia se pueden encontrar en múltiples declaraciones activistas, así como en reflexiones teóricas (Cabral, 2017; Cabral, Suess, Ehrt, *et al.*, 2016; Suess Schwend, 2016, 2017; Winter, 2014; Winter, Diamond, Jamison, *et al.*, 2016; Winter, Ehrensaft, Pickstone-Taylor, *et al.*, 2016; Winter, Settle, Wylie, *et al.*, 2016).

so de «*democratizing diagnoses*» (democratización del diagnóstico) (Davy, 2015, p. 1).

Conclusiones

La despatologización se puede identificar como un concepto culturalmente diverso en constante proceso de transformación, en concordancia con los procesos de formación discursiva analizados por Foucault (2003 [1969]), incluyendo procesos de surgimiento, coexistencia y relevo parcial de diferentes marcos discursivos. En este sentido, se habla de un «cambio de paradigma» (Missé y Coll-Planas, 2010, p. 54) en la conceptualización de los procesos de transición entre los géneros, paralelamente a la observación de una presencia continuada de procesos de exclusión, patologización y violencia transfóbica dirigida contra las personas trans* en diferentes regiones del mundo (Winter, Diamond, Green, *et al.*, 2016).

Aparte de la demanda de retirada de la clasificación diagnóstica de los procesos de transición entre los géneros como trastorno mental, el activismo por la despatologización trans* destaca la importancia de un trabajo continuado hacia una sociedad basada en el respeto, el reconocimiento y la celebración de la diversidad de expresiones, trayectorias e identidades de género, abriendo potenciales alianzas con movimientos sociales y enfoques teóricos afines.

Bibliografía

- Adrián, Tamara (2013), «Cuadrando el círculo: despatologización vs derecho a la salud de personas trans en DSM-5 y CIE-11», *Comunidad y Salud*, 11/1, pp. 60-67.
- Araneta Zinkunegi, Aitzole (2012), «Diversidades Cuestionadoras: La Campaña Internacional «Stop Trans Patologización 2012»», *Feminismo/s*, 19, pp. 143-163.
- Baldiz, Manuel (2010), «El psicoanálisis contemporáneo frente a las transexualidades», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 141-156.
- Bourcier, Marie-Hélène (2000), «Foucault, ¿Y después?...», *Reverso (de-) construyendo identidades*, 2, pp. 9-18.

- Butler, Judith (2000 [1990]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de Identidad*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.
- (2002 [1993]), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.
- (2004), *Undoing gender*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Cabral, Mauro (2009), «Desvelos (notas desveladas sobre la patologización de la transexualidad)», *El Teje*, 5, p. 3.
- (2010), «Autodeterminación y libertad», *Página12, Suplemento Soy*, 22/10/2010, accesible en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1675-2010-10-22.html>> (consultado el 14/05/2017).
- (2014), Leyendo entre líneas. Día de Acción Mundial por la Despatologización Trans, *Página12, Suplemento Soy*, 17/10/2014, accesible en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3667-2014-10-17.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Cabral Grinspan, Mauro (2017), «Right Answers», *Arch Sex Behav*, Feb 10, doi: <10.1007/s10508-017-0943-3>.
- Cabral, Mauro, Amets Suess, Julia Ehrst, Seehole, Joshua Tshogofatso, Joe Wong (2016), «Removal of a gender incongruence of childhood diagnostic category: a human rights perspective», *Lancet Psychiatry*, 3/5, pp. 405-406.
- Cambrollé, Mar (2008), «“La Transexualidad no es Queer”». Cada cosa por su nombre y cada una en terreno y ámbito», *Diario Digital Transexual*, 20 de octubre de 2008, accesible en <<http://transexualidad-euskadi.blogspot.com.es/2008/10/la-transexualidad-no-es-queer-cada-cosa.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Cooper, David (1967), *Psychiatry and anti-psychiatry*, Tavistock, Londres.
- Davy, Zowie (2015), «Democratizing Diagnoses: (trans*)forming the DSM 5», *EPATH Conference, European Professional Association of Transgender Health* [conference paper], EPATH, Ghent, accesible en <<http://eprints.lincoln.ac.uk/16983/>> (consultado el 14/05/2017).
- Fernández, Sandra (2010), «Derechos sanitarios desde el reconocimiento de la diversidad. Alternativas a la violencia de la psiquiatrización de las identidades trans», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 177-198.
- Foucault, Michel (2003 [1969]), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Barcelona/Buenos Aires.
- García Becerra, Andrea y Missé, Miquel (2010), «Diálogo trans-cultural», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 197-204.

- Missé, Miquel (2010), «Epflogo», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 265-276.
- (2012), *La lucha por la despatologización trans y perspectivas de futuro del movimiento trans en Barcelona*, accesible en <<http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2012/11/La-lucha-por-la-despatologizaci%C3%B3n-trans-y-perspectivas-de-futuro-del-movimiento-trans-en-Barcelona.pdf>> (consultado el 14/05/2017).
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (2010), «La patologización de la transexualidad: reflexiones críticas y propuestas», *Norte de salud mental*, VII/38, pp. 44-55.
- Platero, R. Lucas (2009), «Transexualidad y agenda política: una historia de (dis)continuidades y patologización», *Política y Sociedad*, 46/1,2, pp. 107-128.
- (2011), The narratives of transgender rights mobilization in Spain, *Sexualities*, 14/5, pp. 597-614.
- Preciado, Paul B. (2003), «Multitudes queer. Notas para una política de los “anormales”», *Multitudes*, 12, accesible en <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer>> (consultado el 14/05/2017).
- Sáez, Javier (2005), «El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault», en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Editorial Egales, Barcelona/Madrid, pp. 67-76.
- Stastny, Peter y Peter Lehmann (2007) (eds.), *Alternatives Beyond Psychiatry*, Peter Lehmann Publishing, Berlín.
- Suess, Amets (2010), «Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 29-54.
- Suess Schwend, Amets (2016), «*Transitar por los géneros es un derecho*». *Recorridos por la perspectiva de despatologización* [tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, accesible en <<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/42255/1/25681710.pdf>> (consultado el 14/05/2017).
- (2017), «Gender Diversity in Childhood: A Human Right». *Archives of Sexual Behavior*, 2017 [online first] doi:<10.1007/s10508-017-0938-0>.
- Suess, Amets, Karine Espineira y Pau Crego Walters (2014), «Depathologization», *TSQ, Transgender Studies Quarterly*, 1/1-2, pp. 73-77.
- Szasz, Thomas (2008 [1961]), *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Theilen, Jens T. (2014), «Depathologisation of Transgenderism and Interna-

- tional Human Rights Law», *Human Rights Law Review*, 14/2, pp. 327-342.
- Viteri, María Amelia, José Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz (2011), «¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? Presentación del dossier», *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, 15/1, pp. 47-60.
- Wilchins, Riki (1997), «Gender Identity Disorder Diagnosis Harms Transsexuals», *Transgender Tapestry*, 79, pp. 31, 44.
- Wilson, Katherine K. (2000 [1997]), «Gender as Illness: Issues of Psychiatric Classification», en Elizabeth Paul (ed.), *Taking Sides-Clashing Views on Controversial Issues in Sex and Gender*, Guilford, McGraw-Hill, pp. 31-38.
- Winter, Sam (2014), *Gender Troubles: What's Wrong with the WHO Proposal for Gender Incongruence in Childhood*, accesible en <<http://www.gidreform.files.wordpress.com/2014/07/20140717samwintergicd.pdf>> (consultado el 14/05/2017).
- Winter, Sam, Milton Diamond, Jamison Green, Dan Karasic, Terry Reed, Stephen Whittle y Wylie Kevan (2016), «Transgender people: health at the margins of society», *The Lancet*, 388/10042, pp. 390-400.
- Winter, Sam, Diane Ehrensaft, Simon Pickstone-Taylor, Griet De Cuypere y Darlene Tando (2016), «The psycho-medical case against a gender incongruence of childhood diagnosis», *Lancet Psychiatry*, 3/5, pp. 404-405.
- Winter Sam, Edmund Settle, Kevan Wylie, Sari Reisner, Mauro Cabral, Gail Knudson y Stefan Baral (2016), «Synergies in health and human rights: a call to action to improve transgender health», *The Lancet*, 388/10042, pp. 318-321.

Lecturas recomendadas

- Bartlett, Nancy H., Paul L. Vasey y William M. Bukowski (2000), «Is Gender Identity Disorder in Children a Mental Disorder?», *Sex Roles*, 3 (11-12), pp. 753-785.
- Bryant, Karl (2006), «Making gender identity disorder of childhood: Historical lessons for contemporary debates», *Sex Res Soc Policy*, 3 (3), pp. 23-39.
- Cochran, Susan D., Jack Drescher, Eszter Kismödi, Alain Giami, Claudia García-Moreno, Elham Atalla *et al.* (2014), «Proposed declassification of disease categories related to sexual orientation in the International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD-11)», *Bulletin of the World Health Organization*, 92/9, pp. 672-679.
- Davy, Zowie (2015), «The DSM-5 and the politics of diagnosing transpeople», *Archives of Sexual Behavior*, 44 (5), pp. 1.165-1.176.

- Drescher, Jack, Peggy Cohen-Kettenis y Sam Winter (2012), «Minding the body: situating gender identity diagnoses in the ICD-11», *Int Rev Psychiatry*, 24 (6), pp. 568-577.
- Green, Fiona Joy y May Friedman (eds.) (2015), *Buscando el final del arcoiris. Una exploración de las prácticas de crianza desde la fluidez de género*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Langer, Susan J. y James I. Martin (2004), «How Dresses Can Make You Mentally Ill: Examining Gender Identity Disorder in Children», *Child and Adolescent Social Work Journal*, 21 (1), pp. 5-23.
- Platero, R. Lucas (2014a), «The Influence of Psychiatric and Legal Discourses on Parents of Gender-Nonconforming Children and Trans Youth in Spain», *Journal of GLBT Family Studies*, 10 (1-2), pp. 145-167.
- (2014b), *Trans*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Polo Usaola, Cristina y Olivares Zarco, Daniel (2011), «Consideraciones en torno a la propuesta de despatologización de la transexualidad», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31 (2), pp. 285-302.
- Pyne, Jake (2014), «Gender independent kids: A paradigm shift in approaches to gender non-conforming children», *Canadian Journal of Human Sexuality*, 23 (1), pp. 1-8.
- Suess, Amets (2011), «Despatologización trans y práctica arteterapéutica», *Arte y Políticas de Identidad*, 4, pp. 63-80.
- (2014), «Cuestionamiento de dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex», *Revista de Estudios Sociales*, 49, pp. 128-143.
- Vasey, Paul L. y Nancy H. Bartlett (2007), «What Can the Samoan «Fa'a-fafine» Teach us about the Western Concept of Gender Identity Disorder in Childhood?», *Perspectives in Biology and Medicine*, 50, pp. 481-490.

Dildo o Disfrutador

O.R.G.I.A (Beatriz Higón, Carmen Muriana y Tatiana Sentamans)

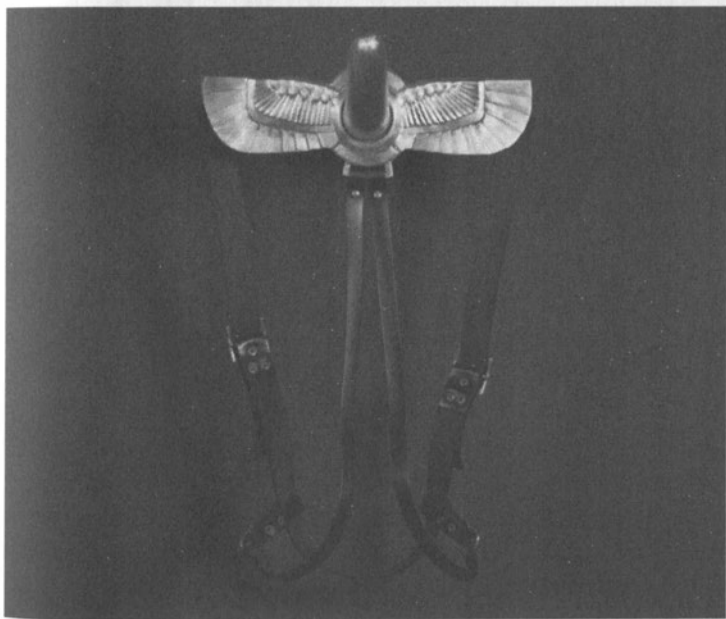
Palabras relacionadas: *disfrutador, olisbos, vibrador, ~~consolador~~, plug o buttplug* (dildo diseñado específicamente para el sexo anal).

Definición

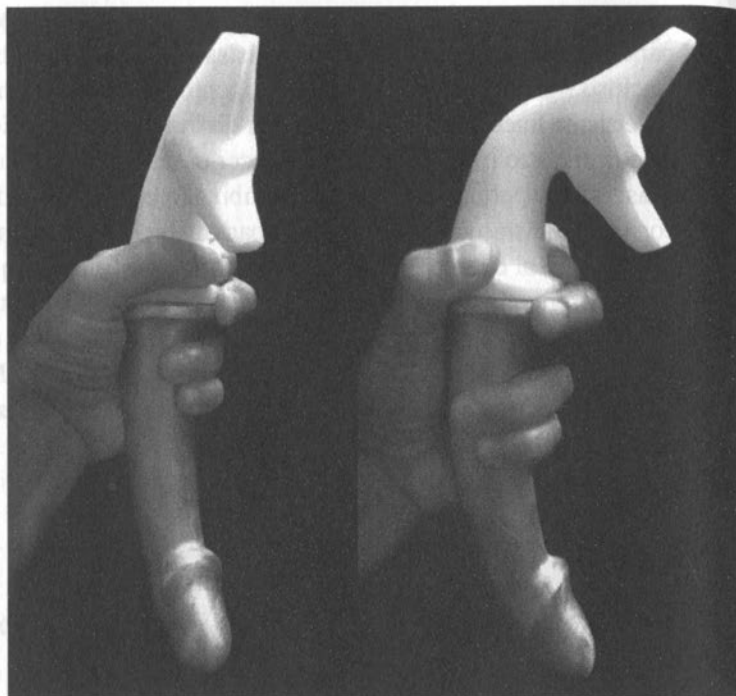
1. [instrumento] Objeto de placer diseñado y elaborado para la penetración vaginal y/o anal con fines placenteros que se utiliza durante la(s) práctica(s) sexual(es) individuales o compartidas.
2. [política] Concepto cuyo poder mágico-político es el de transformar cualquier ente físico en objeto de deseo y en medio para el placer: una pera, un bolardo, un edificio, una montaña.

Históricamente el dildo ha sido empleado para el disfrute sexual, y en menor medida, para el uso ritual y el «terapéutico». En la primera acepción, sus formas y materiales han ido variando de acuerdo a las posibilidades técnicas de la época, así como también en función de la imaginación y las necesidades de sus «fabricantes» y/o de quienes lo usan. En la Prehistoria eran de piedra, en el Antiguo Oriente de bronce, y en Grecia había «olisbos» de madera, piedra o piel; los ha habido de cuerno, metales y minerales preciosos y semipreciosos, vidrio, y tras la revolución industrial, de pýrex, resinas, derivados del petróleo, caucho, látex o silicona. Los hay simples y dobles, con textura, inscripciones y dibujos, asidera, protuberancias complementarias para estimular otras zonas —como por ejemplo el clítoris o el perineo— y

también con diferentes bases (con ventosa, para adaptar al arnés, con orificio para bala vibradora). Pueden ser realistas, esquemáticos, abstractos e incluso figurativos, con formas antropomórficas o de animales. En su vertiente hueca, dentro del uso para disfrute sexual también ha servido de conducto (medio) por el que hacer pasar diferentes fluidos (enemas, orín, esperma, etc.). Su uso combinado con arnés se denomina con el anglicismo *strap-on* («correa-para meter»), un conjunto protésico que unido al cuerpo permite una penetración asistida, y que complementa diferentes zonas corporales convirtiéndolas en partes activas para la penetración (arnés de cabeza, de barbilla, de pierna, de mano, etc.). En el caso de la comunidad trans —especialmente F2M, las fronteras son difusas entre dildo y otro barbarismo, *packing* o *packer*, en cuanto a dureza y función.



O.R.G.I.A: Horus y Apep [cinturón funerario para *petite mort*], latón y cuero, 62 × 29 × 18 cm, 2012-2014.



O.R.G.I.A: *Daga funeraria para petite mort [Prototipo #1]*, latón y alabastro, 23 × 9 × 5 cm, 2009-2017.

Historias y etimologías cruzadas

No se puede hablar de dildo como término sin hacer una doble penetración en su historia: qué objetos fueron realmente producidos para su uso como dildos (si nos ponemos las gafas *queer/cuir* podemos ver dildos por todas partes), y qué términos anteceden al dildo en las diferentes culturas. Sin embargo, la contextualización cultural del dildo es sin duda etnocéntrica, ya que la información que se maneja se fundamenta en la temporalidad y existencia de «los descubrimientos» europeos de *otros* continentes y *otras* culturas. Por ejemplo, algunos estudios (Manderson, 2012), apuntan a que su uso en la África contemporánea es reivindicado como propio (no importado de occidente-orientes) a partir de textos del XIX que certifican su empleo en tribus de Zanzíbar (uso histórico del dildo doble), Angola o Namibia.

Uno de los dildos más antiguos datados hasta el momento es de hace 28.000 años, una limolita pulida de 20 cm encontrada en 2005 en Surabia (Alemania). Sin embargo, la sombra de la duda y la especulación sobre su uso originario planea sobre las variadas hipótesis. ¿Fueron los dildos originariamente ofrendas con un fin mágico-religioso vinculadas a invocaciones de la fertilidad de la tierra y las especies? ¿Implicaba su uso como objeto votivo las penetraciones vaginales o anales en algún tipo de ritual? ¿Su utilización con fines sexuales se deriva de lo anterior o bien surgieron sin más? ¿Somos víctimas del puritanismo y la moralina paleontológicos-antropológicos? En esta línea, los datos derivados de la observación del hallazgo citado plantean certezas o dudas. Por ejemplo, el alto nivel de pulido del objeto podría estar indicando que ha estado expuesto a erosiones de tipo ambiental, que fue preparado a conciencia para un uso corporal, o que ha sido muy usado. Por otra parte, que haya sido encontrado entre objetos cotidianos y no entre elementos religiosos, puede plantear como mínimo las siguientes variables. Por un lado, que fuera un objeto que acompañaba los enseres personales de la parafernalia ceremonial funeraria (uso ritual), o por otro, que simplemente fuera un objeto de uso personal (uso sexual).

Lo que sí sabemos es que los dildos se han producido de forma artesanal en diferentes culturas durante un tiempo muy dilatado. Entre los términos antiguos para hacer referencia a dildo está «olisbos», del griego clásico ὀλισβος (olisbos), de ὀλισθεῖν (olistheîn, «deslizarse»). Como origen específico de la denominación «dildo», algunas teorías fundamentadas en un hipotético momento de esplendor vivido por el objeto en el renacimiento, proponen como origen la palabra italiana «diletto» (de deleite). Otras hipótesis establecen el origen anglosajón en dos direcciones. Por un lado, están las que apuntan hacia una etimología por proximidad formal en «dildo» (una palabra para designar una pieza de madera de las embarcaciones que servía para asegurar sus remos con una apariencia similar a la del objeto sexual). Y por otro están las que indican un antecedente de carácter conceptual en «dil doul» (expresión inglesa para referirse a «pene erecto»). Sea como fuere, el uso de la expresión «dil doul» está documentado (Traub, 2015, p. 217) en el título de la canción folk del siglo xvii *The maids complaint for want of a dil doul* (algo así como «la queja de la chica por la falta de un ¿dildo o pene erecto?»), y se ha datado el pri-

mer uso del término *dildo* como objeto sexual en inglés en el siglo XVII: en las obras de teatro *El alquimista* de Ben Jonson (Ostovich, 1997) y *El cuento de invierno* de William Shakespeare (Acto IV, Escena III). Anteriormente ya había habido referencias literarias al objeto en el argumento de *Lisístrata* (Aristófanes, 411 a.C.) o incluso antes en el entremés cómico *Mime VI* (Herodas 300 a.C.). Posiblemente pudiera interpretarse también algún rastro gráfico en el *Papiro Erótico de Turín* (Antiguo Egipto, 1500 a.C.). Posteriormente aparece en el *Kamasutra* (240-550 d.C.).

Ya en la modernidad su industrialización sería tardía y minoritaria, al contrario que en el caso del vibrador. Este último se inventó en las postrimerías del siglo XIX con fines «terapéuticos» —o bajo la coartada del tratamiento pseudocientífico de la «afección» de la «histeria femenina». Y se introdujo a principios del siglo XX en la vida doméstica mediante revistas femeninas y periódicos. En cierto modo su época dorada llegaría en la década de los 50, convirtiéndose en un objeto de consumo de la «sociedad del bienestar» norteamericana como un electrodoméstico más, amparado bajo el término «masajeador», de venta por catálogo.

El mercado del «*sextoy*» irá creciendo exponencialmente en las sucesivas décadas de manera inversamente proporcional a la calidad de sus materiales. El auge de la industria basada en derivados del petróleo de bajo coste (especialmente después de la II Guerra Mundial), implicará un empleo no controlado/regulado de sustancias tóxicas en la fabricación de todo tipo de objetos de «plástico», incluidos los dildos. Paralelamente, el dildo quedará deslumbrado por la vibración, su consumo principalmente quedará relegado a los círculos de sexualidades disidentes, a la vez que se posicionará en el imaginario *mainstream* hetero debido principalmente al porno normativo. Esto se ha visto traducido en la proliferación de diseños cada vez menos realistas, en términos de ergonomía, y más realistas en el sentido «penemórfico». La fabricación industrial de los primeros dildos tuvo su auge contemporáneamente al de la industria del porno en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX. En los años 90 surgieron proyectos impulsados por las ideas del movimiento feminista, *sexpositive* y *queer* gestados durante la década anterior, con la necesidad de ofrecer dildos desde una concepción más diversa de los cuerpos, las sexualidades y los usos, trabajando artesanalmente con materiales más saludables y se-

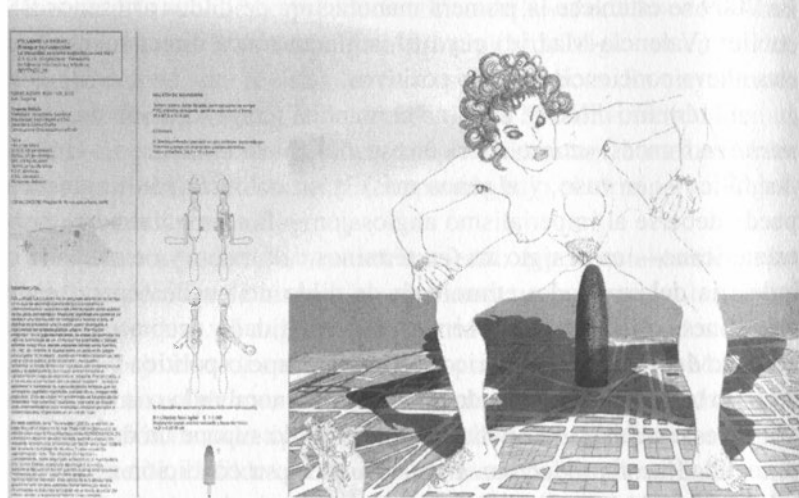
gueros. Empresas artesanales y tiendas eróticas han proliferado durante la última década del siglo xx y la primera del xxi en los continentes europeo, americano, y australiano, y en algunas partes de oriente.

Estas dos vertientes del mercado conviven hasta nuestros días. La primera de ellas se haría presente Estado español en el año 1978 con la apertura del primer sex-shop en Madrid, que se tuvo que registrar como librería menor debido a la legislación. La segunda vendría de la mano, décadas más tarde, de lo que se conoce actualmente como *eroticshops*: un modelo que supone una renovación con respecto a la tradicional sex-shop como establecimiento por excelencia del dildo. Las pioneras que marcarían la nueva tendencia en la península serían La juguetería (2004) y Los Placeres de Lola (2005), ambas en Madrid. En 2009 se establece la primera manufactura de dildos artesanos BS Atelier (Valencia-Madrid) cuya filosofía entronca directamente con esta nueva conciencia de sexo positivo.

El término dildo se usa a nivel mundial (con excepción de *godemiché* en francés, «consolador» en español, фаллоимитатор, —imitador fálico— en ruso, y algunos más), y su colonización lingüística puede deberse al imperialismo anglosajón —fundamentalmente norteamericano— en el siglo xx (en términos culturales, y de mercado o industria del sexo). La etimología de dildo no puede separarse de cuestiones políticas y controversias. Su visibilidad y aceptación ha dependido del momento histórico, geográfico, socio-político y cultural, y por lo tanto ha condicionado cómo ha sido nombrado o invisibilizado. En este sentido, no olvidemos que el dildo supone un desafío a la sexualidad no reproductiva. Esto, sumado a su condición de instrumento para el placer y el disfrute usado principalmente por mujeres (heterosexuales, lesbianas, bisexuales), transexuales, pansexuales y hombres gais, ha supuesto y supone un desafío para el sistema patriarcal y sus reglas canalizadas a través de la medicina, la jurisprudencia o la pornografía normativa. Por ende, ha supuesto también una demonización por parte del Estado, de las religiones no ancestrales, y de la sociedad en general, que ha conllevado una ocultación, silenciamiento o relegación al ámbito del porno (y de los contextos no normativos) de su uso (aunque esto parece ir transformándose en ciertos países en la última década).

La asociación histórica de su uso por lesbianas, por «solteronas» (que al no «conseguir» marido, supuestamente se quedaban sin sexo),

por mujeres cuyos maridos iban a la guerra (para prevenir infidelidades o crisis consideradas «históricas»), o con fines «terapéuticos» discutibles, ha implicado que el discurso androcéntrico y heterocentrado considerara el dildo como un elemento sustitutorio del pene; es decir, para compensar una falta y poner fin a un estado de carencia y/o malestar. Este hecho posiblemente sea el desencadenante del uso mayoritario y exclusivo, en países de habla hispana, del término peyorativo «consolador», que muchas feministas nos afanamos en desterrar del lenguaje, y que puede ser el origen de la rápida incorporación del anglicismo dildo. También es la causa de que se acuñen otros términos más positivos como «disfrutador» (O.R.G.I.A, 2005).

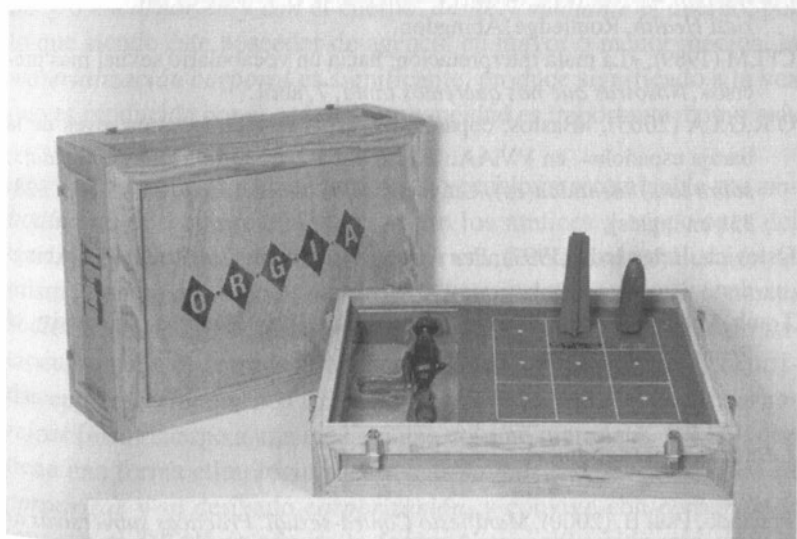


O.R.G.I.A: *Follarse La Ciudad*. vol. 1, Art Project (técnica mixta sobre papel y vitrina), 66 × 108 × 6 cm, 2009.

Tal es la controversia con el dildo, que durante la década de los setenta el feminismo estadounidense estuvo enfrentado con dos posiciones antagónicas (enmarcadas en una batalla ideológica anti-pornografía y pro-sexo más amplia): anti-dildo, demonizando/estigmatizando su uso por su asociación al pene y al falo; y pro-dildo, reivindicando una sexualidad activa y autónoma de la mujer (CIS), bajo el argumento de que reproduce la cavidad de la vagina. Casi veinte años después este debate se introduciría en el Estado español. Un ejemplo de esta

cuestión es que en el número «La mala interpretación: hacia un vocabulario sexual más preciso» (*Nosotras que nos queremos tanto*, 1989) se alude a la penetración entre mujeres con dedos o «consoladores» usando el término entrecomillado.

Aunque es difícil datar el momento de entrada de la palabra *dildo* en el panorama español, podemos conjeturar que sería en la década de los 90, a la par que la palabra «*queer*». Según Fefa Vila, LSD —e indirectamente la Radical Gai— introdujeron la teoría *queer* en el Estado español (Expósito, 2009). «Yo soy *queer*, soy diferente» y «Hablamos de juguetes sexuales, de S/M, de juegos de roles, de sexo seguro, de fantasías e intentamos hacerlas nuestras en versión original» son afirmaciones de LSD (1994) en su editorial al n.º 0 de su revista *Non Grata*, declaraciones en las que se observa un cambio de tono y de lenguaje para hablar de sexualidad con respecto a la literatura de la década anterior.



O.R.G.I.A.: *Follarse La Ciudad*, Art Project (técnica mixta), 34 × 67,5 × 51,5 cm, 2009-.

El dildo aparece además en obras de artistas de los siglos xx y xxi, en imágenes que presentan sexualidades y cuerpos no normativos o disidentes. Este es el caso, por ejemplo, de Pierre Molinier (*Auto-*

portrait à l'éperon d'amour, 1966), Lynda Benglis (*Artforum* Art, 1974), Esther Ferrer (*Juguetes Educativos*, 1986-...), Annie Sprinkle (*Cards*, 1990 ca.), Del LaGrace Volcano (*Penis Envy*, *Love Bites*, 1991), Michael Rosen (*Molly*, 1993), Ron Athey (*Solar Anus*, 1999), o en el contexto peninsular, de GWLP, O.R.G.I.A, Post-Op, Go Fist Foundation, o Diana Pornoterrorista, entre otros.

Bibliografía

- «Primer «sex-shop» en Madrid», *El País*, 24/06/1978 <http://elpais.com/diario/1978/06/24/madrid/267535460_850215.html> (consultado el 4/06/2016).
- Expósito, Marcelo (2009), «[Entrevista a Fefa Vila]. El arte después de los feminismos», *PEI*, Macba [archivo multimedia], Barcelona.
- LSD (1994), «Editorial», *Non Grata*, n.º 0, Madrid.
- Manderson, Lenore (ed.) (2012), *Technologies of Sexuality, Identity and Sexual Health*, Routledge, Abingdon.
- CFLM (1989), «La mala interpretación: hacia un vocabulario sexual más preciso», *Nosotras que nos queremos tanto*, 7, abril.
- O.R.G.I.A (2005), «Bastos, copas, oros, espadas y dildos. Los reyes de la baraja española», en VV.AA.: *Fugas subversivas. Reflexiones híbrida(s) sobre la(s) identidad(es)*, Universidad de Valencia, pp. 84-95 [pp. 328-331 en inglés].
- Ostovich, Helen (ed.) (1997), *Ben Jonson, Four Comedies*, Routledge, Abingdon.
- Traub, Valerie (2015), *Thinking Sex with the Early Moderns*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

Lecturas recomendadas

- Preciado, Paul B. (2000), *Manifiesto Contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Opera Prima, Madrid.
- Traba, Raquel y Beatriz Higón (2008), *Los Placeres de Lola*, Aguilar, Madrid.
- Torres, Diana J. (2015), *Coño potens, Manual sobre su poder, su próstata,) sus fluidos*, Txalaparta, Tafalla.

Embodiment (embodimén)

Meri Torras Francés

Palabras relacionadas: biopoder, agenciamiento, interseccionalidad, representación, vulnerabilidad, somateca.

Acción y efecto del verbo *to embody*, que implica *expresar, representar y/o encarnar en y con* el cuerpo, *desde y mediante* el cuerpo; por lo que siendo éste poseedor de agencia en mayor o menor medida, la *materialización corporal* es significativa, produce significado a la vez que es producida por él, y esta simultaneidad es importante, como más adelante se verá.

En lengua castellana no existe un vocablo intercambiable por *embodiment*, uno que recoja al completo los matices y acepciones del término inglés pero, como suele ocurrir en cuestiones de traducción, al mismo tiempo que algo se pierde de la lengua de origen (y su contexto sociocultural) algo se gana en la lengua de destino (y su contexto sociocultural). Así, entre las traducciones o translaciones más concurridas en nuestra lengua son frecuentes *corporeización*, del verbo *corporeizar* [«Dar cuerpo a una idea o a una cosa no material», *DRAE*], que tiene una forma etimológicamente más simplificada-evolucionada en *corporizar* y su derivado *corporización*, y convive con *corporificar* (aunque el *DRAE* no admite la forma **corporificación* que sería la equivalente de *embodiment*). La existencia del adjetivo *corporal* [«Perteneciente o relativo al cuerpo, especialmente al humano», *DRAE*], así como del sustantivo derivado *corporalidad* [«Cualidad de corporal», *DRAE*], ha generado la forma agramatical **corporalización* que, a pesar de que el *DRAE* no la contempla, aparece como otra posible traducción de *embodiment*. La idea de acuñar un término destino «nuevo»

que condense las múltiples acepciones del término origen inglés se ve truncada porque de hecho no es tan nuevo y *corporalización* llega ya con determinados usos. De un lado, se refiere a la capacidad de algunos espíritus y seres mágicos para adquirir un estado sólido, tangible (sin que sea menester que ese cuerpo tome necesariamente forma humana). Por otro lado, desde disciplinas como la etnografía, la antropología y, más recientemente, la sociología, se denomina *corporalización* a las prácticas y modificaciones corporales ejercidas por lxs miembrxs de una comunidad, con el fin de mostrar su pertenencia al grupo social: un modo de distinción identitaria en definitiva, la diferenciación de un yo/nosotrxs frente a otrxs (véase a modo de ejemplo Santos, 2009).

Esta última acepción de *embodiment*-**corporalización* se relaciona íntimamente con otras maneras de trasladar el vocablo inglés como son *personificación*, *figuración* y *encarnación*, puesto que las tres ahondan en el carácter representativo, eminente e incluso modélico que puede tomar el cuerpo. Con *encarnación* encontramos posicionamientos *cuir* enfrentados a causa de las connotaciones religiosas que fácilmente suscita la palabra. *Encarnar*, en el discurso católico-cristiano apunta, en general, a cuando un alma toma cuerpo y, en concreto, señala el episodio en el que el Yahvé se hizo hombre, particularmente Cristo. Por esta razón hay quien evita su utilización, pero por este mismo motivo hay quien lo fomenta con el fin de reconquistar la palabra en sus usos laicos y transformadores. Si *personificación* y *figuración* remiten a *persona* y *figura* respectivamente, *encarnación* tiene la virtud de apelar a una raíz más radical —si se me permite el juego de palabras— en tanto que la *carne* es la materia visible del cuerpo y carece de la distinción humana de la *persona* (una encarnación no se ve dotada inmediatamente de humanidad reconocida y justamente se viene revisando de un tiempo para acá qué es y quiénes y qué cuerpos son reconocidos como humanos) o del carácter armónico y proporcionado que suele acompañar la idea de *figura*, que remite usualmente a una representación externa y artística. Dicho en breve, reivindicar la acepción *embodiment-encarnación* es reincidir en lo material constitutivo del cuerpo, apostar por aquello que, en contraposición jerárquica con el espíritu o el alma, el discurso cultural occidental ha dejado deliberadamente obliterado.

En una de sus líneas de discurso, el concepto *embodiment* sostendría las *prácticas corporales* [*embodied practices*], fórmula que

apela a la corporeización de marcas identitarias de pertenencia-participación a un grupo social o a una comunidad, un determinado estilo de vida, un cuidado de sí, una presentación y una acción corporal específicas. El sintagma tiene una dilatada trayectoria en la literatura de la antropología —piénsese en Marcel Mauss y sus *técnicas del cuerpo*—, un curso desarrollado en diálogo ineludible con la filosofía —especialmente relevante ha sido la fenomenología de Maurice Merleau Ponty, que reconoce importancia al cuerpo en el saber—, y que ha alcanzado en las últimas décadas más y más vuelo gracias sobre todo a los aportes de la sociología (desde Erving Goffman hasta Nick Crossley). Asimismo, las aportaciones de Michel Foucault resultan imprescindibles a la hora de pensar el *embodiment*, aunque no habría en sus textos un término equivalente sino una serie de reflexiones a propósito de la producción y regulación de los cuerpos desde el poder y sus distintas formas: con toda probabilidad sea *biopoder* el concepto más interrelacionado.

No obstante, ante la imposibilidad de trazar la genealogía del término de forma pormenorizada, nos centraremos en los entrecruzamientos del concepto *embodiment* con lo *cuir* o con planteamientos cuirizantes. Paul B.(eatriz) Preciado ha retomado esta idea foucaultiana de que a cada modelo de poder le corresponde una gestión de los cuerpos para invitarnos a pensarlos de otro modo a partir de un nuevo marbete: la *somateca* entiende nuestros cuerpos como archivos culturales e históricos vivos. Con el concepto, Preciado se aleja de la idea clásica de cuerpo —un producto acabado, unitario, integral, orgánico y funcional—, para así subrayar su capacidad de acción política en tanto que campo de batalla de la representación (para usar el sintagma de Barbara Kruger) y, por este motivo, la capacidad que tiene el cuerpo —la producción de corporalidad— como agenciamiento político (ver la entrada agencia de Virginia Villaplana, en este volumen).

Donna Haraway y sus reflexiones sostenidas a propósito de deconstruir la frontera que separa lo humano y lo no humano es un aporte relevante, aunque por motivos de espacio dejaremos fuera el concepto de *cíborg* (que se aborda en otra entrada, de Carme Adan) o la categoría de *animal*; la distinción establecida por Haraway en *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio* (1997/2004) entre *embodiment* y *corporeality*, no puede ser pasada por alto en esta entrada «bárbara» *queer-cuir*. Lo que diferencia ambos conceptos es la agentividad so-

cial: mientras la *corporeality* [corporalidad-corporealidad] comprende de las acciones y reacciones del cuerpo carentes de intención y/o agencia, el *embodiment* [corporeización] persigue, por el contrario, la consecución de esa agentividad, con lo que el concepto se carga políticamente: bajo el término se recogen pues todas aquellas acciones realizadas en y por el cuerpo con el fin de articularse en el ámbito social (véase Gilleard y Higgs, 2014, ix), en tanto que ámbito discursivo. Por consiguiente, la corporeización es una negociación política que implica el cuerpo en el proceso de subjetivización, un tránsito que tiene lugar por las narrativas identitarias, por las prácticas corporales distintivas, por los discursos de poder constitutivos de lo que debe y puede ser un cuerpo (el Derecho, la Medicina, la Educación...) y contra todo ello a la vez:

La corporeización es profundamente contingente, física, semiótica, trópica, histórica, internacional; involucra a instituciones, narrativas, estructuras legales, trabajo humano diferenciado por el poder, práctica técnica, aparatos analíticos y mucho más (Haraway, 2004, p. 168).

Cabe añadir que el término *corporeality* convive en inglés con su forma simplificada *corporality*; ambos se traducen al castellano como *corporalidad* (es muy poco frecuente el uso del término *corporealidad que, como en inglés, juega con el concepto *realidad* que la palabra fagocita. Véase Lara-Kuhlman a modo de rara excepción).

Ahondando en lo que se refiere al entrecruzamiento del concepto *embodiment* con la teoría *queer*, a nuestro juicio, éste ocurre en los albores de la misma: lo *cuir* nace corporeizado, se piensa y se habla y se hace en y desde el cuerpo. Así, Judith Butler [1989, 1990, 1993] reflexiona *con* y *contra* Simone de Beauvoir y su archiconocida frase «*On ne naît pas femme, on le devient*», por la que pareciera que el género es un devenir cultural derivado de un *sexo* biológico anatómico. En diálogo entre otros con Michel Foucault, Butler se pregunta por este proceso, por hasta qué punto se trata de un devenir determinista —esto es, predeterminado por la anatomía del cuerpo—, o si por el contrario tenemos alguna agencia a la hora de devenir un género. En este planteamiento, la reflexión a propósito de *las estructuras de corporeización* [*the structures of embodiment*] cobra un papel destacado, puesto que pone de manifiesto que no podemos elegir

nuestro género tan fácil o libremente, que el territorio del devenir género se encuentra bajo control institucional, que conforma los procesos de subjetiv(iz)ación —devenimos sujetos sexuados— y que es precisamente desde ese ámbito de control que se crea la ilusión de una naturaleza previa a la cultura, de ese antecedente inscrito en el cuerpo. Butler deconstruye el binomio sexo/género, superpuesto al de natural/cultural, dado que es desde la cultura que se establece la natura. Con *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity* (1990) y *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»* (1994), Butler ahonda en la propuesta de una concepción performativa del género, la idea de que éste se constituye normativamente a partir de la iteración —como una fotocopia sin original—, que lo *naturaliza* y con ello nos invita a entender la materialidad corporal como producto de la encarnación de los discursos. Ello no implica negar una realidad ontológica, carnal, del cuerpo —ni su capacidad de sufrir, ni el dolor, ni la vulnerabilidad, ni la muerte...— sino el señalamiento a que la *constitución* y la *comprensión* del cuerpo se lleva a cabo discursivamente.

Si la materialidad del cuerpo está demarcada en el discurso, esta demarcación producirá pues un ámbito de «sexo» excluido y no legitimado. De ahí que sea igualmente importante reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto se construyen los cuerpos como reflexionar sobre de qué modo y hasta qué punto *no* se construyen; además, interrogarse acerca del modo en que los cuerpos no llegan a materializar la norma les ofrece el «exterior» necesario, si no ya el apoyo necesario, a los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan (Butler, 2002, p. 39).

La cita permite ahondar en el reconocimiento desigual del valor de la vida de las personas, porque determinadas corpor(e)alidades encarnan existencias que parecen no importar (o no tanto), seres a quienes se les rebaja la condición humana y se les condena a la precariedad y a la vulnerabilidad; comunidades cuyas genealogías constituyen ese suplemento derridiano o afuera constitutivo (el «exterior» de la cita de Butler) que permite a la minoría hegemónica erigirse como pura, monolítica, normal y dominante (remito a Fuss, 1999). De ahí la importancia de los procesos decolonizadores, despatologizadores, desnaturalizadores y de reivindicación del propio cuerpo *diferente* —esa **corporali-*

zación o *encarnación* a la que hacíamos referencia antes — llevados a cabo por colectivos feministas, indígenas, negros, trans, marica, bollo, *queer-cuir* o *crip-tulli*, entre otros, porque no solamente hacen visibles cuerpos e identidades a-normales y disidentes, sino que ponen en debate crítico el artificio de producción de la norma (y la normalidad). En ese sentido, el *embodimén* es un instrumento personal y político de empoderamiento, una práctica agentiva negociadora en el devenir existencial de las personas y de las comunidades: una **encarnación*, concepto necesariamente agramatical porque estamos hablando de cuerpos que se saben y se quieren agramaticales y que más que ser evidentes quieren poner y ponerse en evidencia (Torras, 2006).

Bibliografía

- Butler, Judith (1989), «Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution», en Ann Garry y Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Philosophy*, Unwin Hyman, Boston, pp. 253-262.
- (1990/2001), *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*, Routledge, Nueva York (trad. cast.: *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*, Mónica Mansour y Laura Manríquez, Paidós, Barcelona).
- (1994/2002), *Bodies that Matter. On the discursive limits of «sex»*, Routledge, Nueva York (trad. cast.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Alcira Bixio, Paidós, Barcelona).
- Fuss, Diana (1999), «Dentro/Fuera», en Neus Carbonell y Meri Torras eds., *Feminismos Literarios*, traducción de Meri Torras, Arco Libros, Madrid, pp. 113-126.
- Gilleard, Chris y Paul Higgs (2014), *Ageing, Corporeality and Embodiment*. Anthem Press, Londres y Nueva York.
- Haraway, Donna (1997/2004), *Modest_Witness@.Second_Millennium*, Routledge, Nueva York (trad. cast.: *Testigo_modesto@.Segundo_milenio*, Helena Torres, Editorial UOC, Barcelona).
- Lara-Kuhlman, Luz Elizabeth (2012), «Lenguaje, Corporealidad e Identidad en la obra de Ángela Figuera Áymerich», accesible en <<http://epubs.utah.edu/index.php/uflr/article/viewFile/759/670>>.
- Santos, Sandra (2009), «Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20: 14/b, accesible en <<http://www.raco.cat/index.php/Quaderns/CA/article/view/148364/200180>> (acceso 03/06/2017).

Torras, Meri (2006), «El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia», en *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad I*, Meri Torras (ed.), EdiUoc, Barcelona, pp. 11-36.

Bibliografía recomendada

- Braidotti, Rosi (1994 [2000]), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York (trad. cast.: *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós, Buenos Aires).
- Halberstam, Jack (2005), *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, Nueva York.
- (2011), *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Londres.
- Kafer, Alison (2013), *Feminist, Queer, Crip*, Indiana University Press, Bloomington.
- McCormack, Donna (2014), *Queer Postcolonial Narratives and the Ethics of Witnessing*, Bloomsbury, Londres.
- Mérida, Rafael M. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.) (2010), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Ruido, María (2007), «Trabajo-No Trabajo. Cuerpos e imágenes de mujeres en las nuevas formas de (re)producción», en Meri Torras (ed.), *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad I*, EdiUoc, Barcelona, pp. 141-178.
- Platero Méndez, R. Lucas (ed.) (2012), *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Preciado, Paul B. (2008), *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Madrid.
- Valencia, Sayak, «Estado, narcocultura y coreografías sociales del género en México», *Letras Femeninas*, Monográfico «Naciones incorporadas», 42:1 (verano), pp. 22-36.

Empoderamiento

Silvia López Rodríguez

Palabras relacionadas: poder, autonomía, participación, representación, liderazgo.

El término empoderamiento (*empowerment*) es probablemente uno de los más poliédricos del pensamiento feminista contemporáneo. De manera sintética, se podría decir que alude al proceso de «ganar poder», como veremos en esta entrada, en distintos ámbitos. En una dimensión personal o micro, este concepto se relaciona con ganar poder sobre la conciencia de las capacidades y destrezas, pero también sobre la naturaleza estructural, y no individual, de los problemas que nos afectan. En una dimensión comunitaria o macro, el concepto tiene que ver con el hecho de que las mujeres (u otros sujetos políticos oprimidos) ganen posiciones de poder y liderazgo en los ámbitos públicos (en la política institucional, en la economía, en el mundo virtual). En ese sentido, es un concepto ampliamente usado en el ámbito del desarrollo, de las políticas públicas (véase, por ejemplo, el VI Plan de Igualdad para las Mujeres y Hombres de Euskadi, 2014), del ámbito empresarial y económico, y en el área de las nuevas tecnologías.

El concepto de empoderamiento aparece como tal por primera vez en la propuesta que un grupo de investigadoras y activistas feministas, conocido como DAWN (*Development Alternatives with Women For A New Era*), presenta en la III Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en Nairobi en 1985. Esta propuesta, articulada como «enfoque del empoderamiento», pretendía desafiar el discurso dominante en el ámbito del desarrollo internacional, enfatizando la necesidad de crear organizaciones de mujeres y de asentar los pilares femi-

nistas como mecanismos de transformación institucional, de manera que los intereses y necesidades de las mujeres, y especialmente de las mujeres pobres, quedaran en primer plano (Murguialday, 2013; Sen y Grown, 1988). Sería en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres (1995), celebrada en Pekín, cuando se legitimara y extendiera el entendimiento del empoderamiento como una estrategia para la consecución de la igualdad de género. En la Declaración Política de esta Conferencia se enmarca el empoderamiento como la estrategia que puede facilitar la consecución de logros más amplios para las comunidades: reducción de la pobreza, mayor éxito de los programas de planificación familiar, desarrollo sostenible o crecimiento económico. Desde el pensamiento feminista se ha criticado este posible uso instrumental de la estrategia del empoderamiento, al preocuparse más de los fines comunitarios últimos planificados en los programas de desarrollo que en la profundización en la mejora misma de la situación de las mujeres en situación más vulnerable (Murguialday, 2013).

Más allá del uso del concepto de empoderamiento en el ámbito del desarrollo, se podría argumentar que este concepto alberga distintas dimensiones y su presencia puede detectarse, de manera más o menos resbaladiza, en distintas tradiciones y espacios feministas. Por una parte, se podría hablar de una dimensión del empoderamiento vinculada al desarrollo de la autoconciencia. Esta dimensión estaría relacionada con el inicio de un proceso de cambio orientado a ganar autoconciencia de los problemas que afectan de manera diferencial a las mujeres (o de otros sujetos políticos oprimidos), pero también de sus capacidades y destrezas para participar de un cambio individual y colectivo. Este proceso es necesariamente relacional, ocurre en espacios de diálogo y escucha en los que se enmarca y politiza la experiencia de la opresión. El desarrollo de grupos de autoconciencia o, de manera general, la celebración de reuniones en las que expresar las vivencias, emociones y traumas derivados de la condición que suscita la opresión, así como idear las estrategias y acciones que se llevan a cabo para enfrentarla, serían expresión de un proceso de empoderamiento orientado a ganar autoconciencia. Es decir, de un proceso en el que se gana poder sobre la experiencia personal en tanto que experiencia imbricada en estructuras que la sostienen, la justifican y la reproducen. Se hacen explícitos procesos de sujeción, se imaginan alternativas posibles y se comparten nuevas estrategias para enfrentar la

vivencia cotidiana desde una posición en la que se gane «poderío y autonomía» (Lagarde, 2008). Estos grupos de autoconciencia o de liberación se extienden, por ejemplo en Estados Unidos a partir de los años sesenta, la mayor parte de las veces, como espacios de mujeres en grupos activistas mixtos que abarcaban reivindicaciones más amplias (derechos laborales, derechos raciales, pacifismo). Así lo narra, por ejemplo, Grace Paley en su experiencia en los grupos feministas de autoconciencia, espacios esenciales en su despertar feminista:

Cabe recordar que ahora existen grupos de mujeres y que en ellos las mujeres defienden con firmeza sus derechos y que hablan incansablemente unas con otras. Se reúnen en una casa o en un local (...) para escucharse, para decir: «Este es mi problema, me duele aquí». Y entonces otra responde: «A mí también». Y se escuchan. Es lo que me pasó a mí (2016, p. 220).

También lo documenta Carol Hanisch en su reciente introducción (2006) a su manifiesto clásico «Lo personal es político». La autora reivindica la importancia de espacios en los que las mujeres puedan compartir experiencias y problemáticas que les son propias, dotándolas de una dimensión política frecuentemente invisibilizada. Así, relata la experiencia de cómo, en espacios mixtos, se aludía despectivamente a «todos esos problemas del cuerpo» que preocupaban a las mujeres, problemas tales como «la sexualidad, la apariencia y el aborto» (2006, p. 6). Hanisch profundiza en cómo el discurso dominante convierte los problemas de las mujeres en problemas personales, individuales, lo que expulsa del debate las estructuras y prácticas que los provocan y reproducen. Los grupos de autoconciencia permiten iluminar la experiencia propia como una experiencia política, sujeta al cambio, al desafío o a la redefinición.

La idea de cimentar los colectivos de mujeres como espacios de intercambio y empoderamiento se puede rastrear también en autoras como Martha Nussbaum (2002), que enmarca estos grupos en una tradición de solidaridad femenina y ayuda mutua, una tradición donde las mujeres sustentan y nutren la pertenencia colectiva. En la misma línea podría entenderse el concepto de «arraigo», tal y como lo entiende Rita Laura Segato (2016): un concepto que recoge una idea de comunidad que sitúa en la tradición femenina y que reivindica como el

punto de apoyo para una nueva forma de hacer política y de desafiar la lógica capitalista. Una forma «femenina» de hacer política basada en el vínculo, en la interdependencia, el intercambio y el fortalecimiento de la comunidad, imprescindible para abordar problemas que afectan de manera diferencial a las mujeres, como las políticas sobre el cuerpo y, especialmente, sobre los cuerpos violentados. Tal y como afirma asimismo Audre Lorde: «para las mujeres la necesidad y el deseo de apoyarse mutuamente no son patológicos sino redentores, y hay que partir de ese conocimiento para redescubrir nuestro poder» (2003, p. 116). Así, en esta dimensión el empoderamiento tiene que ver con la autoconciencia personal y política en el intercambio y escucha de los grupos de mujeres.

Por otra parte, otra de las dimensiones más debatidas del concepto de empoderamiento tiene que ver con la participación en los espacios de poder, especialmente con ganar poder en los ámbitos político y económico. Con respecto al ámbito político, el concepto de empoderamiento tiende a estar unido al debate sobre la necesidad de la participación de las mujeres en la política institucional, tal como ha estudiado en profundidad la literatura sobre el Feminismo de Estado (Lovenduski, 2005, 2015; McBride y Mazur, 2012; véase también Fraser, 2015). En este sentido, se debate sobre la necesidad de las políticas inclusivas o identitarias, es decir, las políticas que promueven la presencia de las mujeres o de otros sujetos políticos oprimidos en partidos políticos e instituciones de gobierno. Frecuentemente esta estrategia se articula a partir de la propuesta de la promoción de acciones positivas: o bien el impulso de la presencia equilibrada de mujeres y hombres (como sucede en el caso español a partir de la aprobación de la Ley Orgánica de Igualdad entre Mujeres y Hombres de 2007) o de la introducción de cuotas que aseguren la presencia paritaria de ambos sexos. La promoción de instrumentos políticos como las acciones positivas pretende combatir las discriminaciones que atraviesan a la población, facilitando la participación de sujetos políticos de otra forma excluidos de la esfera política. Estos instrumentos permiten no solo estar presente en los ámbitos donde se toman las decisiones sino también participar en la configuración de la agenda de los temas que se consideran relevantes. No obstante, diversas autoras han señalado las limitaciones de las estrategias meramente inclusivas. Por ejemplo, Carol Bacchi (2004) muestra el peligro de enmarcar las acciones positi-

vas como una estrategia de mero «trato preferente» (por ejemplo, hacia las mujeres): este entendimiento estigmatiza al sector de la población al que se destinan las acciones positivas y ello deja sin debatir las estructuras de privilegio que fundamentan y reproducen las exclusiones de las esferas de poder político. Situar el foco en los sectores de la población a los que «beneficia» el trato preferente, expulsa del debate la presencia continuada en el poder de los grupos privilegiados en la sociedad. Así, Bacchi sostiene que de nada sirven las estrategias inclusivas si las estructuras de privilegio quedan ajenas al debate. En una línea similar, Carmen Castro (2013; 2016) debate sobre los límites de la mera «feminización» de la política: la mayor presencia de mujeres en el espacio político puede contribuir a modificar el «imaginario simbólico» de la política y promover una mayor justicia social, pero puede ser insuficiente si no se ponen en el centro del debate las estructuras patriarcales y las relaciones de poder desigual. La apuesta de la autora por «despatriarcalizar» la política implica, en efecto, considerar cómo está repartido el poder en clave de género, quién tiene una voz legitimada en los debates, si existe la posibilidad real de cuestionar los privilegios patriarcales y heteronormativos, así como las prácticas de violencia cotidiana que desincentivan o expulsan a las mujeres de los espacios políticos. En su sentido político, el empoderamiento se relacionaría, por tanto, con una presencia reconocida y legitimada, pero también con la posibilidad del cuestionamiento de las relaciones de género, y de las estructuras y prácticas que las sostienen.

Con respecto al ámbito económico, el concepto de empoderamiento ha sido ampliamente manejado en el ámbito del desarrollo, entendiéndose por tal concepto la promoción de la autonomía económica de las mujeres, su acceso al crédito o a los recursos de la comunidad. Como señala Clara Murguialday (2013), las agencias internacionales sostienen de manera general que el empoderamiento de las mujeres contribuye al logro de los objetivos de desarrollo y repercute positivamente en la comunidad en su conjunto. De esta manera, el empoderamiento de las mujeres suele considerarse más un instrumento que puede conseguir las metas diseñadas, como el aumento de la renta en las familias o el éxito de programas de acceso de mujeres a la economía de mercado, antes que como una fórmula para alcanzar una mayor justicia social y equidad de género. En esta línea, Saskia Wie-

ringa (1997) alerta de los peligros que el discurso economicista encubre: intervenir únicamente sobre las injusticias que el modelo de mercado impone sobre la vida de las mujeres puede ensombrecer los efectos del poder masculino sobre el cuerpo de las mujeres y cómo este poder resta oportunidades y limita los espacios a los que es posible acceder (los matrimonios tempranos, las restricciones de las mujeres en el espacio público, la (des)atención a la salud reproductiva, etc.). En el ámbito empresarial, también se ha utilizado el concepto de empoderamiento en su dimensión económica. Por ejemplo, el libro de Sheryl Sandberg *Vayamos adelante* (2013) debate acerca de las singularidades y dificultades de los liderazgos femeninos en las grandes corporaciones: la necesidad de las mujeres de combatir lo que ella denomina «barreras personales», que pueden llevar a las mujeres a evitar o rechazar participar en espacios de poder; el techo de cristal, la brecha salarial, los estereotipos acerca de las mujeres con poder en el ámbito económico, las dificultades de conciliar las distintas esferas de la vida, así como el reto de fomentar espacios de corresponsabilidad en el interior de la pareja y la familia. Así pues, en su sentido económico, el concepto de empoderamiento se relaciona con el acceso a los recursos económicos de la comunidad, al mercado formal de trabajo y a posiciones de liderazgo en los espacios donde se toman decisiones sobre la riqueza y los recursos.

Finalmente, cabe aludir a una dimensión del empoderamiento trabajada recientemente que tiene que ver con ganar poder en las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC). La llamada brecha digital de género alude al menor uso por parte de las mujeres de las nuevas tecnologías, tal como constatan las Encuestas sobre Equipamiento y uso de las TIC publicadas por el INE. Esta brecha supone una menor participación de las mujeres en el acceso a la información, en espacios virtuales relacionados con el activismo o la toma de decisiones, o en espacios de autonomía económica (transacciones, emprendimiento). De manera general, las restricciones en el acceso al mundo virtual suponen la menor participación en redes de información, entretenimiento o acción pública. También se ha hablado de una «segunda brecha digital», que tiene que ver con el dominio masculino de las posiciones de poder en el ámbito de la educación, la investigación y el empleo relacionados con las ciencias, las ingenierías y las nuevas tecnologías (Castaño, 2008). En definitiva, en el mundo virtual

se reproducen los repartos desiguales de poder presentes en la realidad cotidiana. El empoderamiento en el ámbito de las TIC se relaciona pues con el desafío de esa desigualdad de poder, y con la apuesta por ganar presencia, voz y capacidad de liderazgo en el mundo virtual, denunciando asimismo las nuevas formas de acoso y violencia que acompañan la participación de las mujeres en este espacio (Criado-Pérez, 2013).

Bibliografía

- Bacchi, Carol (2004), «Policy and discourse: challenging the construction of affirmative action as preferential treatment», *Journal of European Public Policy*, 11 (1), pp. 128-14.
- Castaño, Cecilia (2008), *La segunda brecha de género*, Cátedra, Madrid.
- Castro, Carmen (2016), «Se trata de despatriarcalizar, no llega con “feminizar” la política», accesible en <<http://singenerodedudas.com/blog/se-trata-despatriarcalizar-no-llega-feminizar/>> (consultado el 13/05/2017).
- (2013), «Despatriarcalizar la sociedad para la soberanía plena», accesible en <<http://singenerodedudas.com/blog/despatriarcalizar-la-sociedad-para-la-soberania-plena/>> (consultado el 13/05/2017).
- Criado-Pérez, Caroline (2013), «Managing negativity in the face of internet abuse: take the high road», *The Guardian*, 22/10/2103, accesible online en <<https://www.theguardian.com/women-in-leadership/2013/oct/22/managing-negativity-take-high-road>> (consultado el 13/05/2017).
- Fraser, Nancy (2015), *Fortunas del feminismo*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Hanisch, Carol (2016), *Lo personal es político*, Ediciones Feministas Lúcidas, Santiago de Chile.
- Lagarde, Marcela (2008), *Para mis socias de la vida: claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid.
- Lorde, Audre (2003), *La hermana, la extranjera*, Horas y Horas, Madrid.
- Lovenduski, Joni (2015), *Gendering Politics, Feminizing Political Science*, ECPR Press, Colchester, UK.
- (2005), *State Feminism and Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McBride, Dorothy y Amy Mazur (2012), *The Politics of State Feminism: Innovation in Comparative Research*, Temple University Press, Filadelfia.
- Murguialday, Clara (2013), «Reflexiones feministas sobre el empoderamiento de las mujeres», Cooperació/Ajuntament de Barcelona/Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament, Barcelona.

- Paley, Grace (2016), *La importancia de no entenderlo todo*, Círculo de tiza, Madrid.
- Nussbaum, Martha (2002), *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona.
- Sandberg, Sheryl (2013), *Vayamos adelante. Las mujeres, el trabajo y la voluntad de liderar*, Conecta, Barcelona.
- Segato, Rita Laura (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Sen, Gita y Grown, Karen (1988), *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*, Colegio de México.
- Wieringa, Saskia (1997), «Una reflexión sobre el poder y la medición del empoderamiento de género del PNUD», en Margarita de León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Santafé de Bogotá, TM Editores.

El término *enactment* se hace famoso en el contexto de los estudios sociales de la ciencia, o STS por su acrónimo en inglés (*Science Technology Studies*). *Enactment* expresa una idea fundamentalmente radical: que los objetos no están ahí afuera, esperando a ser *conocidos* a través de herramientas epistémicas, sino que los objetos se moldean o «se hacen» o «se ponen en acción» *en y por* las prácticas que los contienen. Así el conocimiento del objeto no es dependiente de una mera cuestión perspectiva, sino de diferentes versiones que lo hacen en la práctica susceptible de ser actuado.

Cuando las editoras de este volumen me invitaron a escribir esta entrada, pensé inmediatamente en el extraordinario volumen editado por Bárbara Cassin, *Dictionary of Untranslatables: a philosophical lexicon* (Cassin, 2014). Esta enciclopedia recoge conceptos de diferentes idiomas, importantes para el pensamiento político y filosófico, pero que escapan a una traducción satisfactoria, o a una traducción al fin. Lo interesante de esta obra es cómo da cuenta de que los términos se nutren en baños culturales específicos, esfumándose así la pretendida universalidad del pensamiento conceptual. Frecuentemente se asume que los términos filosóficos son transhistóricos. Frente a esa pretensión de universalidad de los conceptos, el trabajo editorial de Cassin muestra que los conceptos son *en y dentro* de los mundos (teóricos, políticos, culturales, llamémoslo así o como queramos) en los que se ponen en acción, y que las palabras son palabras en lenguajes y en lugares, no en abstracciones conceptuales universales.

Para los que trabajamos escribiendo y reuniendo palabras en artículos y clases, los conceptos filosóficos son unas herramientas que

movilizamos para, o bien intervenir en repertorios epistemológicos y ontológicos, o bien para explicar estos. Son intervenciones teóricas. Y esto será lo que me ocupará en este texto. ¿Cuál es la intervención teórica del término *enactment*? ¿Dónde se ha movilizadado? ¿A través de qué materiales empíricos se ha ido moldeando?

John Law explica así su visión genealógica del término (Law, 2004). El término *enactment* se hace famoso en el contexto de los estudios sociales de la ciencia (STS). Concernidos con las versiones de la naturaleza, explica Law, y dentro del llamado giro ontológico en STS (Woolgar y Lezaun, 2013), la naturaleza pasa de ser predicada en singular a multiplicarse. Lo que es más radical, las mismas prácticas que moldean lo que es natural, la llamada ciencia, no es tan estable, dura y coherente como podemos intuir. Las prácticas tecnocientíficas son más bien, como dice Law, un compendio bastante destartalado (Law, 2004). El argumento de Law no es ir contra las ciencias, sino mostrar que no son singulares, y que no hay un conjunto compacto de prácticas. En su lugar hay un montón de ellas. Y la intervención crucial es entender que esas prácticas están «poniendo en acción» (*enacting*) y «re-actualizando» (*re-enacting*) realidades putativas.

Este acercamiento a los objetos como entidades no pre-existentes pero *puestas en acción* bebe del trabajo de Latour (Latour, 1988) y especialmente, del trabajo de Haraway (1988 y 1992), que ya en 1988 escribía que:

... bodies as objects are material-semiotic generative nodes. Their boundaries materialize in social interaction... objects do not pre-exist as such (Haraway, 1988, p. 100).

Que traduzco como: «los cuerpos (como objetos) son generativos nodos semiótico-materiales. Sus *límites* se materializan en la interacción social... los objetos no preexisten como tales». Pero en este mundo que nos describe Haraway de infinitas prácticas que producen objetos y realidades, ¿cómo las diferentes prácticas se relacionan entre ellas? De manera incierta, es la respuesta. Y este es el problema que explora Mol (2002), el de las diferentes relaciones entre las diferentes prácticas, que da lugar a objetos que, en lugar de ser estáticos, son objetos actuados.

Y aquí viene la importancia del término *enactment*, a la manera desarrollada por Annemarie Mol. En 2002, la filósofa y antropóloga Annemarie Mol publica *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice* (Mol, 2002). El libro se hace famoso y hace famosa a su autora, popularizando dos ideas clave: la idea de multiplicidad y la idea de *enactment*.¹ El prefacio del libro empieza con un claro manifiesto.

This is a book about the way in which (Western, cosmopolitan, allopathic) medicine deals with the body and its diseases. The questions it raises do not concern the ways in which medicine *knows* its objects. Instead, what the book explores is the ways in which medicine attunes to, interacts with, and shapes its objects in its various and varied practices. Or, to use the technical term: this is a book about the way medicine *enacts* the objects of its concern and treatment (Mol, 2002, p. vii).

El sociólogo Pablo Santoro, que está traduciendo el libro al castellano, traduce el párrafo así:

Este es un libro sobre el modo en que la medicina (occidental, globalizada, alopática) trata el cuerpo y sus enfermedades. Las preguntas que plantea no conciernen a la forma en la que la medicina *conoce* sus objetos. En su lugar, lo que el libro explora son las maneras en que, mediante diversas y variadas prácticas, la medicina interactúa, entra en sintonía y da forma a sus objetos. O, por usar el término técnico: este es un libro sobre la forma en la que la medicina *pone en acción* los objetos de los que se ocupa.

La importancia de la traducción de Santoro no radica en evaluar la precisión de su traducción del término (traducido aquí como *poner en acción*) sino en valorar la sutileza con la que consigue expresar cuál es la intervención teórica que Annemarie Mol desea ejercer cuando escribe que: «this is a book about the way medicine *enacts* the objects of its concern and treatment» o en castellano: «este es un libro sobre la forma en la que la medicina *pone en acción* los objetos de los que se

1. En 2002 John Law publica *Aircraft Stories: Decentering the Object in Technoscience*, en el que da cuenta cómo los artefactos *vienen a ser* (Law, 2002) utilizando también el término *enactment*.

ocupa». Otra traducción posible sería *actuar* como propone Carmen Romero Bachiller: [...] «la forma en la que la medicina *actúa* los objetos de los que se ocupa» (Law y Mol, 2008, p. 20). Romero Bachiller se inclina por utilizar *actuar* en su traducción del texto John Law y Annemarie Mol (2008) «The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001».² Sin embargo, me parece más precisa la propuesta de *poner en acción* de Santoro ya que conlleva *producir la realidad de un objeto*, no *actuar* un objeto ya preexistente.

En 2014 yo misma propuse traducir *enactment* por el término *actualizar*. En mi caso, escribía sobre las distintas *actualizaciones* de las grasas en distintas prácticas relacionadas con la producción de alimentos, la nutrición, la cocina, y la salud. En mi caso, no quería presentar las grasas como un sistema estable, sino localizar las grasas en prácticas dónde se hacían presentes, y al mismo tiempo, posibles, atendiendo a la especificidad de las grasas en cada una de estas prácticas (Ibáñez Martín, 2014). En mi trabajo, argumento que un enfoque esencializante de la nutrición pierde de vista los «registros de valoración» de los alimentos — y especialmente de las grasas — que se dan en las prácticas culinarias, de auto cuidado de la salud, y de producción de alimentos. El marco clínico de la «grasa» como una estructura molecular abstracta — necesariamente insalubre — ignora las formas en que la grasa ayuda a las familias y las comunidades a construir su sociabilidad y prosperar. Asistir a las valoraciones que de las grasas se hacen en las cocinas, que *ponen en acción* los ganaderos — lo que he llamado en otro lugar «cuidar las cuestiones de los alimentos» — no produce reglas fijas (Ibáñez Martín, 2016).

Volviendo al texto de Mol, cuando escribe que la medicina *pone en acción* (a la Santoro), Mol expresa una idea fundamentalmente radical: que los objetos no están ahí afuera, esperando a ser *conocidos* con herramientas epistémicas, sino que los objetos se moldean o «se hacen» o «se ponen en acción» *en y por* las prácticas que los contienen. Así el conocimiento del objeto no es dependiente de una mera cuestión perspectivas, sino de diferentes versiones que lo hacen en la práctica susceptible de ser actuado. ¿Demasiado rápido? El siguiente

2. La traducción se publicó en el año 2008 como: Law, John and Mol, Annemarie (2008), «El Actor-actuado: la oveja de la Cumbria en 2001», *Política y sociedad*, 45 (3), pp. 75-92.

ejemplo ayuda a entender la componente política y ontológica de la intervención teórica.

En 1983 Annemarie Mol acaba de terminar su máster en filosofía y medicina en la Universidad de Utrecht (1982) y busca financiación para hacer el doctorado. En esos años un activo movimiento feminista en los Países Bajos organizaba manifestaciones y protestas, abría clínicas de salud para mujeres en Utrecht, creaba archivos feministas, presionaba para crear departamentos de estudios de las mujeres en las universidades, publicaban libros y panfletos, o cuentos infantiles. En ese caldo de cultivo político e intelectual Mol publica su primer artículo académico, en una nueva revista feminista: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* titulado «*Wie Weet Wat een Vrouw Is... Over de Verschillen en de Verhoudingen tussen de Wetenschappen*», o, en castellano, «Quién sabe qué es una mujer... Sobre las diferencias y las relaciones entre las Ciencias». El texto no se tradujo al inglés hasta 2015, cuando por fin lo pude leer (Mol, 2015).

El artículo explora cómo la biología y la medicina moldea qué es el objeto de conocimiento *mujer*. El movimiento feminista venía argumentando que las diferencias sexuales no son verdades ancladas en la biología, sino que tienen causas sociales. Y sin contradecir esta idea, el artículo va un paso más allá. Porque sencillamente decir que lo social se inscribe sobre lo biológico deja lo biológico sin interrogar.³ El artículo se propone analizar las formas con las que la medicina y la biología manejan, describen e intervienen el (contencioso) objeto *mujer*.

Una por una, el artículo se dedica a desmenuzar y deshuesar *la mujer* que la endocrinología, la anatomía, la genética, o la fisiología producen y conocen. El término *enactment* no aparece, pero la intervención es la misma que en el libro de 2002, por eso pongo este ejemplo. Y el argumento que comparten ambos textos es que las variadas disciplinas científicas no comparten necesariamente el mismo objeto, a pesar de que le den el mismo nombre («mujer» en este caso, «aterosclerosis» en el caso de *The Body Multiple*) (Mol, 2015). Preguntándose por interrogantes diferentes y poniendo en práctica distintas técni-

3. Ver por ejemplo el artículo colectivo que publicamos para intervenir en los debates sobre los llamados «nuevos materialismos». El artículo trata de desestabilizar las proposiciones sobre «vitalidad material» de esta escuela que, argumentamos, tiene como resultado una reificación de la(s) ciencia(s) como espacio monolítico (Abrahamson *et al.*, 2015).

cas. las diferentes disciplinas ponen en acción versiones encontradas de ese objeto (el objeto mujer, o el objeto arterosclerosis). Las relaciones entre diferentes disciplinas, además, son inciertas. A veces encajan, pero se suelen contradecir entre sí. Tal vez se incluyen una en la otra. Tal vez colaboren. Tal vez unas se sumen a las otras para producir objetos nuevos (naturalezas nuevas). Tal vez se mantengan estrictamente separadas una de la otra. Tal vez choquen.

El término *enactment* funciona como una interferencia. En lugar de permanecer en un análisis de las ciencias desde la distancia crítica y deconstructiva, a través del caso empírico (qué es la mujer), se interfiere e interviene en las realidades de las prácticas científicas. No es una intervención anti-ciencias. Todo lo contrario. Es una intervención feminista. Pero no para crear una ciencia feminista, sino para colaborar con las ciencias transformándolas a base de intervenciones como estas. Así es como creo que ha viajado este término al contexto de la escritura en castellano por autores trabajando en los estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (López *et al.*, 2010; Ortega Arjonilla, Romero Bachiller, e Ibáñez Martín, 2014; Callén *et al.*, 2011). Sin embargo, la importancia feminista de trabajar con las ciencias, no para deconstruirlas, sino para colaborar transformándolas es un asunto todavía pendiente (Ibáñez Martín, 2014).

Bibliografía

- Abrahamsson, Sebastian, Filippo Bertoni, Rebeca Ibáñez Martín y Annemarie Mol (2015), «Living with Omega-3: New Materialism and Enduring Concerns», *Environment and Planning D: Society and Space*, 33 (1), pp. 4-19, doi: <10.1068/d14086p>.
- Cassin, Barbara (2014), In *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton.
- Haraway, Donna (1988), «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14 (3), pp. 575-599, doi: <10.2307/3178066>.
- Haraway, Donna J. (1992), «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others», en Nelson Lawrence; Cary Grossberg, y Paula A. Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 295-337.
- Callén, Blanca, Miquel Domènech, Daniel López, Israel Rodríguez Giralt,

- Tomás Sánchez-Criado, y Francisco Javier Tirado Serrano (2011), «Días poras y transiciones en la Teoría del Actor-Red», *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 11 (1), pp. 3-13.
- Ibañez Martín, Rebeca (2014), «Compromiso y cuidado en la ciencia», *Periodico Diagonal*, 11-24 de septiembre de 2014, 27, accesible en <<https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/23866-compromiso-y-cuidado-la-ciencia.html>> (consultado el 14/04/2017).
- (2014), *Bad to eat? Empirical explorations of fat, Philosophy of Science, Filosofía, Lógica y Estética*, Universidad de Salamanca, tesis doctoral.
 - (2016), «Book Forum-Emily Yates-Doerr's The Weight of Obesity: Hunger and Global Health in Postwar Guatemala», *Somatosphere Web site*: <<http://somatosphere.net/forumpost/response-to-the-weight-of-obesity>>, 13 de noviembre (consultado el 14/04/2017).
- López, Daniel, Blanca Callén, Francisco Tirado y Miquel Domènech (2010), «How to become a guardian angel. Providing safety in a home telecare service», en Annemarie Mol, Ingunn Moser y Jeannette Pols (eds.), *Care in Practice. On tinkering in clinics, homes and farms*, Wetzlar, Transcript verlag, pp. 73-93.
- Ortega Arjonilla, Esther, Carmen Romero Bachiller y Rebeca Ibañez Martín (2014), «Discurso activista y estatus médico de lo trans: hacia una reconfiguración de cuidados y diagnósticos», en Eulalia Pérez Sedeño y Esther Ortega Arjonilla, *Cartografías del cuerpo: biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Cátedra, Madrid, pp. 521-572.
- Latour, Bruno (1988), *The pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge.
- Law, John (2002), *Aircraft stories: decentering the object in technoscience, Science and cultural theory*, Duke University Press, Durham, NC.
- (2004), *Enacting naturecultures. A view from STS*, accesible en <<http://heterogeneities.net/publications/Law2004EnactingNaturecultures.pdf>> (consultado el 14/05/2017).
- Law, John y Annemarie Mol (2008), «The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001», en Carl Knappett y Lambros Malafouris, *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer US, Boston, MA, pp. 57-77.
- Mol, Annemarie (2002) *The body multiple: Ontology in medical practice*, Duke University Press, Durham.
- (2015), «Who knows what a woman is... On the differences and the relations between the sciences», *MAT Medicine Anthropology Theory*, 2 (1), pp. 57-75.
- Mol, Annemarie y John Law (2012 [2004]), «Acción encarnada, cuerpos actuados. El ejemplo de la hipoglucemia», en Rebeca Ibañez Martín y Eula-

lia Pérez Sedeño, *Cuerpos y Diferencias*, Plaza y Valdés, Madrid, pp. 154-177, traducción de María José Miranda y Rebeca Ibáñez Martín.

Woolgar, Steve y Javier Lezaun (2013), «The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?», *Social Studies of Science*, 43 (3), pp. 321-340, doi: <10.1177/0306312713488820>.

Palabras relacionadas: agenciamiento, articulación, interseccionalidad, identidad.

En general, un ensamblaje es una unión de elementos que funcionan en conjunto y que están unidos por medio de relaciones o articulaciones que definen estos elementos. El concepto, tal y como se utiliza hoy en día en castellano, deriva del término *agencement*, propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Kafka, pour une littérature mineur* (1975) y que desarrollaron a lo largo de obras posteriores. Un *agencement* está compuesto de partes heterogéneas, que no son estables y tampoco están unidas, aunque se constituyen mutuamente (al menos en parte) a través de los enlaces y articulaciones que existen entre ellos. Así, crean una maraña que va más allá de la simple suma de cada elemento por separado. En consecuencia, los *agencements* toman significado a través de su relación con otros elementos.

Los elementos que los constituyen son dinámicos y móviles, por lo que los *agencements* están en constante movimiento. Por su dinamismo, incorporan inercias a las redes a las que se inscriben, con las cuales se modifican mutuamente (Law, 1994), es la llamada dimensión molecular de los ensamblajes. Por otro lado, los *agencements* también hacen referencia a la globalidad con que está constituido un objeto (como si hiciéramos una fotografía), es su dimensión molar. Pensar los objetos como ensamblajes también permite ver más allá de un binarismo humano/no humano (Puar, 2011), y verlos como agrupaciones de distintos elementos constitutivos.

Para tomar un ejemplo sencillo, pensemos en una persona que usa lentes de contacto. En una concepción que privilegia los cuerpos como humanos, pensaríamos a esta persona como un cuerpo humano con un apéndice tecnológico, las lentes de contacto. Sin embargo, los *agencements* nos permiten ver este cuerpo humano y este elemento tecnológico como un ente completo, articulando partes de su cuerpo con estas lentes. Así, ante la pregunta «¿quién ve?» no podemos responder simplemente «la persona, con la ayuda de los lentes de contacto», sino que quien ve es el ensamblaje compuesto por todos estos elementos.

El concepto ensamblaje en lengua castellana tiene una referencialidad múltiple y responde a genealogías diversas de traducción y desplazamiento entre francés, inglés y castellano (Romero Bachiller, 2006). En este texto, trataré de hacer una genealogía de sus usos y traducciones, así como de dar cuenta de la enorme complejidad de su conceptualización en castellano.

Como ha sido comentado anteriormente, el concepto tiene origen en el *agencement* de Deleuze y Guattari. Para ellos, un *agencement* no remite a una producción de bienes, sino a «un estado preciso de mezcla de cuerpos en una sociedad que incluye todas las atracciones y repulsiones, las simpatías y las antipatías, las alteraciones, las alianzas, las penetraciones y expansiones que alteran todo tipo de cuerpos relacionados entre sí» (Deleuze y Guattari, 1988). Una conceptualización que, siguiendo a Carmen Romero Bachiller, «no sería radicalmente diferente al concepto de *articulación* que hemos venido empleando hasta el momento» (2006, p. 160). Pero Deleuze y Guattari nunca desarrollaron una teoría de los ensamblajes, sino que simplemente lo fueron utilizando *ad hoc* a lo largo de su trabajo (Nail, 2017), hecho que complica el trazo de una genealogía del concepto.

Los textos donde Deleuze y Guattari desarrollan el concepto de *agencement* fueron traducidos en primer lugar de su versión original en francés al castellano por varios traductores, generando diferentes versiones de la traducción. Por un lado, Jorge Aguilar Mora (Deleuze y Guattari, 1978) y la revista *El Viejo Topo* (1981) lo tradujeron como «disposición». Más adelante, José Vázquez Pérez (Deleuze y Guattari 1980 y Deleuze y Parnet, 1988) y José Luis Pardo (Deleuze, 1995) lo tradujeron como «agenciamiento», traducción que también utilizó Mónica Silva Nasi para la versión castellana del volumen *French*

Theory (Cusset, 2003), originalmente en inglés. A la vez, los textos originales en francés de Deleuze y Guattari fueron traducidos al inglés. En una de estas primeras traducciones Paul Foss y Paul Patton escogieron la palabra inglesa *assemblage* como equivalente (Phillips, 2006), término que fue luego extendido como traducción válida de *agencement* en lengua inglesa. Posteriormente, académicas hispanohablantes empezaron a leer y trabajar a Deleuze y Guattari en inglés y a otras autoras que trabajaron en *assemblages* (como Bruno Latour o más tarde John Law) y tradujeron el término a su equivalente en castellano, ensamblaje.

Nos encontramos ante un panorama que presenta diversas tendencias: autoras que leen y utilizan a Deleuze y Guattari en francés o en su versión traducida como «agenciamiento» o (en menor medida) «disposición». Por otro lado, aquellas que leen a Deleuze y Guattari en inglés u otros desarrollos de *assemblages*, también en inglés y utilizan el término «ensamblajes». Por último, quienes leen y citan traducciones diversas en varios idiomas.

Sin embargo, ni en inglés ni en castellano las palabras *assemblage* o «ensamblaje» comparten raíz etimológica con *agencement*, de modo que son creaciones derivadas del término, con un importante desplazamiento de significante que implica un desplazamiento en el significado. Es por este motivo que, en referencia a su traducción en inglés como *assemblage*, muchas traductoras y estudiosas de los *agencement* dan cuenta de que el término traducido (*assemblage*), no es una buena aproximación del uso que querían darle Deleuze y Guattari. Aun así, buena parte de ellas apuestan por mantener esta traducción primeriza del término al inglés dado su extendido uso (Phillips, 2006), aunque otras proponen nuevas traducciones al inglés, como *agencing* (Mai, 2016).

En castellano, varias autoras conciben los términos «agenciamiento» y «ensamblaje» como diferenciados. Mientras que el «agenciamiento» sería considerado una traducción fiel a los *agencements* de Deleuze y Guattari (dinámicos y con un horizonte fijo), los ensamblajes son conceptualizados como simples agrupaciones de elementos heterogéneos que no implican una relación de dinamismo, sino de conexión mecánica, sin plan u horizonte.

Encontramos en lengua castellana una tradición más bien sociológica aunque no solamente, que defiende una traducción del término

original por «agenciamiento» y con esta conceptualización fiel a los desarrollos de Deleuze y Guattari. Dentro de estos trabajos encontramos la tesis doctoral de Francisco Tirado Serrano (2001). Otros usos de «agenciamiento», como los de Marisela Montenegro y Joan Pujol (2010, 2013, 2014), se encuentran en los tecnofeminismos con referencias a los textos en francés de Deleuze y Guattari y también a desarrollos de *assemblages* en inglés.

Por otro lado, otras autoras utilizan el término «ensamblaje», bien como una traducción de *agencement* o bien como aquello que ha devenido en el proceso de traducción y desplazamiento. La mayoría de estas autoras trabajan a partir de obras en inglés, ya sea traducciones de las obras de Deleuze y Guattari como otras que se basan en desarrollos de ellos, especialmente las relacionadas con la sociología de la ciencia y la tecnología. Por ejemplo, Romero Bachiller (2006, 2008) utiliza los ensamblajes extensivamente en su tesis doctoral para analizar lo que ella llama «el entramado semiótico-material “mujer-inmigrante”» (2006, p. 12). Desde una perspectiva teórica que es de por sí un ensamblaje de la teoría del actor-red (de aquí en adelante ANT), la teoría feminista, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, retoma las discusiones desarrolladas por Latour, entre otros autores, sobre el potencial de los ensamblajes. De este modo, introduce en lengua castellana los ensamblajes en el campo del feminismo.

Siguiendo también los desarrollos desde la ANT, Marc Grau-Solés, Lupicinio Íñiguez-Rueda y Joan Subirats (2011, 2012) realizan una conceptualización de la ciudad que supera el término «ciudad» en pos de «ensamblaje urbano múltiple», lo que les permite dar cuenta de la realidad híbrida de la ciudad que supera binarismos diversos, como el de objeto-sujeto, local-global y humanos-no humanos. En una línea parecida, Ignacio Farías plantea que «la noción de ensamblajes urbanos se introduce entonces para dar cuenta de la circulación y devenir de la ciudad en múltiples redes híbridas y translocales» (2011, p. 15).

Desde una perspectiva de la sociología de la ciencia y la tecnología, complejizando la teoría de la performatividad de Judith Butler, Claudio Ramos-Zincke (2012) propone los ensamblajes agenciales sociotécnicos, como uno de los «dos mecanismos centrales para analizar el proceso performativo de la ciencia social» (2012, p. 155).

Desde desarrollos pertenecientes al llamado giro afectivo, Alí Lara (2015) hace un repaso a elaboraciones que posibilitaron el surgi-

miento de las teorías afectivas situando precisamente a Gilles Deleuze como uno de estos precursores. En este recorrido, Lara narra usos de los ensamblajes desde autores que trabajan en inglés y traduce como «ensamblaje» precisamente para dar cuenta de su uso no dinámico frente al agenciamiento.

Otros usos que se han dado en castellano del término son, por ejemplo, el de Paula Ricaurte para pensar la vigilancia como ensamblaje (2015), el uso de Fernando García Selgas (2008, 2010) para elaborar los poshumanismos, y el de Marisela Montenegro, Isabel Piper, Robert Fernández y Mauricio Sepúlveda (2015) como marco analítico semiótico-material para estudiar memoria colectiva en Chile. Para estas autoras y para otras académicas procedentes de marcos discursivos, los ensamblajes funcionan como modo de entrada a lo semiótico-material.

En los últimos años, desde el campo anglosajón se está desarrollando otro uso político de los ensamblajes desde el feminismo, de la mano de Jasbir Puar. A partir de la propuesta de *assemblages* de Deleuze y Guattari y de conceptualizaciones más contemporáneas, como las de Brian Massumi y Manuel DeLanda, Puar toma el concepto para completar y complicar la interseccionalidad (Puar, 2011). Esta elaboración la introdujo por primera vez en su libro *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times* (2008 [2017]), que, a la luz de la próxima publicación de su traducción al castellano por María Enguix, ha comportado todo un debate interno referente a la traducción del término *assemblages* del título.

Para Jasbir Puar, la interseccionalidad presenta el problema de que siempre se termina por posicionar el sujeto feminista no blanco como una Otra, de manera que el sujeto blanco sigue estando en el centro. Cristaliza las categorías, las ubica en el sujeto y no en la relación. Por el contrario, con los *assemblages*, Puar argumenta que se pueden conceptualizar aspectos como el género, el racismo o la sexualidad como «eventos, acciones y encuentros entre cuerpos, en lugar de simples entidades y atributos de los objetos» (Puar, 2011, p. 8). De esta manera, el foco se vuelve a poner en las relaciones de poder y no en las identidades, posibilitando volver a centrar el análisis en las condiciones de posibilidad y no en los sujetos. De hecho, afirma Puar, en el ejemplo clásico de Kimberlé Crenshaw, la interseccionalidad está situada como un evento (Puar, 2011).

Esta perspectiva de los *assemblages* está siendo utilizada por varias académicas feministas y *queer*. Sin embargo, también presenta algunas limitaciones, como apunta Paola Bacchetta al señalar que Puar «no toma necesariamente en cuenta (1) las genealogías del presente (2) la copresencia de múltiples temporalidades-espacialidades (3) ciertas relaciones de poder que, aunque operativas, pueden pasar desapercibidas» (Bacchetta, 2015, p. 131).

En lengua castellana, esta crítica y complicación de la noción de interseccionalidad está siendo recogida para pensar los ensamblajes en la crítica feminista, siendo Lucas Platero quien más ha indagado en esta línea con el interés de «reintroducir lo político en las políticas» (Puar, 2011, p. 12). Platero concuerda con Puar en la necesidad de «abandonar un modelo identitario e interseccional que se limita a nombrar y así crear identidades con el objetivo de reclamar derecho, y fijarnos además en los “agenciamientos” o “ensamblajes”» (Platero, 2012, pp. 37-38), que utiliza a veces como términos intercambiables. De hecho, Lucas Platero también propone utilizar el término «articulación» como sinónimo, basándose en la idea de Carmen Romero Bachiller de que no es un término radicalmente diferente al de *agencement* (2006). Con esta propuesta, Lucas Platero pretende problematizar las visiones de la interseccionalidad que se limitan a nombrar y crear ciertas identidades, así como dar cuenta de discursos que podrían leerse como ensamblajes o agenciamientos que están teniendo lugar en contextos no anglosajones y que por lo tanto tienen una historia y desarrollo propios (2014).

El término ensamblajes, pues, se presenta como un complejo entramado entre varios idiomas, tradiciones y significados. Partiendo de un término en francés propuesto por Deleuze y desarrollado junto a Guattari, el concepto sigue distintas líneas genealógicas que lo llevan a mutar su significado en inglés y en castellano. Dado que algunas hablantes de lengua castellana leen también francés, inglés o ambas, la traducción de este término ha sido todo un ensamblaje articulatorio que sigue en movimiento. Un conjunto de significados, significantes, contextos y actantes implicadas en su formación y transformación, ampliamente heterogéneo, que siguen y van a seguir mutando el significado y los usos de los ensamblajes, tanto en lengua castellana como en todas aquellas lenguas con las que se articulen.

Nota de agradecimiento: Este texto ha sido posible gracias a la intervención y conversación con distintas personas. Quiero agradecer el destripe y reconstrucción por parte de las miembros del FIC (Fractalidades en Investigación Crítica), en especial de Marisela Montenegro y Nagore García. También agradezco mucho la predisposición y relatos frutos de las conversaciones virtuales con Francisco Tirado, Alí Lara y Giazú Enciso.

Bibliografía

- Bacchetta, Paola (2015), «Décoloniser le féminisme», *Les cahiers du CEDREF*, 20, pp. 126-137.
- Cusset, François (2003), *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, traducción de Mónica Silva Nasi, Melusina, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (1995), *Conversaciones*, traducción de José Luis Pardo, Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, París.
- (1978), *Kafka, por una literatura menor*, versión de Jorge Aguilar Mora, Ediciones Era, México DF.
- (1988), *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet (1980), *Diálogos*, traducción de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia.
- Farías, Ignacio (2011), «Ensamblajes urbanos: la TAR y el examen de la ciudad», *Athenea Digital*, 11 (1), pp. 15-40.
- García-Selgas, Fernando (2008), «Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción», *Política y Sociedad*, 45 (3), pp. 7-15.
- (2010), «Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial», *Athenea Digital*, 19, pp. 7-27.
- Grau-Solés, Marc, Lupicino Íñiguez-Rueda y Joan Subirats (2011), «¿Cómo gobernar la complejidad? Invitación a una gobernanza urbana híbrida y relacional», *Athenea Digital*, 11 (1), pp. 63-84.
- (2012), «Una perspectiva híbrida y no-moderna para los estudios urbanos», *Athenea Digital*, 12 (1), pp. 89-108.
- Lara, Alí (2015), «Teorías afectivas Vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead», *Cinta de Moebio*, 52.
- Law, John (1994), *Organizing Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford.

- Montenegro Martínez, Marisela, Isabel Piper Shapir, Roberto Fernández Drogue y Mauricio Sepúlveda Galfas (2015), «Experiencia y materialidad en lugares de memoria colectiva en Chile», *Universitas Psychologica*, 14 (5), pp. 1.723-1.734.
- Montenegro Martínez, Marisela y Joan Pujol Tarrés (2010), «Agenciamiento de género en la tecnocultura audiovisual: Una aproximación desde el tecnofeminismo», *Quaderns de Psicologia*, 12 (2), pp. 227-237.
- (2013), «La fábrica de conocimientos: in/corporación del capitalismo cognitivo en el contexto universitario», *Athenea Digital*, 13 (1), pp. 139-154.
- (2014), «Investigación, Articulación y Agenciamientos Tecnológicos de Género», *Athenea Digital*, 14 (1), pp. 29-48.
- Nail, Thomas (2017), «What is an Assemblage?», *SubStance*, 46 (1), pp. 21-37.
- Platero Méndez, R. Lucas (2012), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encruzijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- (2014), «Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad», *Quaderns de Psicologia*, 16 (1), pp. 55-72.
- Puar, Jasbir (2008), *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham (trad. cast.: *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2017).
- (2011), «I would rather be a cyborg than a goddess: Intersectionality, Assemblage and Affective Politics», charla pronunciada en el Berkeley's Center for Race and Gender, <<http://eipcp.net/transversal/0811/puar/en/print>> (consultado el 14/05/2017).
- Ramos-Zincke, Claudio (2012), «Datos y relatos de la ciencia social como componentes de la producción de realidad social», *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 66, pp. 151-177.
- Ricaurte, Paula (2015), «Desafíos de la acción colectiva en la era post-Snowden: lecturas desde América Latina», *Teknokultura*, 12 (3), pp. 429-447.
- Romero Bachiller, Carmen (2006), *Articulaciones identitarias: Prácticas y representaciones de género y «raza»/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de embajadores*, Madrid, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- (2008), «Documentos y otras extensiones protésicas, o como apuntalar la «identidad»», *Política y sociedad*, 45 (3), pp. 139-157.
- Tirado Serrano, Francisco Javier (2001), *Los objetos y el acontecimiento: Teoría de la socialidad mínima*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

Lecturas recomendadas

DeLanda, Manuel (2016), *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

Puar, Jasbir (2017), *Ensamblajes Terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducción de María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.

Fisting

O.R.G.I.A (Beatriz Higón, Carmen Muriana y Tatiana Sentamans)

Palabras relacionadas: *fist fucking*, puño, fistear, puñear, empuñar.

1. [acción] Práctica sexual que consiste en introducir la mano completa de manera gradual (en forma de puño o no) en el interior de la vagina o del ano, propio/a o ajeno/a, con fines placenteros.
2. [ritual] Ceremonia que aspira a la catarsis sexual de quienes en ella intervienen y cuyos tempos, coreografías, ritmos e instrumental/atrezzo responden a un deseo compartido.
3. [política] Imagen icónica que surge de la reapropiación político-sexual del puño-penetrador.

El acto sexual del *fisting* es improductivo (no persigue la reproducción), placentero (el placer es el principio y el fin), extremo (empuja los límites físicos del placer y del dolor) y versátil (orificios y extremidades diversas pueden realizar la misma acción). Durante su práctica, se produce una estimulación sensorial que es experimentada por todos los participantes, tanto por quien *fistea* como por quien es *fisteadx*, así como por quien observa la acción. Y sus roles pueden ser asimismo intercambiados. Empuja y ensancha los márgenes de lo normativo, supone un cortocircuito para la lógica reproductiva de la sexualidad tradicional y un desplazamiento de las zonas erógenas y del disfrute mental y corporal. En este sentido enlaza con un imaginario histórico en el que **el puño** simboliza fuerza y poder, pero especialmente desafío, empoderamiento, resistencia y unidad (ha sido y es un emblema visual de los activismos e ideologías políticas de izquierda/libertarias).

El desplazamiento de la genitalidad que ocasiona con respecto a la sexualidad normativa, su práctica por la comunidad LGTBQI, su asociación a lo sucio, a lo abyecto —especialmente el anal, y en definitiva su desafío a la sexualidad reproductiva, ha conllevado su estigmatización por parte de las religiones, la sociedad en general y por el estado.¹

Historias y etimologías cruzadas

Aunque desconocemos la antigüedad de la práctica, parece difícil imaginar que la curiosidad humana no llevase a nuestros ancestros a la exploración manual profunda (O.R.G.I.A, 2014). A falta de una constancia clara, gráfica o textual previa, una de las hipótesis barajadas es la resignificación de la parafernalia médico-científica, es decir, una reapropiación del trabajo de «el especialista» (Sáez y Carrascosa, 2011), en la que se sexualiza y politiza la exploración rectal en el caso del *fisting* anal, y de las prácticas obstétricas en el caso del vaginal. Las primeras imágenes claras y explícitas son introducidas en nuestro imaginario al inicio del siglo XX de la mano de los primeros films porno² (*blue movies* para los ingleses, *stags* para los americanos).

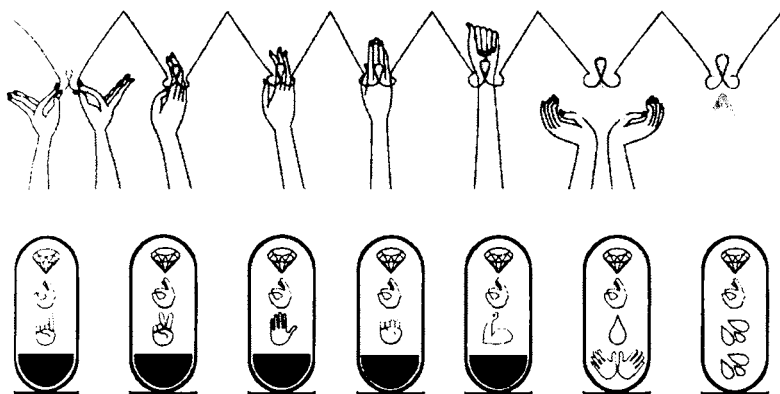
Otros documentos nos llevan a afirmar que el *fisting* floreció como práctica en el marco de la cultura gay y lésbica SM durante la década de los 70. Una de las fuentes referenciales en este sentido es de la feminista Gayle Rubin (1991), y está dedicada al club gay y lésbico SM *The Catacombs* (South of Market Area, San Francisco, 1975-1981), del que ella formó parte. Precisamente fue durante la década de los 70 cuando se intensificó la demonización de la sexualidad por una parte visible del movimiento feminista norteamericano.³ Y consecuentemente se produjo un enfrentamiento entre la facción anti-porno y la pro-sexo, encarnada ésta última por diversos colectivos feministas y

1. Ejemplo de esto último es que Gran Bretaña haya aprobado en 2014 una ley que veta su aparición en la pornografía comercial junto con otras prácticas como el *squirting*, el *spanking*, o la penetración con objetos (Torres, 2015).

2. Véase, por ejemplo, las producciones de la Royal Films (Barcelona, 1915), Reilhac (2002), Solís (2003) o DeltaofVenus.com: <http://www.xvideos.com/video3318144/antique_porn_1920s_-_shaving_fisting_fucking> [última consulta: 1/10/2016].

3. Personificado por el movimiento anti-porno (WAVPM, Women Against Violence in Pornography and Media), y encabezado por voces como Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon.

lésbicos SM, como Lesbians Sex Mafia o Samoïs, en el que militaban activistas y pensadorxs como la citada Rubin o Pat Califia. Una de las publicaciones de Samoïs (1979) adapta el código de la bandana⁴ del SM gay al lésbico. En ambas versiones, se adscribe el pañuelo rojo para el *fisting*, asignando en general la posición en el bolsillo trasero derecho para preferencia pasiva, y en el izquierdo para la activa.



O.R.G.I.A: *Egyptian Fist v.App* (cigarrillo de papiro para fumarse un *squirting*; emoticoños de ayer, de hoy y de siempre), fanzine enrollable, 2015.

A partir del último tercio del siglo XX, y siguiendo la estela comentada, el *fisting* se erigirá como uno de los rituales sexuales significativos de la comunidad *queer/ cuir* (Rosen, 1994 y 1998), aparecerá en el porno y el post-porno, especialmente en el gay y S/M, y su origen por lo tanto quedará erróneamente ligado a este momento y a este colectivo. No obstante, el *fisting* lo han practicado y practican personas independientemente de su sexo, su género, su orientación sexual o su capacidad funcional. En este último sentido podemos hablar del *fist* tullido, y sus variantes: el *fist* de muñón que rebasa la imagen icónica del *fist* —mano empuñada— (Sprinkle, 1999), o el *fist* protésico (Post-Op, 2013). Y así las posibilidades se amplían y dilatan: *foot-fist* (*fist* con el pie), *fist* a varias manos, *fist* tántrico, etc.

4. El código de la bandana o del pañuelo, también conocido como *handkerchief code*, *hanky code* o *flagging*, es un medio de comunicación no verbal para indicar la práctica sexual en la que se está interesado/a.



O.R.G.I.A: *Egyptian FIST. Revisión del Loto Abierto*, piedra, madera, pan de oro y ruedas, 45,7 × 50 × 50 cm, 2014 <<http://besameelintro.blogspot.com>> (consultado el 1/10/2016).

Son varios los términos que se usan para referirse a esta práctica. Los más empleados son *Fist Fucking* y *Fisting*. *Fisting* (puñeando) proviene del anglicismo *Fist Fucking* (follar con el puño), desde el infinitivo (*to fist*, hacer un puño) al gerundio (-ing) como acción de fistar, de puñear. Pero también podemos encontrarnos con el uso de *Handballing* (en *slang*), también «follando con la mano». No parece haber una reapropiación en ninguna lengua peninsular al margen de los barbarismos y de los citados fistar o puñear, salvo el término euskaldun *ukabil-lana*, trabajo de puño (Medeak, Goikoetxea y Sarriugarte, 2016).

El *fisting* aparece además incluido en obras de artistas de los siglos xx y xxi, en imágenes que hacen visibles, y en cierto modo posibles, sexualidades y cuerpos no normativos o disidentes. Este es el caso, por ejemplo, del fotógrafo Robert Mapplethorpe (*Self portrait* y

Double Fist Fuck, 1978, y *× Portfolio*, 1990), el citado Michael Rosen (1994 y 1998), Phoebe Gloeckner (*Untitled [fist]*, 1994), Ron Athey (*Ecstatic*, 2008-2009), Suzanne Wright (*Choo-choo*, 2006, o *GWB* y *Rainbow Highway*, 2008), o en el contexto peninsular, de Alex Francés (*Quiero estar dentro de ti*, 1996), O.R.G.I.A, Post-Op, Go Fist Foundation, o Diana Pornoterrorista, entre otrxs. También la fantasía sexual hiperbólica de meterse dentro de otra persona como una ampliación de la penetración mediante una extremidad, puede encontrarse en su forma hetero en algunas viñetas del dibujante Robert Crumb.

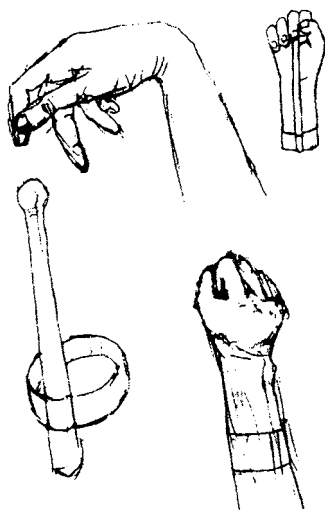


O.R.G.I.A: *Ankh feminista*, ilustración, 2014.

Claves prácticas

En su carácter ritual el *fisting* requiere de una preparación (mental y física en este caso), de una parafernalia y conocimientos específicos, de un control del tiempo y del espacio/escena. Todo ello tiene el fin de dar placer a quienes en él participan, y especialmente de garantizar la seguridad de quien es fisteadx. En la última década han proliferado publicaciones, webs y material audiovisual desde las que se analiza y

visibiliza la práctica del *fisting*, se instruye e informa de un uso seguro, e incluso se facilitan plataformas y/o estrategias de «re-conocimiento» entre las personas que lo practican.



Post-Op: *Prótesis para enderezar puño-fist*, art-project (de la colección de prótesis sexuales *Pornortopedia*), 2013 <<http://postop-postporno.tumblr.com/Pornortopedia>> (consultado el 1/10/2016).

El proceso puede ser tan variado como lo son el deseo y los cuerpos de quienes lo practican. Sin embargo siempre requiere de la lubricación de la zona anal o vaginal y de la extremidad (mano/pie/muñón/prótesis). En el caso de la mano-brazo, ésta debe ser preparada e higienizada y opcionalmente enfundada en un guante de látex. Se irá introduciendo en la cavidad siguiendo el ritmo marcado por quien recibe el *fisting*. Se suele empezar con uno o dos dedos lubricados que irán trabajando la zona para su dilatación, y sucesivamente se van sumando el resto, abriéndose así cada vez más el coño y/o el ano hasta poder meter la mano (generalmente en forma de pato, con la muñeca inclinada para adaptarse al conducto anal o vaginal).

El movimiento se hace rotativo o de empuje, el ritmo es siempre sincronizado, el cuerpo debe estar relajado, la zona lubricada, y los participantes conectados física y mentalmente hasta llegar (si la cere-

monía lo permite) a ese «fist ideal», esa imagen icónica donde el puño entra y sale de la zona repetidamente hasta la catarsis final. Esto requiere de mucha preparación y/o experiencia, y no siempre es posible de alcanzar. Todo el proceso, cuando se lleva a cabo adecuadamente, es un *in crescendo* de excitación sensorial (olfativa, visual, táctil, sonora, e incluso gustativa), tanto para quien penetra como para quien es penetradx —y en su caso, para el público.

En cuanto a la seguridad y materiales a utilizar recomendamos la lectura de Taormino (1997 y 2011) que a continuación resumimos y complementamos:

Material. Lubricante y guantes (prevención de roces con uñas), enemas (opcional), y objetos de placer para la fase de preparación anal y/o vaginal (dildos, buttplugs, bolas anales, vibradores).

Preparación corporal. Mano(s): uñas cortadas y sin aristas; ano a fistar: limpio en profundidad con enemas (según consenso y gustos), relajado y deseante.

Preparación mental. Consenso, relajación, confianza, empatía, paciencia, sincronía.

Espacio: Adaptado al gusto de lxs participantes. Es opcional el uso del potro o del *sling* (columpio para follar), que facilitan a la par que erotizan la acción.

Bibliografía

- Medeak, Goikoetxea y Sarriugarte (2016), «Chat con O.R.G.I.A.», <facebook.com> [08/05/2016].
- O.R.G.I.A (2014), «SculptureLabRIOT & Egyptian FIST. Un ejercicio de arqueología sexual de estilo “cócnico” [explorando los bajos de la pirámide y practicando la morfología del loto]», en FIDEX (2014): *El Aula Invertida. Estrategias pedagógicas y prácticas artísticas desde la diversidad sexual*, Fundación La Posta, Valencia, pp. 30-39, accesible en <<http://facebook.com/grupofidex>> (consultado el 1/10/2016).
- Reilhac, Michel (2002), *Polissons et galipettes*, Mélange Productions, Francia.
- Rosen, Michael (1994), *Sexual Art*. Shaynew Press, San Francisco, CA, accesible en <<http://michelrosen.com>> (consultado el 11/06/2016).
- (1998); *Lust and Romance*. Shaynew Press, San Francisco, CA, accesible en <<http://michelrosen.com>> (consultado el 11/06/2016).

- Rubin, Gayle (1991), «The Catacombs: A temple of the butthole», en Mark Thompson (ed.), *Leatherfolk-Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Alyson Publications, Boston, pp. 224-240.
- Sprinkle, Annie (1999), *Herstory of Porn*, Reel to Real, USA, accesible en <<https://en.wikipedia.org/wiki/Special:BookSources/9781573442213>>.
- SAMOIS (1979), *What color is your handkerchief. A lesbian S/M Sexuality Reader*, SAMOIS, Berkeley, CA.
- (1980), *Handkerchief Color Code for Lesbians*, Berkeley; en Gayle Rubin (2003), «Samois», *Leather Times. News from the Leather Archives & Museum*, 2004, pp. 3-7 [reprinted by permission of: STEIN, Marc [ed.] (2003), *Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender History in America*, New York, Charles Scribner's Sons].
- Sáez, Javier y Sejo Carrascosa (2011), *Por el culo, Políticas anales*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Solís, José Antonio (2003), *Nuestros Pícaros Abuelos*, El Arca de Papel, La Coruña.
- Taormino, Tristan (1997), *The Ultimate Guide to Anal Sex for Women*, Cleis Press, San Francisco, CA.
- (2011), *Expert Guide to advanced anal sex*, Vivid-Ed/Smart Ass Productions.
- Torres, Diana J. (2015), *Coño Potens. Manual sobre su poder, su próstata y sus fluidos*, Txalaparta, Tafalla.

Para ampliar

- Addington, Deborah (1999), *A Hand in the Brush: The fine art of vaginal fisting*, Greenery Press, San Francisco [específico *fisting* vaginal].
- Autostraddle (2012), «The Do's and Don'ts of *Fisting*», <Crashpadseries.com> <<https://crashpadseries.com/queer-porn/the-dos-and-donts-of-fisting-by-autostraddle/>> <<http://www.villagevoice.com/news/the-art-of-anal-fisting-6429306>> (consultado el 08/05/2016).
- Herrman, Bert (1991), *Trust: The handbook. A Guide to the Sensual and Spiritual Art of Handballing*, Álamo Square Press, San Francisco CA [específico *fisting* anal].
- Preciado, Paul B. (2000), *Manifiesto Contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Opera Prima, Madrid.
- Wiseman, Jay (1998), *SM101 A realistic introduction*, Greenery Press, Eugene, EE.UU. (trad. cast.: *BDSM Introducción a las técnicas y su significado*, Bartomeu Domènech, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004).

Palabras relacionadas: democracia sexual, homonormativismo, homonacionalismo, poscolonialidad/anticolonialidad, *queer*.

¿Qué queda de barbarismo *queer* en la voz *gay* cuando, a escala planetaria, el concepto ha cristalizado identidades apropiadas por las lógicas culturales del capitalismo tardío (Floyd, 2009) y las políticas neoimperiales occidentales (Puar, 2007)? La historia del concepto tiene una genealogía occidental conocida, en que se agazapa lo bárbaro del término, tras su reducción a homonormativismo blanco consumista, en un momento globalizado de ciudadanías poscoloniales.

La voz procedería del francés medieval «*gai*», remitiendo a diversión y entretenimiento, significado que también estaría en el inglés medieval «*gay*», desviándose hacia los espacios sexualizados de la prostitución —en particular femenina— y los placeres considerados inmorales en el siglo xvii. De ahí sería apropiado, en tanto parte de una jerga subcultural que invierte el tópico incriminatorio y vejatorio hacia el «personaje homosexual» moderno (Foucault, 2005; Halperin, 1990; Éribon, 2001), para referirse a la vida y ambiente homosexuales a finales del siglo xix anglosajón. Aún compitiendo con la voz *queer*, en el período occidental de entreguerras, cunde la identificación *gay* entre las comunidades homosexuales del norte de Europa y los mundos anglosajones (Chauncey, 1994), consolidándose a partir de los años sesenta y setenta. Desde entonces, agrega subjetividades que arremeten contra el imperativo heterosexual, ampliando su significado más allá de una orientación *homosexual*: para Foucault, lo *gay*, irreductible a lógicas identitarias, construye modos de vida que desarticu-

lan aquel imperativo y sus categorías —en tanto «acusaciones públicas», según la etimología que recordaba Bourdieu (Bourdieu, 1998, p. 48)— y abre un proceso de invención de sí mismo, con la sucesiva transformación de la vida cotidiana individual y colectiva (Foucault, 1994). Por ahí también, gay no es exclusivo de las relaciones homosexuales entre varones, es entonces parte por ejemplo del acervo lingüístico de subjetividades lésbicas en lucha por construir sus lugares propios de enunciación política. La reducción del concepto a sexualidades masculinas invisibilizó la diversidad sexual que cuajaba en él y los proyectos de deconstrucción de las categorías sexuales euromodernas que se asociaban a la liberación sexual después de las luchas del 68 occidental —y específicamente, tras los sucesos del *Stonewall Inn* de 1969 en Nueva York en que surgiría a la luz occidental el empoderamiento gay de las multitudes sexuales torcidas.

En estos sucesos se arraiga la expansión del concepto en los mundos ibéricos, en particular de habla hispana, creciendo el activismo y las prácticas gays a inicios de la década de los setenta, inextricable de los horizontes revolucionarios que en Latinoamérica se asientan, y en España, de la lucha antifranquista y de la construcción de la ciudadanía posfranquista. La apropiación del *gay power* en España siempre corre el riesgo de insertarse en genealogías que confluyen en la democracia sexual contemporánea, postulándose que en los setenta se constituye un sujeto homosexual/gay que va ganando visibilidad y reconocimiento conforme se consolidan las instituciones estatales hasta su plena democratización con la consecución de derechos sexuales y sobre género en lo que va de siglo XXI. La apropiación y traducción de lo gay en el contexto español no se reduce a la orientación e identidad sexual en los setenta e incide en comunidades que tampoco se solapan con las que surgen en los activismos *queer* de los noventa y sus lógicas de reconocimiento.

La voz *gay* es apropiada en los territorios de España a lo largo de la década de los setenta y éste es concepto directamente implicado en la producción de comunes cívicos reacios a la dictadura franquista y al posfranquismo tal como lo va diseñando el Estado. El *Front d'Alliberament Gai* de Catalunya (1976), es el nombre de una coalición homosexual procedente de la Agrupación *Homófila* por la Igualdad Sexual, compuesta seis años antes en la lucha contra el proyecto de Ley de peligrosidad y rehabilitación social. En esos pocos años, el activismo

se recodificó de la «homofilia» a la lucha homosexual revolucionaria o «gai»: poéticas y agencias han surgido, y con ellas, promesas de vidas rompedoras con los mundos heredados. Conectan con las propuestas de los homosexuales revolucionarios europeos —Mario Mieli, Guy Hocquenghem por ejemplo—, y con el surgimiento de la contracultura, espacio de politización antifranquista que desplaza su crítica, en torno a 1976, hacia el ordenamiento democrático consensual, procedente de los pactos transicionales —dándose el salto de la contracultura a la reivindicación de una cultura *libertaria*. Eduardo Haro Ibars publica en 1975 su *Gay Rock*, donde incide en que las andróginas estéticas juveniles que van circulando después del momento psicodélico de los sesenta arremeten en contra de la antropología heredada de la dictadura y rompe la identificación entre «sexo y persona». Nada hay de gratuito decía en estas estéticas, y lo gay no se restringe a las movilizaciones a favor de la liberación sexual: entronca con prácticas juveniles que arremeten en contra de antropologías y cuerpos codificados por la moral franquista y el concepto encierra promesas de transformación radical de la vida cotidiana y de las instituciones políticas. La extensión de la voz más allá de los ámbitos homosexuales no deja lugar a dudas: para Haro Ibars, gay ha pegado tan fuerte en España que parece que la voz ha sido inventada aquí mismo (Haro Ibars, 1975, p. 121). Cuaja el concepto en comunidades que manifiestan su disenso respecto de la comunidad referencial del Estado, con aspiraciones culturales mesocráticas, donde lo gay supone alianzas que desnaturalizan la comunidad social dominante procedente de la dictadura: «el culo es revolucionario», exclamará la Coordinadora de Col·lectius d'Alliberament Gai en Cataluña en 1978, asociándose en su lucha con las movilizaciones obreras reacias a su desarticulación en tanto sujeto político correoso del capitalismo de consumo posindustrial.

Gai entronca por lo demás con una interpretación poshumana de la comunidad democrática: como en otros territorios europeos, los *gays* se consideran «ratas» procedentes de las cloacas sociales desde donde politizan los comunes cívicos cuando se construye la ciudadanía posfranquista. Haro Ibars celebra los seres híbridos, andróginos, los *humanimales* (Haro Ibars, 2001, p. 138): los vampiros, la monstruosidad, la animalidad son el trasfondo poético de esos *gays* que manifiestan su desarraigo de la comunidad dominante politizando, deshaciéndolo, el género heredado.

En este universo cultural y conceptual perdido, disensual con la moral de la sociedad de consumo consagrada en la Transición, emerge lo que queda de barbarismo en la voz *gay* en España. Antes del recorte identitario que se dará a primeros de los ochenta en España —tal vez sobre todo en Cataluña, en Euskadi, en Madrid— la humanimalidad de las subjetividades *gays* españolas, en tanto ruptura somática proyectada en horizontes que deciden por sí mismos de los confines de la política, subvirtiendo la moral heredada de la dictadura que conformaba el sentido de las poéticas democráticas del Estado y su comunidad, es literalmente *bárbara*: acabó siendo inaudible e invisible en la España (pos)transicional, hasta que en 1983, en Barcelona, en un conato de recomposición de una movilización *gay* radical, gritan que «gai ha deixat de ser una crida», en «la societat dels masclets, més aburrida que una missa de dotze» (Les Supermales dels Col·lectius Roses, 1983). Su *barbaridad*, transformada en muerte generacional ante el poder de la aguja y la pandemia del VIH, da cuenta de la inhabitabilidad de la democracia posfranquista para ellos. Esos *gays* imaginaron y encarnaron su emancipación en conflicto con las instituciones estatales y su moral, y como tal, plasman una alteridad radical con la genealogía de las identidades del presente. Su *humanimalidad* los ubica, respecto de la modernidad española, del lado de lxs vencidxs de la historia de la ciudadanía democrática (Chamouleau, 2017).

A partir de los noventa el activismo *gay* redefine su radicalidad y se inserta en políticas *queer* que pelean por el reconocimiento de la diversidad sexual, y cohabita, al *salir del armario* (Kosofsky Sedgwick, 1990; Chamouleau, 2015), con más subjetividades bajo un acrónimo diversificado, LGBTQI+: *gay* se ha estabilizado a nivel occidental, y español, para designar a hombres que mantienen relaciones sexuales con hombres, también se vincula con una visibilización de una identidad homosexual, elevada a rango de metarrelato histórico (por ejemplo en Monferrer Tomàs, 2010). Esta lucha *gay* equipara emancipación y reconocimiento por parte del Estado, confluyendo en la más visible victoria jurídica que supondría el matrimonio (dominantemente designado) *gay*. Aun así, lo *gay* entonces tiene que lidiar con acercamientos interseccionales (Platero, 2012), donde la categoría es interpelada en tanto racializada, clasista y homonormativa. Alcance importante tiene la crítica anticolonial a la categoría *gay* occidental, en tanto agente colonial implicado en la producción de identidades

relacionales entre Occidente y el resto del mundo, en particular arabomusulmán. Las identidades que el Norte global identifica como gay y las instituciones que le dan consistencia a la categoría fuera de Occidente importan en territorios y culturas patrones de interpretación de las sexualidades procedentes de las categorizaciones occidentales, que mal dan cuenta de las experiencias ajenas (Massad, 2007). El barbarismo *queer* que fue la voz gay reproduce y consolida lógicas coloniales y orientalistas, bajo visos democráticos de empoderamiento de las minorías sexuales. A pesar de restringir la multiplicidad de los usos y agencias del concepto gay fuera de Occidente, esta perspectiva anticolonial desvela la racialización inherente al proceso de integración de las subjetividades gays en las llamadas democracias sexuales occidentales.

El extrañamiento anticolonial a lo gay que producen los activismos sexuales no occidentales afecta a su vez los usos de la categoría en el Norte global, y en particular en España: si los humaniales gays fueron lo bastante monstruosos para el Estado posdictatorial y su comunidad para implementar en contra de ellos una biopolítica que les hiciera desaparecer de España, surge otra reflexión sobre el lugar de las subjetividades gays dentro de los valores que han construido la democracia española. Ante el derrumbe sociológico y moral de la comunidad que construyó la Transición española —con aspiraciones a ser clase media trabajadora y consumista—, deviene urgente recordar esa barbaridad que cobró la voz gay en la historia ciudadana española, en sus alianzas reacias a su inclusión en la democracia posconsensual y pospolítica de 1978, y desde ella pensar el momento poscapitalista que se vislumbra. Inaudible en la transición posfranquista, desde el pasado, el recuerdo de su *crida gai* suena aquí y ahora como acicate para inventar agencias nuevas para las décadas que vienen.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1998), «Quelques questions sur la question gay et lesbienne», en Didier Éribon (ed.), *Les Études gay et lesbiennes*, Éditions du Centre Pompidou, París, pp. 48-53.
- Chamouleau, Brice (2015), «Salir del armario: apropiaciones y rupturas de una metáfora gay en España», en François Godicheau y Pablo Sánchez

- León (ed.), *Palabras que atan: Metáforas del vínculo social*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 323-356.
- (2017), *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*, Akal, Madrid.
- Chauncey, George (1994), *Gay New York: gender, urban culture and the making of the gay male world (1890-1940)*, BasicBooks, Nueva York.
- Éribon, Didier (2001), *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona.
- Floyd, Kevin (2009), *The reification of desire: toward a queer marxism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Foucault, Michel (1994), «De l'amitié comme mode de vie», *Dits et Écrits*, IV (1980-1988), Gallimard, París, 1994.
- (2005), *La voluntad de saber*, Siglo XXI de España, Madrid [*Histoire de la Sexualité, 1: La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1975].
- Halperin, David (1990), *One hundred years of homosexuality*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Haro Ibars, Eduardo (1975), *Gay Rock*, Ediciones Júcar, Madrid.
- (2001), *Obra Poética*, Huerga y Fierro Editores, Madrid.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1990 [1998]), *Epistemología del armario*, traducción de Teresa Bladé Costa, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- Les Supermales dels Col·lectius Roses (1983), *Les Pilinguis, fanzine marica*, Barcelona.
- Massad, Joseph (2007), *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Monferrer Tomàs, Jordi (2010), *Identidad y cambio social: transformaciones promovidas por el movimiento gay/lesbiano en España*, Egales, Barcelona.
- Platero, R. Lucas (ed.) (2012), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada: temas contemporáneos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.

Lecturas recomendadas

- Altman, Denis (2001), *Global Sex*, University of Chicago Press, Chicago.
- Éribon, Didier et al. (ed.) (2003), *Dictionnaire des cultures Gays et Lesbien-nes*, Larousse, París, 2003, voz «gay».
- Huard, Geoffroy (2014), *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Marcial Pons, Madrid.

- Shangay Lily (2016), *Adiós, Chueca. Memorias del gaycapitalismo: creando la marca gay*, Foca, Madrid.
- Llamas, Ricardo y Francisco Vidarte (1999), *Homografías*, Espasa Calpe, Madrid.
- López Clavel, Pau (2015), «Tres debates sobre homonormativización de las identidades gays y lesbianas», *Asparkía: investigación feminista*, 46, Castellón, pp. 137-153.
- Mira, Alberto (2002), *Para entendernos: diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, La Tempestad, Barcelona, voz «gay».
- López Romo, Raúl (2008), *Del gueto a la calle: el movimiento gay y lesbiano en el País Vasco y Navarra, 1975-1983*, Tercera Prensa, San Sebastián.
- Rebucini, Gianfranco (2013), « Homonationalisme et impérialisme sexuel: politiques néolibérales de l'hégémonie », *Raisons Politiques*, 49, pp. 75-93.
- Schulman, Sarah (2012), *Israel/Palestine and the Queer International*, Duke University Press, Durham.
- Segarra, Marta (2014), *Teoría de los cuerpos agujereados*, Melusina, Tenerife.
- Tamagne, Florence (2007), *A history of homosexuality in Europe, Berlin, London, Paris, 1919-1939*, Algora Pub, Nueva York.
- Rodríguez, Félix (2008), *Diccionario gay-lésbico*, Gredos, Madrid, voz «gay».

Gordofobia

Lucrecia Masson

Gordofobia es un término utilizado para hacer referencia al odio hacia los cuerpos que no encajan en los patrones corporales normativos (Álvarez Castillo, 2014, p. 36). Es una expresión de odio, es una forma de rechazo y patologización de los cuerpos gordos. En palabras de Magdalena Piñeyro, llamamos gordofobia a la discriminación a la que nos vemos sometidas las personas gordas por el hecho de serlo. Hablamos de humillación, invisibilización, maltrato, inferiorización, ridiculización, patologización, marginación, exclusión y hasta ejercicio de violencia física ejercida contra un grupo de personas por tener una determinada característica física: la gordura (Piñeyro, 2016, p. 48).

Para pensar la gordura tenemos que entender que existe un marco epistemológico que promueve la delgadez como un valor de salud y belleza. La gordofobia opera como un mecanismo que controla y produce cuerpos normales. Engordar es una amenaza. A través del imperativo de salud, esta amenaza se vuelve una política de control social. Laura Contrera dice, solo el prejuicio y la gordofobia leen los cuerpos de una manera unívoca: una ficción médico-política naturalizada hace presumir que la delgadez es saludable y que la gordura en todas sus expresiones es índice de enfermedad y algo malo en sí mismo (Contrera y Cuello, 2016, p. 35). El capitalismo promueve la gordofobia a la vez que ofrece técnicas para la desaparición de las personas gordas. Fabrica cuerpos a partir de imágenes que aleccionan/adoctrinan la mirada, marca esa línea que se ha perdido o que es posible perder, a la vez que despliega toda una batería de técnicas del cuerpo a través de las cuales se puede llegar al estado deseado, ese donde serás por fin feliz, técnicas que, es bien sabido, fallan casi

siempre. Lo que se vende es la ilusión del cuerpo al que siendo obediente, se podrá acceder, lo que además convierte a las personas gordas en un cuerpo *en tránsito* que va en busca del cuerpo ideal.¹

La industria de la dieta da lugar a un mercado gordofóbico, que es lo suficientemente diversificado como para atender a las necesidades de cada bolsillo. Hay propuestas para modificar el cuerpo hacia la delgadez desde lo más sofisticadas y caras, hasta todo tipo de fajas o batidos hipocalóricos de bajo coste al alcance de las clases populares. Podemos hablar de tecnologías de normalización corporal: dietas, gimnasios, liposucción, balón gástrico, purgas o siropes carísimos que sostienen el ayuno. También están los clubes de dieta, dietistas, libros de dieta, comidas y suplementos dietéticos, supresores del apetito, etc.

El peso y el estar en línea como dispositivos de control se hacen presentes en algún momento de la vida, me atrevería a decir, de casi todos los cuerpos que se inscriben dentro del capitalismo como modo de ordenación de la vida, especialmente las corporalidades asociadas a lo femenino. Se siembra la gordofobia en pos de un sistema que requiere cuerpos productivos y reproductivos, ágiles y dóciles, de existencias exitosas y sin demasiados cuestionamientos de lo normal. Descubrirse en el margen de lo normal y deseable puede producir el efecto que busca y dejarnos en la soledad y opresión de una existencia incómoda, o por el contrario (y éste es el camino que desde los activismos gordos proponemos) hacer de esa incomodidad una excitante manera de estar en el mundo, encontrándonos con otras incómodas que andan por ahí (y son muchas) y rechazando los discursos que promueven el exterminio de nuestras corporalidades, abriendo así posibilidades a la vida.

La gordofobia opera, entre otras formas, a partir de la culpa. Eres la entera culpable de tu estado *equivocado*. No hay pena por la condición corporal de la persona gorda, sino que hay reproche. Entendiendo que hay una voluntad (o falta de voluntad) detrás del cuerpo gordo.²

1. La idea de *cuerpo en tránsito* es una interesante reflexión que he leído en el fanzine del colectivo Cuerpos Empoderados, disponible en <<http://cuerposempoderados.wix.com/gordas>>.

2. Esta idea se encuentra extensamente trabajada por Magdalena Piñeyro en su libro *Stop gordofobia y las panzas subversas*, cuando habla del tripartito gordofóbico: moral, salud, estética.

Hay en la gordofobia también un componente de clase. Ya no opera la imagen/idea del cerdo burgués sino que se asocia la gordura a las clases populares y sus hábitos *descontrolados*. Hablamos de cuerpos que no tienen acceso a gimnasios ni dietas ni a otras tecnologías de normalización corporal. Ser gordo habla de la falta de cuidado de sí. Ser gordo es de mal gusto.

Otro aspecto es que la gordofobia se internaliza: *yo hago dieta para sentirme bien, quiero bajar de peso para sentirme mejor*. Este es un típico comentario de una persona típica en cualquier ciudad típica. Entonces ¿Qué hacer si justamente eso que controla, que encorseta, genera placer? Estamos frente a un dispositivo de control que se consume y en esta misma operación es capaz de tomar la forma del bienestar. El deseo de adelgazar se obedece y se traga.

En este sentido es que la historia de la palabra gordofobia no puede sino ser también la historia del movimiento que se activa, entre otras ideas, a partir de ella. Los activismos gordos surgen de la necesidad de poner en el centro las corporalidades gordas y de no perder de vista que hay un eje de opresión que pasa por el exceso de volumen del cuerpo y todo lo que de esta condición se desprende. Se presentan como una respuesta a la domesticación y regimentación de los cuerpos y contra la disciplina higienista. Estos activismos abren una posibilidad del cuerpo gordo como cuerpo puesto en diálogo, reclamo y denuncia.

Genealogías otras

Es difícil que una genealogía logre desprenderse de lógicas coloniales. Considero siempre importante sospechar del norte y sus recetas universalistas que parecen poder aplicarse a cualquier geografía. Mi propuesta aquí es ponernos a pensar en una genealogía otra que busque en el sur más que en el norte las voces que sugieren/inspiran/movilizan las carnes desbordadas por estas latitudes. Se suele intuir que los conceptos viajan de norte a sur, creo que con las políticas de la gordura el sentido de ese tráfico de saberes es distinto, lo gordo se infiltra desde el sur. El activismo gordo en el estado español surge mirando a Latinoamérica. Es allí donde se empieza a producir discurso en torno a la gordura y a partir de este hecho el tema empieza a cobrar fuerza

en estas regiones. Mientras que para instalarse lo *queer* y las políticas ligadas a las disidencias sexuales y de género se ha mirado al norte, para instalarse los discursos radicales alrededor de la gordura se ha mirado al sur. Si la tarea que nos convoca es arrojar un poco de luz a cómo los conceptos se desplazan geopolíticamente en un diálogo norte/sur, la palabra gordofobia tiene su correlato más en el sur que en el norte, si bien en el mundo angloparlante la historia del *fat activism* se remonta a finales de los sesenta en Estados Unidos.

Es preciso reconocer otras genealogías. Felipe Rivas San Martín en su ensayo *Diga queer con la lengua afuera* (2011, pp. 59-75), habla de ir hacia genealogías diferenciales y dice que estas genealogías son importantes ya que tensionan la relación unidireccional de los flujos de saberes norte/sur.

No soy defensora de un sistema de citas que privilegia siempre a quienes ocupan lugares hegemónicos dentro de las estructuras del saber, pero creo fuertemente en que hay una responsabilidad política en citar la fuente si ésta es una fuente activista y más aún si viene de los sures. Los métodos, las estructuras de pensamiento que proponen qué y desde dónde pensar están siempre minadas de pensamiento blanco. Se pierde mucho constantemente, hay quienes hablan de epistemicidios. A modo de propuesta creo que citar la fuente si ésta viene del sur del mundo puede pensarse como una práctica antirracista ineludible.

¿Qué clase de puentes pueden establecerse entre el concepto en su circulación original y el grupo que acogerá ese término? En este caso hablamos de lenguaje activista por lo tanto, cómo sea apropiado el término no será decisión unilateral ni vinculada a la experticia. Gordofobia no es *fatphobia* en español. Gordofobia es la palabra/concepto/herramienta que los activismos gordos en las lenguas habladas en estas regiones se han dado para sí.

¿Cómo comienza a rodar en el estado español el concepto gordofobia?

Cabe destacar que los activismos gordos y por tanto el concepto gordofobia comienzan a circular en castellano muy de la mano de internet, especialmente de las redes sociales. A comienzos de 2012 el fanzine electrónico *Gorda!zine*, hecho en Argentina, es de lo primero que

aparece en la red y pone en circulación textos, imágenes y traducciones del *fat activism* dándonos a conocer toda una tradición que es importante e interesante rescatar.

Poco tiempo después, la página *Orgullo Gordo*, desde Rosario (también Argentina) es tal vez el primer portal en poner en circulación la palabra gordofobia y la denuncia al respecto, pero la viralización llegará a través del portal *Stop Gordofobia*. No es un dato menor que Stop gordofobia surge en Canarias que ocupa un lugar marginal a nivel del estado. Stop Gordofobia desempeñará un lugar fundamental a la hora de poner en cuestión la gordofobia y de poner en diálogo a miles de personas que aún no ponían nombre a distintas vivencias sobre su cuerpo. Para 2016 aparece *Stop Gordofobia y las panzas subversas*. Es importante resaltar que el primer libro sobre el tema editado en el estado español está escrito por una sudaka (autoreivindicada ella así) y el propio título tiene algo del castellano del Río de la Plata ya que dice *panzas* en lugar de barrigas. Toma la autora la decisión consciente y arriesgada de nombrar la palabra que para ella tiene más fuerza y sentido. A veces las palabras pierden su potencial en el desplazamiento, para mí, desde mi lengua tan rioplantense³ como la de Magda, tampoco barriga dice mucho.

En otras de las lenguas de estos territorios encontramos que el colectivo *Ramonak* de Euskal Herria pone a rodar la idea de *lodifobia* como traducción al euskera de gordofobia. Este concepto está extensamente desarrollado en el vídeo documental *Lodifobia* rodado en 2015, vídeo en el que se habla tanto en castellano como en euskera.⁴ En gallego y en catalán, gordofobia es gordofobia, en ambos casos.

Y para concluir, si gordofobia tiene que ver con discriminación, desde los movimientos que la contestan, ¿se busca entonces alguna

3. Ya que hablamos de conceptos, de cómo estos se mueven, apropian y traducen, quisiera contar una pequeña anécdota. Haciendo mis papeles españoles para poder estar tranquilamente en este suelo, ya muy avanzado el proceso de matrimonio y posterior solicitud de nacionalidad, me hicieron un informe sobre cuán «adaptada» estaba a esta cultura. El informe decía que por ser yo una persona de origen ibero-americano dominaba la lengua castellana *casi* a la perfección. Supongo que mi enorme felicidad al leer *panzas* en el título de este libro tuvo mucho que ver con ese *casi* tan racista y colonial.

4. Quiero agradecer a Soni y Naiara, compas feministas de Bilbo, por traducirme tan pacientemente este vídeo. También a Itsaso, del colectivo *Ramonak*, por las interesantes conversas.

forma de aceptación? Creo que el punto está más bien en preguntarse por el dispositivo que construye cuerpos normales y a partir de ahí emprender la tarea de su puesta en cuestión con la firme intención de desmantelarlo. Considero imprescindible cuestionar que la aceptación y el orgullo sean la única estrategia de resistencia política ante los discursos de la gordofobia. Siguiendo a Nicolás Cuello, *¿aceptados por quién?, ¿integrados a qué sistema de organización social y cultural?, ¿a qué costo?* (Contrera y Cuello, 2016, p. 45).

La denuncia de la gordofobia es tarea fundamental de cualquier movimiento que se pretenda trabajando en pos de la liberación de opresiones. Podemos nombrar la diversidad corporal, reclamarla como un derecho, generar imágenes otras, bellas y cuestionadoras de lo normal, pero es necesario también atentar contra esa matriz que organiza cuerpos y deseos, y darnos para nuestras comunidades herramientas discursivas y materiales con las que combatir el odio a lo que se presenta desafiando las formas de lo normal corporal. La apuesta es entonces por el tráfico de carnes y de saberes, de deseos y de conceptos que puedan repoblar la vida, lejos, por fin, del odio.

Bibliografía

- Álvarez Castillo, Constanza (2014), *La cerda punk, Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista*, Trío editorial, Valparaíso.
- Contrera, Laura y Nicolás Cuello (2016), *Cuerpos sin patrones. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Madreselva, Buenos Aires.
- Piñeyro, Magdalena (2016), *Stop gordofobia y las panzas subversas*, Baladre, Carcaixent (País Valencià).
- Rivas San Martín, Felipe (2011), *Por un feminismo sin mujeres*, Territorios Sexuales, Santiago de Chile.

Lecturas recomendadas

- Cooper, Charlotte (2010), «La gordura es un asunto del feminismo pero... ¿de qué feminismo?» Obtenido en <<http://gordazine.tumblr.com/post/46354728211/la-gordura-es-un-asunto-del-feminismo-pero-de>> (consultado el 14 de mayo de 2017).

- (s.f.), «A queer and trans fat activism timeline zine», accesible en <https://www.academia.edu/632219/A_Queer_and_Trans_Fat_Activist_Timeline_zine_digital_version> (consultado el 14/05/2017).
- Falconí, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (2014), *Resentir lo queer en América Latina: diálogos con/desde el Sur*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Unanue, María (2016), «Las panzas subversas», accesible en <www.pikara.com> (7 de junio de 2016).
- Vigarello, Georges (2011), *La metamorfosis de la grasa. Historia de la obesidad*, Península, Barcelona.
- Vasallo, Brigitte (2014), «Gordofobia: cuando esté delgada, seré feliz», publicado en <www.eldiario.es> (20 de septiembre de 2014).

Palabras relacionadas: hauntología, trauma, posmemoria, memoria transgeneracional, cripta.

Haunt, haunted: término inglés que no tiene clara traducción al castellano, pues en las culturas hispanohablantes tendría fundamentalmente dos vertientes semánticas que el español no ha aglutinado en una sola voz; por un lado, significa lo encantado, lo hechizado y por otro, lo obsesivo, lo que vuelve y lo que se repite. También, se puede entender como un «atrapamiento», o las vueltas recurrentes sobre los hechos que no abandonan. Por último, tiene que ver con lo relativo al asedio, una forma de estar en un lugar sin ocuparlo.

Fue Jacques Derrida en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (1993, traducido por Trotta en 1995) quien se apropió de las palabras *haunt* y *haunted*, a través de la voz francesa *hanter, hantise y hanté* (e), anglicismos que pasaron a la lengua francesa a través de la literatura gótica. Con el concepto, acuñado por él, de *hauntologie* (en francés) o *hauntology* (en su forma inglesa), tratará de abordar aquello que circunscribe las problemáticas en relación a la historia y la memoria. Consecuentemente, este neologismo no tiene tampoco una fácil traducción. Los traductores al castellano de *Espectros de Marx* —José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti— optan por *fantología* respetando *fant* por su relación con el *fainein* (fantasma, fantasía etc.) y manteniendo a través del sufijo la alusión derridiana a la ontología: «una ontología asediada por fantasmas» (Derrida, 2012, p. 24). Frente a la ontología, el discurso sobre el ser o la esencia de la vida y la muerte, Derrida propone la

hauntología, desplazando a este ser-ente a un estado espectral: «aquello que no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente» (Derrida, 2012, p. 64). El pasado se convierte así en «un espacio virtual de la espectralidad» (Derrida, 2012, p. 25), cuestionando el sentido lineal de la historia al entender la temporalidad desquiciada (*out of joint*). La figura del fantasma, situado en ese *entre medias*, debe ser exorcizado pero no para ser ahuyentado sino para vivir con él o darle el derecho a la memoria y a la reparación. Tal y como señala el autor, y como veremos será especialmente pertinente, «ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero si también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones» (Derrida, 2012, p. 12).

El *haunting* se entiende en posteriores ensayos como una «estado sociopolítico y psicológico constitutivo de la vida moderna» (Gordon, 2008). Así, en este tipo de trabajos, llevados a cabo de forma sintomática por mujeres, el trauma individual comienza a entenderse desde lo colectivo (Herman, 2004) y la memoria trasgeneracional (Abraham y Torok, 2005; Schwab, 2010), o la posmemoria (Hirsch, 2015).

Schwab (2010) retoma el estudio de Abraham y Torok, publicado por primera vez en 1976, sobre las problemáticas que envuelven a la imposibilidad de elaborar el duelo. Su concepto de *cripta*¹ designa la memoria que permanece encriptada: secretos de los que se rehúsa hacer el duelo y que arrastran a los sujetos que experimentan esta vivencia a un estado desvitalizado, para convertirse en una suerte de muertos vivientes. Como apunta Ruth Kluger «cuando no hay una tumba, estamos condenados a continuar en el duelo» (citado en Schwab, 2010, p. 2). Y aquí es donde Schwab establece el nexo con el concepto de *haunted*, pues estos *muertos*, vuelven, retornan como fantasmas. De esta forma, cuando aborda el tema del *transgenerational haunting*, al concepto de *cripta* de Abraham y Torok le otorga una dimensión colectiva, aquello que ellos señalaban como «lo que vuelve para perseguirnos (*haunt us*) es la tumba de los otros», es tratado por Schwab desde lo colectivo, desde un imaginario de memorias que funcionaría como una fosa común de los procesos de memoria no elaborados por la sociedad.

1. Abraham y Torok también usaron la tropología de *haunting* —compuesta de fantasmas, espectros y aparecidos (*ghosts, phantoms, revenants*)— para invocar la existencia de una vida psíquica transindividual (Schwab, 2010, p. 52).

Para Derrida² la escritura criptográfica es una escritura fracturada que siempre «señala un efecto de duelo imposible o negado». De esta forma, el lenguaje habita la cripta en forma de palabras enterradas vivas, unas palabras extintas que fueron reveladas de su función comunicativa. Los escritos surgidos desde ahí contendrían las huellas de una memoria transgeneracional, portada como un secreto, y los descendientes serían *haunted* (perseguidos) por aquello encriptado, enterrado en la tumba, incluso aunque no conozcan los hechos, o estos permanezcan envueltos por el silencio.

Es importante remarcar que existe una diferencia entre una narrativa que meramente informa y otra que performativiza un acto de ser testigo, al igual que se puede identificar una cripto-narrativa, la que encripta el secreto, y una narrativa sobre la experiencia de la cripta. La importancia que tienen este tipo de expresiones a través del lenguaje reside en su capacidad para dar a ver el alcance social de esas espectralidades, manteniendo el encriptamiento que envuelve al lenguaje surgido del estado de asedio o atrapamiento que constituye el *haunted*. Es por ello que la mayoría de los estudios van a volcarse sobre los textos y testimonios que emergen desde ahí, así como también en películas u otras manifestaciones artísticas que paradójicamente *dan cuerpo*, consiguen hacer tangible, lo espectral. Y, quizá más importante, consiguen romper la mirada psicologizada o patologizada que se ha empleado durante largo tiempo para abordar lo traumático y dotarlo así del contexto político-social en el que está, verdaderamente, engastado.

La pertinencia de este concepto es clara en el contexto tanto del estado español como de algunos países de Latinoamérica, entre los que destacan Chile, Uruguay y Argentina, a la hora de confrontar un pasado de violencia y represión generado por los distintos regímenes dictatoriales. Es sintomático y muy elocuente el hecho de que en referencia al contexto español los estudios que se apoyan en la hauntología como punto de partida para la interrogación del pasado franquista se hayan realizado por hispanistas localizados en todos los casos fuera

2. «Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok» es el título del prefacio que Derrida escribió para *Cryptonymie: le verbière de l'homme aux loups*, de Abraham y Torok (1976). Nótese que el prefacio es bastante anterior a *Espectros de Marx* (1993).

de España, generalmente en universidades norteamericanas. Lo que evidencia el alarmante estado de los estudios sobre la memoria en este país, que arrastran las dinámicas del «pacto del olvido», por servirnos del concepto de Aguilar (1996). Una situación muy diferente es la que encontramos en Argentina, donde la memoria de la dictadura y la represión se afrontó, entre otras cosas, porque su desarrollo tuvo también un contexto y respaldo institucional.

La aplicación y uso de lo *hauntológico*, o *espectral*, al estudio de la cultura española ha tenido una enorme fortuna desde el año 2000, abriéndose una productiva línea de interpretar la historia del siglo xx español, especialmente la relativa a la huella social y cultural fantasmagórica de la dictadura franquista. Como ya hemos comentado, esta lectura derridiana de la historia y memoria reciente en España ha sido efectuada, fundamentalmente, por hispanistas, por lo que en la mayor parte de ocasiones la lengua utilizada ha sido el inglés. El trabajo que introdujo esta propuesta de análisis fue el editado en 2000 por Joan Ramón Resina, titulado *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. En la introducción del volumen, Resina (2000, p. 4) argumentó la necesidad del desarrollo de una «teoría crítica de los fantasmas» para, entre otras cosas, aproximarse a las políticas de la memoria desplegadas durante y después de la transición de la dictadura a la democracia, y caracterizadas por «lo mucho que se ha olvidado intencionalmente» pero también por «lo mucho que se está convirtiendo en cada vez más en difícil de recordar» (Resina, 2000, p. 13). En ese mismo volumen, Jo Labanyi escribió un capítulo titulado «History and Hauntology; or, What Does One Do with the Ghost of the Past? Reflections on the Spanish Film and Fiction of the Post-Franco Period»; en este ensayo se sentaron las bases conceptuales y analíticas del posterior desarrollo de esta teorización, marcándose no solo una fascinante lectura sobre la memoria de la transición y su interrelación con la cultura sino también un corpus de películas y novelas para su estudio. A través del estudio de materiales culturales como las novelas de Juan Marsé, Antonio Muñoz Molina, Julio Llamazares o las películas de Víctor Erice, Basilio Martín Patino o Carlos Saura, Labanyi argumentó que lo que se había pensado como un simulacro posmoderno se podría interpretar como el retorno del pasado en su forma espectral, haciéndose eco de lo que Derrida entiende como el «espacio virtual de la espectralidad».

Este ha sido el punto de partida esencial para el trabajo ulterior, también para el de la propia investigadora, quien continuó con esta discusión teórica en otros dos fundamentales ensayos publicados posteriormente (Labanyi, 2002 y 2007). En «Introduction: Engaging with Ghosts; or Theorizing Culture in Modern Spain», Labanyi hizo extensiva su argumentación al subrayar que el conjunto de la cultura española moderna se podía leer como una gran historia de fantasmas; con ello señalaba cómo partes enteras de la cultura se habían invisibilizado pues no habían sido consideradas legítimas para el estudio, al ser consumidas por los grupos subalternos y formar parte de la cultura popular. Las historias de los parias, de los perdedores han quedado excluidas de los relatos dominantes de los vencedores y son espectrales si, con Derrida, consideramos que «los fantasmas son los trazos de aquellos a los que no se les ha permitido dejar un trazo» (Labanyi, 2002, pp. 1 y 2). Labanyi también subraya, siguiendo de nuevo a Derrida, que los fantasmas son el retorno de lo reprimido en la historia, es decir, la marca del trauma histórico que ha sido borrado de la memoria consciente pero cuya presencia se siente a través del fantasmal trazo. De ahí su propuesta basada en entender esos materiales culturales que reparan los fantasmas de la historia pues recrean en su forma espectral lo que la historia de la modernidad ha decidido borrar (Labanyi, 2002, p. 6).

Para comprender los efectos represivos de la guerra y la posterior represión, trabajos como el de Colmeiro (2011) siguen la perspectiva propuesta por Labanyi. Thomas (2011 y 2016), opta por intersectar en su estudio de *El espíritu de la colmena* (Víctor Erice, 1973) o *El espinazo del diablo* (Guillermo del Toro, 2001),³ el análisis espectral con la figura del niño, pues los infantes pueden relacionarse y entender mejor a los fantasmas, son «subjetividades otras» que desafían la noción histórica del tiempo estable y lineal a través de sus experiencias emocionales. *Cría Cuervos* (Carlos Saura, 1976) es también objeto de reflexión de Capdevila-Argüelles (2012): el personaje espectral de Geraldine Chaplin y sus tres hijas huérfanas permiten indagar a esta autora sobre las madres fantasmas del pensamiento feminista es-

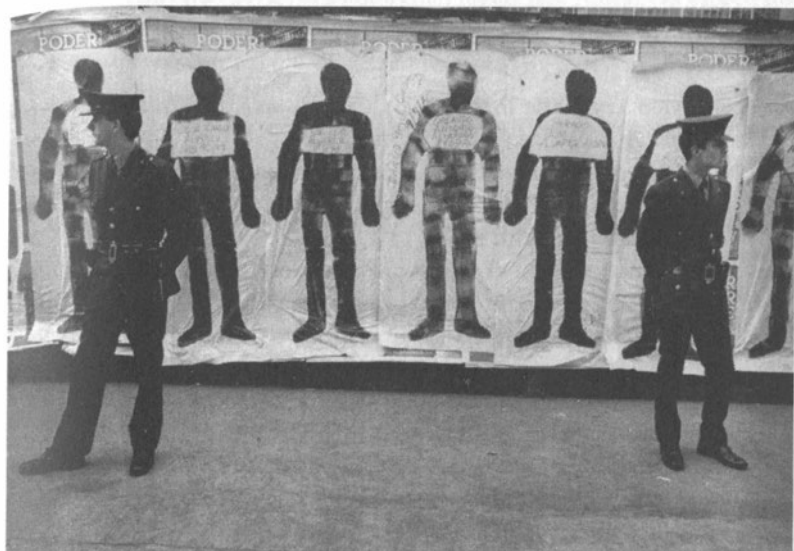
3. Para un análisis del *Espinazo del diablo* véanse Bergero (2010) y Rodero (2014); una discusión del *Laberinto del Fauno* desde la perspectiva de lo *haunted*, dirigida por Guillermo del Toro en 2006, puede encontrarse en Gómez-Castellano (2011).

pañol, madres «más fantasmales que muertas» porque «no han desaparecido del todo».

Desde los desarrollos teóricos que ahondan en la problemática de lo *haunted* en Argentina, se ha explorado también, como en el caso español, la literatura que aborda los relatos del período de la dictadura militar, atendiendo a aquella donde la violencia aparece cifrada, aludida, alegórica. Estas formas narrativas pueden ser entendidas dentro de este marco de lo «espectral» derridiano que justamente pone en cuestión los límites de lo representable y que se percibe de una manera indirecta, a través de la huella. Esta *hauntology* afecta también de manera fundamental a la temporalidad, donde el evento retorna pero al mismo tiempo aparece por primera vez. Los límites, las fronteras entre el espacio interior y exterior se vuelven también muy problemáticos. Entre las novelas más exploradas destacan *Nadie nada nunca* (1980) de Juan José Saer; *Los planetas* (1999) de Sergio Chejfec; *Soy un bravo piloto de la nueva china* (2011) de Ernesto Semán; *La costa ciega* (2009) de Claudio María Domínguez; *Chicos que vuelven* (2010) de Mariana Enríquez; *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia* (2011) de Patricio Pron; *Purgatorio* (2008) de Tomás Eloy Martínez y *Los topos* (2008) de Félix Bruzzone.

En el caso argentino, como señala Mandolessi (2012), la desaparición impuesta por la dictadura militar, constituye una práctica represiva que ejerce su dominación a través de la duda epistemológica del no saber: no saber si los desaparecidos están muertos o vivos, no saber dónde están sus cuerpos. Este estado de incertidumbre paraliza al sujeto y como Gatti (2008) nos recuerda «constituye una catástrofe del sentido». La dimensión política constitutiva de lo espectral se explora también por medio del terror, por mantener estas conexiones directas con el terreno socio-político, en contraposición al horror cuyo ámbito es individual. El concepto de *haunting* y su tropo de lo espectral se vuelven así herramientas útiles para abordar las formas de poder empleadas por muchos regímenes. En el caso de los desaparecidos esta amenaza soterrada, deslocalizada en centros clandestinos de detención constituye un claro ejemplo de ejercicio de terror estructurado desde lo espectral y que se dirige a destruir a los sujetos sumiéndolos en un presente inhabitable, paralizante, que bloquea también la actuación política de los sujetos, su agencia. Un claro ejemplo del «the time

is out of joint» que Derrida rescata en su lectura de Hamlet (el tiempo está dislocado, desquiciado).



Eduardo Gil, *Canas y siluetas* (21/09/1983), Buenos Aires. Dos policías «vigilan» un conjunto de siluetas pegadas en un muro durante el primer Siluetazo. <http://archivosenuso.org/ddhh/archivo#viewer=/viewer/862%3Fas_overlay%3Dtrue&js=>>.

En el caso Argentino es importante señalar también, entre otras numerosas prácticas artísticas-políticas, la de *El siluetazo* promovida por Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores y Guillermo Kessel, en colaboración con las Madres de la Plaza de Mayo. La acción, llevada a cabo entre los días 21 y 22 de septiembre de 1983, consistió en trazar los contornos de los cuerpos de distintas personas que colaboraron en la acción para luego rellenarlos con nombres de los desaparecidos. Estas siluetas, huellas que traían a presencia una doble ausencia, se diseminaron por el espacio público, por toda la ciudad, creando así un paisaje de fantasmas que cobraban una fisicalidad y que fundamentalmente articulaban una posibilidad, análoga a la del lenguaje *haunted*, de dar un espacio de visibilidad a una condición de espectralidad que

ha atrapado y atrapa a las sociedades y colectivos, especialmente aquellos que han sufrido de manera más insidiosa la represión política.

Bibliografía

- Abraham, Nicolas y María Torok (1976), *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, París.
- (2005), *La corteza y el núcleo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Aguilar Fernández, Paloma (1996), *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Alianza, Madrid.
- Bergero, Adriana J. (2010), «Espectros, escalofríos y discursividad herida en *El espinazo del diablo*. El gótico como cuerpo-geografía cognitiva-emocional de quiebre. *No todos los espectros permanecen abandonados*», *MLN*, 125, pp. 433-456.
- Capdevila-Argüelles, Nuria (2012), «Género e historia. Las madres del pensamiento feminista español», en María Francisca Vilches de Frutos y Pilar Nieva de la Paz (coords.), *Imágenes femeninas en la literatura española y las artes escénicas (siglos XIX y XX)*, Society of Spanish and Spanish-American Studies, Filadelfia, pp. 235-248.
- Colmeiro, José (2011), «A Nation of Ghosts? Haunting, Historical Memory and Forgetting in Post-Franco Spain», *452 °F. Electronic Journal of Theory of Literature and Comparative Literature*, 4, pp. 17-34.
- Derrida, Jacques (2012), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid.
- Gatti, Gabriel (2008), *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*, Trilce, Montevideo.
- Gordon, Avery F. (2008), *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres.
- Hirsch, Marianne (2015), *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*, Carpe Noctem, Madrid.
- Herman, Judith (2004), *Trauma y recuperación. Cómo superar las consecuencias de la Violencia*, Espasa, Madrid.
- Labanyi, Jo (2000), «History and Hauntology; or What Does One Do with the Ghosts of the Past? Reflections on the Spanish Film and Fiction of the Post-Franco Period», en Joan Ramon Resina (ed.), *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory since the Spanish Transition to Democracy*, Rodopi, Amsterdam, pp. 65-82.
- (2002), «Introduction: Engaging with Ghosts; or, Theorizing Culture in Modern Spain», en Jo Labanyi (ed.), *Constructing Identity in Contempo-*

- rary Spain. *Theoretical Debates and Cultural Practice*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, pp. 1-14.
- (2007), «Memory and Modernity in Democratic Spain: The Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War», *Poetics Today*, 28.1, pp. 89-116.
- Mandolessi, Silvana (2012), «Historias (de) fantasmas: Narrativas espectrales en la postdictadura argentina», ponencia impartida en el congreso *Arte y memoria. Miradas sobre el pasado reciente* (Buenos Aires, 4-6 October 2012), <https://www.academia.edu/9590017/Historias_de_fantasmas_narrativas_espectrales_en_la_Postdictadura_Argentina> (consultado el 19 de julio de 2016).
- (2013), «Nadie nada nunca: Saer y lo espectral», en Ilse Logie (ed.), *Juan José Saer. La construcción de una obra*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 139-152.
- (2014), «Haunted Houses, Horror Literature and the Space of Memory in Post-Dictatorship Argentine Literature», en Estela Schindel y Pamela Colombo (eds.), *Space and the Memories of Violence: Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, Palgrave Macmillan, Hampshire, pp. 150-161.
- Resina, Joan Ramón (2000), «Introduction», en Joan Ramon Resina (ed.), *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory since the Spanish Transition to Democracy*, Rodopi, Amsterdam, pp. 1-16.
- Rodero, Jesús (2014), «Espectros, trauma e historia: la «hauntología», de Guillermo del Toro en *El espinazo del diablo*», *Journal of Iberian Studies*, 27.1, pp. 43-54.
- Schwab, Gabriele (2010), *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma*, Columbia UP, Nueva York.
- Thomas, Sarah (2011), «Ghostly Affinities: Child Subjectivity and Spectral Presences, in *El espíritu de la colmena* and *El espinazo del diablo*», *Hispanet Journal* (en línea), 4, pp. 1-23.
- Thomas, Sarah (2016), «Phantom Children. Spectral Presences and the Violent Past in Two Films of Contemporary Spain», en Alberto Ribas-Casayas y Amanda L. Petersen (eds.), *Espectros. Ghostly Hauntings in Contemporary Transhispanic Narratives*, Bucknell University Press, Londres, pp. 101-115.

Otras lecturas recomendadas

- Bell, Vikki y Mario di Paoloantonio (2009), «The Haunted Nomos: Activist-artists and the (Im)possible Politics of Memory in Transitional Argentina», *Cultural Politics*, 5.2, pp. 149-178.

- Cvetkovich, Ann (2008), *An Archive of Feelings: Trauma sexuality, and lesbian public cultures*, Duke University Press, Durham.
- Feierstein, Liliana Ruth y Lior Zylberman (2015), *Narrativas del terror en América Latina*, Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- Haug, Frigga (2008), «Memoria colectiva, Memory work y la separación de la razón y la emoción», en *Sobre imágenes, lugares y políticas de memoria*, CGAC, Santiago de Compostela, sin paginar.
- Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*, 2012, MNCARS, Madrid.
- Schindel, Estela (2014), «Ghosts and Compañeros: Haunting Stories and the Quest for Justice around Argentina's Former Terror Sites», *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 18.2, pp. 244-264.
- Valverde Gefaell, Clara (2014), *Desenterrar las palabras: transmisión generacional del trauma de la violencia política del siglo xx en el Estado español*, Icaria, Barcelona.

Heterofuturibilidad

Javier Sáez

Palabras relacionadas: futurismo reproductivo, *queer*, pulsión de muerte, heteronormatividad, heterosexualidad, *futurity*, *futurism* (inglés).

El término *heterofuturibilidad* define un proyecto de futuro, de esperanza en el futuro, promovido por el régimen heterocentrado. Se trata de un conjunto de ideales (familia, matrimonio, hijos) que configuran la idea de un futuro donde la heterosexualidad se proyecta y se perpetúa, garantizando el orden social y sexual. Es un ideal colectivo basado en valores de orden: contrato matrimonial, fidelidad y estabilidad de la pareja, reproducción, familia, hijos e hijas, que descansa en la idea de *tener un proyecto de futuro*. La proyección en ese futuro ideal hace que la sociedad en su conjunto se mantenga conservadora en el presente, ya que hay que garantizar ese ideal por venir, mantener el orden para no poner en riesgo el futuro *de nuestros hijos*.

El término fue utilizado por primera vez por el investigador y profesor Lucas Platero, en su artículo *La «heterofuturibilidad» del matrimonio homosexual* (Revista Pikara Magazine, 2012).

La intensidad con la que se plantea como una forma «seria» y «estable» de presentarse al mundo impregna de cierta heterofuturibilidad algunas formas de relación vinculadas a la familia (Platero, 2012).

Se trata de una reformulación de la expresión «futurismo reproductivo», que acuñó Lee Edelman en su obra *No al futuro* (2004):

Más aún, Lacan mismo esclarece el riesgo en el que dicha *jouissance* pone al futurismo reproductivo (Edelman, 2004, p. 71).

La heterofuturibilidad no se refiere solo a las personas heterosexuales, sus valores también impregnan muchos de los proyectos vitales de personas LGBT que desean ese mismo futuro: se casan, adoptan o tienen hijos, familia, propiedad, estabilidad, etc. Las leyes de matrimonio igualitario aprobadas en muchos países, además de ser un avance en la igualdad de derechos, se enmarcan en un proyecto de acceso a esos valores de la heterofuturibilidad.

El contrapunto de la heterofuturibilidad, para Edelman, es el potencial subversivo de los movimientos *queer*, donde se negaría el futuro y se afirmarían la voluntad de goce en el aquí y el ahora, en el presente, asumiendo políticamente esa pulsión de muerte que el régimen heterocentrado y homófobo atribuye a las minorías sexuales (*queer*). La negación del futuro proporciona un acceso potencial a la libertad y a la subversión, ya que no hay un proyecto que salvaguardar, no existe ese miedo que paraliza las decisiones radicales.

En la obra de Edelman, la figura simbólica que reúne ese proyecto de futuro es «el niño»: debemos garantizar «un futuro para nuestros hijos», para ese «niño» siempre por venir, que nos espera en el futuro. Es una figura universal e incuestionable, un valor supremo. ¿Quién negaría el futuro a un niño o una niña?

Encontramos el término en inglés *hetero-futurism* en diversos análisis y reseñas de la obra de Edelman, *No al futuro*, por ejemplo: «No Future? Aging, Temporality, History, and Reverse Chronologies», de Cynthia Port (2012). También en redes sociales como twitter:



Adam Napier. «strange amalgamation of my future child & my past self-fuck you hetero-futurism, here's my queer non-linear child» <https://twitter.com/antless_adam/status/667202626430377985>.

Bibliografía

- Feldman, Lee (2014 [2004]), *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, traducción de Javier Sáez, Egales, Barcelona/Madrid.
- Platero, R. Lucas (2012), *La «heterofuturibilidad» del matrimonio homosexual*, *Pikara Magazine* 12/11/2012 y *Periódico Diagonal*, 7/12/2012, accesible en <<https://www.diagonalperiodico.net/libertades/la-heterofuturibilidad-del-matrimonio-homosexual.html>> (consultado el 18 de marzo de 2017).
- Port, Cynthia (2012), «No Future? Aging, Temporality, History, and Reverse Chronologies», *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* v. 4 (May 31), accesible en <<http://arcade.stanford.edu/occasion/no-future-aging-temporality-history-and-reverse-chronologies>> (consultado el 18 de marzo de 2017).

Lectura recomendada

- Cáscara amarga (2014), «Visión negativa de la heterosexualidad en “No al futuro”», en <<http://www.cascaraamarga.es/cultura/literatura-gay/8210-vision-negativa-de-la-heterosexualidad-en-no-al-futuro.html>> (consultado el 15 de mayo de 2017).
- Entrevista a Javier Sáez, sobre la traducción de *No al futuro* al castellano, en *Parole de Queer*, revista digital: <<http://paroledequeer.blogspot.com.es/2015/05/entrevista-javier-saez-por-eduardomuñoz.html>>.
- Muñoz, Jose Esteban (2009), *Cruising Utopia, the Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York.
- Página 12, 9-4-2014, «Ese impulso indomable», Teresa de Lauretis habla de *No al futuro*: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8848-2014-05-10.html>>.
- Solana, Mariela Nahir (2015), *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas, y políticas*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Argentina <http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filo_digital/2809/uba_ffyl_t_2015_85031.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Heteronormatividad

Miguel Ángel López Sáez¹

La heteronormatividad es el régimen político, social, filosófico y económico generador de violencias hacia todas aquellas personas que no seguimos un patrón de género, de sexualidad, de prácticas y deseos asociados a la heterosexualidad. Incluso si se cumple con cada mandamiento de lo considerado «normal», sigue existiendo una importante violencia contra aquellas personas situadas en los márgenes. Es un régimen político porque regula el poder, define la comunidad y al individuo. Como explica Butler en *Undoing Gender* (2004/2012), la heteronormatividad marca quiénes somos sujetos posibles dentro de la escena política. Cuando las vidas *butch*, *femme*, trans* y otras, irrumpen en el marco social, están cuestionando lo que es humano. El correlato de las «normas posibilitadoras» marcan quién ha de ser oprimido y agredido (Gimeno, 2014). Además, establece una máxima ontológica sobre quién es el verdadero hombre-macho. Amar, desear, follar a otro hombre queda tajantemente prohibido. La heteronormatividad establece un proyecto hegemónico en la que todo lo relativo a la sexualidad pertenece a la intimidad privada, mezclándose con sentimientos amorosos y el parentesco (Berlant y Warner, 1998).

1. Usaré el género femenino y las palabras terminadas en «e» para representar de manera más inclusiva la diversidad de identidades, evitando las formas tradicionales enmarcadas dentro del binarismo hombre/mujer, así como otras formas que se sirven de «*» o la «@», que pueden dificultar la lectura a personas con diversidades funcionales.

Definiendo, desde lo personal

Hace unos meses recibí un email invitándome a participar en este libro. indicaba: «Tienes que escribir sobre su significado, su historia y su presente en el contexto español»— decía la voz que retumba a su paso por lo leído. Ahora bien, otra de mis voces hacía una relectura de sustitución de los «sues» por los «tues». No es un mecanismo de individualidad discapacitante asociado a una enfermedad médicamente establecida, sino más bien una reapropiación diagnóstica y uso subversivo de la escucha de voces. Desde ahí, donde me leo a veces como una superviviente, una víctima en otras y un opresor algunas, tengo que definir: LA HETERONORMA.

Pensaba empezar con un discurso incendiario, influido por los consejos de mis amigas Mar y Eli, sobre cómo las pelirrojas maricas nos hemos visto afectadas en nuestras corporalidades disidentes al tiempo que nos privilegia cuando somos leídas desde lo masculino. Aunque reconozco que me atrae, me centraré en algunas pequeñas experiencias que me han ayudado a situarme ante la heteronorma. Comenzaré con una experiencia profesional con un grupo terapéutico de jóvenes. Dependiendo del grupo y mi estado anímico, me visibilizo como bisexual, homosexual, heterosexual o sin clarificar, haciendo el *passing* (o no) correspondiente. Voy cambiando mis orientaciones, deseos, pronombres con los que me refiero y les refiero. Otras no. En ocasiones juego al despiste y otras me caracterizo como despistada, simplemente. Reconozco cierto placer en el vacile y la confusión ante la fluidez de identidades, el uso táctico o estratégico.

En esta ocasión compartía experiencias con un grupo diverso de adolescentes de unos 15 años, ante los que decidí romper el hielo con preguntas sobre diversos aspectos que nos conforman como personas, por ejemplo: ¿quién es heterosexual? Un chaval respondió: «yo no soy cosas raras de gays... No sé qué significa heterosexual. Yo soy lo normal, profe». Decir «soy lo normal», es la expresión más concisa y cargada de significado sobre lo que implica la heteronormatividad.

Los normales nos sitúan en esas otras-cosas-raras, las otras-menos-importantes, incluso para el paradigma académico. Recuerdo a cierta profesora indicándome que me constriñese a lo que las revistas «científicas» quieren, para ser publicable. ¡Esto es ciencia! Es la cien-

cia que establece lo único, diferente a esas otras cosas ensayísticas o de reflexión o de cuidados que hacemos otras.

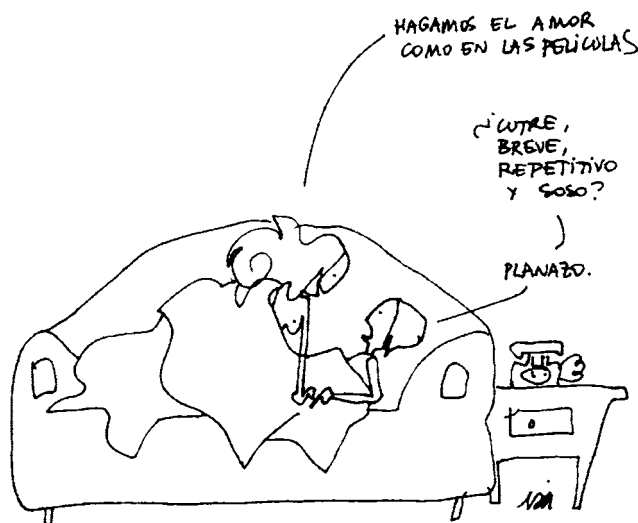


Ilustración de Isa Vázquez.

Somos las otras-cosas-raras, las que somos cuestionadas y las que ofendemos. Digo esto recordando una de esas cenas universitarias, donde fui obligado a sentarme con las parejas varones de mis amigas. Yo era escéptico, no me apetecía tener que sentarme con desconocidos, pero decidí darles una oportunidad desde un optimismo causado por un vino previo. Pero no pudo ser. Lo que podría haberse aventurado como una socialización divertida entre «machos», pronto acabó en tragedia. Tratando de entablar conversación seguí a la «manada» y ante sus comentarios cosificadores sobre la camarera, añadí: «el camarero es muy guapo, también». No fue bien recibido. El macho-patriarca sentado a mi derecha soltó «no jodas que eres... No se te nota». Respondí «a ti tampoco». Se armó, porque al señor y al resto que miraban la escena, no se les tenía que notar nada. El único que debía de dar explicaciones de su anormalidad, de avisar del peligro, era yo. No fuese a ser que el novio de una de mis compañeras de carrera se contagiase de «a saber qué». Y es que siempre me ha gustado

«armarla», «¿no podías estarte callado?». Obviamente NO. Puedes ser anormal, mientras no des el «cante» y lo mantengas en privado.

Dar el cante siempre ha ido asociado a «la pérdida de aceite», a la pluma, esos comportamientos o «parecimientos» con lo femenino. Y en la práctica sexual, no lo es menos. Aplicaciones de ligue que te preguntan: *top or bottom?* Ante la indefinición, se encuentran los bien definidos en sus roles o corporalmente, que insistirán en una categorización certera. Pretenden gestionar tu indefinición sin incertidumbre. La culpable de que no te entiendan eres tú.

En una tarde de verano decidí pararme en alguna plaza a leer después del trabajo. Hacía tiempo que no iba a la que es hoy la Plaza de Pedro Zerolo. Al sentarme, observé un grupo de adolescentes, que *a priori* leí como varones maricas. Al acercarme escuché: «a mí me gustan HOMBRES, no como el rubio que tiene una pinta de *pasiva-za*». Las que han estudiado lógica y releen la frase llegarán al razonamiento: «si es verdadero HOMBRE entonces no puede asumir una práctica PASIVA sexualmente». ¡Basta! —pensé. Me levanté violentado. Me sentí algo herido, aunque no hablaban de mí. Hablaban con tan poco cuidado del otro y de sí mismas que me inundó la indignación. Por lo que parece, las otras-cosas-raras no somos ajenas al discurso hegemónico y nos erigimos como señores-normales-bien, señalando la rareza de las que oprimimos. Quizá cierta pedagogía de las oprimidas nos/les permitiese/permitiría reconocer nuestras/sus propias voces y darnos/darse cuenta de nuestra/su auto-opresión. Intentando hacer algo de pedagogía, nos invito a continuar por un recorrido histórico y reflexivo que contextualice la heteronormatividad desde diferentes discursos epistemológicos y políticos dentro del panorama español.

Acerca de la definición

La heteronormatividad se considera como un régimen cultural y filosófico porque establece el lenguaje y la epistemología posibles; tiene la capacidad de crear lo que es legítimo y científico, y lo que es «lo otro» y sobre lo que ha de «buscarse la causa». Tal y como expresa Monique Wittig (1992), el pensamiento heterosexual impone una interpretación totalizadora, donde:

(...) no tienes derecho a la palabra, porque tu discurso no es científico, ni teórico, te equivocas de nivel de análisis, confundes discurso y realidad, sostienes un discurso ingenuo, desconoces esta o aquella ciencia (Wittig, 1992/2010, p. 50).

Una interpretación que aspira a la normalidad, que evita a toda costa los estudios que ponen en jaque el mito de la objetividad-neutralidad científica (Britzman, 1998/2002; Wiegman, 1997/2002). También crea la exclusión a través del currículo oculto (López, Echeita y Montero, 2013) y el acoso para volver al cauce de lo correcto. Es un régimen económico que establece un poder del capital sobre las personas, obligando a las mujeres a ser dócilmente heterosexuales (MacKinnon, 1980; Rich, 1980/1996). Adrienne Rich, detalla que «su puesto de trabajo depende de que finja ser no simplemente heterosexual, sino una mujer heterosexual en términos de atuendo y rol femenino y deferente exigido a las verdaderas mujeres» (1980, p. 29). Las normas heterosexuales imponen no solo una orientación sexual, sino una determinada identidad, en la que el género, la sexualidad y el deseo, han de perpetuar un sistema que erige como modelo al hombre-blanco-heterosexual. Algunas investigadoras, como Kathleen Barry (1984), explican que la heterosexualidad obligatoria impone a las mujeres un sometimiento sexual que normaliza el abuso. Una violencia que se ejerce contra todas aquellas personas que transgreden lo heterosexual, estableciéndose un «sistema jerárquico de valor sexual» (Rubin, 1984). Es un régimen de terror, cuyo objetivo principal es la inscripción de lo no humano.

Aproximación histórica

El concepto heteronormatividad surge dentro del marco de los estudios y políticas *queer* y de los feminismos Negros, ligado a las luchas de los feminismos *cyborg* y los transfeminismos. Es un cuestionamiento del orden social dominante, desde el que luchamos, resistimos y sobrevivimos. Una norma impuesta que oprime al que no la asume, con la que queremos romper y nos autodeclararnos maricas, bolleras, viciosos, trans... No queremos iguales derechos, lo queremos todo.

El término *heteronormativity* aparece en *Queer politics and social theory*, de Michael Warner (1993), refiriéndose a los cánones que representan la sociedad. Warner pone como ejemplo los dibujos que utilizó la NASA para dirigirse a habitantes alienígenas, que representaban a la humanidad como un hombre y una mujer blancos, occidentales, probablemente cisgénero y heterosexuales. Los dibujos encarnaban la heteronormatividad; todo lo demás no existía, no era plausible de considerarse humano. Además de Warner, hubo otras críticas feministas y *queers* previas. Ya en *Le Désir homosexuel* (1972/2009) y *Elementi di critica omosessuale* (1977/1980), Guy Hocquenghem y Mario Mieli explicaban las estrategias de resistencia ante la categorización patologizadora del polimorfo freudiano. Posteriormente, Adrienne Rich, publicaba *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* (1980), cuestionando el heterocentrismo del feminismo académico, y explicando la imposición de la heterosexualidad a las mujeres a través de la coacción física o de control como: «el cinturón de castidad, el matrimonio en la infancia, la cancelación de la existencia lesbiana (excepto como exótica y perversa) en el arte, la literatura, el cine; la idealización del enamoramiento y el matrimonio» (Rich, 1980, p. 27). Autoras como MacKninon (1979), Barry, Bunch y Castley (1984) señalaban la existencia de una «esclavitud femenina internacional» a través de la heterosexualidad obligatoria y el acceso físico-emocional-económico a las mujeres como derecho masculino.

En *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* (1984), Gayle Rubin explicaba que occidente opera bajo unos sistemas jerárquicos de valor sexual. Sistemas que sancionan la disidencia a través del estigma y la coerción con pronunciamientos bíblicos y médico-psiquiátricos. Así, hay un «sexo bueno, normal, natural, saludable, sagrado, heterosexual, monógamo, en matrimonio, con fines procreadores». Y otro sexo «malo, anormal, antinatural, dañino, pecaminoso, extravagante, no hetero, travestido, fetichista, sadoomasoquista, prostitucional, intergeneracional» (1984, p. 21). Lo humano se va reduciendo a lo heterosexual.

En *Cyborg Manifesto* (1985/1995), Donna Haraway propone al *cyborg* como lo parcial, lo transgresor de fronteras, lo perverso e irónico, a la vez que teje alianzas críticas y peligrosas. El *cyborg* usa el conocimiento situado sin miedos a la deconstrucción-dispersión-transformación, acercándose a la teoría *queer* o a la «metodología de

los oprimidos»² (Sandoval, 1995). Cuando Teresa de Lauretis acuñó el término *queer* en un taller realizado en la Universidad de California, en la ponencia *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* (1990), lo hizo bajo el impulso de la búsqueda de un proyecto crítico ante la homogenización de los estudios gays y lesbianos. Articulaba una crítica social en torno a la protesta, desde la intersección de lo desviado (sexualidad, sexo, raza, etc.). En 1992, Monique Wittig indagaba en *The Straight Mind and other essays* sobre el discurso heterosexual como fundador de la sociedad, que circula por la ciencia y los *mass media*. Resultaba que la relación heterosexual, es la «relación obligatoria social entre el hombre y la mujer» (1992/2010, p. 51), previa a la cultura; monopolizadora del lenguaje, historia y cualquier subjetividad.

Respuestas en el estado español ante la heteronorma

Aunque nuestra historia particular dentro del *Iberian Game of Thrones*³ (Blackmore y Gregory, 1999) deja relatos de vidas «diferentes», me centraré en un pasado más reciente. Durante la primera década de los años setenta y tras la muerte de Franco, surgieron grupos que hicieron frente a la persecución que sufrían los homosexuales.⁴ Aunque con diferentes reivindicaciones, algunos posicionamientos fueron más allá de la equiparación de derechos, impulsando una clara ruptura con la norma⁵ (Soriano, 2006; Trujillo, 2008). Hubo quienes se enfrentaron a las normas desde la visibilidad y la reapropiación, *okupando* la

2. Chela Sandoval acuña la «Metodología de los oprimidos» (1995) para explicar las herramientas que permiten crear espacios y posiciones de resistencia, construyendo un «movimiento social opositivo» ante el capitalismo patriarcal.

3. Hace referencia a la obra *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* (1999) de Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson.

4. La mayoría de estos grupos se constituyeron formando la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado español (1977), visibilizando la discriminación contra los hombres homosexuales, pero situando en un lugar secundario a las mujeres y travestis (Preciado, 2009). No obstante, muchos otros grupos de lesbianas, dentro de estos colectivos o de colectivos feministas e independientes, fueron claves en nuestro proceso de lucha reciente.

5. Son pocas las que van a plantear una reflexión más radical sobre categorías identitarias como: heterosexualidad, homosexualidad, macho, hembra, masculino, femenino, activo, pasivo, etc. (véase Soriano, 2006).

tradición para subvertirla, como hizo José Pérez Ocaña en los años setenta.

La crítica al régimen heteronormativo también se explicita en los años noventa, cuando diferentes colectivos ponen en duda el discurso homogeneizador con lo heterosexual, que venían desarrollándose desde grupos asistencialistas, como COGAM. Hartas de conformarse con cierta «pseudotolerancia» se organizan como contestación a lo normativo (Carrascosa, Platero, Senra y Vila, 2015).

En 1993 el grupo LSD⁶ planteaba una representación disidente, una creación de redes de afecto y espacios que permitiesen otras formas de nombrarse sin ser definidas. Bolleras que desplazan la estrategia política. La Radical Gai aparecería un par de años antes, compartiendo esas formas de hacer y pensar. Irrumpen desde la ruptura no solo identitaria, sino literal, con COGAM. Ambos colectivos, tejieron las primeras redes *queer* desde el madrileño barrio de Lavapiés; establecieron sinergias de lucha desde cuerpos no encorsetados, con una micropolítica local *outsider*: anticapitalistas, antimilitaristas, no oficialistas y sin tabús sobre prácticas sexuales o el SIDA. Hicieron uso de diferentes bosquejos artísticos, propios y pirateados de los *Act Up* de Nueva York y París, *Queer Nation*, *Lesbian Avengers*, *Women's Art Coalition* o las *Guerrilla Girls*, usando la ironía y la apropiación del insulto.⁷

De manera similar, en 1994 aparece RQTR en la Universidad Complutense. Desde sus inicios denuncia de las violencias en el mundo académico, reivindicándose como visibles y posibles a través de campañas de contestación: denuncias públicas de casos de homofobia, prevención del VIH o posicionamientos en contra de las capillas universitarias, entre otras. Por su parte, Las *Goudous*, autodenominadas bolleras francesas, surgen en 1996 dentro del espacio feminista okupado Eskalera Karacola y lanzan el fanzine *Bollus Vivendi*, que teje redes con otras oprimidas.

En definitiva, estos grupos encarnan la lucha por el reconocimiento de nuestras «intimididades criminales» (Berlant y Warner, 1998),

6. Autodenominadas: «lesbianas sin duda», «lesbianas se difunden», «lesbianas sexo diferente», «lesbianas sin destino», «lesbianas sospechosas de delirio», «lesbianas sin Dios», «lesbianas son divinas», etc.

7. Ejemplo de ello son las publicaciones: las revistas «Bollozine» y «De un Plumazo»; el fanzine «Non Grata»; las exposiciones «Transgénic@s», «Es-Cultura Lesbiana» y «Menstruosidades»; los ensayos «Homografías» y «Extravíos».

reclaman la hiperidentificación cambiante, variable, difusa; una «pedagogía del conflicto» (Britzmann, 1998/2002) y la generación de una «epistemología perversa» (Butler, 1993; Fuss, 1993 y Sedwick, 1993). El relevo en estas luchas se ha venido continuado desde diversas colectividades,⁸ algunas de ellas confluyeron en torno a al «sí, se puede» del 15M, con sinergias colectivas de asambleas feministas *queer*, transmaricabollo y colectivos okupas transfeministas.

Y es que no queremos lo que se nos asigna, lo queremos todo y construido por nosotres, donde la incertidumbre y lo flexible de nuestra identidad es parte de nosotras.

Bibliografía

- Barry, Kathleen, Charlotte Bunch, y Shirley Castley (1984), *International Feminism: Networking Against Female Sexual Slavery: Report of the Global Feminist Workshop to Organize Against Traffic in Women, Rotterdam, The Netherlands April 6-15, 1983*, International Women's Tribune Centre.
- Barry, Kathleen (1984), *Female Sexual Slavery*, NYU Press, Nueva York.
- Berlant, Lauren y Michael Warner (1998), «Sex in Public», *Critical Inquiry*, 24 (2), pp. 547-566.
- Britzman, Deborah (1998/2002), «La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas», en Rafael M. Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 197-228.
- Blackmore, Josiah y Gregory S. Hutcheson (1999), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University Press, Durham.

8. Entre ellos: Aldarte, Artisimas, As Lerchas, Asamblea de Mujeres de Bizkaia, Asamblea de Mujeres de Granada, Bilgune Feminista, Bricolaje Sexual, CicloBollo, Conjuntos Difusos, Corpus Delecti, D-generadas, Diáspora *Queer*, DILDO, Erreakzioa-Reacción, Eskalera Karakola, ExDones, Femnistas Nómadas, Garaipen, Genera-tech, GenderHacker, Girlswholikeporno, Go Fist Foundation, Grupo de Lesbianas feministas de Murcia, Grupo QK_Desgenerate, Guerrilla-travolaka, Hetaira, Ideadestroyingmuros, La Acera Del Frente, La CULO, La Quimera Rosa, Las Invertidas, Las Caras de la Homo-Les-Trasfobia, Las Chulazas, LasLas, Las Lobas, Lasdel8, LesAtakas, Les Fatales, Les Tisores, LILAS, Mambo, Maribolheras Precarias, Mas terkas ke nadie, Medeak, MDM, NaciónScraths, Ningún Lugar, No me pises o freghao!, No te prives, ORGIA, Panteras Rosas Galiza, Plazaandreok, Pornolab, Pornoterrorismo, Post Op, Pripublikarrak, QueerEkintza, Rarass, Stonewall, Transblock, Trans Tornado, Toma Kandela, TokioSS, Viscoelásticas, Xarxa d'Acció Trans-Intersex, Zona de Intensitat.

- Butler, Judith (1993), «Critically Queer», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (1), pp. 17-32.
- (2004/2012), *Deshacer el Género (Undoing Gender)*, Paidós, Barcelona.
- Carrascosa, Sejo, Lucas Platero, Andrés Senra y Fefa Vila (2015), «¿Archivo Queer?», en *Museo Reina Sofía*, Madrid, recuperado de <<http://www.museoreinasofia.es/actividades/archivo-queer>>.
- Fuss, Diana (1993), «Las mujeres caídas de Freud: identificación, deseo y “Un caso de homosexualidad en una mujer”», en Rafael M. Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 81-110.
- Gil, Manuel Ángel Soriano (2005), *La marginación homosexual en la España de la Transición*, Egales, Barcelona.
- Gimeno, Beatriz (2014), «Heteronormatividad», *Lengua de Signos Española. Píkara Magazine*, España, accesible online en <<http://glosario.pikaramagazine.com/glosario.php?lg=es&let=h&ter=heteronormatividad>> (último acceso 01/06/2017).
- Haraway, Donna (1985/1995), *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*, Cátedra, Madrid.
- De Lauretis, Teresa (1991), «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2 (2), pp. iii-xviii.
- López, Miguel Ángel, Gerardo Echeita Sarrionandia e Ignacio Montero García-Celay (2014), «Del “Postureo” a la moral católica: un análisis del respeto a las sexualidades en el sistema educativo español», *Debate Feminista*, 25 (49), pp. 289-300.
- MacKinnon, Catharine A. (1979), *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, Yale University Press, New Haven.
- Mieli, Mario (1977/1980), *Elementos de crítica homosexual*, Anagrama, Madrid.
- Preciado, Paul B. y Guy Hocquenghem (1972/2009), *El Deseo Homosexual con terror anal (Le Désir homosexuel)*, Melusina, Barcelona.
- Rich, Adrienne (1980/1996), «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10, pp. 15-45.
- Rubin, Gayle (1984), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, pp. 267-319.
- Sandoval, Chela (1995), «Nuevas Ciencias. Feminismo Cyborg y metodología de los oprimidos», en VV.AA., *Otras Inapropiables: Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 81-106.
- Sedgwick, Eve (1993), «A(queer) y ahora», en Rafael M. Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 29-54.

- Trujillo, Gracia (2008), *Deseo y resistencia: treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Warner, Michael (1993), *Queer politics and social theory*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Wiegman, Robyn (1997/2002), «Desestabilizar la academia», en Rafael M. Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 173-196.
- Wittig, Monique (1992/2010), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos (The Straight Mind and other essays)*, traducción de Janet Sáez, Egales, Barcelona/Madrid.

Homoerotismo

Diego Fraile Gómez

Palabras relacionadas: homosociabilidad, homosexualidad, gay, homonormatividad, heteronormatividad.

El término homoerotismo apunta, como su propia morfología indica, al deseo de naturaleza erótica que siente una persona por otra de su mismo sexo. Al contrario que el concepto de homosexualidad, que se refiere a un tipo de identidad psicosexual, lo homoerótico no se vincula *a priori* a ninguna orientación concreta. Es esta característica la que ha permitido establecer el vocablo homoerotismo como una forma aceptable de referirse a aquellas prácticas afectivas y/o sexuales entre personas del mismo sexo a lo largo de la historia y antes de la codificación de la identidad homosexual en el siglo XIX. De este modo, el homoerotismo trascendería el plano de lo puramente erótico para aventurarse en el terreno de la investigación historiográfica que pretende desvelar las distintas identidades que la relación entre cultura, afectividad y sexo ha configurado en diferentes épocas y contextos socioculturales. En esta acepción, homoerotismo funciona como pariente cercana de la homosociabilidad, el conjunto de relaciones que se establecen entre personas del mismo sexo. De hecho, no es infrecuente que las fronteras entre ambos términos se difuminen en la práctica.

Por otro lado, el homoerotismo se considera un topos historiográfico en el análisis de obras de arte y de la cultura visual así como de textos literarios. Se presupone que los creadores, consciente o inconscientemente, diseminan claves que remiten al deseo homoerótico y que solo pueden ser descubiertas por aquellas miradas concededoras

de los códigos del «amor que no osa pronunciar su nombre».¹ Así, es necesario que las referencias homoeróticas aparezcan en la forma de insinuaciones, siempre ambiguas y en perpetua latencia. Esto ha empujado a muchos analistas a una suerte de superficial juego de búsqueda de pistas bajo la bandera del homoerotismo, mientras que otros han apostado por entender estas alusiones veladas como grietas a través de las cuales se filtran realidades ajenas a lo heterosexual.

Los primeros usos de la palabra provienen del campo del psicoanálisis, si bien su «creador» parece ser el entomólogo y sexólogo alemán Ferdinand Karsch-Haack, quien la usó en el contexto de investigaciones en torno a la homosexualidad en la fauna animal y de culturas no occidentales e, incluso, en un estudio precursor sobre el homoerotismo de un poeta, Paul Heyse, en una fecha tan temprana como 1911 (Aldrich y Wotherspoon, 2001, pp. 281-282). Sándor Ferenczi, médico y psicoanalista húngaro, adoptó el término de Karsch-Haack para su ensayo de 1914 *El homoerotismo: nosología de la homosexualidad masculina* (Ferenczi, 1984), indicando la preferencia de este sobre homosexualidad ya que le permitía incidir en lo psíquico de los impulsos eróticos frente a lo biológico. Sigmund Freud (1988), durante el primer cuarto del siglo xx, no tardaría en aprobar este uso, recogiénolo en sus teorías sobre la bisexualidad innata del ser humano y la configuración de la identidad sexual.

Hay que esperar hasta la publicación de los tres volúmenes de *La historia de la sexualidad* de Michel Foucault, entre 1976 y 1984, para que el vocablo homoerotismo abandone el territorio de lo clínico para adentrarse en el campo de los estudios culturales (Foucault, 2002). Este paso se lo debemos fundamentalmente a la pionera de los estudios *queer* Eve Kosofsky Sedgwick, quien siguiendo las tesis constructivistas de raíz foucaultiana analizó la literatura victoriana en busca de lazos homosociales en *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (1985) y *Epistemología del armario* (1990 [1998]). En ambas obras la autora reflexionaba acerca de la opresión que se ejercía sobre el deseo entre hombres, que generalmente se

1. «The love that dare not speak its name» es un verso del poema *Two Loves* (1894) de Lord Alfred Douglas. Interpretado popularmente como un eufemismo para una relación entre personas del mismo sexo, se conoce principalmente por haber sido utilizado contra Oscar Wilde en el juicio por sodomía e indecencia al que fue sometido en 1895.

acompañaba de una actitud de temor o violencia ante la homosexualidad. A pesar de referirse exclusivamente al «deseo homosocial masculino», su uso del término se entiende análogo al de homoerotismo, ya que pretende borrar las fronteras entre las etiquetas de *hetero*, *bi* u *homo*, abriendo el abanico de la experiencia afectiva y sexual a sus múltiples configuraciones posibles y rechazando la identidad homosexual que el discurso médico y legal del siglo XIX construyó. Tampoco podemos dejar de mencionar la importancia de la obra *Homosexualidad Griega* de Kenneth James Dover, publicada originariamente en 1978, que analiza los distintos tipos de sexualidad dados en la Grecia antigua mediante el estudio de pinturas cerámicas, poesía, filosofía y teatro, si bien prescinde del uso del término homoerotismo tal y como sería planteado posteriormente.

En la década de 1990 las obras que se dedicaron a analizar, sobre todo, textos literarios y obras de arte en busca de los vestigios de la homosociabilidad o el homoerotismo en otras épocas y culturas no se hicieron esperar.² En lengua anglosajona podemos citar los trabajos de Gregory Woods (1989) en torno a poetas estadounidenses; Stephen O. Murray y Will Roscoe (1997) sobre la literatura islámica; Patricia Juliana Smith (1997) acerca del «pánico lésbico» en la producción literaria de la ficción femenina británica moderna; Allen Ellenzweig (1992) y las fotografías homoeróticas desde Delacroix hasta nuestros días; Emmanuel Cooper (1994) y su ambicioso enfoque sobre el arte occidental y la homosexualidad en los cien años anteriores a su publicación; o el volumen editado por Whitney Davis (1994), en el cual se pretendía atajar cuestiones sobre homosexualidad, homoerotismo y homosociabilidad en el arte desde la Edad Media hasta la época contemporánea. Este tipo de estudios se han continuado realizando hasta la actualidad, con diversos objetos de estudio y fortuna crítica, interesando también a los autores de lengua hispana, como veremos a continuación. Sin embargo, se puede constatar que no todos adoptaron el concepto de homoerotismo, bien sustituyéndolo o confundiéndolo con

2. Se hace necesario distinguir entre aquellas obras visuales o literarias anteriores a nuestra época en las que se puedan descubrir aspectos homoeróticos u homosociales y aquella producción específica y conscientemente homosexual, que trabaja desde la exploración identitaria o la reivindicación de sus derechos. No podemos considerar, por lo tanto, perteneciente al campo de lo homoerótico a aquellos estudios que se centren en arte o literatura contemporáneos de creadores o temática homosexual.

el de homosexualidad, problema que también se heredaría en España y Latinoamérica.

En España y el resto de países de habla hispana, el término homoerotismo también se introdujo en diferentes momentos de la primera mitad del siglo xx en el discurso médico y legal, como una de las múltiples denominaciones dadas a la homosexualidad. A pesar de algún ejemplo de finales de la década de 1980, la noción de homoerotismo dentro de los estudios literarios, artísticos y culturales no se generalizaría hasta bien entrados los noventa. Sin embargo, la carga conceptual ligada a la homosociabilidad se encontraba ausente en la mayoría de los casos, usándose el vocablo solo como indicador de temáticas o «sensibilidades» homosexuales a analizar. Este es el caso de la revista *Orientaciones. Revista de homosexualidad*, que se empezó a editar a comienzos del nuevo milenio bajo la dirección de Javier Ugarte Pérez. Su segundo número, dedicado a la revisión histórica, presenta los problemas comentados anteriormente: a pesar de que en la presentación Ugarte se cuida mucho de referirse exclusivamente a la revisión de «relaciones afectivas entre personas del mismo sexo», tanto Carlos Espejo Muriel (2001) como Juan Francisco Martos Montiel (2001) pretenden estudiar la *homosexualidad* en Grecia,³ aunque el primero comente la inadecuación del término, y lo mismo ocurre con Jaume Bover Pujol y Ramón Rosselló Ivars (2001), encargados de indagar en la *homosexualidad* en Mallorca en el siglo xiv.

Esta vaguedad en el uso del vocablo homoerotismo se mantiene constante hasta la actualidad, a pesar de los esfuerzos de algunos autores, y sirve frecuentemente como simple sinónimo de homosexualidad. También es muy corriente su acepción restringida al juego de referencias en las letras y las artes visuales, como podría demostrar la entrada con la que homoerotismo cuenta en la popular enciclopedia online *Wikipedia*.⁴ Si revisamos dos de los diccionarios de referencia sobre terminología relacionada con lo gay, bi o lesbiano (Pereda Gá-

3. Es curioso constatar que, a pesar de tratar los dos la época de Grecia y Roma, solo el segundo especifica en su título que tratará la homosexualidad «femenina», dando por sentado entonces que en el primero, dedicado a la homosexualidad *a secas*, se analiza solo la masculina. Es muy común advertir este tipo de generalizaciones en las que los estudios sobre homoerotismo en épocas pasadas se refieren solo a relaciones entre hombres y no a aquellas entre mujeres, a no ser que se especifique lo contrario.

4. <<https://es.wikipedia.org/wiki/Homoerotismo>>.

mez. 2004; Mira, 2002), las definiciones tampoco son muy elocuentes. Si en uno nos encontramos simplemente con la constatación de que «se aplica a aquello que erotiza teniendo presente la relación entre dos personas del mismo sexo» (Pereda Gámez, 2004, p. 99), el otro se centra en lo visual y el erotismo:

Lo homoerótico es metonimia del deseo homosexual. Lo homoerótico sugiere homosexualidad, pero no la presenta. Lo homoerótico seduce a través de la ambigüedad, además de seducir por lo que representa. Hay siempre una zona de incertidumbre sobre la respuesta que tendría nuestro deseo (...). Por supuesto, lo homoerótico requiere una mirada especial, una mirada que reconozca las pistas que apuntan hacia el sexo. (...) Hay imágenes que son homoeróticas *en sí*, nunca de manera absoluta pero sí en gran medida, porque se construyen según determinados códigos que pertenecen básicamente a la cultura homosexual (Mira, 2002, pp. 387-388).

Esta forma de entender el homoerotismo sobrevuela muchos de los estudios sobre arte y cultura visual. Se encuentra presente en uno de los primeros esfuerzos que desde la universidad española intenta abordar la historia del arte desde una perspectiva *queer*, realizado por Xosé Manuel Buxán Bran (1997) en torno a las representaciones de San Juan Bautista y San Sebastián, o en el trabajo de José Miguel García Cortés (2004) sobre la construcción de la imagen de la virilidad. Sería interminable la lista de referencias en el campo más prolífico de los estudios literarios en lengua hispana, tanto españoles como latinoamericanos, en los que se da el mismo caso.

Sin embargo, como ya se ha apuntado, otros autores han apostado decididamente por entender el homoerotismo como terreno de batalla de la indagación histórica en la realidad de las prácticas afectivas y sexuales entre personas del mismo sexo. Una figura clave al respecto, sobre todo en el campo de lo latinoamericano, ha sido David William Foster, cuya definición de lo homoerótico

se fundamenta en una epistemología abierta que repudia las definiciones fijas sobre las que se tensa el patriarcado y sus definiciones de sexualidad. Fijar la lengua —y de ahí fijar el mundo—, siempre ha sido el sueño rector del patriarcado; y uno de los impulsos cruciales de lo homoerótico es la subversión de este proyecto en aras de otras maneras de

construir una epistemología de la experiencia y la subcategoría que de ella constituye la sexualidad (Foster, 1997, p. 86).

En esta acepción, homoerotismo sería además una herramienta lingüística con la que enfrentarse a las identidades forjadas desde la hegemonía cultural. También desde Latinoamérica, en concreto de Chile, nos llega una propuesta de Juan Cornejo Espejo para activar el uso político que el término posee, ya que «alterando el formato de nuestro vocabulario dedicado al homoerotismo, si bien no resolvemos todo el problema de la discriminación, al menos contribuimos a cuestionar viejas creencias» (2009, p. 153). El ya mencionado Javier Ugarte Pérez ha dedicado parte de su actividad académica a la investigación de las prácticas homoeróticas y a las diferentes identidades con las que estas se han relacionado, empleando el vocablo «para describir la atracción física entre personas del mismo sexo como fenómeno trans-histórico» (2011, p. 16). Así lo entiende también Luz Sanfeliu, que hizo uno de los primeros estudios en lengua hispana que intentan reconstruir la historia de las prácticas homoeróticas femeninas, a menudo ignoradas en favor de las masculinas (1996). Aunque no centrado en el concepto de homoerotismo, *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939* de Francisco Vázquez García y Richard Cleminson (2011), utiliza entre sus fuentes obras literarias en las que la presencia de lo homoerótico permite reconstruir las distintas formas de entender las relaciones afectivas y sexuales entre personas del mismo sexo antes de y durante la codificación de la identidad homosexual en España. De igual modo, en el contexto latinoamericano podemos encontrar casos reseñables como el volumen *Diversidad sexual en Iberoamérica* (Valcuende del Río, Marco Macarro y Alarcón Rubio, 2013), en el que varios escritos analizan las prácticas homoeróticas de distintas zonas geográficas y tiempos históricos.

Bibliografía

Aldrich, Robert y Garry Wotherspoon (eds.) (2001), *Who's Who in Gay and Lesbian History. From Antiquity to World War II*, Routledge, Londres y Nueva York.

- Boyer Pujol, Jaume y Ramón Rosselló Ivars (2001), «La homosexualidad en Mallorca en el siglo XIV (reinado de Jaume IV, pp. 1.349-1.375)», *Orientaciones. Revista de homosexualidad*, 2, pp. 133-137.
- Buxán Bran, Xosé Manuel (1997), «Verdes campos de lujuria. Las representaciones de San Juan Bautista y San Sebastián Mártis en el paisaje», en Xosé Manuel Buxán Bran (ed.), *Conciencia de un singular deseo*, Laertes, Barcelona, pp. 31-71.
- Cooper, Emmanuel (1994), *The Sexual Perspective. Homosexuality and Art in the Last 100 years in the West*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Cornejo Espejo, Juan (2009), «Equívocos del lenguaje: homoerotismo en lugar de homosexualidad», *ALPHA*, 29, pp. 143-154.
- Davis, Whitney (ed.) (1994), *Gay and Lesbian Studies in Art History. Volume 27*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Ellenzweig, Allen (1992), *The Homoerotic Photograph. Male Images, Delacroix to Mapplethorpe*, Columbia University Press, Nueva York.
- Espejo Muriel, Carlos (2001), «El Dulce Silencio de Hilas: la homosexualidad en Grecia y Roma», *Orientaciones. Revista de homosexualidad*, 2, Madrid, pp. 23-36.
- Ferenczi, Sandor (1984), *Obras completas. Psicoanálisis. Tomo II*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Foster, David William (1997), «Homoeróticas: teoría y aplicaciones», *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 23 (1), Costa Rica, pp. 85-96.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad. vol. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1988), *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- García Cortés, José María (2004), *Hombres de mármol. Códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Martos Montiel, Juan Francisco (2001), «Homosexualidad femenina en Grecia y Roma», *Orientaciones. Revista de homosexualidad*, 2, Madrid, pp. 37-54.
- Mira, Alberto (2002), *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, Tempestad, Barcelona.
- Murray, Stephen O. y Roscoe, Will (eds.) (1997), *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, New York University Press, Nueva York.
- Pérez Gameda, Ferrán (2004), *El cancaneo*, Laertes, Barcelona.
- Sanfeliu, Luz (1996), *Juego de damas. Aproximación histórica al homoerotismo femenino*, Universidad de Málaga, Málaga.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, Nueva York.

- (1990 [1998]), *Epistemología del armario*, traducción de Teresa Bladé Castro, Tempestad, Barcelona.
- Smith, Patricia Juliana (1997), *Lesbian Panic. Homoeroticism in Modern British Women's Fiction*, Columbia University Press, Nueva York.
- Ugarte Pérez, Javier (2011), *Las circunstancias obligaban: homoerotismo, identidad y resistencia*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Valcuende del Río, José María, María J. Marco Macarro y David Alarcón Rubio (coords.) (2013), *Diversidad sexual en Iberoamérica*, Aconcagua Libros, Sevilla.
- Vázquez García, Francisco y Richard Cleminson (2011), *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*, Comares, Granada.
- Woods, Gregory (1989), *Articulate Flesh. Male Homo-Eroticism and Modern Poetry*, Yale University Press, New Haven y Londres.

Otras lecturas recomendadas

- Blackmore, Josiah y Gregory S. Hutcheson (eds.) (1999), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Deitcher, David (2001), *Dear Friends. American photographs of men together, 1840-1918*, Abrams Books, Nueva York.
- Dover, Kenneth James (2008), *Homosexualidad griega*, El Cobre Ediciones, Barcelona.
- Foster, David Williams (2000), *Producción cultural e identidades homoeróticas: teoría y aplicaciones*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Reed, Christopher (2011), *Art and Homosexuality. A History of Ideas*, Oxford University Press, Oxford.
- Stryker, Susan (2001), *Queer Pulp: Perverted Passions from the Golden Age of the Paperback*, Chronicle Books, San Francisco.
- Ugarte Pérez, Javier (2014), *Placer que nunca muere. Sobre la regulación del homoerotismo occidental*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Woods, Gregory (2001), *Historia de la literatura gay*, Akal, Madrid.

Homonacionalismo

Jokin Azpiazu Carballo

Palabras relacionadas: homonormatividad, *pinkwashing*, islamofobia, xenofobia, *purplewashing*, *cripwashing*.

Homonacionalismo es un término que se atribuye a la autora estadounidense Jasbir Puar, y que fue acuñado en su libro *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (*Articulaciones terroristas, homonacionalismo en tiempos queer*), publicado en 2007 en lengua inglesa y traducido al español por María Enguix en 2017 en Edicions Bellaterra. En el libro, Puar analiza la relación existente entre las actuales políticas globales de dominación, las nuevas formas de imperialismo, el excepcionalismo americano y las políticas sobre la sexualidad. Así, el homonacionalismo se refiere a un fenómeno de escala global en el cual se mide la calidad democrática de los estados y las sociedades según la legislación y actitudes sociales en torno a los derechos de las personas LGTB+ tal y como han sido concebidas en el *norte global*. Alejándose de una perspectiva que excluye a los homosexuales del cuerpo de la nación, las sociedades del norte global se sirven de estrategias coloniales y nacionalistas al incorporar y utilizar algunos de estos cuerpos.

Aunque en algunos casos el uso del término se ha limitado al contexto del conflicto en Palestina y al *pinkwashing* por parte del estado de Israel, la autora ha señalado que se ha de entender el concepto desde una perspectiva más amplia que implica a diferentes elementos de las estructuras sociales y no solo a los estados y gobiernos. De esta forma propone entender el concepto más como un fenómeno de escala global que como una estrategia concreta de uno u otro agente o estado.

Desarrollo

Varias autoras han señalado que el concepto de homonacionalismo está estrechamente relacionado con el concepto homonormatividad, que también se reseña en este volumen. Si uno de los efectos de la homonormatividad era generar una jerarquía entre las personas LGTB+, señalando a unas como válidas y a otras como abyectas, el homonacionalismo incorpora algunos cuerpos homosexuales a la idea de la nación. Históricamente, las personas homosexuales o trans* han sido excluidas del discurso de la nación, por no encarnar un modelo capaz de generar reproducción: al no aportar nuevas vidas a *la nación* (desde el modelo tradicional) ni reproducir los valores de género imprescindibles para el mantenimiento de la misma, las subjetividades LGTB+ han sido consideradas un excedente en la producción ideológica de los estados-nación. Sin embargo, en las últimas décadas, se da un proceso paralelo a la normalización de algunas formas de sexualidad y afectividad en muchos estados del norte global. La punta de lanza visible de este proceso son las demandas de reconocimiento legal: el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo, el derecho a la adopción y reproducción asistida o el acceso a tratamientos de reasignación de género. Algunas de las subjetividades LGTB+ se normalizan, y se vuelven, junto con algunos cambios en las formas de reproducción, susceptibles de ser incorporados al cuerpo de la nación. De esta manera, lo que era considerado como exterior a la nación y un modelo en negativo frente al modelo familiar-nuclear heterosexual que se halla en su base, pasa a considerarse parte de la misma.

Sin embargo, la incorporación de algunos de estos sujetos a los proyectos nacionales hegemónicos viene acompañada de un refuerzo de las naciones del norte global (y del pan-nacionalismo occidental) frente a «los otros». De esta manera, el homonacionalismo contribuye de manera particular a la construcción del Otro. En este sentido, la homofobia se desplaza al espacio ajeno a las naciones respetables del norte global, y se atribuye a «los otros»: los países de mayoría musulmana o los países de Europa del este o América Latina son considerados como «más homófobos o tradicionales», al contrario de los países anglosajones y centro-europeos que se consideran abiertos, respetuosos y modernos. Así, se contribuye a la demonización de algunos países y culturas, y se procede a justificar intervenciones militares de

carácter neo-imperialista en nombre de la globalización de los derechos humanos o se aplican políticas de cooperación en estos países que contribuyen a formas de imposición ideológica basadas en el euro-centrismo. Es por esto que las autoras han utilizado el término homonalismo en relación a la creciente islamofobia en todas las sociedades del norte global, especialmente desde el 11-S, momento en el que se inaugura la guerra global contra el terrorismo, que regenera y fortifica las formas de excepcionalismo, orientalismo e islamofobia que ya existían anteriormente.

El término ha generado no pocos debates dentro de las comunidades académicas y activistas *queer* y LGTB+. Algunos autores (Zanghellini, 2012) han planteado que la excesiva atención a la cuestión del homonalismo nos impide ver las posibilidades que la expansión que los derechos LGTB+ nos podría aportar. Citando un ejemplo local en Londres, el autor defiende que el homonalismo en lugar de ser una hipótesis analítica que se comprueba o refuta en las realidades concretas ha pasado a ser una realidad que es dada por hecho y que moldea nuestra percepción de la realidad, para ver homonalismo allá donde no tiene por qué haberlo.¹ Diversas autoras han cuestionado esta crítica, por considerar que simplifica el concepto y su alcance: el homonalismo no niega las formas de opresión a las personas LGTB+ en las diferentes culturas y contextos, ni hace oídos sordos a la homofobia en las mismas. En cambio, propone un marco general para el análisis global de las reacciones que se producen en el seno de las culturas y naciones hegemónicas. El concepto, además, ofrece una oportunidad de alertar sobre la LGTBfobia en cualquier país, evitando externalizar el problema hacia «otras culturas» u «otros países».

Al tratarse de un concepto amplio y complejo, que implica a diferentes agentes, marcos de comprensión e interpretación y dimensiones (la cultural, la económica, política, geo-estratégica, etc.), a menudo ha sido difícil de articular en la literatura actual, y en algunas ocasiones se ha simplificado o equiparado con políticas específicas. El

1. Es reseñable que el autor utiliza la expresión «presuposición estructural paranoica» (p. 63) para referirse a este efecto de ver las opresiones estructurales en todos y cada uno de los lugares a pesar de que no estén manifestándose. Adapta este concepto de Janet Halley (2008) que lo utiliza para cuestionar un «exceso de feminismo» en las sociedades actuales, lo cual nos da una pista del carácter de su crítica.

caso más conocido es el del *pinkwashing* (también reseñado en este volumen), política utilizada por algunos estados-nación (el caso paradigmático es el de Israel) para mostrar una imagen de respeto a los derechos humanos a través de leyes y medidas de protección a la población LGTB+ sin dar cuenta de la sistemática vulneración de otras comunidades que también, claro está, incluyen personas LGTB+. Se visibilizan, por ejemplo, las manifestaciones del orgullo en Tel-Aviv pero se invisibilizan las consecuencias violentas de las políticas coloniales en la Franja de Gaza. A pesar de considerar que el *pinkwashing* es en este caso una maniobra estratégica en el marco de un discurso homonacionalista, Puar (2013) ha advertido sobre el peligro de equiparar ambos conceptos. El *pinkwashing* precisa de un marco homonacionalista, pero este marco incluye muchas más prácticas, y no es una práctica de estado en sí misma, sino la convergencia de varios elementos de diferentes niveles.

En la misma dirección de dotar de concreción al concepto, Paola Bacchetta distingue entre tres tipos de homonacionalismo. El primero es el que contempla las prácticas de los estados como el mencionado *pinkwashing* o las leyes de unión civil que generan nuevas formas de discriminación, a pesar de plantearse como inclusivas. El segundo tipo de homonacionalismo se produce a través del proceso de inclusión/exclusión ya mencionado. Este proceso provoca, por ejemplo, reacciones xenófobas o racistas tanto de personas individuales como de algunos grupos LGTB+ frente a la LGTBfobia, que se atribuye a grupos racializados.² La tercera categoría se refiere a las formas de homonacionalismo que adquieren una proyección transnacional. Engloba, por ejemplo, las políticas de algunos agentes de cooperación al desarrollo respecto a diversidad sexual que se basan en la identifica-

2. Por citar un ejemplo cercano y del que fui testigo: una pareja de lesbianas fue agredida verbalmente por una pareja de chicos en una calle de Barcelona, uno de ellos de origen Magrebí. Una de las respuestas que más se repitieron al contestar a los comentarios despectivos fue (dirigiéndose al agresor «local») «dile a tu amigo que esto aquí es normal y que si no le gusta se vuelva a su país». El comentario indica que al menos a) por sus rasgos consideramos que esa persona no está en «su país», se descarta que haya podido nacer aquí o tener su situación regularizada b) algunas características, como su origen, prevalecen en nuestra concepción por encima de otras, como su género por ejemplo c) consideramos que nuestra ciudadanía nos otorga derecho a expulsar del país a quienes no se adaptan a «la realidad local» d) pensamos que lo de «aquí es normal», cuando es evidente que no lo es.

ción con las categorías occidentales (gay, lesbiana, bisexual, transexual...).

Como han señalado entre otras Pau Lopez Clavel (2015) desde Valencia o Bruna Andrade (2014) en Brasil, el homonalismo está estrechamente ligado con los debates y políticas sobre las uniones civiles, y va necesariamente acompañado de una visión de los derechos basada en la soberanía estatal y legal, que es la fuente de los mismos. Esta visión, criticada entre otras por Dean Spade (2015 [2011]), va necesariamente acompañada de una miopía voluntaria respecto a las cuestiones de fondo que las leyes no solucionan, como la LGTBfobia social, que genera múltiples formas de violencia. Otras autoras han señalado la analogía entre el homonalismo y las formas de justificación neo-imperialistas que utilizan como bandera los derechos de las mujeres (también relacionado con el llamado *purplewashing*). Leïla Benhadjoudja y Micheline Milot (2014) se inspiran en el concepto propuesto por Puar para proponer la noción de «feminacionalismo», para señalar la serie de discursos y prácticas que conciben el Islam como una amenaza intrínseca para las mujeres y las personas LGTB+.

En el contexto del estado español han sido pocas autoras quienes han utilizado el concepto en contextos activistas o académicos. Además del ya mencionado Clavel o Lucas Platero (2015), merece una mención el trabajo de Nuria Sadurní y Joan Pujol de la Universidad Autónoma de Barcelona (2015) en el cual tratan de acercarse a la noción desde las narrativas de activistas, y exploran a nivel local las implicaciones que puede tener entender el homonalismo en el contexto de un estado pluri-nacional con nacionalismos emergentes o periféricos que no cuentan con una estructura de estado, como es el catalán. Asimismo, Brigitte Vasallo ha publicado en diferentes medios artículos relacionados con la islamofobia, el género y el homonalismo, y ha participado, junto a Pol Galofre entre otras, en el proyecto TransRaval sobre gentrificación, homonalismo e islam *queer*.

Para hacer esta revisión se ha observado que el concepto ha sido utilizado en diferentes idiomas, a pesar de que su presencia sigue siendo mayoritaria en lengua inglesa. Sin embargo, se han encontrado también textos en francés, valencià, español, portugués y brasileiro. Al tratarse de una palabra de raíz latina (homo-nacional-ismo) la tra-

ducción del concepto es fácil y se utiliza siempre traducido a la lengua en la que se escribe. Sin embargo, la traducción cultural resulta más compleja y podemos decir que el concepto se está mostrando útil como categoría analítica, pero al tratarse de un concepto relativamente joven, carecemos en muchos casos de aplicaciones locales del mismo que den cuenta de las diversas formas que el fenómeno puede generar en distintos contextos. Desarrollar el concepto en esta dirección puede ser la clave para no utilizarlo de manera mecánica, importando análisis que no se sostienen en nuestros contextos.

Bibliografía

- Andrade Irineu, Bruna (2014), «Homonacionalismo e ciudadanía LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil», *Em Pauta*, 34 (12), pp. 155-178.
- Bacchetta, Paola y Jin Haritaworn (2011), «There are many transatlantics: Homonationalism, homotransnationalism and feminist-queer-trans of color theories and practices», en Davis, Kathy y Mary Evans (eds.), *Transatlantic conversations: feminism as travelling theory*, Ashgate Publishing, Surrey, pp. 127-144.
- Benhadjoudja, Leïla y Michelle Milot (2014), «Género y secularización: una perspectiva poscolonial», *Sociedad y religión*, 42, pp. 144-159.
- Halley, Janet (2008), *Split decisions: How and why to take a break from feminism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Lopez Clavel, Pau (2015), «Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana», *Asparkía. Investigación feminista*, 26, pp. 137-153.
- Platero, R. Lucas (2015), «¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y *queer*?», en Irantzu Mendia (ed.), *Otras formas de (re) conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, UPV/EHU, Bilbao, pp. 79-96.
- Puar, Jasbir (2013), «Rethinking homonationalism», *International Journal of Middle East Studies*, 45 (2), pp. 336-339.
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos *queer**, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Spade, Dean (2010 [2015]), *Una vida «normal». Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, traducción de María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.

- Sadurní, Nuria y Joan Pujol (2015), «Homonacionalismo en Cataluña: una visión desde el activismo LGTBI», *Universitas Psychologica*, 14 (5), pp. 1.809-1.820.
- Zanghellini, Alcardo (2012), «Are gay rights Islamophobic? A critique of some uses of the concept of homonationalism in activism and academia», *Social & Legal Studies*, 21 (3), pp. 357-374.

Para ampliar

- Greensmith, Cameron y Sulaimon Giwa (2013), «Challenging settler colonialism in contemporary queer politics: Settler homonationalism, Pride Toronto, and two-spirit subjectivities», *American Indian Culture and Research Journal*, 37 (2), pp. 129-148.
- Haritaworn, Jin (2013), «Beyond Hate: Metonymies of Crime, Pathology and Anti/Violence», *Jindal Global L. Rev.*, 4, pp. 44-387.
- (2012), «Women's rights, gay rights and anti-Muslim racism in Europe: Introduction», *European journal of women's studies*, 19 (1), pp. 73-78.
- Santos Maia, Carlos Eduardo (2014), «Go West, in the Open Air: Parada do Orgulho LGBT Goianiense-da Repressão à Turistificação», *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, 6 (1), pp. 200-221.
- Lamble, Sarah (2014), «Queer investments in punishment: sexual citizenship, social movements and the expanding carceral state», en Haritaworn, Jin, Adi Kuntsman y Silvia Posocco. *Queer necropolitics*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 151-171.
- Seguer, Lucia (2014), «De la normatividad *queer* en la construcción de la nación a la resistencia política *queer*, un debate en la relación Israel-Palestina», *Universitas Humanística*, 78, pp. 261-280.
- Tompkins, Andrew (2015), *Queering Canadian Homonationalism: Limited Approaches to Foreign Homophobia* (tesis doctoral), Universidad de Carleton, Ottawa.
- Wagner, Roy (2013), «On (not) choosing between mobility and visibility: Crossing sexual and national borders in Israel/Palestine», *Borderlands*, 12 (2), pp. 1-32.

Homonormatividad

Enrique Latorre Ruiz y Jokin Azpiazu Carballo

Palabras relacionadas: heteronormatividad, normatividad, neoliberalismo, capitalismo rosa, homonacionalismo, gay.

El término homonormatividad es una traducción directa del inglés *homonormativity*, utilizado por los activismos *queer* y movimientos de liberación sexual para denunciar aquellas prácticas de asimilación de ideales, valores, estilos de vida e imaginarios heterosexuales por parte de las comunidades LGTBI, así como la imposición social de modelos de identidad y comportamiento. La normatividad homosexual se reproduce en el tejido social a través de representaciones y prácticas discursivas con las que se consolida un modelo como el único legítimo, cuestionando de este modo a toda aquella persona que difiera de él. Así, se generan jerarquías dentro de la propia comunidad LGTBI que conducen aún más a los márgenes a aquellas prácticas o expresiones de género disidentes, haciendo surgir nuevas formas de discriminación y violencia dentro y fuera de la propia comunidad.

En el terreno de las políticas públicas, un ejemplo es la ley 13/2005 por la que se aprueban los matrimonios entre personas del mismo sexo en el estado español. Dicha ley fue ampliamente celebrada por la mayoría de los colectivos LGTBI, y criticada por algunos movimientos *queer* y LGBTI. Entre sus argumentos se encuentra el hecho de que la ley reproduce la estructura heterosexual de la familia; valores occidentales, la monogamia; y un planteamiento teleológico, la filiación o descendencia. Lo preocupante para esta crítica, no es que se aprobase una ley que, al fin y al cabo, amplía nuestra cuota de libertad, sino el trasfondo político de la ley: que fuese planteada para aque-

llas personas lesbianas, gays y bisexuales que más se acercaban a los estándares heteronormativos, para aquellas personas del colectivo LGTBI que sí merecían ser reconocidas como iguales porque su estilo de vida se asemeja al heterosexual. Esta misma dinámica de jerarquización tiene reflejo en el seno de las propias comunidades transmariholleras. Nos referimos al enorme desprecio a todo que se asocia con lo femenino o lo afeminado por algunos varones gays, algo que ahora sabemos identificar como «plumofobia», o a la explotación con fines comerciales de lo LGTBI bajo el paraguas del «capitalismo rosa».

Diferentes autoras han llamado la atención sobre los diversos valores que contribuyen a construir los valores heteronormativos, entre ellos la despoltización de las comunidades LGTBI, el confinamiento de la sexualidad al espacio privado, la monogamia, la blanquitud, los cánones de belleza mayoritarios, las capacidades y salud o el reforzamiento del binarismo de género. La mayoría de las autoras subrayan asimismo la connivencia con los valores neoliberales de individualidad y consumo.

Desarrollo

Es difícil establecer cuál es el origen del término homonormatividad. La investigadora Susan Stryker (2008) sostiene que, el término se utilizaba ya por activistas transgénero en la década de los noventa para criticar aquellas dinámicas en las que se cuestionaba la masculinidad femenina y la feminidad masculina, aunque la primera referencia por escrito la encontramos en un libro de Lisa Duggan publicado en el año 2003, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. En este ensayo, la autora reflexiona sobre la enorme popularidad de las políticas neoliberales y su puesta en actualidad en el siglo XX mediante algunas estrategias de lavado de cara. Lisa Duggan (2003, p. XIV) determina que el éxito del neoliberalismo en nuestro tiempo pasa por haber establecido una falsa percepción de neutralidad en los relatos económicos. La economía sería, de acuerdo con esto, una disciplina objetiva y dominada por expertos en la que no tienen cabida los debates ni valoraciones políticas o culturales, de modo que la etnia, el género, la (dis)capacidad o la diversidad sexual se presentan como simples elementos culturales, privados y triviales.

Las consecuencias que se derivan de este giro retórico resultan desmovilizadoras para los movimientos sociales. Para los movimientos LGTBI, este giro es especialmente dramático al impedir análisis estructurales e interseccionales que pongan de manifiesto cómo instituciones sociales y políticas como la familia, el mercado laboral o el acceso a derechos básicos como una vivienda o a la atención sanitaria, están repletas de sesgos heterosexistas. Al interiorizar que la economía es un orbe ajeno a la política, y que, por tanto, el género o la sexualidad no son aspectos a analizar desde el punto de vista del reparto de la riqueza, se escurre el foco de atención de la denuncia por un mundo con menos ataduras, hacia la mimesis con los modelos heteronormativos.

En palabras de Lisa Duggan, la homonormatividad es un sistema político que:

no pone en duda la hipótesis de dominación heteronormativa de las instituciones, y las sostiene, al tiempo que promete la posibilidad de un entorno gay despolitizado y privatizado, anclando la cultura gay a la vida doméstica y al consumo (2003, p. 50, traducción propia).

La autora señala el sistema económico como un aspecto fundamental para la aparición de la homonormatividad. Algunas autoras que han trabajado el concepto como Anna M. Agathangelou (2008) o Pau López Clavel (2015) han insistido en señalar las implicaciones del término en relación con el homonacionalismo (también reseñado en este volumen) indicando que la creación de un sujeto aceptable y normalizado LGTB unida a una noción liberal (libre de cualquier consideración de raza o clase) contribuye a los objetivos imperialistas de las grandes potencias al dibujar el *Gran Otro* en los países latinos, árabes y/o musulmanes. Es asimismo importante señalar que para varias autoras la noción de homonormatividad no puede ser planteada como un reverso conmensurable de la heteronormatividad, por sus particularidades y, sobre todo, por lo limitado de su alcance (Duggan, 2003; Martín-Cabrera, 2012).

Sin embargo, autores como Gavin Brown (2009) han criticado no la aplicación excesivamente ligera del término en algunos contextos, que invisibiliza la diversidad de prácticas y realidades en las comunidades LGTBI respecto a los valores normativos y liberales. Por

otra parte, en el campo de las geografías sexuales, también se ha insistido en el carácter ambivalente de la supuesta normalización de las sexualidades periféricas (Di Felicianonio, 2015). Sarah Ahmed, aunque apoyando las ideas de Duggan o Halberstam sobre la homonormatividad, señala también la necesidad de no atribuir el deseo de normalización únicamente al «deseo por una buena vida desde un punto de vista de la asimilación, sino a algo relacionado con historias de luchas por conseguir vidas vivibles» (Ahmed, 2010, p. 114).

Algunas de estas ideas están también presentes de un modo general en la obra *Mil Mesetas* (1997) de Deleuze y Guattari, cuando al respecto del funcionamiento del capitalismo y sus mecanismos para fagocitar demandas sociales y desactivarlas políticamente, acuñan el trinomio territorialización, desterritorialización y reterritorialización. «Todo agenciamiento es en primer lugar territorial» (Deleuze y Guattari, 1997, p. 513), indica un escenario de guerra, un campo de batalla, un territorio en disputa. Para Deleuze y para Guattari la maquinaria capitalista es capaz de hacer mover nuestras agencias, desterritorializando nuestras acciones, haciéndoles perder su razón de ser. A este respecto, podemos considerar que el proceso que despolitiza el movimiento LGTBI, camina de la mano de los grandes cambios en las legislaciones internacionales para despenalizar la homosexualidad. Cada vez que se produce un avance legislativo, este es el resultado de una reiterada presión social por parte de una mayoría social. Esta mayoría social se conquista por medio de un discurso que seduce y tiene vocación de hegemonía, y precisamente al buscar esta hegemonía se corre el riesgo de sacrificar parte del potencial transformador de la demanda social. Este diagnóstico puede ser atribuido al movimiento LGTBI del estado español, cuando en lugar de generar una reflexión sobre el cuerpo y el deseo, se inscribe en un discurso hegemónico consumista que tiene una clara plasmación en la fisonomía de las ciudades. Siguiendo a Javier Sáez:

comienzan a proliferar los llamados «barrios gays» (...) donde se práctica una forma de vida cada vez más estandarizada y aburguesada. El mercado capitalista, que hasta entonces había dejado de lado a gays y lesbianas (...) ve en esta nueva generación un campo de consumo inexplorado. Comienzan a publicitarse objetos de consumo «para gays» y hasta una especie de «estilo de vida gay»: discos, libros, películas, pornografía, moda, viajes..., una enorme oferta de mercancías se ofrece

para el consumo de gays y lesbianas, hasta el punto de que no son ya los gays los que consumen, sino que son éstos los que son consumidos por la dinámica del mercado (2008, p. 29).

Hasta ahora nos hemos referido a la homonormatividad como término empleado para denunciar estructuras heterosexuales, géneros normativos y modos de vida consumistas, reproducidos por personas LGTBI. Sin embargo, existe además otro uso del término empleado en contextos académicos en el marco de una reflexión post identitaria de la diversidad sexual y de género.

Sabemos que ser lesbiana, gay, transexual, bisexual, intersexual y demás identidades estables, refiere a una condición que va más allá de determinadas relaciones eróticas. Hablamos de identidades que nacen en determinado momento histórico para dotar, desde la clínica, de una noción identitaria a lo que hasta entonces se consideraban prácticas de pecado. La aparición de una identidad estable homosexual se cristaliza en la consolidación de la categoría de homosexual en el discurso médico-psiquiátrico de finales del siglo XIX, a la que sigue la aparición de los primeros «movimientos» de defensa de las relaciones homoeróticas. En palabras de Paolo Zanotti:

«homosexualidad» es una de esas palabras cuya fecha exacta de nacimiento se conoce: 1869. Pero más importante aún que este nacimiento reciente es el hecho de que la idea, según la cual realizar actos sexuales con personas del mismo sexo no es algo que puede ocurrirnos a todos, sino que es propiedad exclusiva de una clase específica de individuos, no se impuso hasta la segunda mitad del siglo XIX (2007, p. 15).

Para algunxs investigadorxs, la denuncia del término homonormatividad va más allá de la referencia a la normalización de determinados estilos de vida por parte de maribolleras, como defienden Duggan (2003) o Engel (2004). Ángel Moreno y José Ignacio Pichardo emplean el término para referirse al «constructo cultural que convierte a la homosexualidad en un espacio normativizado de disidencia sexual» (2006, p. 151). Y aún apuntando a algo similar a Duggan, Ángel Moreno y José Ignacio Pichardo desplazan su atención al proceso por el cual la homosexualidad es presentada como una propuesta subalterna a la heterosexualidad, atribuyéndole a ésta última, carácter de realidad. Así, «homonormatividad es pensar que no existe nada entre la

heterosexualidad y la homosexualidad; que ambas son las únicas y verdaderas; esenciales, naturales e inmutables y que solo quien encaja en estos parámetros merece reconocimiento social, siquiera sea subalterno» (Moreno y Pichardo, 2006, p. 151).

En el contexto del estado español, el término homonormatividad es utilizado por algunas activistas para identificar a los llamados «maricas del régimen» y para mostrar oposición a las agencias propias de los colectivos mayoritarios LGTBI de ámbito estatal. Su utilización se asemeja al primer significado que hemos explicado, aunque en un sentido más descriptivo que reflexivo. En las comunidades históricas, el término se traduce de forma directa, *homonormatidade* en galego, *homonormatibitatea* o *homoaraua* en euskera, y *homonormativitat* en catalá, a pesar de que han sido muy pocos o ninguno los textos encontrados en los que esta noción se menciona en dichos idiomas.

El sujeto homonormativo por excelencia es habitualmente un varón gay, blanco, de clase acomodada y sin ninguna discapacidad, que no se siente vinculados a ningún movimiento que pueda cuestionar alguno de sus privilegios derivados de su condición. Sin embargo, es importante señalar que el juego jerarquizador de la homonormatividad empapa a toda la comunidad LGTBI, traduciéndose en actitudes normativas entre lesbianas a través de rechazar la pluma masculina (propia de la diada *butch/femme*) y buscar formas más «respetables» de encarnar la feminidad; entre las diversas prácticas sexuales a través la oposición de prácticas respetables/BDSM; entre identidades trans* con la oposición binario/no binario, etc. En otras palabras, aún partiendo de la existencia de un sujeto hegemónico (varón blanco, de clase media y capacitado) no podemos obviar que la homonormatividad se reproduce como un efecto de las tecnologías de producción de la subjetividad, en muy diversos modos y formas.

Muchos colectivos LGTBI mayoritarios, tanto estatales como autonómicos, han recibido críticas respecto a su homonormatividad, al plantear sus reivindicaciones de forma superficial y comercial, sin cuestionar la diversidad de factores que atraviesan el cuerpo de los sujetos subalternos ni sus intersecciones. Una muestra de cómo se ha ido desdibujando el horizonte de nuestra lucha podemos encontrarlo en la celebración del orgullo gay en Madrid, Barcelona o en Bilbao con la reciente aparición del evento comercial «Bilbao Pride». La transformación de esta manifestación lúdica en un escaparate comer-

cial de ciertas marcas, vaciado de contenido político salvo en un lema presentado de un modo amigo, es una muestra de cómo la explotación comercial de los cuerpos y las identidades desvirtúa los espacios emancipadores. El hecho de que en el orgullo solo tengan visibilidad determinados modelos de *gaidad*, lesbianismo, transexualidad y creatividad de género, ocultándose a la cámara las experiencias más radicales y marginalizadas de la disidencia sexual y de género, solo ayuda a reforzar representaciones normativizadas. De ahí que hayan surgido iniciativas en el estado que traten de recuperar el carácter reivindicativo de fechas tan señaladas como el 28 de junio, por medio de una nueva movilización llamada orgullo indignado o de las manifestaciones alternativas/transmaricabollo en lugares como Bilbo o Donostia.

En América Latina, donde lo *queer* se ha expandido de un modo especial como modo de producción *cuir* tanto activista como artística (Vidal, Viteri y Serrano, 2014), los usos del término son muy similares. Es complejo encontrar alguna publicación en la que se aborde esta cuestión desde el marco académico, aunque, sin embargo, existen multitud de blogs y foros de internet pertenecientes a colectivos o activistas independientes que reflexionan sobre el influjo de la normatividad en sus contextos de acción. Esta reflexión introduce un nuevo factor al debate: la homonormatividad está vinculada en estos casos a la denuncia de las prácticas colonialistas, señalando la asimilación de conductas heterosexuales por parte de las personas con sexualidades no normativas a la vez que la exportación de estilos de vida y conductas propias de sociedades neoliberales europeas y estadounidenses.

Bibliografía

- Agathangelou, Anna M., Daniel Bassichis y Tamara L. Spira (2008), «Intimate Investments: Homonormativity, Global Lockdown, and Seductions of Empire», *Radical History Review*, 100, pp. 120.
- Ahmed, Sarah (2010), *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham.
- Brown, Gavin (2009), «Thinking Beyond Homonormativity: Performative Explorations of Diverse Gay Economies», *Environment and Planning A*, 41 (6), pp. 1.496-1.510.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1988), *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.

- Di Feliciano, Cesare (2015), «Liberation or (Neoliberal) Freedom? Exploring the Evolution of Lesbian and Gay Urban Spaces in the Global North», *Zapruderworld*, 2, accesible en <<http://www.zapruderworld.org/liberation-or-neoliberal-freedom-exploring-evolution-lesbian-and-gay-urban-spaces-global-north>> (consultado el 14/05/2017).
- Duggan, Lisa (2003), *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Bacon Press, Boston.
- López Clavel, Pau (2015), «Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana», *Asparkía Investigació feminista*, 26, pp. 137-153.
- Martín-Cabrera, Luis (2012), «La memoria en el closet: duelo, homonormatividad y herencia paterna en el último cine de Pedro Almodóvar», *Análisis: revista de psicoanálisis y cultura de Castilla y León*, 25, pp. 125-156.
- Moreno Sánchez, Ángel y José Ignacio Pichardo Galán (2006), «Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad», *AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*, 1, pp. 143-156.
- Sáez, Javier (2008), *Teoría Queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- Stryker, Susan (2008), «Transgender History, Homonormativity, and Disciplinarity», *Radical History Review*, 100, pp. 145-157.
- Vidal-Ortíz, Salvador, María Amelia Viteri y José Fernando Serrano Amaya (2014), «Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: otra agenda de cambio social», *Nómadas*, 41, pp. 185-201.
- Zanotti, Paolo (2007), *Gay, la identidad homosexual de Platón a Marlene Dietrich*, Turner fondo de cultura económica, Madrid.

Referencias para ampliar:

- D'Emilio, John (1983), «Capitalism and Gay Identify», en Ann Snitow, Christine Standsell y Sharan Thompson (eds.), *The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, New York, pp. 100-113.
- Rimmerman, Craig A., Kenneth D. Wald y Clyde Wilcox (2000), *The Politics of Gay Rights*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Warner, Michael (1999), *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, The Free Press, Nueva York.

Interseccionalidad

R. Lucas Platero

Palabras relacionadas: agencia, *embodiment*, empoderamiento, *enactment*, ensamblajes, identidades, políticas, privilegios, racismo.

Simultaneidad, sistemas duales, encrucijadas, interseccionalidad, dobles y triples discriminaciones, matrices de dominación, sistemas entrelazados de opresión, discriminación múltiple, interdependencia de sistemas de opresión, entretrejimientos, urdimbres, co-constituciones de la opresión, agenciamientos y ensamblajes. Son solo algunos de los términos que se han utilizado desde los años sesenta para poder referirnos a una realidad encarnada: las personas estamos atravesadas y constituidas por diferentes organizadores sociales; algunos de ellos son el género, la etnia, la clase, la orientación sexual e identidad de género, la diversidad funcional, la procedencia nacional, y otros que muy a menudo, se pierden junto a un lánguido etcétera al final de una lista (Butler, 2007, pp. 278-279). Lejos de ser «naturales», estas categorías son construidas socialmente y están interrelacionadas entre sí, posibilitando un análisis que no se limite a describir cuáles son tales categorías, sino entender y articular qué papel juegan en situaciones personales y estructurales dadas, facilitando procesos de resistencia, pero también de vulnerabilidad (Platero, 2012).

Se trata de un conjunto de herramientas conceptuales que facilitan el análisis crítico sobre las relaciones de poder, las posibilidades de tener agencia y autodeterminación sobre tu propia vida, resistir frente a la discriminación, así como de señalar el privilegio que se distribuye de manera desigual (Johnson, 2002, p. 7). Son aproximaciones que provienen de los movimientos sociales, con el objetivo de

transformar la sociedad (hooks, 1984), y que pasan a formar parte los estudios críticos feministas, *queer*, antirraciales, decoloniales, sobre la diversidad funcional, entre otros. Tras incorporarse a la academia, a veces desde discursos neutralizantes (Erel *et al.*, 2008), estas herramientas empiezan a formar parte de algunas políticas públicas internacionales y estatales, a menudo olvidando estas raíces transformadoras. Esta porosidad y transferencia del conocimiento pone de manifiesto la interrelación entre movimientos sociales, experticia y academia, así como los procesos de institucionalización y apropiación de la interseccionalidad como herramienta que surge en un feminismo del punto de vista estructuralista y Negro.

Los términos mencionados al principio hacen referencia a las diferentes perspectivas sobre esta situación encarnada de simultaneidad de opresiones, y como dice Yuderkys Espinosa, «cada uno de estos intentos de nombrar son un reflejo de una inconformidad con lo que se alcanza a esbozar a través de las propuestas anteriores» (2014, p. 21). Evidencian desacuerdos y evoluciones conceptuales que aluden a la opresión del sujeto mujer, transitando desde las metáforas que describen y afirman la existencia de distintas opresiones, ¿son opresiones dobles, triples, múltiples? Para más tarde concebir que estas opresiones están entretrejidas, aspirando a desgranar su funcionamiento en un contexto dado. De fondo, se hace tangible que en esta evolución se parte de poder desafiar una idea universal del sujeto, como categoría homogeneizadora, es decir, las mujeres, las personas afroespañolas, la infancia... ¿Son grupos sociales con necesidades comunes, o más bien contienen diferencias? Estos cuestionamientos no solo surgen alrededor del sujeto político del feminismo, sino en todos los movimientos sociales, con una conciencia de que estas categorías sociales han de ser entendidas de manera plural. Es parte del tránsito a un feminismo de la tercera ola (y de otros movimientos sociales, como antirracismo, teorías críticas con la diversidad funcional y la sexualidad, decoloniales, etc.). También está ligado a la conciencia de que esta idea universal del sujeto estaba favoreciendo las experiencias y saberes de una parte de la población, que estaban en una posición de tener privilegios, frente a otras voces que se mantenían en la periferia, a menudo difícilmente identificables debido a procesos de invisibilización.

Algo de historia

Sobre las raíces de la interseccionalidad, Davina Cooper (2004) dirá que ya los feminismos socialistas y marxistas de los años sesenta conceptualizaron los «sistemas duales»,¹ la interrelación entre dos fuentes de discriminación, la clase social y el patriarcado. Sin embargo, estos enfoques olvidaban los efectos del racismo, una crítica más presente en las raíces norteamericanas de la interseccionalidad, donde destacan los trabajos pioneros del colectivo Combahee River con «Un Manifiesto Feminista Negro» (1977), y el trabajo académico de Kimberlé Crenshaw (1989 y 1991). Estas aportaciones incidían en la exclusión de las mujeres Negras del feminismo, en su apuesta por una agenda basada en los problemas de mujeres blancas y de clase media, al mismo tiempo que las mujeres Negras no tenían el reconocimiento necesario en el movimiento antirracista (Mohanty, 2004). En este sentido, Angela Davis (1981) interpelaba al movimiento feminista, alertando de la necesidad de tener en cuenta el peso del racismo y al capitalismo en la lucha feminista. Por su parte, Kimberlé Crenshaw (1991) y Patricia Hill Collins (1989) concebían la interseccionalidad como una metáfora sobre la interacción de diferentes formas de poder, siguiendo una ontología de teorías estructuralistas.

Esta perspectiva fue retomada por feministas europeas, dando a la interseccionalidad el estatus de teoría y de metodología. Entre otras, Avtar Brah (1996), Nira Yuval-Davis (2006), Flora Anthias (1992), Stuart Hall (1980, 1992) y Paul Gilroy (1987) recogieron este interés por la interseccionalidad y conformaron un enfoque construccionista, instalado en el seno de los **estudios culturales** (Romero Bachiller, 2010, pp. 14-15). El objetivo de este enfoque residiría en **mostrar cómo las relaciones de poder y sus dinámicas son relacionales, otorgando un papel clave a la subjetividad, y subrayando que las personas excedemos los límites de las identidades**. El viaje transatlántico de la interseccionalidad se suele describir como un concepto de raíces estructuralistas (especialmente en el feminismo Negro), que en los EE.UU. recibe el nombre de enfoque estructuralista y en Europa de construccionista (Carbin y Edenheim, 2013, p. 235).

1. Zillah Eisenstein (1979), Christine Delphy (1970), Heidi Hartmann (1980), Silvia Walby (1986, 1988) o Iris M. Young (1990 y 1992), entre otras.

Con la llegada al siglo XXI, la interseccionalidad ha ganado visibilidad en los análisis feministas, y se presenta a sí misma como un cambio de paradigma de alcance global (Hancock, 2007a). De hecho, para autoras como **Leslie McCall** (2005) el objetivo de la interseccionalidad es generar un lugar común para toda la investigación feminista, clasificándola en tres tipos de complejidad (intercategoría, intra-categoría y anticategoría), ampliando el ámbito de lo que se entiende por estudios interseccionales. Estas perspectivas buscan cierto consenso feminista a través de vincular todo análisis basado en pensar en más de una categoría, lo cual supone al mismo tiempo cierto vaciado de la especificidad y aplanamiento de los debates críticos, deslegitimando además el análisis que esté centrado en un único foco de discriminación (Carbin y Edenheim, 2013, p. 236).

En el Estado español, los movimientos sociales como el feminismo son los pioneros en explorar la simultaneidad de las discriminaciones, con aportaciones difíciles de rastrear en un mar de literatura gris (folletos, jornadas, carteles, entrevistas, relatos, etc.). Existen no solo grupos activistas sino también organizaciones que visibilizan situaciones de «discriminación doble o múltiple» sobre el género, la discapacidad, la inmigración, la juventud o la etnia, entre otras.² Serán tanto los movimientos sociales como la academia donde tiene lugar este interés por la discriminación múltiple, transformándose paulatinamente en una mirada más compleja sobre la interseccionalidad. Esta producción está influenciada claramente por el contexto de la Unión Europea, así como por los estudios postcoloniales, *queer*, sobre la diversidad funcional, etc., que muestran una mirada posestructuralista sobre el conocimiento y que traen la posibilidad de hablar de las diferentes perspectivas interseccionales.

Es importante destacar que hay autoras cuya trayectoria académica se ha centrado en las condiciones de vida de las «otras mujeres», como son, entre otras, Dolores Juliano, Verena Stolcke o Raquel Osborne. Esta producción del conocimiento a menudo influenciado por Proyectos de investigación internacional tiene además otro ámbito de

2. En especial han sido relevantes aquellos grupos que desde los años setenta y ochenta en España han visibilizado los «dobles activismos» y la situación concreta de las amas de casa, viudas y divorciadas, mujeres gitanas, rurales, con diversidad funcional, migrantes, trabajadoras sexuales, lesbianas, transexuales y muchas más que aquí no puedo nombrar por la brevedad del formato.

actuación, que son las políticas públicas estatales y autonómicas (igualdad, violencia de género, discapacidad, etc.) que entre 2005 y 2011 han sido más receptivas a la perspectiva de la discriminación múltiple o la interseccionalidad.

Desde Abya Yala (Latinoamérica) además de un trabajo fructífero en este ámbito de las opresiones múltiples, también se hace una profunda crítica decolonial y llaman a superar los obstáculos epistemológicos que contiene la teoría de la interseccionalidad, prefiriendo utilizar otras concepciones como entretejimientos, entretrama y urdimbres (Lugones, 2008), haciendo alusión a vocabulario propio del tejer, donde los elementos están fusionados y son inseparables cuando miras una tela. Sobre las co-constituciones de la opresión afirman que:

Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación. Explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo decolonial, «raza» no es ni separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva (Lugones, 2012, p. 134).

La crítica se hace extensiva a cómo se teoriza la discriminación, ya que: «las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión» (Lugones, 2005, p. 68) y «el solapamiento o intersección de opresiones es un mecanismo de control, de reducción, de inmovilización, de desconexión» (Lugones, 2005, p. 69). Las nociones de entretejimiento y una relación de interdependencia entre las vidas, las opresiones y resistencias que constituye a las personas, en línea con las propuestas de Audre Lorde, representan mejor en su opinión la conceptualización de las opresiones (Espinosa, 2014, p. 21).

Además, denuncian la continuidad del sujeto hegemónico y marginación las voces subalternas que pueden ser sujetas del conocimiento, pero no productora del mismo, reconociendo la labor crítica de autoras como Sueli Carneiro, Jurema Werner, Luisa Bairros, Ochy Curiel, Aura Cumes, Gladys Tzul, Silvia Rivera Cusicanqui, Yuderkis Espinosa y María Lugones (Espinosa, 2014b, p. 31).

Más críticas

Como ya se mencionaba, algunas críticas a la interseccionalidad provienen de su uso como herramienta ligada a un contexto occidental, que se impone sobre las especificidades y características vernáculas de la producción del conocimiento en el sur global (Mohanty, 1991). Otras críticas tienen más que ver con el vaciado de contenido y olvido de sus raíces radicales al haber incorporado este concepto de manera liberal al debate y las políticas actuales. También se ha señalado críticamente la promesa fallida que hacen algunas autoras de ser una teoría nueva (Brah y Phoenix, 2004), capaz de captar la complejidad de los debates actuales (McCall, 2005, p. 1.773), que lleva a superar las divisiones que hay en el feminismo (Hancock, 2007b, p. 67). También se señala que las categorías sociales no son de alguna manera pre-existentes a las personas, sino encarnadas en ellas y que se pueden desmarañar las unas de las otras. Es decir que no se trata de crear y nombrar identidades, luchar por su reconocimiento en un marco social o político, o por fijar las identidades mismas, sino de reintroducir su valor político como estudio de las relaciones de poder; **Jasbir Puar** propone diferenciar entre **interseccionalidad y ensamblaje**:

La interseccionalidad requiere saber, nombrar y así estabilizar la identidad en el espacio en y el tiempo, basándose en la lógica de la equivalencia y la analogía entre diferentes ejes de la identidad, generando narrativas de progreso que niegan los aspectos ficticios y performativos de la identificación: te conviertes en una identidad, sí, pero también funciona atemporalmente para consolidar la ficción de una identidad estable y constante en cada espacio (Puar, 2007, p. 212).

Más tarde añadiría:

La interseccionalidad trataría de comprender las instituciones políticas y cómo protegen las normas sociales y ver su administración disciplinante, mientras que los ensamblajes son una manera de reintroducir lo político en las políticas, preguntarse por las prioridades e ir más allá de lo establecido (Puar, 2011).

También critica que nos fijamos mucho más en las diferencias y las excepciones, en lugar de pararnos a pensar sobre ese sujeto hegemóni-

co al que decimos cuestionar. En concreto, la interseccionalidad se ha centrado especialmente en un sujeto político concreto las «mujeres de color», una categoría que parece haber sido vaciada de contenido, al tiempo que se ha usado de formas muy determinadas. Sin quererlo, contribuimos a producir un «Otro», que ha de ser la «mujer de color», siempre subversiva y en lucha (Puar, 2011), que sigue situando a la persona blanca como modelo.

Por otra parte, muchas de las *bondades* que promete la interseccionalidad son difíciles de criticar, o no sentir que se está haciendo de alguna manera, especialmente cuando se ha ampliado tanto su significado que diríamos que tiene unas características un tanto inespecíficas. Un significado tan abierto que, por otra parte, encaja bien con los tiempos actuales de neoliberalismo y conservadurismo, donde es fácil cooptar términos y transformarlos para su domesticación. Se puede sentir que se está haciendo un análisis interseccional que trata de no reproducir la discriminación, que afirma que las discriminaciones están interrelacionadas, donde pocas se atreven a decir que están en contra de valores tan amplios como la igualdad, los derechos humanos o la libertad (Carbin y Edenheim, 2013, p. 245).

Bibliografía

- Brah Avtar y Ann Phoenix (2004), «Ain't I a woman? Revisiting intersectionality», *Journal of International Women's Studies* 5 (3), pp. 75-86.
- Brah, Avtar (1996/2011), *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de M.^a Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona.
- Carbin, Maria y Sara Edenheim (2013), «The intersectional turn in feminist theory: A dream of a common language?», *European Journal of Women's Studies*, 20 (3), pp. 233-248.
- Combahee River Collective (1977/2012), «Un Manifiesto Feminista Negro», en R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 75-86.
- Cooper, Davina (2004), *Challenging diversity: Rethinking equality and the value of difference*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine», *Femi-*

- nist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal forum, Chicago, pp. 139-167.
- (1991/2012), «Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color», en R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, traducción de R. Lucas Patero y Javier Sáez, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 87-122.
- Davis, Angela (1981), *Women, Race and Class*, Random House, Nueva York, NY.
- Delphy, Christine (1970), «L'ennemi principal», *Partisans*, 54-55, pp. 157-172.
- Eisenstein, Zillah (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Erel, Umut, Jin Haritaworn, Encarnación Gutierrez Rodríguez y Christian Klesse (2008), «On the Depoliticisation of Intersectionality Talk: Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies», en Adi Kuntsman y Esperanza Miyake (eds.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, Raw Nerve Books, York, UK, pp. 265-292.
- Espinosa, Yuderkys (2014), «Pensando la academia feminista desde una mirada co-constitutiva de la opresión», en Montserrat Rifà Valls, Laura Duarte Campderrós y Maribel Ponferrada Arteaga (eds.), *Nuevos Desafíos para la Inclusión Social y la Equidad en la Educación Superior Actas del III Congreso Internacional MISEAL*, Berlín, pp. 19-35.
- Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Hall, Stuart (1980/2002), «Race, articulation and the societies structured in dominance», en Philomena Essed y David Theo Golberg (eds.), *Race Critical Studies*, Blackwell, Oxford, pp. 36-68.
- (1992), «New Ethnicities», en James Donald y Ali Rattansi (eds.), «Race», *Culture and Difference*, Sage, Londres, pp. 252-259.
- Hancock, Ange Marie (2007a), «Intersectionality as a normative and empirical paradigm», *Politics and Gender*, 3 (2), pp. 248-254.
- (2007b), «When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm», *Perspectives on Politics*, 5 (1), pp. 63-79.
- Hartmann, Heidi (1980), «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, South End Press, Boston, pp. 1-41.
- Hill Collins, Patricia (1989), «It's all in the family: Intersections of gender, race, and nation», *Hypatia*, 13 (3), pp. 62-82.

- Hooks, bell (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press, Boston, MA.
- Johnson, Rebecca (2002), *Taxing Choices. The Intersection of Class, Gender, Parenthood, and the Law*, Vancouver, UBC Press.
- Lugones, María (2005), «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 61-76.
- Lugones, María (2008), «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, 9, Bogotá, Colombia, pp. 73-101.
- (2012), «Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples», en VV.AA. (eds.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Serie Foros 2, Conexión Fondo de Emancipaciones, La Paz, Bolivia, pp. 129-149.
- McCall Leslie (2005), «The complexity of intersectionality», *Signs*, 30 (3) pp. 1.771-1.800.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991), «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse», Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 51-80.
- (2004), *Feminism without Borders*, Duke University Press, Durham, NC.
- Platero, R. Lucas (ed.) (2012), *Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- (2011), «I would rather be a cyborg than a goddess», *Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics*, accesible on line en <<http://www.eipcp.net/transversal/0811/puar/en>> (consultado el 12/05/2017).
- Romero Bachiller, Carmen (2010), «Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del hiyab desde el feminismo interseccional», *Revista de Estudios de Juventud*, 89, pp. 15-38.
- Walby, Sylvia (1986), *Patriarchy at work: patriarchal and capitalist relations in employment*, Polity Press, Cambridge.
- (1988), «Segregation in Employment in Social and Economic Theory», en Sylvia Walby (ed.), *Gender and segregation at Work*, Open University Press, Milton Keynes, pp. 14-28.
- Young, Iris Marion (1990), *Throwing Like a Girl And Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- (1992), «Five Faces of Oppression», en Thomas Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 37-63.

Yuval-Davis Nira (2006), «Intersectionality and feminist politics», *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), pp. 193-209.

Yuval-Davis, Nira y Flora Anthias (1992/2002), Raza y género, en Eduardo Terrén (ed.), *Razas en conflicto, Perspectivas Sociológicas*, Anthropos, Barcelona, pp. 250-262.

Intersexualidades

Dau García Dauder y Nuria Gregori Flor

Palabras relacionadas: *intersex*, intersexualidad/es, desarrollo sexual diferente (DSD), dualismo sexual, normalización quirúrgica, norma/diversidad corporal binarismo.

El término intersexualidad refiere a personas que nacen con características sexuales (incluyendo genitales, anatomía reproductiva, gónadas y/o cromosomas) que no encajan en la noción típica binaria de cuerpos masculinos y femeninos. Es un término paraguas que se usa para describir un amplio abanico de variaciones corporales naturales. En algunos casos de intersexualidad, los rasgos son visibles al nacimiento —por la estructura, la forma y el tamaño de los genitales externos—, mientras que en otros no se descubren hasta la pubertad o incluso posteriormente —por una hernia inguinal, ausencia de menstruación, desarrollo de pechos en chicos, esterilidad, etc. Muchas de las variaciones no tienen por qué ser visibles en la apariencia externa. Según algunos estudios, la prevalencia estimada de condiciones intersexuales es 1 entre 4.500-5.500— la estimación superior sería similar al número de población pelirroja (Sax, 2002).

Al igual que otros términos, «intersexualidad» es un concepto dependiente de un contexto moderno-colonial dualista. Situarlo es importante porque deja abiertas otras formas de entenderla más allá del marco interpretativo de la medicina moderna. Son varios los trabajos que han recogido sus referentes mitológicos o premodernos ligados históricamente al «hermafroditismo» o a otras formas de «tercer sexo» no asimilables al dualismo sexual (Herdt, 1993; Vázquez y Moreno, 1997). Según las épocas y los enclaves geográficos, estos referentes

hermanados con la intersexualidad moderna podían aludir a características anatómicas, pero también psicológicas, sociales o incluso mágicas. Religión, derecho y medicina son las principales instancias que históricamente han tratado de regular el «sexo verdadero» en cuerpos y vidas que interfieren los límites del dualismo sexual (Foucault, 1985).

A pesar de que el término intersexualidad tiene su origen en la zoología, concretamente en el trabajo de Goldsmith (1917), Gregorio Marañón es quien lo desarrolla en su trabajo *Evolución de la sexualidad y los estados intersexuales* publicado en 1930, para nombrar, estudiar y vigilar desarrollos sexuales no normativos o «ambiguos» en términos médicos. Marañón entendió por estados intersexuales «aque- llos casos en que coinciden en un mismo individuo —sea hombre, sea mujer— estigmas físicos o funcionales de los dos sexos; ya mezclados en proporciones equivalentes o casi equivalentes; ya, y esto es mucho más frecuente, con indiscutible predominio del sexo legítimo sobre el espurio» (1930, p. 4). No obstante, en su trabajo, algunas formas de intersexualidad se corresponderían con lo que hoy conocemos como homosexualidad, transexualidad o travestismo.

Así, las definiciones de intersexualidad o estados intersexuales, sus significados, clasificaciones, usos y sobre todo sus apropiaciones, han sido actualizadas o han mudado con el paso de los años. De hecho, en la llamada «era de las gónadas» del siglo XIX (Dreger, 1998), por ser las gónadas el principal criterio en la determinación del sexo, términos como «hermafroditismo» o «pseudohermafroditismo masculino y femenino» fueron los utilizados para denominar las «discordancias entre sexo cromosómico, gónadas y genitales». Décadas después, la medicina seguiría siendo la autoridad para regular, siempre patologizando, todos los cuerpos sexuados no normativos, cambiando los criterios de asignación de un sexo y las formas de intervención. Ya en el siglo XXI, en el contexto español, la intersexualidad es definida como el «resultado de errores en el desarrollo del feto, ya sea a nivel cromosómico, embriológico o por defectos bioquímicos» (Piró, 2002, p. 129).

A lo largo del tiempo, el término intersexualidad permanecerá secuestrado en la esfera médica, ajeno y desconocido por las personas a quienes apelaba, e invisible o lleno de estereotipos y prejuicios en otros ámbitos de lo social. A estas personas y a sus familias se les co-

municaban diagnósticos o etiquetas nosológicas como el síndrome de Klinefelter (SK), el síndrome de Turner (ST), la Hiperplasia Suprarrenal Congénita (HSC), el síndrome de Insensibilidad Completa o Parcial a los Andrógenos (CASI o PAIS), deficiencias enzimáticas o disgenesias gonadales —mixta, completa o síndrome de Swyer, parcial— (DG), deficiencia de esteroide 5-alfa-reductasa, déficit 17- β -HSC, micropene, hipospadias, DSD ovotesticular, mutación del gen *Nr5a1*, etc.¹

La socialización de la intersexualidad fuera del escenario biomédico va pareja al desarrollo de las nuevas tecnologías. La primera etapa de la intersexualidad 2.0 comienza a principios de los años noventa y cuenta con un claro epicentro, la ISNA (*Intersex Society of North America*) en EE.UU. La primera generación de activismos de la ISNA surgía de la rabia, por el aislamiento y el ocultamiento, con el firme propósito de crear una fuerte comunidad de personas *intersex*. El discurso de apertura de la ISNA —creada en 1993 con el nombre de *Intersex is not criminal*— hacía una incisiva crítica a la normalización quirúrgica impuesta a los bebés nacidos con una diferencia genital visible. Esta organización denunciaba a los médicos por imponer el silencio, mentir respecto a diagnósticos y cirugías, y por no consultar a las personas antes de intervenir sus cuerpos según protocolos de normalización (Money, Hampson y Hampson, 1955). Por otro lado, visibilizaba las experiencias de activistas intersexuales para dignificarlas y para que se reparara en la medida de lo posible el daño causado.

La ISNA posibilitó el primer encuentro internacional entre personas con variaciones intersexuales y dejaba constancia de este momento histórico con el documental *Hermaphrodites speak!* (1997). En el audiovisual aparecían algunos miembros contando sus experiencias, la vivencia de la soledad y de la diferencia con la que crecieron; y discutiendo sobre el derecho a elegir si querían que su cuerpo fuera modificado vía quirúrgica u hormonal. También hablaban del apoyo que encontraron en la ISNA. El testimonio y el trabajo de Cheryl Chase (Bo Laurent), la activista fundadora de la ISNA, fue clave en la creación y difusión del movimiento.² También sería substancial la di-

1. Como ejemplo de cómo se nombraba en el ámbito médico español a principios de siglo XXI, resaltamos el libro del especialista cirujano Martínez-Mora (2005) *Hermaphroditismos, intersexos y otras historias*.

2. En 1998, Chase publicaba el artículo fundacional del movimiento político intersexual, «Hermaphrodites with attitude: Mapping the emergente of Intersex Political

fusión de la dramática historia de David Reimer; la verdad sobre John/Joan que puso en jaque el modelo epistemológico del «género óptimo de crianza» (*optimum gender of rearing model*) que guiaba el abordaje médico de la intersexualidad del psicólogo John Money (Kipnis y Diamond, 1998).

Como respuesta a estas reivindicaciones, los poderes médicos —fundamentalmente anglosajones— organizaban en 2005 una reunión internacional conocida como el Consenso de Chicago, la cual dio lugar al *Consensus Statement on the management of Intersex Disorders*. En dicho documento cobraba protagonismo el término *Disorders of Sex Development* (DSD), traducido al español como Anomalías de la Diferenciación Sexual (ADS). Esto supuso desplazar y rechazar el término intersexualidad y otros términos más antiguos como «hermafroditismo» o «pseudohermafroditismo» por resultar peyorativos y estigmatizantes según el Consenso (Lee *et al.*, 2006, p. 488).

Con el cambio de nomenclatura se iniciaba una fuerte controversia entre diferentes sectores y actores sociales (también entre el propio activismo) que derivaría en la multiplicación y diversificación de las voces y discursos en torno a las intersexualidades/DSD (García-Dauder y Romero, 2012). Al inicial activismo de la ISNA (que se transformaba en *Accord Alliance* con un tipo de activismo más sanitario), le relevaba la Organización Internacional de Intersexuales (OII). De la mano de su fundador Curtis Hinkle,³ creció el número de publicaciones de la OII —principalmente a través de sus blogs— que hacían un análisis pormenorizado de la «homofobia y transfobia implícitas» detectadas en los manuales para padres y profesionales publicados por el Consorcio de las DSDs,⁴ así como de la nueva terminología «DSD» impuesta en el consenso de Chicago. El término DSD buscaba desvincularse de cualquier alusión al género y sumarse a los avances en biología molecular, pero para seguir interviniendo sobre «desarrollos y

activism» (publicado en español en «El eje del mal es heterosexual», 2005), un texto donde relataba la emergencia del asociacionismo a partir de una necesaria fase personal y colectiva de reconocimiento, de encuentro y de empoderamiento de las personas intersexuales más allá de los procesos de estigmatización y patologización.

3. Hoy en día la OII cuenta con sedes e iniciativas alrededor del mundo como la OII Australia, representada por Gina Wilson; la OII Europa, con Vincent Guillot como representante; o con García-Dauder como representante del Estado español.

4. Destaca su compilación de artículos *The right to one's self* (Hinkle, 2006).

anatomías sexuales atípicas» bajo el presupuesto de un potencial riesgo psicosocial. En palabras de Hinkle (2006), «mientras la regulación de la sexuación humana se siga considerando una condición médica, se seguirá tratando sobre el género».

En este proceso, algunas personas activistas se reapropiaron y defendieron el término «intersexual» — *«intersex»* —, un concepto que permitía discutir el sistema de sexo/género/deseo y criticar las intervenciones médicas a las que habían sido sometidos por no responder al ideal binario corporal. En el otro extremo, muchos padres, madres y personas con variaciones intersexuales seguían percibiendo la etiqueta de *intersex* o intersexualidad como algo relacionado con un tercer sexo/género, con sexualidad, orientación sexual, transexualidad, transgénero u homosexualidad; una asociación que provocaba el rechazo de quienes consideraban la intersexualidad como una condición orgánica o anatómica, que no se debía relacionar con identidades, preferencias o prácticas sexuales y, mucho menos, con activismos o movimientos políticos.

Desde países de habla hispana, desde el activismo (como el colectivo Mulabi, la OII hispanoparlante o blogs como la Brújula intersexual) o desde ámbitos más académicos, se ha consolidado un importante bagaje teórico sobre «otras» realidades intersexuales. La voz del activista y filósofo Mauro Cabral (2009) ha sido clave en romper el monopolio anglosajón de la «intersexualidad política»; también ha sido fundamental su trabajo para crear un marco jurídico de Derecho Internacional, incorporando la intersexualidad en la agenda internacional de Derechos Humanos.⁵

En el Estado español, la intersexualidad ha permanecido invisibilizada ante la opinión pública hasta principios del siglo XXI, con escasas y crueles referencias en los medios que estigmatizaban bajo el marco de la «anomalía médica»⁶ o el «fraude sexual» de mujeres deportistas (García-Dauder, 2014). Hoy, podemos decir que el término «intersexualidad» se empieza a popularizar (tanto en los medios⁷

5. En este sentido, se han convertido en un referente clave los *Principios de Yogyakarta*.

6. Las escasas referencias en la prensa escrita aparecían en noticias sobre transexualidad para discriminar ambos términos y nombrar los casos en los que la sanidad pública sí cubría cirugías genitales (García-Dauder, 2004).

7. Destacamos las películas argentinas *XXY* y *El último verano de la bollita* por crear

como en el activismo LGTB y en las políticas públicas municipales y autonómicas), justo en el momento histórico en que comienza a estar en desuso por parte de la comunidad médica. No obstante, bajo la presión de algunos grupos de pacientes —en España principalmente por parte del Grupo de Apoyo al Síndrome de Insensibilidad a los Andrógenos y síndromes relacionados (GrApSIA)—, el sector médico va incorporando de forma lenta una nueva descripción no patologizante de las DSD como «Desarrollo Sexual Diferente» (Audí y Guerrero, 2015). Por otro lado, en las políticas públicas de sanidad, educación o igualdad de algunas ciudades españolas se ha añadido una sigla más a lo LGTB, la «I», a partir de su inclusión en la Red por la Despatologización Trans. Sin embargo, en el contexto español, este movimiento se ha dado sin escuchar previamente si existe un sujeto colectivo identificado con esta sigla y que quiera expresar sus demandas bajo el paraguas arcoíris. Lo que sí ha quedado claro es la urgencia de entender la «intersexualidad» en plural: como «intersexualidades» que incluyen personas que sienten que sus problemáticas y demandas conectan con la de una población cuya anatomía sexuada y/o reproductiva no entra dentro de los márgenes previstos socialmente. Desde esta mirada plural, que acoge vivencias comunes y nomenclaturas diversas, se están produciendo encuentros y alianzas entre diferentes grupos —como GrApSIA, la Asociación de HSC, Mi bebé intersexual, etc.

Precisamente Hinkle (2006) afirmará que uno de los principales obstáculos a la hora de construir una comunidad intersexual mucho más amplia, y que paraliza alianzas beneficiosas, ha sido la propia definición de la intersexualidad, que con frecuencia no ha sido muy clara o ha sido restrictiva. Hinkle (2006)⁸ concluía: «Nos estamos borrando a nosotros mismos». Ciertamente, más allá y por delante de los propios términos y clasificaciones, se plantea como cardinal atender a las problemáticas y demandas comunes, sin olvidar la heterogeneidad y especificidad de condiciones y vivencias.

nuevos imaginarios que, lejos de cuerpos medicalizados, nos cuentan historias (Cabral, 2009).

8. En Hinkle (2006) «Critiques of U.S. Intersex Activism». Artículo no paginado cuyo contenido no está disponible actualmente en la red.

Bibliografía

- Audí, Laura; Guerrero, Luis (2015), «III Curso de Actualización sobre Desarrollo Sexual Diferente (DSD) (no HSC). Curso de Avances de la Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica (SEEP) 2015», *Revista española de endocrinología pediátrica*, 6 (supl. 2), pp. 4-6.
- Cabral, Mauro (ed.) (2009), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Anarrés, Córdoba, Argentina.
- Chase, Cheryl (1998), «Hermaphrodites with attitude», *Journal of lesbian and gay studies*, 4 (2), pp. 189-211.
- Dreger, Alice D. (1998), *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (1985), *Herculine Barbin. Llamada Alexina B*, Revolución, Madrid.
- García Dauder, S. (2014), «La regulación tecnológica del dualismo sexual y el diseño de cuerpos normativos», en Eulalia Pérez Sedeño y Esther Ortega (eds.), *Cartografías del cuerpo*, Cátedra, Madrid, pp. 469-520.
- García-Dauder, S. y Carmen Romero (2012), «Los desplazamientos políticos de las categorías médicas: Actores, discursos, y relaciones en la controversia “Disorders of sex development” versus “Intersex”», en Eulalia Pérez Sedeño y Rebeca Ibáñez (eds.), *Cuerpos y diferencias*, Plaza y Valdés, Madrid-México, pp. 213-240.
- Goldschmidt, Richard (1917), «Intersexuality and the endocrine aspect of sex», *Endocrinology*, 1 (4), pp. 433-456.
- Herd, Gilbert (1993), *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, Zone Books, Nueva York.
- Hinkle, Curtis, E. (2006), *Intersex. The right to one's self*, OII.
- Kipnis, Kenneth y Milton Diamond (1998), «Pediatric Ethics and the Surgical Assignment of Sex», *The Journal of Clinical Ethics*, 9 (4), pp. 398-410.
- Lee, Peter A., Christopher P. Houk, S. Faisal Ahmed y Ieuan A. Hughes (2006), «Consensus statement on management of intersex disorders», *Pediatrics*, 118, pp. 488-500, accessible en <<http://pediatrics.aappublications.org/content/118/2/753.full>> (último acceso 14/05/2017).
- Marañón, Gregorio (1930), *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*, Morata, Madrid.
- Martínez Mora, Joan (2005), *Hermafroditismos, intersexos y otras historias*, Texto x Texto, Barcelona.
- Money, John, J. G. Hampson y J. L. Hampson (1955), «Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management», *Bulletin of the John Hopkins Hospital*, 97, pp. 284-300.

- Piró, Carmen (2002), «Estados intersexuales: tratamiento quirúrgico», en Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica, *Estados intersexuales e hipogonadismo*, J&C Ediciones Médicas, Barcelona.
- Sax, Leonard (2002), «How common is Intersex? A response to Anne Fausto-Sterling» *Journal of sex research*, 39 (3), pp. 174-178.
- Vázquez, Francisco y Andrés Moreno (1997), *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*, Akal, Madrid.

Para ampliar

- Alcántara, Eva (2012), *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México* (tesis doctoral), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Cabral, Mauro (2008), «Pensar la intersexualidad hoy», en Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires, Argentina, pp. 131-142.
- Chase, Cheryl (2005), «Hermafroditas con actitud: Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual», en Grupo de Trabajo *Queer, El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, prácticas y movimientos feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 87-112.
- Colapinto, John (1997), «The true story of John/Joan», en *Rolling Stone* (December, 1997), traducción al español en Fundación para la identidad de Género, accesible en <<http://figinternet.org/mod-subjects-printpage-pagid-65-scope-all.html>> (último acceso 14/05/2017).
- Dreger, Alice D. (1999) (ed.), *Intersex in the age of ethics*, University Publishing Group Hagerstown, MD.
- Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos sexuados*, Melusina, Barcelona.
- García, Daniel (2015), *Sobre el derecho de los hermafroditas*, Melusina, Barcelona.
- Grapsia (2015), «Tratamiento y afrontamiento del SIA: Una tarea compartida». *Revista Española de Endocrinología Pediátrica*, 6 (2), pp. 28-34.
- Gregori, Nuria (2006) «Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales», *Revista AIBR, Género, cuerpo y sexualidad. Cultura y ¿naturaleza?*, 1 (1), pp. 103-124, accesible en <www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010106.pdf> (último acceso 14/05/2017).
- (2009), «La experiencia intersexual en el contexto español. Tensiones, negociaciones y microresistencias», en Mauro Cabral (ed.), *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Anarrés, Argentina, pp. 71-82.
- (2015), *Encuentros y des-encuentros en torno a las intersexualidades/*

- DSD. *Narrativas, procesos y emergencias* (Tesis doctoral), Universidad de Valencia, Valencia.
- Kessler, Suzanne (1998), *Lessons from the Intersexed*, Rutgers University Press, New Jersey.
- Machado, Paula S. (2008), «Intersexualidade e o “Consenso de Chicago” as vicissitudes da nomenclatura e suas implicações regulatórias», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4 (SE), pp. 109-123.
- Moreno, Hortensia y Eva Alcántara (2013), Monográfico «Intersexualidad», *Debate Feminista*, 24 (47).
- Nieto, José Antonio (2008), *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Raíces Montero, Horacio (comp.) (2010), *Un cuerpo: mil sexos. Intersexualidades*, Topia, Buenos Aires.
- Vázquez, Francisco (2009), «Del sexo dicotómico al sexo cromático. La subjetividad transgénica y los límites del constructivismo», *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, 1, pp. 63-88.
- Vázquez, Francisco y Richard Cleminson (2012), *Los hermafroditas: medicina e identidad sexual en España (1850-1960)*, Comares, Granada.
- Viloria, Hida y M. José Martínez-Patiño (2012), «Reexamining rationales of “fairness”: An athlete and insider’s perspective on the new policies on hyperandrogenism in elite female athletes», *The American Journal of Bioethics*, 12 (7), pp. 17-19.

Palabras relacionadas: racismo, islamofobia de género, islam *queer*, homonacionalismo, orientalismo.

Es una forma de violencia estructural, cultural, epistémica y directa sobre personas y comunidades musulmanas, o erróneamente leídas como musulmanas. Se sustenta en un imaginario prejuicioso, racista y colonial que históricamente se denominó «Oriente», denominación que en la actualidad el discurso islamóforo ha sustituido por «islam». En este imaginario, Oriente-Islam es una entidad homogénea que constituye la única dimensión de las personas que habitan bajo su marca: los orientales/musulmanes, parafraseando a Fanon,¹ nacen en cualquier parte (de Oriente), de cualquier manera, y mueren en cualquier parte, de cualquier cosa. Piensan, viven, sienten, sufren, vibran y actúan de la misma manera y por los mismos motivos, sin distinción alguna de propia agencia, género, clase, racialización, orientación sexual, edad, funcionalidades, ideas políticas, experiencias vitales o lugar de nacimiento, etc... Este imaginario esencialista genera un binomio compuesto por dos ideas contraria y excluyentes: Oriente/Islam y Occidente. En la actualidad, sin embargo, la globalización de la islamofobia ha desbordado también la idea de Occidente como contenedor de ese imaginario y deberíamos hablar del constructo binario Oriente-Islam *versus* Mundo Islamóforo. Éste estaría formado por todas aquellas sociedades donde las poblaciones musulmanas están

1. «(En la ciudad del colonizado) se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa» (Fanon, 1999, p. 34).

minorizadas y discriminadas, dónde se aprueban, apoyan o ejecutan políticas transnacionales de base islamófoba. Este mapa del Mundo Islamóforo nos llevaría desde América de norte a sur hasta China, pasando por amplias regiones africanas, y por supuesto, Europa. Así, desde el Mundo Islamóforo, se genera, consume, promueve y alimenta la alterización y deshumanización de las personas y comunidades musulmanas reales o imaginarias, se apoyan campañas militares contra países orientales (musulmanes) bajo pretextos securitarios (guerra contra el terror) o civilizadores (guerra por la democracia o por la liberación de «La Mujer»), al tiempo que se aprueban leyes discriminatorias dentro del mismo Mundo Islamóforo contra las minorías musulmanas o leídas como musulmanas, que sirven de coartada para aplicar grandes políticas represivas que atañen a toda la población y a la forma misma de los Estados.



Ilustración de Isa Vázquez.

La islamofobia en Europa

Aunque el término data de principios del siglo xx, la islamofobia está lejos de ser un fenómeno nuevo. Es, más bien, uno de los argumentos constitutivos de la identidad actual europea con despuntes periódicos de emergencia desde hace aproximadamente doce siglos, cuando gran

parte de la península ibérica es conquistada por el califato Omeya y queda dividida entre Al-Andalus y los reinos y condados cristianos del norte, con fronteras en constante variación. En el resto de la cristiandad, la batalla se juega en base a las cruzadas para conquistar Tierra Santa, en manos selyúcidas y anteriormente fatimíes, una empresa militar que tuvo su origen en 1095. En todos estos frentes «el otro musulmán» es una amenaza enemiga y una presencia irreconciliable. Tras la victoria definitiva de los ejércitos cristianos sobre lo que fue Al-Ándalus se obliga, a través de diversas Pragmáticas, a las poblaciones musulmanas a escoger entre el exilio o la conversión forzosa. Estas personas conversas (de manera forzosa o voluntaria) son denominados moriscos, o cristianos y cristianas nuevas (Rodríguez Ramos, 2010). La pugna violenta entre la conversión y los numerosos movimientos de resistencia a la asimilación se resuelve con la expulsión definitiva de estas poblaciones en 1602.

Esta etapa coincide y alimenta el llamado Renacimiento europeo con un nuevo paradigma de pensamiento que modificaba aquel antiguo binomio cristianismo/islam para hacerlo devenir razón/inhumanidad (Perceval, 2012). Esta inhumanidad ya ha sido experimentada con todos los pueblos que la expansión europea ha ido encontrando a su paso, tanto en América como en África, a través del genocidio, el sometimiento, o comercio masivo de personas esclavizadas (M'Bembe, 2011).

En el siglo XIX, la segunda ola expansionista europea requiere de nuevos imaginarios islamóforos para justificar la ocupación y dominación de pueblos del norte de África y Oriente Medio a través de un argumentario acorde con el pensamiento humanista. Esta segunda ola ya no gira en torno al carácter «infiel» de los y las musulmanas sino al carácter «bárbaro» de sus supuestas formas culturales, y digo supuestas como recordatorio de que tanto islam como Occidente son conceptos imaginados (Hamid Abu Zayd, 2010). Así, igual que sucedió en 1602, la conquista territorial estaba basada y legitimada por la diferencia inherente (Brah, 2011), inconmensurable y enemiga.

En esta segunda ofensiva colonial hacia el norte de África, Oriente Medio y Asia surge, además, un nuevo fenómeno: lo que contemporáneamente denominamos *purplewashing*, o la instrumentalización de las narrativas feministas para fines racistas. Voces destacadas como Stella Magliani-Belkacem y Félix Boggio Éwanjé-Épée (2012)

han analizado de qué manera el incipiente movimiento feminista francés vio la colonización, especialmente en la colonización de Argelia, como paradigma del binomio civilización/islam, una oportunidad de demostrar la valía de sus argumentos y la utilidad del feminismo como parte de la misión civilizadora del imperialismo francés. En este sentido, las campañas llevadas a cabo en el país norteafricano para obligar a las mujeres a descubrirse el cabello o mostrar el rostro fueron orquestadas por el ejército mismo de ocupación y bajo amenazas de muerte para las mujeres argelinas que quisieron resistirse a esta imposición sobre sus cuerpos hecha, paradójicamente, en nombre de la libertad de las mujeres.

Toda narración histórica comporta un metarrelato y una reducción. Pero en el caso de la islamofobia, es especialmente importante hacer el apunte histórico para resituar la narrativa (islamófoba) que apunta al inicio de la cuestión en los recientes atentados en Europa y Estados Unidos, y que obvia toda la cuestión estructural e histórica, además de devolver la responsabilidad de la violencia a las propias comunidades agredidas por la islamofobia. Así, la islamofobia no se inicia con los atentados del 11-S en Nueva York. Ni siquiera la islamofobia contemporánea, pues las violencias siempre han existido en la línea de base. Lo que se inicia en 2001 es el auge de la islamofobia como argumento, y una renovada legitimidad de la misma.

Los indicadores Runnymede

Los indicadores de las ciencias sociales que se utilizan para analizar la islamofobia fueron fijados en el año 1997 por el informe «Islamophobia, a challenge to all of us» (Islamofobia, un reto para todos nosotros), elaborado por el Runnymede Trust, en el Reino Unido. De este informe se derivan 8 indicadores:

1. Definir al islam/las personas musulmanas como un monolítico que no se adapta a nuevas realidades.
2. Creer que el islam/las personas musulmanas no tienen valores comunes con otras formas de pensamiento o credos.
3. Pensar el islam como religión y forma de pensamiento inferior a los valores occidentales.

4. Defender que el islam/las personas musulmanas son arcaicas, bárbaras e irracionales.
5. Entender que el islam es violento y está intrínsecamente ligado al terrorismo.
6. Rechazar las críticas al pensamiento islamóforo o al pensamiento occidental que venga de personas musulmanas.
- 7 y 8. Defender, justificar y naturalizar las violencias contra personas y colectivos musulmanes.

Islamofobia de género

El término, acuñado por Yasmin Zine (2004), propone analizar las maneras concretas en las que la islamofobia opera sobre las mujeres, y de qué manera interactúan sobre las vidas de las mujeres musulmanas o leídas como musulmanas los diversos patriarcados y la islamofobia. Con ello viene a referirse, por un lado, al patriarcado hegemónico que opera sobre ellas en tanto que mujeres, al patriarcado musulmán que lo hace en tanto que mujeres y musulmanas, y al racismo que reciben en tanto que musulmanas. Incluso por parte de feminismos racistas o feminismos monofocales, que solo contemplan el género y, por lo tanto, toman la corriente hegemónica de invisibilización de la racialización, lo cual deriva necesariamente en racismo. La islamofobia de género propone que todas estas violencias no pueden analizarse por separado, sino que forman parte de la misma intersección y conforman una forma de violencia única y específica. El término islamofobia de género ha sido debatido por otras académicas y activistas musulmanas o no, generalmente bajo el argumento de que «toda islamofobia es de género». Es especialmente interesante la perspectiva decolonial de Sirin Adlbi Sibai (2017), según la cual no hay islamofobia sin género, pues toda ella parte de un constructo patriarcal y colonial. Al margen de cuál sea la perspectiva teórica, analizar la islamofobia cruzada con el género nos permite trabajar sobre distintas variables. Por un lado, atendiendo a las violencias que se dan en un espectro amplio de posibilidades del género, evitando invisibilizaciones. Por ejemplo, la alta incidencia de las violencias policiales sobre los hombres musulmanes y el constructo de hombre maltratador que recae sobre ellos. La invisibilización de las identidades no-binarias y

musulmanas, sobre las que se cruza la transfobia y la islamofobia de manera específica. La violencia machista islamófoba que se ceba en los cuerpos de las musulmanas también en los niveles simbólicos y estructurales. Y, además, la islamofobia ejercida desde un supuesto eje de igualdad a partir de una solidaridad «desracializada» entre personas *queer*, o entre mujeres que, atendiendo solamente al eje de género, crean violencia racista disimulada bajo discursos de liberación LGTB o feminista. En ese sentido, la categoría «islamofobia de género» es especialmente útil.

Interseccionalidad, islamofobia y homonacionalismo

El enunciado «islamofobia de género» puede extenderse, por lo tanto, no solo al género, sino a su expresión y sus formas de deseo. Analizar las violencias interseccionales que caben dentro de este enunciado conlleva analizar también de manera interseccional el lugar desde el cual se enuncia, para entender así de qué manera los ejes de privilegio y opresión interactúan en todas las perspectivas. En el marco de la construcción homonacionalista (Puar, 2007), los colectivos LGTB no-musulmanes, como antes los colectivos feministas no-musulmanes, analizan la otredad de manera monofocal resultando que las personas LGTB son todas blancas/occidentales y las personas orientales/musulmanas son todas heterosexuales. De esta manera, los orientales/musulmanes pasan a ser una amenaza para los derechos LGTB, incluso cuando esos mismos gays, lesbianas, personas trans, bisexuales o cualquier otra forma de disidencia de la heteronormatividad son musulmanes en sí mismos. Éstos pasan a ser analizados únicamente desde su orientación sexual y a partir de la orientación sexual del enunciante, obviando el eje de racialización, y redundando por lo tanto, en la violencia islamófoba de los argumentos por una supuesta liberación o incluso solidaridad LGTB.

Bibliografía

Boggio Éwanjé-Épée, Félix y Stella Magliani-Belkacem (2012), *Les féministes blanches et l'empire*, La Fabrique, París.

- Brah, Avtar (2011), *Cartografías de la diáspora*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Fanon, Frantz (1999), *Los condenados de la Tierra*, Txalaparta, Tafalla.
- M'Bembe, Achille (2011), *Necropolítica*, Melusina, Barcelona.
- Martín Muñoz, Gema y Ramón Grosfoguel (ed.) (2012), *La islamofobia a debate*, Casa Árabe-IEAM, Madrid.
- Hamid Abu Zayd, Nasr (2012), «Religiones: de la fobia al entendimiento», en Ramón Grosfoguel y Gema Martín Muñoz (coords.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Biblioteca de la Casa Árabe, Madrid, pp. 11-34.
- Perceval, José María (2012), «Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto "morisco" expulsable», en Ramón Grosfoguel y Gema Martín Muñoz (coords.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Biblioteca de la Casa Árabe, Madrid, pp. 123-140.
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Rodríguez Ramos, Antonio Manuel (2010), *La huella morisca. El Al Ándalus que llevamos dentro*, Almuzara, Córdoba.
- Zine, Yasmin (2006), «Between Orientalism and Fundamentalism: The politics of Muslim Women's feminist engagement», *Muslim World Journal of Human Rights*, 3 (1), pp. 1-24.

Otras lecturas recomendadas

- Said, Edward W. (1992), *Orientalismo*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- Mohanty, Chandra Tapalde (2008), «Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial», en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid.
- VV.AA. (2008), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- (2012), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Adlbi, Sirin (2017), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, Madrid.
- Bakshi, Sandeep, Suhraiya Jivraj y Silvia Posocco (2016), *Decolonizing Sexualities: transnational perspectives, critical interventions*, Counterpress, Oxford.

Mansplaining

Gloria Fortún

El término *mansplaining*, neologismo basado en la composición lingüística de las palabras inglesas *man* (hombre) y *explain* (explicar), se define como la acción por la cual un hombre explica algo a una mujer de forma paternalista, sin tener en cuenta que su interlocutora puede poseer igual o mayor conocimiento que él sobre el tema que tratan, o bien considerando irrelevante su experiencia personal. Así, el hablante menosprecia a quien le escucha por el único hecho de que quien le escucha es mujer, y por tanto le presupone una capacidad de comprensión inferior a la de los hombres. El verbo *mansplaining* convierte en una cuestión de género la práctica de dirigirse a otra persona con condescendencia porque las mujeres, junto con otros grupos discriminados de los que también pueden formar parte, han sido históricamente silenciadas, o bien castigadas por expresarse, mediante estrategias tales como estas explicaciones paternalistas. Este concepto se extiende a las situaciones en que uno o varios hombres monopolizan una conversación en la que también participan mujeres. Hacer *mansplaining* es, por tanto, cometer una microagresión, es decir, un insulto o desprecio infligido por una persona privilegiada hacia otra que forma parte de un grupo oprimido, partiendo de una concepción sexista del mundo por la que los hombres han sido y son los dueños del conocimiento, la verdad, la objetividad y el lenguaje.

Mansplaining es una palabra relativamente nueva. Se empezó a utilizar en 2008 a raíz de un artículo en el diario *Los Angeles Times* escrito por la pensadora feminista Rebecca Solnit. En «Men Who Explain Things», que inspiraría en 2014 su ensayo *Men Explain Things*^s

to *Me*,¹ Solnit relata la ocasión en que el anfitrión de una fiesta a la que había asistido le explica el libro que ella misma acababa de publicar y del cual él solo conocía la crítica que había leído en el periódico.

Men explain things to me, and to other women, whether or not they know what they're talking about. Some men. Every woman knows what I mean. It's the presumption that makes it hard, at times, for any woman in any field; that keeps women from speaking up and from being heard when they dare; that crushes young women into silence by indicating, the way harassment on the street does, that this is not their world. It trains us in self-doubt and self-limitation just as it exercises men's unsupported overconfidence.

This syndrome is something nearly every woman faces every day, within herself too, a belief in her superfluity, an invitation to silence, one from which a fairly nice career as a writer (with a lot of research and facts correctly deployed) has not entirely freed me. [...] (Solnit, 2008).²

Las redes sociales se encargaron de que este término se hiciera viral rápidamente, convirtiéndose al poco tiempo en «la palabra del año» para medios de amplio calado como *The New York Times* en 2010 o el diccionario australiano por excelencia, Macquarie Dictionary, en 2014.

El neologismo castellano cuyo significado se parece más a *mansplaining* es el de *cuñadismo*, un término exclusivo de la cultura popular española que «en palabras de Raúl Minchinela [...] consiste en "juzgar, aconsejar y socializar usando como parámetros el saber popu-

1. Recientemente traducido al castellano por Paula Martín Ponz: *Los hombres me explican cosas*, Capitan Swing, 2016.

2. (Mi traducción) Los hombres me explican cosas, a mí y a otras mujeres, sepan o no de lo que están hablando. Algunos hombres. Todas las mujeres saben lo que quiero decir. Esta arrogancia es la que se lo pone difícil, en ocasiones, a cualquier mujer en cualquier campo; la que impide que las mujeres den su opinión o se las escuche cuando lo hacen; la que aboca a las mujeres jóvenes al silencio al mostrarles, lo mismo que el acoso callejero, que éste no es su mundo. Nos enseña a dudar de nosotras mismas y a autoimponernos limitaciones, al mismo tiempo que proporciona una confianza injustificada a los hombres.

Prácticamente todas las mujeres se enfrentan con este síndrome cada día, también en su interior, una creencia en su banalidad, una invitación al silencio, algo de lo que una trayectoria de escritora con cierto éxito (muchas investigaciones y datos proporcionados correctamente) no me ha liberado del todo. [...]

lar —entendido como una mezcla de a) refranes b) lo que dice la tele— y el humor de sal gorda”» (Rubio, 2014), siempre desde una postura carente de humildad. En cualquier caso, el *mansplaining* «es un cuñadismo concreto, el de los cuñaos con pene que orientan su oratoria y exponen su sabiduría a las cándidas e ignorantes mujeres del mundo» (Saranova, 2016). Sin embargo, pese a los distintos intentos por buscar un equivalente en castellano al término, como por ejemplo *machoplantear* (Filozof, 2016), se puede observar en las redes sociales y en distintos artículos aparecidos en revistas digitales, cómo su uso se hace eminentemente en el idioma original, precedido, eso sí, del verbo «hacer», tanto en todas las lenguas del Estado español como en Latinoamérica. También se usa en los países hispanohablantes el sustantivo derivado de este verbo, *mansplainer*, que designa al hombre que hace *mansplaining*.

A pesar de que la propia Solnit (2014, p. 13) se mostró en un primer momento reticente al uso del término *mansplaining*, puesto que lo consideraba esencialista al estar dirigido a un solo género, posteriormente reconoció que nombraba una experiencia que hasta entonces no tenía cómo llamarse (Valenti, 2014), permitiendo así que se pudiera hablar de ella, lo que ciertamente ha sucedido desde que el término se acuñó. El éxito de la palabra radica en que, a pesar de ser relativamente nueva, la idea llevaba circulando ya décadas (Rothman, 2012) y por tanto fue reconocida y acogida con mucha rapidez.

Hacer *mansplaining* no se limita únicamente al hecho de que un discurso se ponga más en valor que otro, sino que también tiene que ver con lo que ese discurso silencia al ocupar el espacio dialéctico: otras voces, otras perspectivas, otros saberes.

I coined a term a while ago, *privelobliviousness*, to try to describe the way that being the advantaged one, the represented one, often means being the one who doesn't need to be aware and, often, isn't. Whis is a form of loss in its own way.

So much of feminism has been women speaking up about hitherto unacknowledged experiences, and so much of antifeminism has been men telling them these things don't happen. «You were not just raped», your rapist may say, and then if you persist there may be death threats, because killing people is the easy way to be the only voice in the room. Non-white people get much the same rubbish about how there isn't racism and they don't get treated differently and race doesn't affect any of

us, because who knows better than white people who are trying to silence people of color? And queer people too, but we all know all of that already, or should if we are paying attention.

This paying attention is the foundational act of empathy, of listening, of seeing, of imagining experiences other than one's own, of getting out of the boundaries of one's own experience (Solnit, 2015).³

No obstante, retomando el dilema del género que se planteaba Solnit, es cierto que la práctica de explicar con paternalismo o de acaparar el discurso no es solo algo que perpetren ciertos hombres contra las mujeres, sino que se puede extender a la forma en que se dirigen las personas pertenecientes al lado privilegiado de las dinámicas de poder a las que forman parte de minorías o grupos discriminados por distintos motivos. Así, se proponen términos en inglés que abarquen todo esto, como *powersplaining* (Tokuda-Hall, 2016), empleando la palabra *power* (*poder*) o bien otras derivaciones de *mansplaining* que aluden a distintas situaciones como la condescendencia racista (*whitesplaining*) o la que hay hacia las personas trans (*cisplaining*). Este último término invita a pensar que *mansplaining* también resulta problemático porque sobreentiende un contexto de binarismo de género, llevando a pensar que las personas que intervienen en un acto de comunicación únicamente pueden identificarse como mujeres y como hombres. Además, el abuso del término que nos concierne puede provocar que en ocasiones se minimicen los hechos que hay detrás de lo que se dice, es decir, que se hable más del acto de hacer *mansplaining* en sí mismo

3. (Mi traducción) Hace un tiempo me inventé un término, *priviolvido*, para tratar de describir la forma en que la persona privilegiada, la representada, con frecuencia no necesita ser consciente de las cosas y muchas veces, de hecho, no lo es. Lo cual a su modo es una forma de pérdida.

Gran parte del feminismo ha consistido en que las mujeres hablasen de experiencias hasta ahora desconocidas y gran parte del antifeminismo ha consistido en hombres que les decían que estas cosas no pasan. «No acabas de ser violada», puede que te diga tu violador. Luego, si insistes, puede que te amenace con matarte, porque matar a la gente es la forma más fácil de ser la única voz de la sala. La gente no blanca recibe la misma basura sobre sí esto no es racismo, si no te tratan de forma distinta, si la raza no nos afecta a nadie, porque, ¿quién lo va a saber mejor que la gente blanca que trata de silenciar a la gente de color? Lo mismo pasa con las personas *queer*, pero eso ya lo sabe todo el mundo, o debería, si ha estado prestando atención.

Prestar atención es la base de todo acto de empatía, de escucha, de ver, de imaginar experiencias distintas a las nuestras, de traspasar las fronteras de nuestra propia experiencia.

que del contenido de las palabras del *mansplainer*, muchas veces verdaderamente preocupante, como los mensajes que algunos políticos lanzan a la sociedad acerca de las mujeres.

Los *Mansplainers* están por todos lados y, faltaría más, en la política son numerosos los casos en los que los hombres nos lo han explicado. Recordemos a Alberto Ruíz Gallardón que, en su intentona por reformar la ley del aborto, explicaba a las féminas del congreso contrarias a la reforma que «la libertad de maternidad hace a las mujeres auténticamente mujeres». Fíjate, y las congresistas desconociendo hasta ese momento lo que auténticamente les hacía mujeres.

Por su parte, el eurodiputado del Partido Popular, Arias Cañete, exponía de forma paradigmática el «*Mansplaining*» tras su debate electoral contra la socialista Elena Valenciano cuando dijo literalmente: «El debate entre un hombre y una mujer es muy complicado porque si hace un abuso de superioridad intelectual, o lo que sea, parece que eres un machista que está acorralando a una mujer indefensa (...). Si en tu intervención aparece que pudiera ser superior, se puede considerar machista». En definitiva un pobre hombre que no pudo explicárselo a Valenciano para que no lo tacharan de «*mansplainer*». Es dura la vida de los hombres que te explican cosas (Saranova, 2016).

Además de los neologismos enumerados anteriormente, que pretenden ser más inclusivos que el de *mansplaining*, este término ha inspirado la creación de otros que siguen definiendo las experiencias culturales y sociales a las que da lugar el patriarcado. Así, el anglicismo *manspreading*, que une las palabras *man* y *spreading* (*extenderse*), se refiere a la tendencia de muchos hombres a ocupar más espacio físico del necesario, especialmente en lugares públicos como los transportes o las salas de cine. De nuevo, nombrar esta tendencia incívica y al parecer sobre todo varonil, ha sido celebrado en las redes sociales, incluyendo las hispanohablantes, propiciando la creación de blogs colaborativos en los que la gente publica fotografías tomadas de incógnito a hombres abiertos de piernas en metros y autobuses (Ramírez, 2015). En castellano, las feministas de los movimientos de izquierda han acuñado los términos *anarcomacho* y *comumacho* (Fillol, 2015) uniendo al sustantivo *macho* los adjetivos *anarquista* y *comunista*, para hablar del contradictorio sexismo en estos colectivos, en los que en muchas ocasiones a lo largo de la historia la opresión de las mujer-

res se ha postergado en pos de otros intereses, minimizando así su trascendencia.

Un artículo aparecido en *The New York Times* (Baird, 2016) cita diversos estudios universitarios que concluyen que los hombres hablan más cuanto más poder ostentan, mientras que en el caso de las mujeres sucede lo contrario por temor a ser consideradas agresivas. El *mansplaining*, por tanto, deja algo claro: los hombres son recompensados por expresarse, mientras que las mujeres son penalizadas. La inclusión de las mujeres en los espacios antes ocupados exclusivamente por hombres no es suficiente, se trata también de establecer nuevas formas de comunicación que no partan del privilegio sino de la empatía, que no partan de la presunción de superioridad sino de la celebración de la diversidad.

Bibliografía

- Baird, Julia (2016), «How to Explain Mansplaining», *The New York Times*, accesible en <<http://www.nytimes.com/2016/04/21/opinion/how-to-explain-mansplaining.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Fillol, Jessica (2015), «Anarcomachos y comumachos, esa fauna», *jessicafillol.es*, accesible en <<http://www.jessicafillol.es/2015/12/anarcomachos-y-comumachos-esa-fauna/>> (consultado el 14/05/2017).
- Filozof, Leandro (2016), «Sexismo oral», *veintitres.com.ar*, accesible en <<http://www.veintitres.com.ar/article/details/64806/sexismo-oral>> (consultado el 14/05/2017).
- Ramírez, Noelia (2015), «“Manspreading”: el año que se juzgó a los hombres que se abren de piernas», *S Moda*, accesible en <<http://smoda.elpais.com/moda/manspreading-palabra-del-ano-hombres-metro/>> (consultado el 14/05/2017).
- Rothman, Lily (2012), «A Cultural History of Mansplaining», *The Atlantic*, accesible en <<http://www.theatlantic.com/sexes/archive/2012/11/a-cultural-history-of-mansplaining/264380/>> (consultado el 14/05/2017).
- Rubio, Irene G. (2014), «Lo cunao», *Diagonal*, accesible en <<https://www.diagonalperiodico.net/culturas/21568-lo-cunao.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Saranova, Inma (2016), «Mira, te comento: “Mansplaining” o los hombres que te explican las cosas», *Yorokobu*, accesible en <<http://www.yorokobu.es/mansplaining-2/>> (consultado el 14/05/2017).
- Solnit, Rebecca (2015), «Men Explain *Lolita* To Me», *lithub.com*, accesible

en <<http://lithub.com/men-explain-lolita-to-me/>> (consultado el 14/05/2017).

- (2014), *Men Explain Things To Me*, Haymarket Books, Chicago.
- (2008), «Men Who Explain Things», *Los Angeles Times*, accesible en <<http://articles.latimes.com/2008/apr/13/opinion/op-solnit13>> (consultado el 14/05/2017).

Tokunda-Hall, Maggie (2016), «Don't Call It Mansplaining-Call It Powersplaining», *ravishly.com*, accesible en <<http://www.ravishly.com/2015/06/29/dont-call-it-mansplaining%E2%80%94call-it-powersplaining>> (consultado el 14/05/2017).

Valenti, Jessica (2014), «Mansplaining, explained: “Just ask an expert. Who is not a lady”», *The Guardian*, accesible en <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jun/06/mansplaining-explained-expert-women>> (consultado el 14/05/2017).

Masculinidad femenina

Diego Marchante_Genderhacker

Palabras relacionadas: camionera, chico, *butch*, marimacho, trans*.

No tardó en presentarse en la casa Rectoral un mancebo barbilampiño. Alegre, simpático y hasta en sus maneras elegante el párroco de San Jorge oyó cuanto expuso el recién llegado, que le refirió su triste historia (como decía él), y, por último, sus amores con una maestra del Ayuntamiento de Dumbría, llamada Marcela. [...] Vestía americana y pantalón de moda, cuello de punta doblada, corbata de nudo y llevaba con desenvoltura y gracia todas las prendas propias de un hombre. [...] Un esbozo de bigote rubio, que acariciaba y retorció repetidas veces, dábale gracia á su semblante. Aunque enjuto de carnes, en su cara no había líneas que denunciasen que su verdadero sexo fuera el femenino (El Suceso Ilustrado, 1901).

La *masculinidad femenina* funciona como «una categoría paraguas para describir una gran variedad de cruce de géneros» (Halberstam, 2008, p. 11), un término útil con el que describir a aquellos «sujetos asignados *mujer* al nacer y que tienen un aspecto masculino y/o despliegan diferentes formas de masculinidad» (Trujillo, 2005, p. 40). Es importante la anotación que hace Javier Sáez del libro *Masculinidad Femenina* de Jack Halberstam (2008), que traduce *female masculinity* por «masculinidad femenina», si bien *female* no significa «femenino», sino «hembra» o «mujer, de las mujeres». Las «múltiples formas, nuevas y autoconscientes producciones de diversas taxonomías sobre el género» (Halberstam, 2008, p. 31) que encarnan y viven mujeres, bohemias, *queers*, transgéneros, trans masculinos, etcétera, han ido suce-

diendo a lo largo de la historia: desde las mujeres que se hacían pasar por hombres en los siglos XVIII y XIX, pasando por la importante subcultura lesbiana *butch-femme*,¹ hasta las actuales culturas bolleras, *drag king*, *queer*, transgénero y trans*.²

Aunque las masculinidades femeninas son consideradas como «las sobras despreciables de la masculinidad dominante, con el fin de que la masculinidad de los hombres pueda aparecer como lo verdadero» (Halberstam, 2008, p. 23), éstas demuestran que la masculinidad no es un privilegio exclusivo de los varones y que en la construcción de la masculinidad intervienen tanto cuerpos de hombres como de mujeres. «Lejos de ser una imitación de la masculinidad heterosexual u homosexual, la masculinidad femenina supone una creación y una vivencia de otras expresiones de género, y resulta crucial para entender cómo se construye la masculinidad dominante» (Trujillo, 2015, p. 41). Estas nuevas masculinidades suponen un desafío a la hegemonía masculina, que mantiene el prejuicio de que la masculinidad es algo que pertenece exclusivamente a los hombres, y ponen en cuestión la resistencia a entenderla como una mascarada (Halberstam, 2008).

Historia del término

Como ya apuntaba antes, el término *Masculinidad femenina* aparece por primera vez en el libro de Jack Halberstam, *Female Masculinity*, publicado en 1998, en el que el autor nos muestra un *continuum* de masculinidades (Halberstam, 2008, p. 176) producidas por mujeres, lesbianas *queer* y trans* a través de un sinfín de taxonomías. En *Epistemología del armario* Eve K. Sedwick llamará con mucho sentido del humor «taxonomías inmediatas» (Sedwick, 1998) a todos esos neologismos que se inventa la gente, mediante juegos de palabras, y que acaban formando parte del argot popular de una subcultura. De este

1. El término *butch-femme* describe a una parte importante de la cultura lesbiana de la segunda mitad del siglo XX, pero que tiene su origen a finales del siglo XIX. Estas mujeres que encarnaban el estereotipo masculino, *butch* (con pluma), y el estereotipo femenino, *femme* (sin pluma), como una forma de hacer reconocible y visible su identidad lesbiana (Halberstam, 2008).

2. Trans* con asterisco es utilizado como una forma de integrar todas las identidades trans (transexuales, transgéneros, travestis, etc.).

modo Halberstam utiliza expresiones como *tomboy*, *butch*, *stone butch*, *drag king*, *lipstick lesbian*, *bull dyke*, *genderqueer* o *f2m* como forma de clasificar la diversidad de masculinidades femeninas que se producen en el contexto norteamericano, y nos muestra el desbordamiento de las categorías identitarias de las que disponemos así como la proliferación de las mismas en nuestra subcultura (Butler, 2007).



Tel mi guay. Panikstreet voice/kingstreet voice. Kafeta antirepre: Trans Jordi La Drag (en soporte de las encausadas de la Operación Pandora, Pinyata y Aturem el Parlament). Autoras: Panik Escènik. Barcelona, 2015.

Los casos de apropiación de la masculinidad por parte de mujeres³ no son casos aislados, sino que se adscriben a una tradición muy arraigada⁴ (Dekker y Van de Pol, 2006, p. 2), veamos algunos términos que se han utilizado:

3. La categoría *mujer* fue cuestionada por Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual* al afirmar que «las lesbianas no son mujeres» (Wittig, 2006, p. 121) dado que las lesbianas no pueden ocupar la posición de mujeres al rechazar las relaciones con hombres, y posteriormente por Jacob Hale en *Are Lesbians Women?* donde plantea la posibilidad de cuerpos más allá de las categorías hombre y mujer (Hale, 1996).

4. Existen muchos mitos y leyendas que vienen desde tiempos de los griegos y romanos, incluso en las culturas escandinavas y germanas.

Hombres-mujeres. En *La doncella quiso ser marinero* (Dekker y Van de Pol, 2006) se afirma que los casos de travestismo femenino recorrieron Europa de norte a sur durante los siglos xvii y xviii. Estas formas de «travestismo temporal» (Platero, 2009a) estaban motivadas por diversas razones: algunas mujeres se travestían para luchar en circunstancias difíciles, otras como estrategia para camuflar su deseo por otras mujeres,⁵ la mayor parte se travestían de una forma permanente porque querían desempeñar oficios masculinos (Dekker y Van de Pol, 2006, p. 13).

Viragos. Con el comienzo del siglo xx se producen en el contexto español una serie de cambios sociales que transformaron el estereotipo femenino de la época, surgiendo una nueva mujer, «la mujer moderna» (Sentamans, 2010) y «la *garçonne*» (Margueritte, 2015) como su versión masculinizada. Tengamos en cuenta que el acceso de las mujeres al deporte y la creación de la moda *sportwear* supusieron un cambio en la representación de las mismas produciendo un cambio en el canon de belleza (Sentamans, 2010).

Mujeres fuertes. Con la llegada del franquismo se tratarán de reprimir aquellas expresiones de masculinidad femenina no acordes con los dictámenes del régimen, sin embargo, «a pesar del aparato represivo, la propaganda y los discursos del «nuevo Estado», lo cierto es que hubo continuidades: formas, modos y experiencias culturales que se habían desarrollado durante los años treinta del siglo xx pervivieron, mezclándose o adaptándose» (Rosón, 2014, p. I). Estas «*mujeres fuertes* de virtudes varoniles» (Rosón, 2014, p. VIII) que aparecían ataviadas con el uniforme de La Sección Femenina o representado personajes femeninos en las pantallas de cine desmintieron el modelo oficial de feminidad doméstica durante la dictadura.

Libreras y Tebeos. Las lesbianas del franquismo aprendieron a vivir su lesbianismo de forma activa generando estrategias de supervivencia y de construcción de su identidad en un momento en el que carecían de puntos de referencia (Albarracín, 2008, p. 193). Se inventaron un lenguaje propio al reapropiarse de las palabras *libreras* o *tebeos* para poder comunicar su identidad sexual en secreto sin exponer-

5. Marcela y Elisa se casaron en 1901 gracias a que Elisa se travestió para la boda. Fue el primer matrimonio homosexual del mundo y el acta matrimonial nunca fue anulada (El suceso ilustrado, 1901).

se al régimen franquista, permitiéndoles sobrevivir a la vez que creaban una cultura propia (Albarracín, 2008, p. 210).

La pluma azul. En los años ochenta y noventa algunos colectivos de lesbianas como el Colectivo de Lesbianas de Euskadi, en su fanzine *Sorginak*, y el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, en su revista *Nosotras que nos queremos tanto*, comenzaron a visibilizar la masculinidad de las lesbianas, reivindicando «la pluma azul» como una categoría propia que reconoce la diversidad de expresiones de género (Platero, 2008b, p. 405).

Butch. Con la irrupción de los activismos *queer* a principios de los años noventa circulan algunas imágenes de masculinidades femeninas, que influirán notablemente en las generaciones posteriores. La celebración de diversos talleres *Drag King* en ese momento los confirmó como espacios minoritarios donde mujeres, lesbianas y trans tomaban conciencia y reivindicaban su masculinidad (Trujillo, 2005).

Trans. Las representaciones de lesbianas *butch*, transgéneros y trans masculinos comienzan a hacerse más numerosas con la llegada del nuevo siglo como consecuencia de la influencia de las teorías *queer* en nuestro contexto, al tiempo que emerge el movimiento prodespatologización trans y el surgimiento del reciente transfeminismo.

En cuanto al uso del término en español, tendremos que esperar diez años para que Javier Sáez tradujera *Masculinidad Femenina* (Halberstam, 2008). En la edición en español se incluye un glosario de términos utilizados en España y América Latina para nombrar la diversidad de masculinidades femeninas: camionera, chicazo, hombruna, arepera, bucha, papi, bombera, machuda, machotona, marimacho, manflora, bollo, bollera, tortillera, *butch*, transgénero, trans masculinos, trans*.

Términos como «marimacha» o «machuda» captan perfectamente la idea de la fusión de una conducta masculina con un cuerpo de mujer. Sin embargo, otros términos, como «bombero/a» y «camionera», implican una masculinidad relacionada con el trabajo, o una noción de clase social ligada a la normatividad de género; y otros como «chicazo» (*tomboy*), implican una noción de la diversidad de género basada en la edad (Halberstam, 2008, p. 7).

A pesar de la diversidad de términos que disponemos en inglés, existe una cierta resistencia en algunas comunidades a utilizar vocablos anglosajones importados. La utilización de juegos de palabras haciendo uso de la lengua materna demuestra el potencial creativo que tienen estas comunidades para nombrar una realidad común, si bien lo hacen con matices propios.⁶ Por ejemplo, en Galicia las palabras más utilizadas son *marimacho*, *machorra* y *bollera* que no se traducen, aunque mucha gente prefiere el uso del término en gallego «*camioneira*» evitando el uso de palabras en español o en inglés. En el caso del catalán se usan de forma común expresiones como *homenot* (hombretón) y *gallimarsot*, para algunas la más genuina, además de términos como *dona-homenot* (hombre-mujer) o *dona homenenca* que están más en desuso. En euskera también suele utilizarse *marimatxo* sin traducción, pero dependiendo del lugar se pueden escuchar diferentes versiones del mismo término. En algunas zonas del País Vasco se utiliza más *matxorratu* o *matxorrie* (machorra) y en otras sienten preferencia por *marimutil*, *marimutiko* y *maritxiko* (marichico), aunque también se emplean, *mari-gizon* (mari-hombre), *mari-motrailu* (mari-mortero), *matxarda* o *mariurkulu*. Esta multiplicidad de términos que utilizamos para referirnos a la diversidad de masculinidades que producimos muestran como las palabras no son solo palabras, son formas posibles para entender las experiencias propias. Realidades que no son ni mucho menos recientes y que ponen en evidencia la porosidad de las categorías de las que disponemos para nombrar y concebir los cuerpos que representamos otras masculinidades. Es por eso que creamos un lenguaje propio, nos reapropiamos del lenguaje propio, nos reapropiamos de las palabras y las resignificamos como forma de resistencia creativa a las normas de género establecidas.

Bibliografía

Albarracín, Matilde (2008), «Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores», en R. Lucas Platero (coord.), *Lesbianas, discursos y representaciones*, Melusina, Barcelona, pp. 191-212.

6. Gracias a Raquel Rei, Dolores Pulido, Ainhoa Irueta y Katalin Miner por su generosidad al compartir todas estas palabras pertenecientes a su lengua materna.

- Butler, Judith (2007), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- Dekker, Rudolf y Lotte Van de Pol (2006), *La doncella quiso ser marinero: travestismo femenino en europa (siglos XVII-XVIII)*, Siglo XXI, Madrid.
- El suceso ilustrado (1901), «Matrimonio sin hombre», *El suceso ilustrado*, 9, 14 julio.
- Halberstam, Jack (2008), *Masculinidad Femenina*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Hale, Jacob (1996), «Are lesbian women?», *Hypatia*, 112, pp. 94-121.
- Margueritte, Victor (2015), *La garçonne*, Gallo Nero, Madrid.
- Platero, R. Lucas (2009a), «La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicazos, camioneras y otras disidentes», en Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas (CEOF) (2010), *Jornadas Feministas Estatales. Granada, 30 años después: Aquí y ahora*, CEOF, Madrid, pp. 405-411.
- (2009b), «Lesboerotismo y la masculinidad de las mujeres en la España franquista», *Bagoas*, 3, pp. 15-38.
- Rosón, María (2014), *La construcción visual de identidades en la España franquista a través de los medios (1938-1953)*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Sedgwick, Eve K. (1998), *Epistemología del armario*, Tempestad, Barcelona.
- Sentamans, Tatiana (2010), *Amazonas mecánicas: engranajes visuales, políticos y culturales*, Ministerio de Cultura, Secretaría Técnica, Centro de Publicaciones, Madrid.
- Trujillo, Gracia (2005), «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español», en Grupo de Trabajo *Queer* (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas "queer"*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 29-44.
- Trujillo, Gracia (2015), «Archivos incompletos. Un análisis de la ausencia de representaciones de masculinidad femeninas en el contexto español (1979-1995)», en Rafael M. Mérida y José Luis Peralta (eds.), *Las Masculinidades en la Transición*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 39-60.
- Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona/Madrid.

Para ampliar

- G. Durán, Gloria (2010), *Dandysmo y contragénero*, Colección Infraveles, vol. II. Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo (CENDEAC), Murcia.

- Hunt, Laird (2015), *Neverhome (Ella era más fuerte)*, Blackie Books, Barcelona.
- Pedraza, Pilar (2009), *Venus barbuda y el eslabón perdido*, Siruela, Madrid.
- Platero, R. Lucas (2015), *Por un chato de vino. Historias de travestismo y masculinidad femenina*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Preciado, Paul (2008b), *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Madrid.

Memes

Amparo Lasén Díaz

Un meme es una chorrada que hace risa y corre que se las pela por el Internet porque todo el mundo lo comparte (...) Lo ideal sería hacer del feminismo un meme, que fuera una idea, un hábito, una historia que se replica y se transforma. ELENA FRAJ

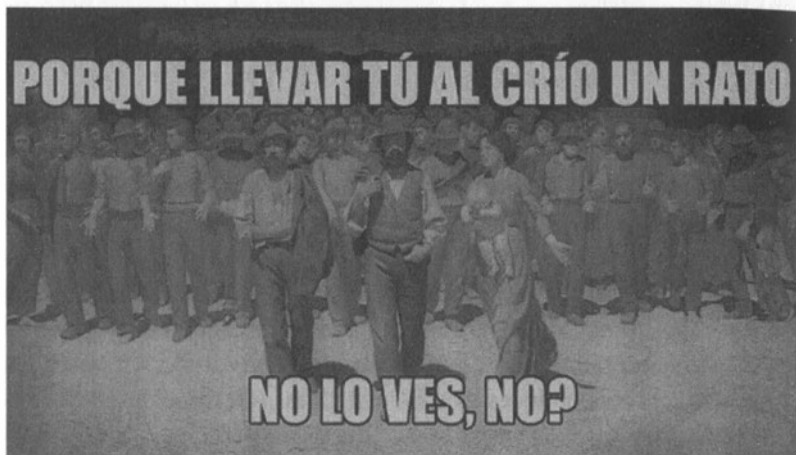
Palabras relacionadas: humor, cultura digital, estética, idiotez y esfera pública.

La noción de meme fue definida por el biólogo y divulgador científico Richard Dawkins en 1976 en su libro *el Gen Egoísta* y ha sido retomada y transformada a partir de la mitad de la primera década de este siglo, al convertirse en un término coloquial para designar algunas formas de expresión estética compartidas en internet, estrechamente ligadas a las comunidades virtuales y a las redes sociales. Aunque se trata del mismo término, los fenómenos a los que alude, así como las implicaciones conceptuales, son bien distintas (Goriunova, 2015; Jenkins *et al.*, 2013).

En la controvertida y discutida concepción de Dawkins, un meme es una unidad teórica de información cultural transmisible o unidad de imitación, caracterizada por su la fecundidad, fidelidad y longevidad. Acuña este neologismo por su semejanza con el término «gen» (*gene* en inglés) y la relación con «memoria» y «mímesis», para señalar que, al igual que los genes, los rasgos culturales también se replican y también están sujetos a procesos evolutivos, donde distintos memes compiten por la atención de las personas y solo aquellos que se adaptan a su entorno sociocultural se difunden con éxito y perduran. Los ejemplos de memes que trata Dawkins son chistes, melodías, frases hechas, modas, así como conceptos abstractos.

El término se populariza como meme de internet para referirse a la rápida propagación de contenido online, o unidades de contenido de cultura popular, como chistes, rumores, vídeos, *gifs*, emoticones o si-

tios webs, de una persona a otra. Según Limor Shifman (2013) un meme de internet es un grupo de elementos digitales que comparten características comunes de contenido, forma y/o actitud; que han sido creados sabiendo de la existencia de los demás; y son circulados, imitados y transformados a través de internet por sus múltiples usuarios, creando en dicho proceso una experiencia cultural compartida. Así las múltiples versiones de las coreografías y el video del «Harlem Shake» en 2013 son manifestaciones de un meme particularmente exitoso, o las incontables versiones de la foto de Julio Iglesias con la frase «... y lo sabes».



Los memes son a la vez ideas, objetos, comportamientos y prácticas. El comportamiento memético no es nuevo, pero los entornos y dispositivos digitales han transformado su escala, alcance y visibilidad global, así como generado una particular estética memética. En palabras de Olga Goriunova (2015) los memes son métodos tecno-estéticos de devenir de fenómenos subjetivos, políticos, técnicos y sociales; no son meras reproducciones o copias, sino que integran transformaciones, reapropiaciones, cambios de escala y la participación de distintos actores, humanos y tecnológicos. Shifman (2013) señala tres dimensiones meméticas: contenido (ideas e ideologías), forma (textos, imágenes, animaciones) y actitud o posicionamiento de los que comunican o difunden respecto al texto, los códigos lingüísticos, las perso-

nas a las que va destinado, y los otros potenciales participantes en la conversación mema. Así las personas que retoman un meme pueden elegir o bien imitar cierto posicionamiento o transformar la orientación discursiva del contenido retomado, tanto en lo que se refiere a las estructuras de participación (quién está reconocido para hacerlo y quién no), al tono y al estilo de comunicación (serio, emotivo, humorístico, irónico, paródico, sarcástico, etc.), así como a las funciones de la comunicación (referencia, conativa, fática, emotiva, etc.). Los significados de los memes no se fijan *a priori* sino que se van elaborando y estableciendo a medida que son compartidos, retomados y remezclados. No hay autoría en el ámbito de los memes.

A diferencia de la concepción de Dawkins, en los memes de internet no se da una fidelidad al modelo original, ni de forma ni de sentido, ni son necesariamente, ni frecuentemente, longevos, ya que se caracterizan por la rapidez con que se propagan, y el *timing*, el sentido de la oportunidad y la actualidad, como los numerosos memes derivados de eventos deportivos que circulan durante e inmediatamente después de su transmisión, o las fotos de prensa de políticos o famosos transformadas inmediatamente en memes que circulan por las redes sociales. Compartir información, difundir memes, es una de las actividades principales de las que se realizan en estas redes.

El concepto originario de meme se relaciona con el de transmisión viral, donde la metáfora biológica y epidemiológica para entender procesos culturales conduce a la idea de una «cultura auto-replicante» que invisibiliza la acción y participación de diferentes agentes, humanos y no-humanos, individuales y colectivos, sin los cuales no habría ni creación, ni difusión de memes. El acento en la repetición viral invisibiliza los procesos de reconfiguración, remezcla, transformación, tanto de formas como de sentidos. Ya que se trata de formas de creación colectiva que retoman y remezclan elementos existentes, que se extienden por imitación y apropiación (reinvención), como en el caso de las remezclas y manipulaciones tecnológicas de contenidos (por ejemplo a través de software de tratamiento de la imagen), dando lugar a formas recurrentes que configuran géneros de memes: como el uso de la misma foto, a menudo representando algún comportamiento estereotipado, acompañada de breves mensajes humorísticos. Estas nuevas formas de humor se caracterizan por la interactividad, el carácter multimedia y alcance global. Los memes no solo se comparten

online, sino que constituyen una invitación a la participación en el entretenimiento y la chanza. Esta particular forma de agencia compartida entre distintas personas, *software*, dispositivos móviles y plataformas online recrea la estética del «hazlo tú mismo» gracias a la accesibilidad de los medios para su creación (software accesible en páginas web de generación de memes, y para el tratamiento de imágenes como *photoshop*) y para su difusión (medios sociales en la red como redes sociales, blogs, foros). Dicha estética es clave para que esta participación, que es la base de la «viralidad», sea posible y deseable. Así como es necesario reconocer la importancia de las disposiciones técnicas de las tecnologías participantes en esta actividad, condicionando en parte el qué, el cómo y el con quién de estas actividades meméticas.

También es problemática la analogía con la genética que simplifica la particularidad y complejidad de los fenómenos culturales, e invisibiliza las variaciones e importancia de los contextos sociales y culturales donde se dan estos procesos (ver críticas a esta analogía en Jenkins *et al.*, 2013), así como que una de las claves del éxito en la difusión y pervivencia de estos contenidos culturales es su simplicidad y facilidad para ser reapropiados y retrabajados por distintos individuos y grupos. El foco en la transmisión «viral», involuntaria, entre usuarios inconscientes acrecienta la representación e imaginación del poder en manos de unos pocos (*influencers*, *marketing*, líderes de opinión, etc.).

Los memes se caracterizan por su intertextualidad, esto es, la presencia de referencias cruzadas a distintos elementos, iconos y fenómenos de la cultura popular y cotidiana, a menudo imágenes, así como la yuxtaposición anómala de estos elementos. Pueden ser ejemplos de ideas absurdas y lúdicas sin mayor contenido serio o formas de transmitir con humor sentidos serios, que pueden ser considerados formas de crítica y comentario sociales. En el primer caso encontramos los ejemplos que combinan lo cotidiano y banal con eventos extraordinarios, reales o fantásticos, o que sitúan a personas anónimas y eventos cotidianos como si tuvieran repercusión e importancia global. Este último caso donde fotos o videos privados subidos a la red (bebés, niños pequeños, gatos, etc.), se convierten en la base de memes de alcance global, es otra muestra de las modulaciones entre público y privado que se dan en la red. Aunque hay memes serios el humor es un rasgo de la mayoría de ellos que facilita su difusión e imitación (Rowan,

2015). De hecho se han convertido en una re-mediación de las caricaturas políticas (ver por ejemplo los memes de Rajoy y Sarkozy a partir de una foto de prensa donde compartían mesa en una tasca madrileña, o los realizados a partir de la foto de Pablo Iglesias detrás de un árbol). Internet vehicula, retoma y vuelve a mediar viejas formas de humor y también genera nuevos tipos de humor.

Los memes son un aspecto de la estética cotidiana actual: fugaz, maleable, inmediata y global. Manifiestan los cruces entre lo global y lo local que caracterizan a las mediaciones digitales contemporáneas. Por una parte, se trata de géneros globales, como las imágenes macro o los *gifs*, y aunque varias de estas imágenes y temáticas sean globales también (como el ejemplo citado del Harlem Shake), abundan las temáticas locales: política, etnicidad, deportes, famoso... Los memes constituyen así formas de expresión, crítica e invitación a la participación, no solo a nivel global o nacional, sino también dentro de instituciones y grupos: como en los grupos de Facebook de universidades, empresas, o los grupos de WhatsApp de amigos y familiares. Son modos de generar y mantener conversaciones a partir de imágenes que contribuyen a generar una esfera pública expandida. Las batallas de memes donde se ven implicados periódicamente grupos e individuos son formas de expresión, controversia y apego afectivo, cuyo éxito contemporáneo hace que sean retomadas en otros ámbitos (por ejemplo en estrategias de marketing, llamadas *mememarketing*). Los memes transitan también de lo online a lo offline, por ejemplo en forma de eslóganes políticos que incluso pueden dar nombre a colectivos (Democracia Real Ya, Si Se Puede Pero No Quieren), o en la apropiación de los formatos online para las estrategias de campaña política (Obama, Guanyem Barcelona, citadas por Rowan), o activistas (memes feministas) donde se retoman su inmediatez, humor y lenguaje no experto.

En España (y en todas las lenguas oficiales del estado) el término empieza a popularizarse al mismo tiempo que en el ámbito anglosajón, reflejando el carácter global de esta forma de expresión. Pero si bien los memes pueden tener distintas formas (fotos, videos, *gifs*, textos) en nuestro país se utiliza popularmente el término para referirse a las llamadas imágenes macro. Imágenes a las que se les añade una línea de texto en la parte superior e inferior en tipografía Impact, fácilmente realizables en numerosas webs destinadas a la fabricación de

memes. El texto suele ser gracioso y puede, o no, tener relación con la foto. Este tipo de memes surgieron como formas de comunicación dentro de ciertas comunidades online, como el foro 4Chan, mostrando como los espacios de afinidad online son clave para la difusión y éxito de los memes (fans, seguidores deportivos, foros, afinidades políticas, etc.). Las fotos de las que se parte pueden ser animales, famosos, políticos, personas anónimas o personajes de ficción.

En español el término meme resuena con memez y memeces, como podemos verlo por ejemplo en cómo la investigadora y activista Elena Fraj anuncia sus talleres sobre memes o en webs como *mega memeces.com*. El carácter a la vez idiota o bobo y polémico o generador de debate es otro de los rasgos característicos de la estética de los memes que comparten con otras formas de creatividad digital (Goriunova, 2013). Se trata de actuaciones memas en formas de participación creativa cuyo éxito y circulación reside en gran medida en ser formas de humor memo, esto es, en fabricar y reunir «chorradas» que no dan respuestas, ni verdades, pero que interrogan y propician encuentros con lo real gracias a la fuerza del absurdo, lo insignificante y lo falso, contribuyendo así a configurar subjetividades, modos de vida y marcos para actuar políticamente en público. De este modo, los memes de internet son re-mediaciones, esto es mediaciones digitales que retoman prácticas anteriores, como la del bufón de la corte y otras formas posteriores, ya que el humor absurdo y la parodia siempre ha sido parte del repertorio de protesta social y política.

La creación, intercambio y difusión de memes se convierten cada vez más en una manera de compartir y comentar la actualidad política, cultural y mediática, un modo de dar sentido al presente y fomentar debate y controversia, con una estética caracterizada por la simplicidad formal, la comicidad directa junto a la ironía y la parodia, la remezcla y redistribución global de los materiales usados. Como señala Goriunova, se trata de una creatividad en proceso y acción que no resulta en logros y productos fuera de lo común, sino que su función se relaciona con procesos de subjetivación e individuación donde emergen afectos y apegos que movilizan el poderío memo de lo insignificante y absurdo.

Bibliografía

- Goriunova, Olga (2013), *New Media Idiocy*, *Convergence*, 19 (2), pp. 223-235.
- (2015), «The Force of Digital Aesthetics. On Memes, Hacking, and Individuation», *The Nordic Journal of Aesthetics*, vol. 24 (47), pp. 54-75, accesible online <<http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/nja/article/view/23055>>.
- Jenkins, Henry, Sam Ford y Joshua Green (2013), *Spreadable Media. Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, NYU Press, Nueva York y Londres.
- Rowan, Jaron (2015), *Memes. Inteligencia idiota, política rara y folklore digital*, Capitan Swing, Madrid.
- Shifman, Limor (2013), «Memes in a Digital World. Reconciling with a Conceptual Troublemaker», *Journal of Computer-Mediated Communication*, 8 (3), pp. 362-377, accesible online <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jcc4.12013/full>>.

El uso de la palabra oso como término identitario de los hombres homosexuales habitualmente gordos o fuertes, con abundante vello corporal y barba, proviene de la traducción del término inglés *bear* y su incorporación en el argot gay español. La supuesta primera aparición del término *bear* puede rastrearse hasta el artículo escrito por George Mazzei para *The Advocate* en 1979, titulado «¿Quién es quién en el Zoo?», en el que se atribuía las características de diferentes animales a diferentes tipos de maricas, incluyendo a los osos que, en el caso de El Castro en San Francisco, solían frecuentar el bar *Lone Star*, junto a la subcultura *leather* (Advocate, 2014). En 1987 Richard Bulger y su pareja Chris Nelson lanzaron la revista *Bear Magazine* que popularizó el uso del término en USA y por extensión en el resto del planeta.

Por otro lado, en el caso español, según el refranero multilingüe del Instituto Cervantes: «El hombre y el oso, cuanto más feo, más hermoso», alude a la belleza masculina, al señalar que en el hombre la belleza no es importante para su virilidad y atractivo. En ocasiones puede emplear este refrán un hombre poco agraciado como argumento justificativo».¹

Independientemente de la aparición del término, cierto icono sexual del hombre masculino, fornido y con aspecto de leñador o de obrero era ya fuente de fantasías homoeróticas. Los osos surgieron como reacción a una suerte de ideal hegemónico del cuerpo gay apolí-

1. Se puede localizar la referencia en la página web del Instituto Cervantes, accesible online en <<http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58616&Lng=0>> (consultado el 17/04/2017).

neó, depilado, delgado y musculado al que denunciaban como invisibilizador de otros cuerpos, otros deseos y otras formas dionisiacas de entender la homosexualidad.

Los caracteres sexuales secundarios del macho fueron apropiados como bandera de un nuevo movimiento que reivindicaba un cuerpo que no se conformaba a la norma, construyendo un discurso crítico a la homogeneización de las estéticas homosexuales.

Tanto los osos como sus admiradores vivieron un proceso de empoderamiento dentro de la comunidad que les llevó a reivindicar su deseo como grupo de presión ante los crecientes envites de la industria estética y la alimentación sana. La nueva marca «soy gordo y feliz» caracterizaba al oso como tipo amigable, a gusto con su cuerpo y paradigma de lo bello. Los osos se autoproclamaron así como una subcultura en la que el hombre con barriga se presentaba como nuevo icono sexual. Una belleza *fofisana* que hacía suyo el prototipo corporal del Manolo, señor de su casa, papi dado al *manspreading* y a los manjares culinarios y, de vez en cuando, fumador de puros para hacerse un buen *selfie* y colocarlo en las *app* de ligue.

El proceso expansivo de la normalización y mercantilización del deseo LGTB en los años noventa coincidió en período temporal con la puesta en escena de los osos, abriéndose bares y locales específicos de encuentro y consumo, a la vez que se organizaron en multitud de eventos tanto nacionales como internacionales que iban desde encuentros naturistas a los concursos de *Mr Bear*, pasando por paseos anuales en barca por el Guadalquivir (*Guadalkibear*), encuentros multitudinarios como el *Madbear*, excursiones y celebraciones culinarias, así como las campañas específicas «Pelos sí, a pelo no» 2006 y «Osos, especie protegida», 2008 ambas dirigidas por Javier Sáez o películas de éxito internacional como *Cachorro*, dirigida por Miguel Albadalejo en 2004 durante los años dorados de la historia de la comunidad osuna madrileña.

En el Estado español se hicieron fuertes a finales de los noventa y primeros años del 2000 principalmente en Madrid, Sevilla y Barcelona. Abriéndose, en el caso de Madrid, multitud de locales, discotecas o saunas en torno al barrio de Chueca y alrededores, convirtiéndose en capital internacional y lugar de referencia de la subcultura *bear* europea (Hot en Madrid, El hombre y el oso en Sevilla, Bacon Bar en Barcelona).

BEARS ARE USUALLY hunky, chunky types reminiscent of railroad engineers and former football greats. They have larger chests and bellies than average, and notably muscular legs. Some Italian-American Bears, however, are leaner and smaller; it's attitude that makes a Bear.

General Characteristics: **Hair.** Their tangled beards often present no discernible place to insert a comb. **Laughter.** Bears laugh a lot and are generally good natured. They make wonderful companions since they are prone to reach for the check, buy the next round and keep abreast of when the Trocadero is dancing this season. Their good humor can turn threatening if you attempt to cruise their trick and you will hear about it for weeks afterward.

What They Eat: Beer is their favorite food. When they stay out past their hibernation time on weeknights, their lower Bear nature takes over and they drink more Scotch and water than is good for them. Then they will often perform hilariously, trying to dance in time to the disco beat, providing amusement for all around.

Mating Peculiarities: Before asking you home, Bears ascertain that you will stay and cuddle all night even if nothing else happens. They may wear full leather at all times, but Bears are usually not kinky. They are fascinated by nipples—others' as well as their own—and spend hours playing with them. Bears always have lovers to whom they are loyal, even though they don't sleep together much anymore.

Natural Habitat: Bears are fascinated by motorcycle runs—possibly because it provides an excuse to keep a can of beer in their paws at all times. Although titillated by the motorcycle mystique, they prefer to let other woodland creatures ride in competitions. And as for fixing a disabled bike, they wouldn't know a clutch cable from a zippered



pocket.

Domestic Rating: Bears are wonderful around the house since they don't need much exercise to keep their distinctive shape and are extremely loving, loyal and dependable. The most affable of pets, they do require constant reassurance and, like some large dogs, tend to shed on the furniture.

Los osos en el artículo de George Mazzei para *The Advocate* (1979), titulado «¿Quién es quien en el Zoo?».

Se han desarrollado aplicaciones y portales de encuentro afectivo y sexual cuyo target específico es la comunidad osa tales como bearwww, growlr, u4bear, wbear. En el contexto de estas aplicaciones para smartphones, los osos desarrollaron su propio juego de lenguaje para expresar sus likes, utilizando términos onomatopéyicos como «Woof» y «Grrr».

En torno a la comunidad oso se construyeron nuevas identidades:

- *Admirer*: Admiradores. Aquellos cuyo objeto de deseo son los osos, sin serlo ellos mismos.
- *Chubby*: Hombres obesos.
- *Daddy*: Papis. Hombres maduros.
- *Polar bear*: Osos canosos, mayores.
- *Cub*: Cachorros, osos jóvenes.

La incorporación de lo hipermasculino derivó, en ciertos casos, en la elaboración de discursos homófobos y plumófobos que pretendían desidentificar al homosexual con lo afeminado como parte del proceso necesario para la normalización e integración social. Estos discursos continúan siendo contestados y denunciados por parte del sector más politizado y feminista de la comunidad oso y LGTBQ.

Por un lado, se ha argumentado que la vindicación performática de la masculinidad mediante la incorporación de las conductas y vestimentas del macho es subversiva en cuanto que supone una amenaza a la imagen heteronormativa de lo gay como afeminado. La marica loca no representaría una amenaza, pues desempeñaría su rol designado en la estructura social. Argumentos contrarios cuestionan este posible papel subversivo de lo hipermasculino, señalando que reproduce valores propios del patriarcado y reivindicando el uso performático de la pluma como desestabilizante de la heteronorma.

Bibliografía

- Advocate.com Editors (2014), «When The Advocate Invented Bears», *The Advocate. Here Media Inc.* 17/04/2014, accesible en <<http://www.advocate.com/comedy/2014/04/17/tbt-when-advocate-invented-bears>> (consultado el 14/05/2017).
- Aixela, Yolanda y Martí, Josep (2010), *Desvelando el cuerpo, perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Ediciones CSIC, Madrid.
- Sáez del Álamo, Javier (2005), «Excesos de la masculinidad. La cultura leather y la cultura de los osos», en Grupo de Trabajo *Queer* (eds.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid pp. 137-149.
- Wright, Les K. (1997), *The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture*, Haworth Press, Nueva York.

Outing

Laura Corcuera González de Garay

Palabras relacionadas: armario, desarmarizar, revelación, señalamiento, escrache.

La palabra remite a una acción. Literalmente, significa *salir fuera* (el español es redundante justamente en esta expresión), *hacer una excursión y expulsar*. Estas tres acepciones contienen un interés especial para el posterior debate y resignificación política del término. El giro semántico se produce en los años ochenta, dentro del movimiento de liberación gay estadounidense. El ambiente *yankee* lgtb empieza a usar el *outing* como estrategia política: *sacar del armario sin permiso*, desarmarizar, visibilizar, señalar, publicitar el lesbianismo y homosexualidad de personas relevantes en la vida pública.

Cuando escribes en google «*outing* lgtb» aparecen 540.000 resultados en español. Puede parecer mucho, pero contrasta con los millones que salen para otros términos ingleses relacionados con los movimientos por la liberación sexual y la diversidad de género. Esta palabra es *viejuna* y poco conocida fuera del activismo LGTB circunscrito a los años ochenta y noventa.

Outing ha viajado por el planeta con su forma nativa de EE.UU. El anglicismo no ha sido modificado por las lenguas vernáculas de otros territorios. No obstante, en su uso popular ha generado confusión con la expresión «salir del armario» (*coming out*). No es lo mismo *salir* que *sacar*. A veces el término se ha usado también como *visibilización* en general, pero en realidad, *outing* remite a un señalamiento público de una persona sin su consentimiento.

OUTING: TRES ACEPCIONES CON CONSECUENCIAS POLÍTICAS

Salir	de la norma heteropatriarcal
Hacer una excursión	a la belleza de la diversidad del mundo
Expulsar	del falso paraíso que es el binarismo

El *outing* se convierte en una técnica de acción directa y señalamiento de personas famosas (en especial políticos, artistas, empresarios y deportistas) que ocultan su orientación sexual. Se vuelve un *acto político controvertido*, pues revela las tendencias sexuales de una persona sin su consentimiento, con el fin de denunciar colectivamente la hipocresía y doble (o triple) moral de alguien que, aun viviendo relaciones lesbianas u homosexuales, fomenta políticas y comportamientos lesbóforos y homóforos, o cuando menos hace «oídos sordos».

El acto de *descubrir públicamente* a una persona lesbiana, homosexual, bisexual o transexual expresa históricamente el malestar social de un grupo oprimido y la necesidad colectiva de cortocircuitar una normatividad sexo-afectiva tan impuesta como irreal. Pero el *outing* también es una imposición, una declaración sin consentimiento, la revelación de un secreto, el señalamiento público de una impostura, un *escrache* LGBT dirigido a personas que podrían, desde un lugar público y privilegiado, aumentar los referentes culturales que se escapan del mandato heterosexual y del propio esencialismo de género.

El *outing* es una práctica con poco arraigo en el activismo europeo. La gran mayoría de la comunidad LGTB se opone al uso de esta técnica. Se comparte el fondo de la cuestión, pero no la forma, que vulnera derechos fundamentales y en muchos casos ha resultado contraproducente.

La palabra no tiene traducción usable en español, síntoma del colonialismo lingüístico al que estamos habituadas. Este anglicismo sigue siendo válido para designar el acto de anunciar la orientación sexual de una persona pública sin su permiso. En la actualidad, cientos de *youtubers*, la mayoría adolescentes, han empezado a salir del armario desde sus canales, confundiendo el *coming out* (salir) con el *outing* (sacar).

Algo de historia

El primer caso de *outing* no lo encontramos en EE.UU., sino en Europa, concretamente en Alemania. En 1897 el sexólogo Magnus Hirschfeld funda el *Comité Científico Humanitario*, la primera organización que defiende los derechos de las personas homosexuales. La mirada androcéntrica es central, así que nos referimos a varones gays. El Comité basaba sus actividades en el estudio de la diversidad sexual y trataba de luchar contra el discurso heteronormativo imperante. Pero, tras la derrota de la petición para abolir en el Parlamento alemán el párrafo 175 del Código Penal (que consideraba delito cualquier relación homosexual), «en lugar de buscar el apoyo de la clase trabajadora, muy bien organizada en este momento, los activistas del Comité se aislaron en una campaña de *outing*, iniciando una auténtica caza de brujas de personalidades y políticos gays. Temerosos de que sus carreras se vieran afectadas, los homosexuales de clase alta y de la derecha, principales donantes de fondos, retiraron su apoyo al Comité» (Solé y Gredilla, 2000).

También en Alemania aparece la primera revista de corte homosexual que practicaría una especie de proto-*outing*: *Der Eigene* (*El Único*). «La publicación fue fundada en 1896 por el escritor Adolf Brand y siguió publicándose, con un paréntesis en los años de la Primera Guerra Mundial, hasta 1932, cuando el ascenso del nazismo empezaba ya a hacer difícil defender sus posturas. Brand fue una de las figuras más controvertidas de la época y fue un pionero también del *outing*» (AA.VV., 2014).

Pero vayamos al meollo del asunto. EE.UU., años 70. Por aquel entonces, la mayoría de los *gay-libbers* (movimiento de la *Gay Liberation*) defendía el eslogan: *Out of the closets, Into the streets!* (¡Fuera del armario, a la calle!), y se apoyaba en la idea (malinterpretada, apunto) de que lo personal es político, por lo que es obligatorio visibilizar tu orientación sexual (Thompson, 1995).

El dispositivo científico también se volcó en hacer lobby. Martin S. Weinberg y Colin J. Williams (*Male Homosexuals*, 1974) afirmaban que «a los homosexuales que habían salido del armario les iba mejor que a aquellos que lo mantenían en secreto»: En la comunidad homosexual aumentó la presión para definirse como «exclusivamente» gay o lesbiana. Personas que se consideraban bisexuales corrían el riesgo

de ser acusadas de homóforas. También fueron discriminadas travestis, transexuales y otras personas que no pasaran por un molde cerrado. Como si el deseo, la identidad y la morfología corporal fueran cuestiones estancas e inmutables.

Muchos *gay-libbers* defendieron el *outing* de políticos y *celebrities* que no querían admitirlo públicamente. Parte del movimiento LGTB, en especial el feminismo lesbiano, consideraba esta práctica como una injerencia inaceptable en la vida. Los años ochenta estuvieron marcados por esta polémica dentro del movimiento homosexual estadounidense, unido a cuestiones tan duras como el sida, la violencia policial y las permanentes agresiones lgtbfobas en el espacio público (Thompson, 1995).

En este contexto se puede ubicar en Nueva York, 1989, el colectivo *Queer Nation*, fundado por activistas de *ACT UP*. Su objetivo era luchar contra el heterosexismo y la homofobia a través de técnicas como el *outing*, con envíos de listas por fax a medios de comunicación para dar respuesta a la creciente ola de violencia. El colectivo británico *Outrage* también realizó campañas de *outing* que no estuvieron exentas de crítica. Durante los ochenta y noventa muchos famosos, sobre todo varones, saldrían del armario por su propio pie en EE.UU. y Reino Unido. Nótese el protagonismo de los gais y no de las lesbianas ni trans en esta estrategia política. De hecho, la técnica del *outing* no ha formado parte de la agenda de los movimientos feministas.

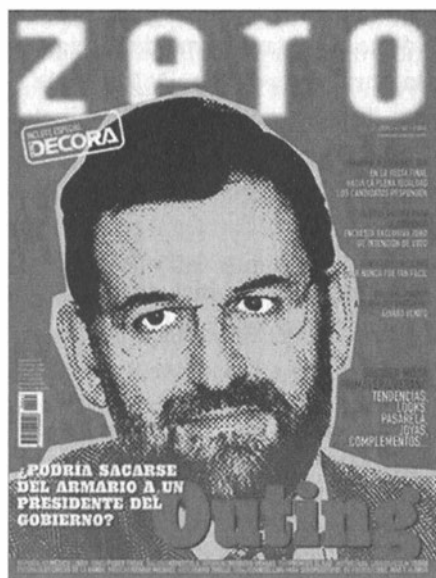
Outing en España

La *doble vida* en la España democrática de los años ochenta y noventa [mostrada de forma temprana con la película *El Diputado*, de Eloy de la Iglesia, 1978] describe:

la hipocresía de un sistema político, cultural y económico (...) El *outing* es una práctica política que no ha tenido concreción en nuestro país y que de hecho topó con no pocas críticas en el seno del movimiento gai español. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que la demagogia de la que ha sido objeto la cuestión del *coming out* en nuestro país y la forma escandalosa en la que se ha especulado política y electoralmente con ella tornaba difícil un fenómeno como el *outing*. En efecto, la llamada «salida del armario» (garantía de vedetismo mediático) y la tiranía de la

corrección política (que ha tendido a ignorar y banalizar otras formas de «armarización» más sutiles) constituyen elementos añadidos. Más allá de todo, es cierto que no han existido partidarios en nuestro país de practicar el *outing*, ni siquiera entre los sectores más radicales del movimiento gai (Vélez-Pelligrini, 2009, p. 60).

En 1997 se dio la primera polémica en medios de comunicación españoles sobre la difusión de listas de políticos homosexuales. Hubo un antecedente en 1995, paralelo al caso Filesa de financiación ilegal del gobierno del PSOE. El caso del pub de ambiente Army en Sevilla inundó los medios como una historia de prostitución de menores (donde la mayoría, famosos incluidos, sería absuelta), que se convertiría en un juicio a la homosexualidad. Desde entonces, el *outing* de políticos españoles, varones influyentes e incluso del actual presidente del gobierno Mariano Rajoy ha llenado páginas de medios digitales, consignas en manifestaciones y conversaciones de pasillo. Las tecnologías han permitido también que el ejercicio de *outing* se pueda rastrear en la vida virtual de las personas.



Portada de la Revista *Zero* dedicada al *Outing* (2004), bajo la pregunta «¿Podría sacarse del armario a un presidente de gobierno?».

El uso del *outing* por parte del movimiento *queer* quedó fugazmente documentado: «El SIDA (y el *outing*) son dos elementos clave para entender el activismo *queer* en el Estado español (como había sucedido también fuera), que en gran parte surge como respuesta radical y llena de rabia a la crisis de la pandemia y que va a animar la colaboración entre bolleras y maricas» (Romero, García y Bargeiras, 2005, p. 35).

Desde el activismo aparecen matices de defensa del *outing*:

Hoy la consigna de la lucha viene a ser la conquista de la igualdad y de la normalidad. Y eso, aseguran los colectivos lgtb, se logra, entre otras, cosas con la visibilidad. Pero Armand de Fluviá se muestra rotundo con quienes tratan de empujar del armario a quien no quiere salir: «solo justifico el *outing* cuando se trata de descubrir a un homosexual que contribuya a la represión de los colectivos gays y lésbicos. Un cuarto de siglo de orgullo gay: 25 homosexuales para 25 años (EHGAM, 2008).

En el ámbito lesbiano, encontramos intentos respetuosos de hacer entender el fondo de la cuestión:

Se trata de que lxs activistas no podemos ser neutrales ante el silencio y tenemos derecho a exigir a quién pueda permitírsele que se visibilice por todos aquellos que no pueden. Con «obligación» queremos decir obligación moral. Si Elena Anaya hubiese dedicado su premio a su mujer no hubiese pasado nada. ¿Hubiera sufrido alguna pérdida? Pues seguramente alguna sí, porque si por declararse lesbiana no se pagara un precio, el armario y la desigualdad no existirían (Gimeno, 2012).

Mención especial merece la iglesia católica española. La institución eclesiástica, estandarte del machismo, de la lgtbfobia y del heteropatriarcado, sigue siendo objeto de la crítica social, en los últimos años intensificada ante la ofensiva ultraconservadora creada por algunos sectores de la iglesia bajo la expresión *ideología de género*. En este sentido, el *outing* a miembros de la iglesia es el que más aceptación recibe:

La Iglesia no solo condena históricamente la homosexualidad sino todas aquellas formas de sexualidad que no tienen su principio y su fin dentro del matrimonio heterosexual, con su primordial función procrea-

dora y donde el placer nunca puede ser un fin en si mismo sino un medio para metas más elevadas (...) El *outing* de los altos cargos de la jerarquía eclesiástica (que en privado realiza aquello contra lo que predica) puesta en práctica por grupos como Outrage en Inglaterra. Para el que esto firma son campañas no solo legítimas, sino dignas de imitación en otros países (Nabal, 2006).

Cuatro ejes del debate

Debate ético: Que no quieras publicitar tus relaciones sexo-afectivas es una decisión personal y legítima. Es un posicionamiento concreto. Es una postura situada en el silencio o *discreción* ante una cuestión biopolítica. De ahí que parte de los movimientos LGTB hayan reprochado esa discreción, esas «identidades discretas» (Pecheni, 2003), a personas públicas de todas las ideologías, así como a una parte del movimiento feminista que huye de la palabra *lesbiana* porque incomoda y da poco glamour en los centros de poder. Como hemos dicho, no es lo mismo «salir» que «sacar» del armario. No es lo mismo asumir públicamente una orientación sexual no hetero, un sexo (fisiología) o un género (identidad) no binaristas, a que alguien lo haga por ti en los medios de comunicación. *Asumirse* no es lo mismo que, «que te asuman». El punto de partida sería aceptar que no se puede imponer ninguna forma de pensar las relaciones entre sexo, género y sexualidad. Por muy abiertas que estas formas sean, no se pueden imponer. No son un dogma, sino un proceso de descubrimiento donde interactúan lo individual y lo colectivo para romper justamente la imposición social del modelo binario hetero/homo, hombre/mujer, masculino/femenino.

Debate filosófico: El mundo está hecho de una multiplicidad irreductible de morfologías, cuerpos, identidades y formas de vivir las sexualidades y los afectos, así como de entender la propia idea del amor desde relaciones igualitarias, dignas y éticas. En el desmontaje del amor romántico, hoy se libra una guerra cultural en torno a la normatividad sexual y de género. «Que cada cual haga lo que quiera en su casa, pero el mundo seguirá siendo heterosexual y binarista», nos dice el poder político que ostenta las llaves de la representación. Si el deseo se construye y hoy es un constructo social al servicio del capital,

el reto está en representar el mundo tal y como es, en su diversidad y complejidad, observando, aceptando y entendiendo al mismo tiempo que entre los seres humanos tenemos mucho más en común que aquello que nos diferencia. Lo obvio se torna fundamental en una época de restricción de derechos y libertades, incitación al odio, persecución y criminalización de la protesta social (en España, especialmente preocupante es la disputa por la «libertad de expresión»). Para seguir haciendo el camino necesitamos referentes, cultura, educación e información. Pensar juntas y seguir haciéndonos preguntas como ésta: ¿qué papel desempeña el deseo como motor de funcionamiento del capitalismo?

Debate jurídico: En los actuales órdenes jurídicos y estructuras constitucionales, el *outing* genera un conflicto de derechos fundamentales (derecho a la intimidad y derecho a la propia imagen). La exposición pública de aspectos de la vida privada, incluida la sexualidad y la identidad de género, está condicionada a múltiples factores dentro de un estado de derecho. El primero y más importante es el consentimiento de la persona. En este sentido, la defensa de las libertades y derechos LGTB no puede contravenir derechos individuales fundamentales.

Debate periodístico: Los «Códigos de Ética Periodística» y «Guías para medios» mencionan que la orientación sexual de una persona entrevistada solo merece ser divulgada en el caso de que sea pertinente a la pauta de la propia persona, es decir preguntándole antes si puede hacerlo. En este sentido, el ejercicio del periodismo debe garantizar el derecho a la intimidad, a la vida privada y a la propia imagen de las personas. Se deben garantizar los mismos derechos para las personas muertas.

Resulta pertinente la observación de Vélez-Pelligrini:

En España la situación resulta ambivalente, porque al mismo tiempo que se constituyen jurídicamente las esferas de lo público y de lo privado, los medios de comunicación diluyen las líneas de demarcación entre los dos ámbitos, como lo demuestra la popularidad de la telebasura y de los programas «rosas» (...) Dos ejemplos en los que la denuncia de la homosexualidad de un individuo ha sido seriamente contestada, sobre todo en la medida en que el *outing* parece reproducir buena parte de las prácticas de estigmatización homofóbicas (2009, p. 60).

Para terminar, cabe diferenciar dos tipos de *outing*: el realizado por el activismo (compromiso y defensa de libertades y derechos) y el realizado por los medios de comunicación (mirada espectacularizante, morbosa y heteropatriarcal). Los fines del *outing* son diametralmente opuestos en uno u otro caso.

Bibliografía

- Alianza Gay y Lésbica Contra la Difamación (GLAAD) (2010), *Guía para medios. El proceso de salida del armario debe ser voluntario e inherente a las circunstancias de cada individuo*, Los Angeles y Nueva York.
- AA.VV. (2014), «Adolf Brand, un pionero del periodismo LGBT y del “outing”», *Ragap Cultura*, accesible online <<http://www.ragap.es/actualidad/cultura/adolf-brand-un-pionero-del-periodismo-lgbt-y-del-outing/726200>> (consultado el 14/05/2017).
- EHGAM (2008) «Un cuarto de siglo de orgullo gay: 25 homosexuales para 25 años». Documentación EHGAM, accesible online <<http://ehgamdok.blogspot.com.es/2008/02/aniversario-un-cuarto-de-siglo-de.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Gimeno, Beatriz (2012), «El semiarmario de Elena Anaya», *Píkara Magazine*, accesible online <<http://www.pikaramagazine.com/2012/02/el-semiarmario-de-elena-anaya-la-homolesbotransfobia-mata-y-la-unica-arma-para-combatirla-es-la-visibility-sostiene-beatriz-gimeno/>> (consultado el 14/05/2017).
- Lindner, Liandro, Ferdinando Martins y Lilian Romão (2009), *Manual de comunicación LGBT*, Asociación Brasileña de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestistas y Transexuales ABGLT y ONUSIDA.
- Llamas, Ricardo y Paco Vidarte (1999), *Homografías*, Espasa, Madrid.
- (2001), *Extravíos*, Espasa, Madrid.
- Nabal, Eduardo (2006), «Debate Iglesia y homosexualidad», accesible online <<http://www.hartza.com/iglesia.htm>> (consultado el 08/04/2017).
- Pecheny, Mario (2003), «Identidades discretas», en Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades: narrativas de la diferencia*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 131-154.
- Rodríguez González, Félix (2008), *Diccionario gay-lésbico*, Madrid, Gredos.
- Romero Bachiller, Carmen, Silvia García Dauder y Carlos Bargueiras Martínez (eds.) (2005), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998), *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona.

- Solé, Marçal y Paso Gredilla (2000), «La lucha por la liberación gay y lesbiana», *En lucha*, accesible online <<http://enlucha.org/fullet/la-lucha-por-la-liberacin-gay-y-lesbiana/#.WOPXo2U7baN>> (consultado el 14/05/2017).
- Thompson, Mark (1995), *Long Road to Freedom: The Advocate. History of the Gay and Lesbian Movement*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Vélez-Pelligrini, Laurentino (2009), «El comunitarismo gay en la encrucijada de la pandemia: una reflexión ética, política y sociológica sobre las representaciones colectivas de las minorías sexuales desde los años 90 a nuestros días», *Ponencias del Seminario Teoría Queer: de la transgresión a la transformación social*, Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía, pp. 54-69.
- VV.AA. (2017), «Homosexualidad en EE.UU. Movimiento del outing», *Wikipedia*, accesible online <https://es.wikipedia.org/wiki/Homosexualidad_en_los_Estados_Unidos> (consultado el 14/05/2017).

Palabras relacionadas: identidad, frontera, privilegio, reconocimiento, marcas corporales.

Etimológicamente, el término *passing* en inglés viene de la nominalización del verbo *pass* en su uso como *phrasal verb*,¹ de *passing for* y *passing as*, que en castellano se traducirían como «pasar por» o «pasar como». El *passing* o pasabilidad² es la práctica por la cual una persona ocupa una categoría social diferente a la que le ha sido asignada. La pasabilidad está atravesada de relaciones desiguales de poder y en el proceso de «pasar por» se posiciona a los sujetos en función de las normas dominantes de cada categoría.

Originalmente, en Estados Unidos, el término *passing* se refería a las prácticas desplegadas por personas cuyo aspecto no se correspondía con su clasificación racial como negras y que vivían como blancas, cuestionando así los rígidos sistemas clasificatorios y la segregación racial (Romero Bachiller, 2006). Sin embargo, las lógicas de la pasabilidad son tremendamente complejas y sus prácticas pueden estar motivadas por múltiples causas. Como nos recuerdan Lucas Platero y Francisco Guzmán (2012), adoptar esta estrategia comporta tanto beneficios como costes.

1. En lengua inglesa, los *phrasal verbs* son verbos compuestos formados por un verbo y uno o dos adverbios y/o preposiciones. Aunque a menudo pueden ser sustituidos por otro verbo, los *phrasal verbs* son más frecuentes en el inglés hablado mientras que los verbos comunes se utilizan en lengua escrita o en situaciones de mayor formalidad.

2. A partir de aquí y con el fin de visibilizar la lógica colonial que subyace en la asimilación de neologismos en inglés, utilizaré el término pasabilidad y solo usaré el de *passing* cuando cite a las autoras de habla no inglesa que utilicen dicho término.

En el contexto del género, la pasabilidad se refiere a cuando una persona trans es leída como cisgénero,³ un proceso de reconocimiento que suele implicar la mezcla de marcas físicas y de atributos de comportamiento culturalmente asociados a la masculinidad y la feminidad hegemónicas.

Pero si las fronteras se inscriben en la piel, ¿cómo pueden ser movilizadas? ¿Qué posibilidades de contestación poseen esos regímenes desiguales de reconocimiento y producción?

CARMEN ROMERO BACHILLER

Ya está. Lo conseguí. Paso. ¿Que qué paso? Paso como chico. Qué concepto más horrible. ¿No era que «soy un chico»? ¿Pero qué chico? No seré nunca un chico cis, soy un chico trans. Y me encanta, no lo cambiaría, es como me siento mejor. Pero ahora paso. Paso como chico cis con todo lo que eso conlleva.

POL GALOFRE

La teorización de la pasabilidad ha venido generalmente vinculada a las prácticas de personas calificadas como «negras» que «pasaban por blancas». Su genealogía en la historia norteamericana se asocia al discurso de la diferencia racial, especialmente a la idea del «falso blanco» (Ginsberg, 1996). En Estados Unidos, durante la esclavitud, había personas que por sus características físicas pasaban por blancas como forma de supervivencia, creando así una transgresión tanto de los límites legales (esclavo-persona libre) como de los culturales (Ginsberg, 1996). El término se emplea desde los años 20 y se extiende para referirse a las posiciones fronterizas de aquellas categorías que tienden a entenderse como naturales o esenciales como son la raza, la clase, la sexualidad o el género.

Muchas formas de pasabilidad implican un movimiento de una posición de subordinación a una de privilegio, por eso muchas autoras que han abordado la pasabilidad han apuntado cómo este movimiento del margen al centro, descoloca y amenaza el sistema jerárquico de las categorías identitarias. Siguiendo a Elaine Ginsberg:

3 El género cis, aquel que es asignado al nacer en función de los genitales, y que culturalmente se entiende como verdadero y natural, es mantenido como la identidad de la persona cisgénera (ver la entrada en este libro).

La pasabilidad trata sobre identidades: su creación o imposición, su adopción o rechazo, sus recompensas o sanciones asociadas. El *passing* también trata sobre los límites establecidos entre las categorías identitarias y las ansiedades individuales y culturales inducidas por el cruce de esos límites. El *passing* es sobre especularidad: lo visible y lo invisible, lo visto y lo no visto⁴ (1996, p. 2).

Pero la pasabilidad no es únicamente binaria —por ejemplo, se puede pasar a diferentes identidades raciales—, tampoco es permanente, puede ser breve —la mujer latina que pasa por turista en el aeropuerto—, situacional e intermitente —por ejemplo, a lo largo de la historia, numerosas mujeres han pasado por hombres para poder entrar en profesiones en las que estaban vetadas: desde Juana de Arco a Billy Tipton, otras lo hacían para poder vivir más libremente y hacer otras cosas que no podían hacer como mujeres.

El proceso y el discurso de la pasabilidad cuestionan la ontología de las categorías identitarias y su construcción, amenazan el esencialismo de las políticas identitarias y ponen en evidencia que las identidades son múltiples y contingentes. Sin embargo, no defiendo la idea de que la pasabilidad sea una amenaza al sistema jerárquico de las categorías sociales, si no que de hecho incluso refuerza éstas. Se pasa cuando se normativiza (y no lo contrario).

La pasabilidad también pone en evidencia la relación entre esa supuesta identidad y las marcas corporales. Distintas autoras como Butler (1993) y Ahmed (1998) han apuntado a este hecho en su trabajo sobre las *estrategias de passing*. ¿Qué hace que en una situación dada la pasabilidad sea posible? ¿Qué elementos se vuelven significativos y en qué contexto?

La pasabilidad es contextual, por lo cual nunca se llega a adquirir el estatus de la categoría ocupada. Depende de los códigos de lectura de los contextos donde acontece, por esto no es posible para todas las personas ocultar ciertas «marcas» del cuerpo y proyectar otras. En

4. Original en inglés, la traducción es mía. «[P]assing is about identities: their creation or imposition, their adoption or rejection, their accompanying rewards or penalties. Passing is also about the boundaries established between identity categories and about the individual and cultural anxieties induced by boundary crossing. Finally, passing is about specularity: the visible and the invisible, the seen and the unseen» (Ginsberg, 1996, p. 2).

este sentido, una mujer latina de piel más clara tendrá más posibilidades de éxito pasando por europea en España (si cuida otras marcas como el acento, la estética, etc.) que otra mujer latina de color. Incluso podría la primera de ellas pasar por blanca en algunos lugares de Latinoamérica. La pasabilidad es posible debido a unas ciertas características físicas en un espacio determinado, y porque se da un movimiento en el que el estatus «legal» o la «identidad verdadera» del individuo no son conocidas. Aspectos como la piel, el acento, la apariencia física, las formas de vestir o de ocupar el espacio se vuelven fronteras privilegiadas que marcan las inclusiones y exclusiones. En una entrevista el cantautor transfeminista Viruta FtM explica que: «Me meto en el metro y la gente no se da cuenta de que soy un muchacho trans, pero sigue habiendo un montón de parcelas de mi vida en las que no puedo funcionar de manera cotidiana». Este ejemplo ilustra cómo una persona no siempre «pasar por», ya que su pasabilidad depende del contexto en el que es leída.

Tal y como nos recuerda Romero Bachiller «los ejercicios de *passing* requieren de la movilización de múltiples dispositivos que permiten ciertos reconocimientos y evitan otros» (2006, p. 213). En este sentido, Sara Ahmed (2000) distingue entre unas y otras formas de pasabilidad y apunta a las relaciones de poder tan desiguales que las subyacen y cómo éstas pueden determinar su éxito o fracaso. Algunas formas son deliberadas, como las de personas trans o intersex que buscan ser reconocidas en un cierto género. Sin embargo, incluso en estas formas de pasabilidad, como nos recuerdan Platero y Guzmán «el reconocimiento se convierte en el locus de lucha cotidiana que correlaciona con la discriminación experimentada» (2012, p. 10).

Esta intermitencia en las formas de pasabilidad nos permite cuestionar lo visible como garantía epistemológica. Ahmed (1998; 2000) ha aludido a la tiranía de la mirada y la tecnología de la verdad/visión con relación a la pasabilidad, apuntando a la falsa promesa entre «la verdad» de un cuerpo y su reconocimiento visual. La mirada es una de las tecnologías de construcción de las ficciones políticas de la diferencia (Masson, 2013) y su capacidad de creación de verdad es mayor cuanto más «reconocibles» resultan las «marcas del cuerpo». La mayoría de las prácticas y discursos de la pasabilidad tienen que ver con el movimiento a posiciones hegemónicas, sin embargo, y partiendo de la idea de que la pasabilidad es contextual, resulta relevante

atender también a aquellos procesos en que se pueda dar el paso del centro a la periferia. En este caso podríamos hablar de pasabilidad inversa (*reverse passing*) (Sajani, 2015). Ginsberg (1996) explica el caso de dos periodistas blancos estadounidenses que se hicieron pasar por negros oscureciendo su piel para poder hacer revelaciones sobre el racismo. También encontramos otro ejemplo de personas blancas que se identifican con la herencia cultural afroamericana (Piper, 1996). Estas formas de pasabilidad inversa también pueden darse en espacios contrahegemónicos donde una contranorma puede pasar a actuar como norma hegemónica dentro de un contexto determinado. trasladando la pasabilidad a la sexualidad, podríamos acordar que esta se encarna en la pluma. De ahí que las personas sin pluma pasen, en determinados contextos, como heterosexuales. Pensemos ahora en el caso inverso, mujeres que empiezan a moverse por espacios transfeministas y empiezan a cambiar su aspecto de modo que dejan de tener pasabilidad como heterosexuales, pero pasan a tener pasabilidad de bolleras o de la categoría que sea legitimada en un entorno determinado. Si bien esta práctica puede conllevar ciertos «privilegios» o reconocimiento en un contexto muy concreto, también puede acarrear discriminación en espacios marcados por la heteronorma.

En el estado español el término ha sido usado en la frontera de la producción académica y el activismo. En 2006 aparece en la tesis de Carmen Romero Bachiller, en el cuarto capítulo, titulado *Cuerpos*, dedicado a pensar las formas de producción y marcaje de los cuerpos de «mujeres inmigrantes». Romero Bachiller habla de *prácticas y ejercicios de passing* como prácticas de riesgos que evidencian las vulnerabilidades de los cuerpos. Romero Bachiller recuerda que el riesgo se ubica en una posición que se está ocupando sin legitimidad, cuestionándose así las formas de legitimación que autorizan y desautorizan ciertos cuerpos en ciertos espacios. Precisamente, por esa falta de legitimidad, la pasabilidad conlleva el riesgo a «ser descubierto» y devuelto a la posición inicial de subordinación de forma violenta.

Lucas Platero y Francisco Guzmán (2012) utilizan el término de *estrategias de passing* y enmascaramiento para reflexionar sobre las normas que rigen la sexualidad y la capacidad. Desde una mirada interseccional abordan las estrategias que distintas personas disidentes sexuales y con diversidad funcional desarrollan en su vida cotidiana como ocultar los aspectos no visibles de su diferencia. En este sentido,

estrategias de passing refiere a usos estratégicos de personas que se hallan en posiciones fronterizas. Partiendo de las ideas de Erving Goffman (2001/1963) sobre la identidad y el estigma,⁵ asumen que las personas en posiciones periféricas asimilan los mismos estereotipos dominantes que aquellas en posiciones centrales y con el fin de evitar conflictos buscar ocultar, cuando es posible, aquellas marcas que les «delatan».

El término pasabilidad, retomado de las brasileñas (*passabilidade*), también se ha utilizado (Egaña, 2016) como un ejercicio deliberado de visibilidad de «otras epistemologías» frente al etnocentrismo epistémico que inunda la producción del conocimiento, sobre todo académico. Se piensa la pasabilidad en referencia a la migración, la sexualidad y la representación de esta y del género.

En ámbitos no académicos, encontramos más variedad terminológica, aunque un mismo sentido y significado. Actualmente y en el contexto del estado español, el término parece ser más utilizado en los movimientos de disidencia sexual, sobre todo refiriendo a la pasabilidad de género en personas trans*. En este sentido, gran parte de las discusiones que se están teniendo en torno a la pasabilidad se vinculan al cuestionamiento de los privilegios que puede otorgar. A este respecto, encontramos desde el uso de la misma palabra *passing* en inglés, en cursiva o con comillas, como la utiliza June Fernández (2013) en un artículo de *Pikara*, al uso del verbo «*passar*» en catalán y entrecuillado utilizado por Pol Galofre (2014) en un texto de la misma revista en el que reflexiona en primera persona sobre los privilegios que acompañan ocupar un espacio hegemónico y la contradicción de ser disidente del género y verte en una posición que refuerza la identidad dominante, poniendo así en evidencia las asimetrías y mecanismos de inclusión/exclusión implicadas en la pasabilidad. Por otro lado, en una entrevista realizada a Viruta en el periódico *Diagonal*, este habla de la pasabilidad sin nombrarlo de manera explícita, refiriendo a «ser identificado como» (Sánchez, 2015). Resulta interesante este punto, por-

5. Erving Goffman define el estigma como un atributo desacreditador que se aleja de las normas culturalmente establecidas. Los normales —quienes se adecúan a la norma— consideran que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana y en función de eso practican diversos tipos de discriminación. Además, el individuo estigmatizado tiende a sostener las mismas creencias que los normales. En Goffman, Erving (1963), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Madrid.

que al utilizar esta expresión coloca la agencia en el exterior, en quienes a través de la mirada le reconocen como hombre.

En euskera se hace la traducción de «pasar por algo». Por ejemplo, Jordan Arrieta (2014) en su trabajo sobre la pluma utiliza las formas «heterosexualtzat pasa» y «heterosexualtzat pasarazi» que según el diccionario de euskaltzaindia se traducirían al castellano como «hacer atravesar» (un cuerpo), hacer pasar o colar. Ainara Sarasketa (2013) traduce a Platero usando la expresión «gizontzat pasa» (pasar por hombre). Al tratarse de traducciones literales del castellano (que a su vez son traducciones del inglés), estas expresiones mantienen el mismo significado.

En resumen, resulta interesante que la pasabilidad en el estado español se esté reflexionando en relación al privilegio, cuestionando su posible uso estratégico en relación a las identidades disidentes. Las prácticas de pasabilidad, aunque suponen una transgresión de la distribución de inclusiones/exclusiones de cuerpos en ciertos espacios, sin embargo, no siempre conllevan una transgresión de la norma que establece los ejes de diferenciación, sino que constituye otra estratificación y asimetría, aquella que se da entre los cuerpos que pueden «pasar» y los que no.

NOTA: Este texto ha sido escrito en diálogo con Lucía Egaña, a quien agradezco enormemente su colaboración. Agradezco también la lectura y los comentarios de Marisela Montenegro y las sugerencias de Jokin Azpiazu en la parte sobre el uso del término en euskera.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (1998), «Tanning the body: skin, colour and gender», *New Formations: A Journal of Culture, Theory, Politics*, 34, pp. 25-40.
- Arrieta, Amets Jordan (2014), *Luma, camp kultura eta euskal identitate luma-dunak*, Trabajo Final de Máster. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that matter: on the discursive limits of «sex»*, Routledge, New York [publicado en castellano en 2002: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires].
- Fernández, June (2013), «No es solo un corte de pelo», *Pikara Magazine*, 8

- de marzo, accessible en <<http://www.pikaramagazine.com/2013/03/no-es-solo-un-corte-de-pelo>> (consultado el 12/05/2017).
- Galofre, Pol (2014), «Passar, què complicat», *Pikara Magazine*, 29 de mayo, accessible en <<http://www.pikaramagazine.com/2014/05/passar-que-complicat/>> (consultado el 12/05/2017).
- Ginsberg, Elaine (1996), «The Politics of Passing», en Elaine K. Ginsberg (ed.), *Passing and the Fictions of Identity*, Duke University Press, Londres, pp. 1-18.
- Goffman, Erving (2001), *Estigma: la identidad deteriorada*, L. Guinsberg (trad.), Amorrortu, Madrid (obra original publicada en 1963).
- Guzmán, Francisco y R. Lucas Platero (2012), «Passing, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas», en R. Lucas Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 125-158.
- Platero, R. Lucas, «Basoerdi bat dela eta. Maskulinitateari eta trabestismoari buruzko historiak», Ainara Sarasketa (trad.), en I. Castillo y I. Retolaza (coords.), *Genero-arietak. Feminismoaren subjektuak*, Edo, Donostia, pp. 75-104.
- Piper, Adrian (1996), «Passing for White, Passing for Black», en Adrian Piper, *Out of Order, Out of Sight, Volume I: Selected Essays in Meta-Art 1968-1992*, MIT Press, Cambridge, Mass, pp. 1-30.
- Romero Bachiller, Carmen (2003), «De diferencias, jerarquizaciones excluyentes, y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría *queer*», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 21 (1), pp. 33-60.
- (2006), «Articulaciones identitarias: prácticas y representaciones de género y “raza”/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio de Embajadores», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Sajjani, Damon (2015), «Rachel/Racial Theory: Reverse Passing and the Curious Case of Rachel Dolezal», *Transition Magazine*, 13 de junio, accessible en <<http://hutchinscenter.fas.harvard.edu/news/hutchins/rachelracial-theory-reverse-passing-curious-case-rachel-dolezal>> (consultado el 12/05/2017).
- Sánchez, Izaskun (2015), «Viruta: “Desde que me identifican con un hombre noto que tengo más privilegios”», *Diagonal Periódico*, 16 de julio, accessible en <<https://www.diagonalperiodico.net/culturas/27356-trans-musica-viruta-genero.html>> (consultado el 12/05/2017).

Performatividad

Iñaki Estella

Del inglés, *performativity*. Concepto que engloba todo un conjunto de teorías que, partiendo de una concepción anti-esencialista y construida de la subjetividad, entiende la identidad (en un primer momento de género y posteriormente en su totalidad) como el desenvolvimiento de una serie de normas, discursos y actitudes previamente existentes. Según la teoría de la performatividad, la identidad no responde a una realidad natural inmutable, sino a nociones construidas a partir del lenguaje, del discurso y del poder.

La teoría de la performatividad tiene origen en los planteamientos feministas de principios de los noventa a partir de los cuales se amplía hasta referirse de forma general a todos los modelos de identificación del sujeto. Esta corriente del feminismo partió de la filosofía del lenguaje y del postestructuralismo para proponer que el sujeto no es una determinación biológica sino una construcción cultural puesta en marcha antes incluso de la asignación del sexo del feto. El acto de señalar al feto como niño o niña pone en funcionamiento toda la carga cultural e ideológica vinculada a cada sexo, lo que determina su adopción por parte del sujeto. La determinación del sexo no es, por tanto descriptiva sino prescriptiva: construye aquello que nombra (hombre, mujer). Al nombrar actualiza todas las asociaciones que vinculamos con lo femenino y lo masculino que serán adoptadas por el sujeto. El sujeto, entonces, actualiza esas normas determinando un conjunto de prácticas y comportamientos que son respetadas o subvertidas.

La teoría de la performatividad ha sido uno de los más importantes desarrollos de la filosofía en las últimas décadas. Su influencia repercute en la crítica al sujeto cartesiano, iniciada por Michel Fou-

cault, que lleva a sus últimas consecuencias. Su planteamiento ha contagiado a la comprensión de todo tipo de identidades preexistentes de carácter étnico, nacional, religioso, etc. Sus últimas conclusiones se pueden encontrar en una concepción radical de la democracia.

Sería imposible hablar de teoría de la performatividad sin hablar de la filósofa Judith Butler, cuyo trabajo desarrollado en *El género en disputa* (1990), *Cuerpos que importan* (1993) y *Lenguaje, poder e identidad* (1997), supusieron una auténtica revolución tanto en la academia como en los movimientos LGTBQ norteamericanos de principios de los noventa. Su propuesta teórica es heredera del debate sobre la identidad femenina de aquel momento que se encontraba cruzada por la discusión sobre el esencialismo y el construccionismo. Junto con Butler, Eve Kosofsky Sedgwick también ha sido una importante teórica del concepto aunque no lo define específicamente.

Hacia finales de los ochenta, diferentes corrientes del feminismo de segunda ola habían afianzado la distinción entre sexo (la materialidad del sexo) y género (las condicionantes sociales, culturales, ideológicas y psicológicas que determinan la feminidad y la masculinidad) que se basaban en el lema de Simone de Beauvoir «mujer no se nace, se llega a serlo». En este marco, Butler dio un paso más allá: si el sexo se consideraba el último resquicio de la naturaleza, deshacerse de ese resquicio material suponía un verdadero avance hacia la consolidación de una concepción construida de la subjetividad. De este modo para Butler no solo el género es cultural, siendo por tanto construido, sino que además el sexo también es una construcción cultural. Para explicar esta idea Butler debe recurrir tanto al psicoanálisis de Sigmund Freud y de Jacques Lacan como a la crítica postestructuralista heredera de Foucault y de Louis Althusser, para llegar a la conclusión de que no existe un exterior al lenguaje y al significado, de que todo —incluso el sexo— está sometido a un orden lingüístico y simbólico que estructura su significado. De este modo, como explica en el *Género en disputa*, el género y el sexo se convierten en elementos esenciales dentro de este régimen de significado del cual no se puede escapar, ni se puede sustentar en justificaciones naturales pre-lingüísticas.

A pesar de ello, uno de los prerrequisitos de esta estructuración, es que para ser plenamente asumida debe parecer natural, escondiendo por tanto su carácter construido. Es así, recurriendo a la inevitabilidad de lo natural, cómo este sistema se disemina y asienta asegurándose

subjetividades acordes a modelos previamente existentes que se entienden como una ley que se debe obedecer.

La performatividad tiene cabida en esta teoría ya que sirve para explicar cómo se construye la identidad en un contexto que ha desautorizado al cuerpo como el espacio privilegiado, donde se naturaliza la formación del yo. En muchas ocasiones se ha indicado cómo la performatividad supone la actuación de una identidad determinada y que, por tanto, es una *performance*, una actuación como la de un actor que asume las características más superficiales de una identidad cerrada como propia. Si esto fuera así, la subjetividad sería como un disfraz que cambiaríamos cuando nos viniese en gana. Sin embargo, esta teoría es mucho más compleja; sin ir más lejos, el disfraz supone el ocultamiento de una identidad que se pensaría verdadera, reafirmando el principal objetivo de la crítica de Butler: la subjetividad esencialista. Esta interpretación deficitaria tiene varias causas. En primer lugar, la complejidad del concepto *performance* en inglés, sin una traducción con las mismas ambigüedades en español (puede significar «actuación», «productividad» o ser un sinónimo de «teatro»). Y en segundo lugar, la relevancia de la filosofía del lenguaje de John Austin —especialmente de su *Cómo hacer cosas con palabras*— filtrada por Jacques Derrida, de donde Butler extrae el concepto de performatividad.

Como decimos, suele ser un error común pensar que la *performance* produce la identidad. En varias ocasiones Butler ha diferenciado entre *performance* y *performatividad* aludiendo a cómo el segundo término representa mejor su propuesta. Para la filósofa, la identidad es algo que se actúa, de acuerdo, pero no como en un simulacro sino asumiendo unas leyes de producción que se imponen a través de los discursos, el lenguaje y las instituciones. La filosofía del lenguaje es un buen ejemplo del sentido que Butler quiere dar a la performatividad. Según la teoría de Austin, hay ciertas expresiones que tienen la cualidad de provocar una acción: expresiones como «te juro», «te prometo», «te aseguro» etc., tienen sentido en cuanto a que provocan un acto en su propia enunciación. Derrida, padre de la deconstrucción, fue más allá llegando a contemplar las implicaciones ideológicas de las frases performativas: para el francés, estas expresiones provocan una acción porque repiten una fórmula investida de autoridad. Se convierten en citas ya existentes cuya capacidad de provocar una acción reside en repetir la fórmula: si se quiere hacer lo indicado por la ex-

presión tenemos que recurrir a la fórmula. Un ejemplo muy acertado que representa esta idea lo podemos encontrar en los ritos legales: expresiones como «yo les declaro marido y mujer» son cerradas y si se pronunciasen de otro modo incumplirían su propósito legal. En definitiva, si Austin parece describir asépticamente un uso determinado del lenguaje, Derrida encuentra que tras ese uso se halla la ideología y las instituciones del poder.

La aplicación de estas teorías a la noción de performatividad es peculiar. Para Butler, no es tanto que la identidad sea teatralizada sino que es el lenguaje y la ideología que se halla implícita en este lo que produce una identidad cerrada. Por tanto, por continuar con el ejemplo del género, cuando se dice que un bebé es niño o niña, se está imponiendo la circunstancia «niño» o «niña» en ese cuerpo dirigiéndole desde ese momento para que reproduzca ese modelo como si fuera un proceso natural. Lo mismo ocurriría con otros tipos de identidades más allá de la de género. Desde la niñez se asumirán las características de cada una de estas identidades, siempre que la ley sea acatada. En otros textos, como *Cuerpos que importan*, Butler ha hablado de matriz para matizar lo performativo, siendo un buen recurso puesto que lo matricial funciona a modo de formación casi en sentido literal: dotar de una forma concreta a todo aquello que sale de ella.

Varias conclusiones se pueden sacar de esta teoría. Primero, que la identidad pone en marcha todo un esquema de repetición y cita gracias al cual se perpetúan las identidades estancas y prefijadas. Segundo, que toda identidad es parodia: no tanto una copia literal sino una repetición de un constructo heredado. Y tercero, que al señalar este modelo de construcción de subjetividad se está, a su vez, señalando posibles modos de subversión mediante la tergiversación o utilización de las normas con una intención diferente al uso normativo. Sus investigaciones le han llevado a valorar cierto modo de travestismo, de ocultación de la identidad sexual, de ambigüedad como prácticas que tienen una doble intención: desvelar que la subjetividad es un constructo y subvertir los modelos dominantes de producción de identidad.

El contexto español ha sido peculiar en la adopción de la teoría *queer* y de la *performatividad* en su conjunto. El ámbito de los activismos LGTBQ y de la lucha contra el SIDA fue de los primeros en reconocer la relevancia de esta teoría. La Radical Gai (1991-1996) y LSD (1993-1998) fueron los dos colectivos que generalmente se reconocen

como los espacios donde se da cuenta de esta teoría. Especialmente relevantes fueron las revistas *De un plumazo* y *Non Grata*, donde empezaron a verse reflexiones sobre estos temas con un tono muy distendido. *De un plumazo* era un fanzine *underground* en donde se combinaban denuncias homofóbicas, cómics, ensayos y diseño con fotocopias recortadas y pegamento. Su contenido reivindicativo y de comprometido activismo era verdaderamente profundo como revela un simple vistazo a cualquiera de sus números que evidencian la urgencia y radicalidad con la que se realizaban sus reclamaciones. *Non grata*, de aspecto mucho más serio, también fue esencial en el desarrollo de una contra-esfera pública que empezaba a manejar los conceptos derivados de la teoría *queer*, entre ellos la performatividad. El salto a la universidad y a una reflexión sin la urgencia de estas publicaciones se produce cuando algunos de los participantes en estos colectivos empiezan a tener responsabilidades docentes. En este sentido, debe ser destacada la labor de Paco Vidarte, miembro de la Radical y prolífico traductor, que ya en 2003 empezó a organizar un seminario en la UNED sobre teoría *Queer*. Junto con Ricardo Llamas, escribió *Homografías* (2000) y *Extravíos* (2001) que pronto se convirtieron en una referencia inevitable de la producción teórica realizada en el Estado. También la edición de Llamas *Construyendo Sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia* (1995) supuso un importante raudal de traducciones con las que se introdujo material para el debate. En este contexto también se debe mencionar el trabajo de Paul B. Preciado sobre todo su *Manifiesto contra-sexual* (2002), en el que empleando la teoría *queer* abogaba por un descentramiento de los órganos sexuales en favor de la sexualización del cuerpo en su totalidad. Hoy en día Preciado es considerado uno de los más importantes pensadores de la teoría *queer*.

Bibliografía

- Butler, Judith (2003), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires.
- (2007), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.
- (2009), *Lengua je, poder e identidad, Síntesis*, Madrid.

- Córdoba, David, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.) (2005), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Llamas, Ricardo (ed.) (1995), *Construyendo sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia*, Siglo XXI, Madrid.
- Llamas, Ricardo y Paco Vidarte (2001), *Extravíos*, Espasa, Barcelona.
- Preciado, Paul B. (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Ópera prima, Madrid.
- Witing, Monique (2005), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona/Madrid.

Para ampliar

- Llamas, Ricardo (1998), *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*, Siglo XXI, Madrid.
- Pérez Navarro, Pablo (2009), *Performatividad, género e identidad en la obra de Judith Butler* (tesis inédita), UAM, Madrid.
- Salih, Sara (2002), *Judith Butler*, Routledge, Londres.
- Sedgwick, Eve K. y Andrew Parker (eds.) (1995), *Performance and performativity*, Routledge, Londres.

Prison-industrial *complex* (Complejo industrial penitenciario, acrónimo PIC)

María Enguix

Palabras relacionadas: abolicionismo, racismo, esclavitud.

El complejo industrial penitenciario es el término que el movimiento abolicionista de las prisiones ha creado para denunciar la expansión global del sistema carcelario como herramienta de criminalización de la pobreza, legitimación del poder estatal y continuismo de las políticas esclavistas del pasado. El complejo industrial penitenciario es hoy una industria lucrativa de la que se benefician las grandes constructoras y corporaciones médicas y alimentarias.

En 1997 un grupo de activistas e intelectuales estadounidenses fundó *Critical Resistance*,¹ un movimiento por la abolición de las prisiones que promueve el desmantelamiento de lo que ellos mismos bautizaron como *prison-industrial complex* (complejo industrial penitenciario). Conocidos como activistas del «abolicionismo de las prisiones» (Davis, 2016, p. 10), muchos vienen denunciando desde los años 1970 el encarcelamiento masivo de las poblaciones afroamericanas y el consecuente proceso expansivo de las prisiones privadas como una continuidad del esclavismo.

Angela Davis atribuye el primer uso del término (PIC) al sociólogo Mike Davis. En su artículo, Mike Davis (1995, pp. 229-230) señala que «un emergente complejo industrial penitenciario compite cada vez más con la agroindustria como fuerza dominante en la vida de la California rural».² Y habla de «las llamadas prisiones de nueva

1. Véase <Criticalresistance.org>.

2. Salvo que se especifique lo contrario en las referencias bibliográficas, todas las traducciones citadas son de la autora.

generación como Calipatria»; «una variación del célebre panóptico de Jeremy Bentham del siglo XIX»; «la Alcatraz de alta tecnología» y el «súper encarcelamiento».

Si bien los índices de criminalidad han disminuido desde hace décadas en Estados Unidos, los encarcelamientos se han disparado. La legislación en materia de drogas aprobada en los años 1980 y 1990 y la cobertura mediática sensacionalista del crimen parecen haber sido factores decisivos. Los abolicionistas denuncian que el fenómeno del PIC es un proyecto racista y neocolonial —que se ceba con la población afroamericana, pero también con las mujeres y las personas trans (Sudbury, 2002; Stanley y Smith, 2011)— y un negocio multimillonario que atrae la inversión de capital, en concreto de las industrias de la construcción, la salud y la alimentación. Como explica en su web *Critical Resistance*: «El complejo industrial penitenciario (PIC) es el término usado para describir los intereses solapados del Gobierno y de la industria, que usan la vigilancia, el control policial y el encarcelamiento como soluciones a los problemas económicos, sociales y políticos».

Angela Davis (2016, p. 90) vincula el «complejo industrial-penitenciario» con el «complejo industrial-militar», anterior a él:

Algunas críticas al sistema carcelario han utilizado el término «complejo industrial-correccional» y otras, «complejo industrial-penal». Tanto estos términos como el que he escogido, «complejo industrial-penitenciario», despiertan claras resonancias con el concepto histórico de «complejo industrial-militar», cuyo uso se remonta a la presidencia de Dwight Eisenhower. (...) Ambos complejos se apoyan y promueven mutuamente y, de hecho, muy a menudo comparten tecnologías.

Otros autores hablan también de «complejo industrial sanitario» (*medical industrial-complex*) (Relman, 1980) y de «complejo industrial fronterizo» (Davis y Chacon, 2008).

La proliferación de las prisiones privadas en Estados Unidos ha alarmado a la sociedad civil estadounidense. Numerosos intelectuales y activistas denuncian la connivencia entre su Gobierno y las empresas privadas que invierten en la construcción de centros penitenciarios para, por una parte, criminalizar la pobreza y mantener unos privilegios de raza y, por otra, obtener beneficios económicos multimillonarios. El movimiento por la abolición de las prisiones ha llamado a este

entramado *prison-industrial complex* (PIC). En este texto repasamos su historia, sus principales autorías y su recepción en España y Latinoamérica a través de sus traducciones al castellano. Vamos a fijarnos ahora en los antecedentes. Tras el esperanzador período conocido como «la Reconstrucción» (1865-1877) que sucedió a la Guerra de Secesión en Estados Unidos, los legisladores sureños aprobaron unas leyes que criminalizaban a los esclavos negros recién liberados. Esto supuso un retroceso institucional en el país, cuyo sistema penitenciario se transformó en un sistema de arrendamiento de convictos, en virtud del cual los antiguos esclavos pasaban a ser «siervos de fideicomiso (*indentured servants*) del Estado» (Davis, 2016, p. 14). Los gobiernos locales gestionaban las cárceles, pero alquilaban a los reclusos como mano de obra a empresas y particulares. En 1887, el Congreso de Estados Unidos ilegalizó este sistema, y «en torno a 1900 prácticamente todos los Gobiernos del mundo asumieron la responsabilidad de gestionar sus prisiones» (Shapiro, 2011, p. 10).

El encarcelamiento de convictos racializados supuso su «muerte cívica» (Davis, 2016, p. 17); muerte que perdura hasta hoy, puesto que las poblaciones reclusas no pueden votar en 48 estados del país. Es más, la penitenciaría actual estadounidense aplica castigos similares a los de la esclavitud, y «el reglamento de prisiones fue [...] muy similar a los Códigos Esclavistas (leyes que privaban a los seres humanos esclavizados de prácticamente todos sus derechos)» (Davis, 2016, p. 44).

En los años posteriores a la Guerra de Secesión, Estados Unidos comenzó a experimentar una suerte de privatización del sistema penitenciario. Si bien la industria de las prisiones privadas ya existía en el siglo XIX, es a comienzos de los años 1980 cuando estas instalaciones proliferan en el país. Como explica David Shapiro (2011, p. 10): «Desde que el presidente Richard Nixon anunciara por primera vez la “guerra contra las drogas” hace cuarenta años, Estados Unidos ha adoptado leyes “severas contra el crimen”, que nos han concedido el dudoso honor de tener el mayor índice de encarcelamiento del mundo». La población reclusa de Estados Unidos, que en 1975 no alcanzaba las 380.000 personas, llegó a 500.000 en 1980, antes de rebasar el millón en 1990 (Wacquant, 2010, p. 180). Según las estadísticas, actualmente hay más de dos millones de personas presas en el país, lo que supone más del 20 por ciento de la población reclusa mundial.

Si bien el PIC no es un fenómeno exclusivo de Estados Unidos —el aumento de la población reclusa en Inglaterra y Gales desató el *boom* de la construcción de prisiones a comienzos de 1990 (Sudbury, 2002, p. 59)—, no parece ser una realidad en el caso de España y es incipiente en Latinoamérica. Como apunta Hernández en el contexto mexicano (2013, p. 40): «El Complejo Industrial Penal en México y su privatización están aún en una etapa muy incipiente pero ya se han dado cambios que apuntan hacia la reproducción de estas tendencias globales».

En castellano, el fenómeno del PIC queda recogido en un pequeño corpus de ensayos publicados por editoriales españolas y latinoamericanas, en su mayoría traducciones de textos norteamericanos; en artículos y blogs con una marcada intención de denuncia; y en noticias de prensa. En muchos casos la traducción del término viene acompañada del original entre paréntesis (en la ortografía inglesa apreciamos una pequeña variación: a veces un guión separa *prison* de *industrial*, y otras, no). Por motivos de espacio, nos limitamos a señalar las traducciones castellanas más frecuentes del término y dejamos para un estudio futuro su traducción al resto de lenguas vernáculas del Estado español.

1. *Complejo industrial penitenciario/complejo industrial-penitenciario*. Es la traducción más representativa, por su mayor frecuencia de uso. Así lo hemos constado en traducciones de libros (Davis, 2016; Spade, 2015); en revistas digitales, como la *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología* (Martínez, 2005); en las revistas digitales *Afroféminas* (Villaverde, 2016) y *Ctxt* (Camacho, 2016); y en artículos de *El País* (Krugman, 2012; Sentis, 2012).

1.1. *Complejo penitenciario industrial*. El estadounidense afincado en Argentina Dennis Weisbrot (2014) habla de «complejo penitenciario industrial», «complejo industrial de las prisiones», «complejo industrial carcelario» y «complejo carcelario-industrial» en un mismo artículo.

2. *Complejo industrial penal*. Hernández utiliza este término, pero también el de «complejo industrial penitenciario» (2013, p. 39); sin embargo, en otro artículo para *La Jornada*, solo usa «complejo industrial penal» (2014). Otro autor que se decanta por esta variación es el abogado venezolano Montes de Oca (2014), al igual que Gándara

(2015) en su reseña del libro *El color de la justicia para El Mundo*. También hemos encontrado el término en artículos traducidos de Hallsworth (2006); de Sergi y Dean (2005), publicado este último en Voltaire.net.org y lahaine.org; y de Abu-Jamal (2014), publicado en la web de *Tlaxcala*.

2.2. *Complejo industrial penal militar*. Es el término usado por Elena Larrauri (2006) en la revista española *Jueces para la democracia*.

3. *Complejo industrial correccional/complejo industrial-correccional*. Dos puertorriqueños usan este término: Gutiérrez (2012) en su blog personal, y Ríos (2015) en el foro de discusión pública sobre derecho en Puerto Rico (derechoalderecho.org). Digna de mención es la nota 3 de *El placer de la revolución*, de Ken Knabb (1997, p. 46) por su aporte terminológico: «Así como el miedo al comunismo propagó una expansión sin impedimentos del complejo industrial-militar, el acoso al crimen ha producido el crecimiento explosivo del complejo industrial-correccional, también conocido como industria de control del crimen».

4. *Complejo carcelario-industrial/complejo carcelario industrial*. Es la variante utilizada en una entrevista a Angela Davis en la web de *Democracy Now!* (2014) en español; y en las traducciones de los artículos de Ladipo (2001); y Wacquant (2004; 2015), quien señala en el primero: «Se presencia la génesis, no de un mero complejo carcelario industrial [...], sino en verdad de un *complejo comercial carcelario asistencial*, punta de lanza del Estado liberal paternalista naciente».

5. *Complejo industrial de prisiones*. Es el término preferido por el puertorriqueño López Rivera (2015) y otros autores latinoamericanos, entre ellos Capote (2013); Gómez (2011); y Bello (2015). En un artículo de Peláez (2013) para *CódigoAbierto360*, observamos el uso de «complejo industrial de prisiones», «complejo industrial de la prisión» y «complejo industrial penitenciario» en el mismo texto.

6. *Complejo industrial carcelario/complejo industrial-carcelario*. Preciado (2008, p. 196) habla de «complejo industrial carcelario», pero también de «complejo industrial prisión» e incluso de «complejo industrial guerra-porno-droga-prisión». En prensa lo hemos encontrado en una misma noticia de la agencia EFE (2016), reproducida en varios diarios digitales, como el correo.com y ABC.es; y en una entrevista a A. Davis para *El País* (Ximénez, 2016).

6.1. *Complejo industrial carcelero*. Es el término recogido por RT (2014), canal de noticias en español que emite desde Rusia, y por el *Correo del Orinoco* de Caracas; ambos publican el mismo artículo.

7. *Complejo industrial de reclusión*. El blog de *Crisis Capitalista* (2012) utiliza este término en combinación con «complejo industrial penal».

8. *Complejo prisión-industrial*. Carmona (2012) usa este término en un artículo que también reproduce Rebelion.org.

A modo de conclusiones, podríamos afirmar que el PIC es un fenómeno cultural y social característico de Estados Unidos. Si bien empieza a expandirse por Canadá y su presencia es fuerte en Gran Bretaña, en España parece no existir como tal y en Latinoamérica es incipiente. El uso del término se ha incorporado a nuestra lengua a través de sus traducciones castellanas. No estaríamos, pues, ante un caso de apropiación lingüística o cultural, con deslizamientos semánticos importantes, sino ante un caso de traducción/adaptación de una realidad cuyas características poblacionales raciales e históricas no son equiparables a las nuestras.

La literatura sobre el PIC en inglés es muy extensa. El corpus castellano, sin embargo, se compone principalmente de traducciones, por lo general de ensayos, que comparten un mismo contexto sociopolítico. Nuestra prensa tradicional se hace eco del fenómeno en el contexto de algún suceso importante, como la reciente y polémica visita de Angela Davis al País Vasco, entrevista a personalidades o reseña libros traducidos de conocidas editoriales.

No existe una única traducción del término, y tampoco es infrecuente la presencia de varias combinaciones posibles, o inconsistencias, en un mismo texto. Las diferencias dialectales entre las poblaciones hispanohablantes y la falta de familiaridad con el término son sin duda razones que explican esta falta de unificación terminológica. Sin embargo, también es importante señalar otro factor que podría contribuir a la disparidad de traducciones: estamos ante un término creado por el activismo, cuyas connotaciones son claramente críticas, que no está en boca de las autoridades norteamericanas (ni británicas) y que, por lo tanto, no ha calado en las instituciones ni en los medios de comunicación generalistas. Si, de lo contrario, se tratase de un término convencional y legitimado por el *establishment*, es posible que a estas

alturas contáramos ya con una traducción asentada. O con un proceso de apropiación del término si su realidad termina imponiéndose aquí. Tiempo al tiempo.

Bigliografía

- Abu-Jamal, Mumia (2014), «Martin Luther King, las mujeres y el movimiento», trad. de Refugio del Rio Grande, *Tlaxcala*, accesible en <<http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=11396>> (consultado el 04-05-2016).
- Bello, Jei A. (2015), «Género, cuerpo, racismo y complejo industrial de prisiones: experiencias de personas negras en una cárcel de Bogotá», *Revista Pensamiento Penal*, accesible en <<http://www.pensamientopenal.com/miscelaneas/42496-genero-cuerpo-racismo-y-complejo-industrial-prisiones-experiencias-personas-negras>> (consultado el 13-04-2016).
- Camacho, Isabel (2016), «Angela Davis, siempre revolucionaria», *Ctxt*, accesible en <<http://ctxt.es/es/20160203/Politica/4131/Otegui-Black-Panther-derechos-sociales-activismo-político-España.htm>> (consultado el 18-03-2016).
- Capote, Salvador (2013), «EE.UU.: El encarcelamiento masivo como estrategia imperial», *Resumen Latinoamericano*, accesible en <<http://www.resumenlatinoamericano.org/2013/10/18/eeuu-el-encarcelamiento-masivo-como-estrategia-imperial/>> (consultado el 04-05-2016).
- Carmona, Ernesto (2012), «La noticia más censurada N.º 20: Destruir la educación pública beneficia al Complejo Prisión-Industrial», *Argenpress.info*, accesible en <<http://www.argenpress.info/2012/11/la-noticia-mas-censurada-n-20-destruir.html>> (consultado el 04-05-2016).
- Chacon, Justin A. y Mike Davis (2008), *Nadie es ilegal. Combatiendo el Racismo y la Violencia de Estado en la Frontera*, trad. de Carlos M. Martínez, Haymarket Books, Chicago.
- Crisis Capitalista (2012), «El Gulag capitalista del siglo XXI», blog, <<http://crisiscapitalista.blogspot.com.es/2012/02/lockuptown-y-foxconn-los-buques.html>> (consultado el 04-05-2016).
- Davis, Angela Y. (2016), *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*, trad. de Irene Fortea, Trotta, Madrid.
- Davis, Mike (1995), «Hell Factories in the Field: A Prison-Industrial Complex», *The Nation*, pp. 229-234.
- Democracy Now!* (2014), «Angela Davis habla de la abolición de la cárcel, la guerra contra las drogas y los movimientos sociales», trad. de Glenda

- Rosado, *Democracy Now!*, <http://www.democracynow.org/es/2014/3/6/angela_davis_habla_de_la_abolicion> (consultado el 03-05-2016).
- EFE (2016), «Angela Davis pide hacer frente al “complejo industrial carcelario”», accesible en <<http://www.elcorreo.com/agencias/pais-vasco/2016/02/05/angela-davis-pide-hacer-597402.html>>; y <<http://agencias.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=2095199>> (consultados el 01-03-2016).
- Gándara, Alejandro (2015), «El sistema de castas racial» (reseña de *El color de la justicia*), *El Mundo*, accesible en <<http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/escorpion/2015/06/12/el-sistema-de-castas-racial.html>> (consultado el 24-03-2016).
- Gómez, Oralia (2011), «Feminismo anti-carcelario: la crítica de Angela Davis al complejo industrial de prisiones», accesible en <<http://www.mujeres-net.info/2012/02/feminismo-anticarcelario-angela-davis.html>> (consultado el 24-03-2016).
- Gutiérrez, Gary (2012), «Pentagonismo: de Vietnam al narcotráfico», blog, <<https://garygutierrezpr.com/tag/imperialista/>> (consultado el 25-03-2016).
- Hallsworth, Simon (2006), «Repensando el giro punitivo», trad. de Mariano Gutiérrez, *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, 22, Argentina, pp. 60 y 71.
- Hernández, Aída (2013), «¿Del estado multicultural al estado penal? Mujeres Indígenas presas y criminalización de la pobreza en México», en *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*, CIESAS/FLACSO, accesible en <http://www.iwgia.org/images/stories/sections-esp/publicaciones/docs/mujeres_indigenas_presas.pdf> (consultado el 13/08/2016).
- (2014), «Certificación carcelaria: ¿nuevo embate del intervencionismo estadounidense?», *La Jornada*, accesible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/09/15/opinion/016a1pol>> (consultado el 24-03-2016).
- Knabb, Ken (1997), *El placer de la revolución*, trad. de Luis Navarro, *Bureau of Public Secrets*, accesible en <<http://www.bopsecrets.org/joyrev-es.pdf>>, p. 46.
- Krugman, Paul (2012), «Cárceles, privatización e influencia», *El País*, accesible en <http://economia.elpais.com/economia/2012/06/22/actualidad/1340382595_393444.html> (consultado el 15-05-2016).
- Ladipo, David (2001), «El crecimiento del complejo carcelario-industrial en Estados Unidos», *New Left Review*, 7, pp. 71-85.
- Larrauri, Elena (2006), «Populismo punitivo... y cómo resistirlo», *Jueces para la democracia*, 55, p. 20.
- López, Óscar (2015), «El Complejo Industrial de Prisiones y la Guerra contra los Pobres», MINH, accesible en <<http://minhpuertorico.org/index.php/noticias/55-noticias/4468-2015-12-16-18-33-00>> (consultado el 24-03-2016).

- Martínez, Margarita (2005), «Conversaciones con Terry Kupers: La orgía del encarcelamiento en Estados Unidos y la ideología que la sustenta», *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, accesible en <<http://crimininet.ugr.es/recpc/07/recpc07-c1.pdf>> (consultado el 14-05-2016).
- Montes de Oca, Rodolfo (2014), «Contra el derecho penal», accesible en <<http://reflexionesentornoalaprision.blogspot.com.es/>> (consultado el 14-05-2016).
- Peláez, Vicky (2013), «El Complejo Industrial de Prisiones de los Estados Unidos: Grandes empresas o una nueva forma de esclavitud», *CódigoAbierto360*, accesible en <<http://www.codigoabierto360.com/2013/02/la-industria-de-prisiones-de-los-estados-unidos-las-grandes-empresas-o-una-nueva-forma-de-esclavitud/>> (consultado el 01-03-2016).
- Preciado, Paul B. (2008), *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Barcelona.
- Relman, Arnold S. (1980), «The New Medical Industrial Complex», *New England Journal of Medicine*, pp. 963-970.
- Ríos, Christian (2015), «Sistema penal, cárceles y confinados», *derechoalderecho*, accesible en <<http://derechoalderecho.org/2015/08/12/sistema-penal-carceles-y-confinados-christian-rios/>> (consultado el 24-03-2016).
- RT (2014), «Condenado a muerte: Las cárceles de EE.UU. son un complejo industrial de esclavitud», accesible en <<https://actualidad.rt.com/sociedad/view/121776-sistema-penitenciario-eeuu-complejo-industrial-esclavitud>> (consultado el 01-03-2016).
- Sentis, Mireia (2012), «El voto negro y la realidad negroamericana», *El País*, accesible en <http://internacional.elpais.com/internacional/2012/11/02/actualidad/1351877154_571173.html> (consultado el 18-03-2016).
- Shapiro, David (2011), *Banking on Bondage. Private Prisons and Mass Incarceration*, ACLU, Nueva York.
- Spade, Dean (2015), *Una vida «normal»*, trad. de María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Stanley, Eric A. y Nat Smith (eds.) (2011), *Captive Genders. Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*, AK Press, Edimburgo, Oakland, Baltimore.
- Sudbury, Julia (2002), «Celling Black Bodies: Black Women in the Global Prison Industrial Complex», *Feminist Review*, 70, pp. 57-74.
- Villaverde, Noemí (2016), «Angela Davis, “enemiga del sol”», *Revista digital española Afrofeminas* 15, accesible en <<https://afrofeminas.com/2016/02/15/angela-davis-enemiga-del-sol/>> (consultado el 18-03-2016).
- Vittorio, Sergi y Matteo Dean (2005), «El complejo industrial penal en los Estados Unidos», *Voltairenet.org* accesible en <<http://www.voltairenet.org/article125553.html>> (consultado el 24-03-2016).

- Wacquant, Loïc (2004), «El lugar de la prisión en el nuevo gobierno de la miseria», en *Las Cárceles de la Miseria*, Manantial, Buenos Aires.
- (2015), «Poner orden a la inseguridad. Polarización social y recrudescimiento punitivo», en *Enclaves de riesgo: gobierno neoliberal, desigualdad y control social*, AA.VV., Traficantes de Sueños, Madrid, p. 49.
- Weisbrot, Dennis (2014), «EE.UU.: El complejo penitenciario industrial», *Red Latina sin fronteras*, accesible en <https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/2014/05/21/eeuu_el-complejo-penitenciario-industrial/> (consultado el 11-03-2016).
- Ximénez, Pablo (2016), «Angela Davis: “La pena capital es racista”», *El País*, accesible en <http://cultura.elpais.com/cultura/2016/03/28/babelia/1459189843_207458.html> (consultado el 02-04-2016).

Pinkwashing

Gema Pérez-Sánchez

Palabras relacionadas: *branding*, capitalismo gay, *cripwashing*, homonacionalismo, homonormatividad, islamofobia, marca España, *pinkwatching*, *purplewashing*, racismo gay, turismo rosa.

A pesar de que este barbarismo se acuñó originalmente dentro del contexto de la lucha contra el cáncer de mama —lucha representada por el sempiterno lacito rosa al que se refiere dicho color en esta palabra compuesta— *pinkwashing* ha tenido más calado en todo el mundo en relación al colectivo LGTB+. Traducido literalmente como «encalado rosa», «lavado de cara rosa» o «lavado de imagen rosa», el barbarismo se utiliza en la actualidad para caracterizar la práctica entre muchos gobiernos neoliberales del norte global, especialmente Israel (aunque también España), de proporcionar un mínimo de derechos jurídicos homonormativos a los colectivos LGTB+ (como por ejemplo, el matrimonio a personas del mismo sexo) y posteriormente promocionar el país en el extranjero como nación tolerante hacia sus minorías sexuales y que da la bienvenida a turistas LGTB+ (lo que se ha llamado «turismo rosa»).¹ El propósito de dicha práctica sería que la nación sea aceptada como una de las democracias neoliberales desarrolladas «modernas», a la par que, de manera menos publicitada en el exterior, o incluso dentro del propio país, estos mismos gobiernos recrudescen las leyes contra sus minorías raciales o religiosas y especialmente con-

1. Por poner un ejemplo de las redes sociales, Marc Gómez (alias, Marcgolag), comenta la relación entre *pinkwashing* y turismo rosa en su entrada de blog de 29 de mayo de 2015, «Pink washing: mentiras por poder y poder por mentiras» (Blog *La realidad escondida*).

tra los inmigrantes provenientes de países mayoritariamente de religión musulmana, aduciendo que estos hacen peligrar los derechos de las mujeres y de las personas LGTB+ porque profesan una religión *inherentemente* machista y homófoba. De esta manera, el *pinkwashing* pone en circulación discursos islamófobos y orientalistas a los que, en ocasiones, se suman plataformas de algunos colectivos LGTB+. En consecuencia, el *pinkwashing* está íntimamente asociado con otros tres barbarismos también reseñados en este volumen: homonormatividad, homonacionalismo e islamofobia. En concreto, se suele identificar *pinkwashing* como una de las prácticas más reconocibles de lo que Jasbir K. Puar ha denominado «homonacionalismo» (Puar, 2007). En el caso específico del Estado de Israel, la política de *pinkwashing* se refiere a la manera en que, con la excusa de proteger a sus ciudadanos LGTB+, la represión y violencia contra el Estado Palestino se ha recrudecido y la persecución de los ciudadanos israelíes de origen palestino se ha extremado. A menudo, los mismos grupos LGTB+ israelíes apoyan este tipo de racismo de estado contra la población palestina (o contra sus poblaciones inmigrantes de origen musulmán), cayendo en lo que Puar ha denominado el «racismo gay» (2013a, p. 337) y la con-fabulación «homonacionalista» entre grupos LGTB y racismo e islamofobia de estado (2007, pp. XI-XVI). Más recientemente, Puar ha resumido el concepto de *pinkwashing* como «la promoción por parte de Israel de una imagen amistosa hacia lo LGTBQ para re-encuadrar la ocupación de Palestina en términos de narrativas civilizadoras medidas a través de la modernidad (sexual)»² (Puar, 2013b, p. 337).

Historia del término

Dentro del discurso académico anglófono, se puede afirmar que fue la novelista y ensayista lesbiana judío-norteamericana Sarah Schulman la que lo popularizó en EE.UU. —en un artículo en el rotativo *The New York Times* (2011)— si bien este término previamente ya había sido reapropiado por movimientos *queer* contrarios a la ocupación israelí de Palestina. En dicha columna de opinión, Schulman define

2. Todas las traducciones que aparecen en el texto son propias, a no ser que se indique lo contrario.

pinkwashing como «la cooptación de las personas homosexuales blancas en Europa occidental e Israel por parte de fuerzas políticas anti-inmigrantes y anti-musulmanas» (2011, s.p.). En su investigación sobre la creciente islamofobia que parece caracterizar a algunas organizaciones en pro de los derechos LGTB+ en EE.UU., Europa e Israel, Schulman conecta dicho resurgir de tendencias xenófobas contra inmigrantes en algunos movimientos LGBT con la campaña de *marketing* en la que se embarcó Israel en 2005, la cual, según Schulman, «trató de representar a Israel como “relevante y moderna”... aprovechándose de la comunidad homosexual para reposicionar su imagen global», sugiriendo —como hiciera Benjamin Netanyahu— que «el Oriente Medio era “una región donde son lapidadas las mujeres, los homosexuales son ahorcados, los cristianos son perseguidos” (Schulman, 2011, s.p.). Schulman concluye su artículo con lo que ha resultado ser el argumento estrella de todos los movimientos contra las tácticas de *pinkwashing* —siendo el más destacado entre estos el movimiento de Boicot, Desinversión y Sanciones [*Boicot, Divestment, and Sanctions*] (BDS) contra Israel— a saber: que «[c]ada vez más, los derechos de los homosexuales han hecho que algunas personas de buena voluntad juzguen erróneamente lo avanzado que es un país por la forma en que éste responde a la homosexualidad» (Schulman, 2011, s.p.).

En su libro *Israel/Palestine and The Queer International*, Schulman documenta que el término *pinkwashing* «fue acuñado originalmente en 1985 por [la organización] *Breast Cancer Action* para identificar empresas que pretendían apoyar a las mujeres con cáncer de mama, mientras que en realidad se beneficiaban de su enfermedad. En abril de 2010, QUIT [*Queers Undermining Israeli Terrorism* (Queers/Cuiris Socavando el Terrorismo Israelí)] utiliza el término “*pinkwashing*” como un giro de “*greenwashing*” [“lavado de cara verde”], término utilizado para describir a las empresas que afirmaban ser respetuosas con el medio ambiente con el fin de obtener un beneficio» (Schulman, 2012, p. 135; traducción propia). La escritora judío-americana atribuye el primer uso del término en relación con Palestina al editor de *Electronic Intifada*, Ali Abuminah, quien lo usó en una reunión de activistas en 2010 en la que afirmó que «No aguantaremos el *whitewashing*, el *greenwashing*, ni el *pinkwashing* de Israel» (citado en Schulman, 2012, p. 135; traducción propia). Desde 2011, el término es ubicuo en muchos contextos norteamericanos, especialmente en

blogs de internet, como el del estudioso y activista judío trans* Dean Spade, quien extiende su análisis de las tácticas de *pinkwashing* más allá de los estados, demostrando que algunas ONGs LGTB+ (como la israelí *A Wider Bridge*) también cooperan secretamente con gobiernos enzarzados en realizar un lavado de cara del país a través de proyectos de *branding* o creación de marca (Spade, 2016: n.p.), como se documenta más abajo.

En el contexto del Estado Español se pueden percibir las tácticas oficiales de *pinkwashing* a partir de las legislaturas socialistas de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2008 y 2008-2011), al adoptar su gobierno con entusiasmo la lucha por los derechos legales de los ciudadanos LGTB+ al mismo tiempo que recrudecía la Ley de Extranjería y cerraba los flujos de entrada regular a inmigrantes de color.³ Tanto en Israel como en España, las tácticas de *pinkwashing* surgen en el

3. Como es bien sabido, España pasó de ser un país de emigración durante la dictadura a ser un país receptor de inmigrantes a partir de los primeros años de la democracia. La primera ley de la democracia que regula los flujos migratorios fue la Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros residentes en España, la cual se aprobó en 1985, durante la primera legislatura del PSOE. Ya entonces, como recoge el rotativo *El Mundo* en 2006, se consideró que esa ley era una de las más duras de Europa (Quílez, 2006, n.p.). Después de recibir presiones de la Unión Europea para adecuar la ley nacional a las normativas europeas y debido a la necesidad de más mano de obra barata durante los años del boom económico, en 1999 se sustituyó esta ley por la nueva normativa, comúnmente conocida como Ley de Extranjería, la cual ha sufrido numerosas modificaciones desde 1999 hasta la última de 30 de octubre de 2015. El *B.O.E.* condensa todas estas modificaciones en un texto consolidado: <<https://www.boe.es/buscar/pdf/2000/BOE-A-2000-544-consolidado.pdf>>.

En un estudio de próxima publicación sobre canciones populares españolas de la inmigración, Silvia Bermúdez argumenta que fue Rodríguez Zapatero en concreto el que recrudeció las políticas de inmigración, especialmente a partir de la crisis económica de 2008, recrudescimiento que coexistió con la imagen que el mandatario proyectó en el extranjero como «Spain's Bold Liberal» [«el atrevido liberal español»] —tal y como lo calificó *The New York Times* (citado en Bermúdez s.p.)— por sus numerosas políticas sociales progresistas. Entre las medidas puestas en práctica por el gobierno de Zapatero contra los inmigrantes, se encuentra la imposición a los cuerpos policiales de Madrid y Barcelona de cuotas semanales de arresto de inmigrantes irregulares, una práctica que fue denunciada con vigor, tanto desde observatorios nacionales como internacionales, como una táctica de «*racial profiling*» o persecución según las características raciales, pues la mayoría de los objetivos eran marroquíes (Stuart, 2009, s.p.). Se puede ver, por tanto, que el recrudescimiento de la Ley de extranjería surge precisamente en el mismo momento histórico en el que se comienza a potenciar la «Marca España» y se consiguen victorias legislativas para las mujeres y el colectivo LGTB+. No deja de ser notorio que este inicio del *pinkwashing* español surgiera precisamente durante una de las legislaturas socialistas supuestamente más progresistas.

contexto de desarrollar las políticas de *branding* o de creación de una «marca» para el país (Schulman, 2012, p. 135; Martínez-Expósito, 2015, p. 87; Spade, 2016: n.p.). Mucho antes que Israel, España había comenzado activamente su propia campaña de Marca España en 1999, la cual quedó bajo la competencia del Ministerio del Exterior en 2003 (Martínez Expósito, 2015, pp. 78-79). Bajo el gobierno de Rodríguez Zapatero —quien, como es bien sabido luchó activamente por conseguir que se aprobara la *Ley 13/2005* del matrimonio entre personas del mismo sexo en 2005— el proyecto Marca España promocionó los derechos LGBT+ en España como marca de la vigencia y la modernidad del país, sobre todo en relación con África y América Latina (Pérez-Sánchez, 2016a). Martínez Expósito cita a Rodríguez Zapatero afirmando en 2014 que, «[el] matrimonio homosexual sí que es Marca España» (citado en Martínez-Expósito, 2015, p. 87).

En este sentido, se podría argumentar que, aunque este barbarismo *queer* no anduviera en circulación en nuestro país en inglés hasta hace poco tiempo, el concepto de lavar la cara al país y de vender una imagen de modernidad en el extranjero gracias a la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo y otros beneficios a los colectivos LGTB+ ya estaba en circulación en el Estado Español con bastante anterioridad al caso de Israel. En concreto, queda claro que, a partir de 2005, se promocionó la ley sobre matrimonio homosexual como un pasaporte de la modernidad española a través de políticas internacionales de desarrollo. En un reciente artículo académico (Pérez-Sánchez, 2016a) se sigue el rastro a la exposición de arte LGTB+, Colección Visible, que viajó por varios centros culturales españoles por Latinoamérica y EE.UU. en 2009, patrocinada por la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID)—táctica que calificamos de *pinkwashing* y como parte de un proyecto «homonacionalista».

Igualmente, la periodista, novelista, activista LGTB y feminista catalana Brigitte Vasallo y el activista e intelectual trans* madrileño Lucas Platero han hecho la mayor labor de difusión de este barbarismo en el estado español. Vasallo ha ayudado fundamentalmente a popularizar el término de cara a un público general a través de su divertida y sarcástica novela *Pornoburka* (en la que no se menciona este barbarismo, pero sí se demuestra cómo funciona) y en varias entrevistas, especialmente en un *podcast* (Vasallo, 2014, min. 10:00) en el que traza la trayectoria del término desde su origen en las campañas de

empresas capitalistas en apoyo a la lucha contra el cáncer de mama (a través de la promoción del lazo rosa) hasta la actual asociación del mismo con las políticas del estado de Israel, estableciendo una conexión clara entre las tácticas de *pinkwashing* y la islamofobia. Por su parte, Platero introduce en el estado español este barbarismo a nivel del discurso académico en su estudio sobre la interseccionalidad como metodología *queer* y concluye que este barbarismo (así como otros tales como «homonormatividad», «homonacionalismo», «diáspora *queer*» y «*crip-washing*» [sic]) forma «parte del “arsenal” propio del análisis crítico al que también pertenece la interseccionalidad» (Platero, 2014, pp. 87-88).

Para terminar, conviene apuntar, como hace el blogero Marc Gómez, que el actual gobierno del Partido Popular, a pesar de no apoyar completamente los derechos de los colectivos LGTB, ha puesto en práctica tácticas de *pinkwashing* mediante subvenciones a la organización LGTB+ conservadora *Colegas*, utilizando «un movimiento que no les es propio para el lucro, para el clasismo y sobre todo, para reivindicar que “la extrema derecha” también trabaja con la comunidad LGTB+ defendiendo sus derechos» (Gómez, 2016, s. p.).

En resumen, el barbarismo *pinkwashing* entra en circulación en el Estado Español aproximadamente hacia 2014, pero el concepto en sí lleva en práctica en nuestro país al menos desde 2005, especialmente en relación a la captación activa de turismo rosa, salvo que no contaba con un nombre tan llamativo como el que proporciona el término en inglés. Se podría incluso argumentar que las prácticas de *pinkwashing* españolas por vía de la Marca España preceden al menos dos años a las mismas por parte del Estado de Israel, solo que en España hemos sido tal vez más lentos en denunciarlas.

Bibliografía

- Bacchetta, Paola y Jin Haritaworn (2011), «There Are Many Transatlantics: Homonationalism, Homotransnationalism, and Feminist-Queer-Trans of Color Theories and Practices», en Kathy Davies y Mary Evans (eds.), *Transatlantic Conversations: Feminism as Travelling Theory*, Ashgate Publishing, Burlington, VT, pp. 127-143.
- Bermúdez, Silvia (de próxima aparición), *Rocking the Boat: Immigration and*

- the Significance of Race in Contemporary Spanish Music*. University of Toronto Press, Toronto.
- Gómez, Marc [alias, Marcgolag] (2015), «Pink-Washing: mentiras por poder y poder por mentiras», Blog, *La realidad escondida*, 29 de mayo de 2015.
- Martínez Expósito, Alfredo (2015), *Cuestión de imagen: cine y Marca Española*, Academia del Hispanismo, Vigo.
- Pérez-Sánchez, Gema (2016a), «David Trullo's Queer Revisionist Photography: Negotiating Spain's Homonationalism and The Marketing of LGBTQ Human Rights as Commodities in Latin America», *Journal of Language and Sexuality*, 5 (2), pp. 197-211.
- (2016b), «David Trullo y *Alterhistory: Una Historia Verdadera* (2010): homonormatividad y revisión fotográfica del archivo LGBTQ», Pablo Peinado, David Trullo y Asociación Visible (eds.), *Una historia verdadera*, Egales, Barcelona/Madrid, pp. 23-39.
- Platero, R. Lucas (2014), «Capítulo 4: ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?», en Mendia Azkue, Irantzu, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Gipuzkoako Foru Alundia, Bilbao, pp. 79-95.
- Puar, Jasbir (2007 [2017]), *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, traducido al castellano por María Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- (2013a), «Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities», *Jindal Global Law Review*, 4 (2), pp. 23-43.
- (2013b), «Rethinking Homonationalism», *International Journal of Middle East Studies*, 45, pp. 336-339.
- Quílez, Raquel (2006), «Inmigrantes. Evolución de la ley. 1970-2005: De la emigración a la inmigración», *El Mundo.es*, verano, s.p., accesible en <<http://www.elmundo.es/especiales/2005/02/sociedad/inmigracion/ley/ley2.html>> (consultado el 12/05/2017).
- Spade, Dean (2016), «Creating Change: Pinkwashing ICE, Pinkwashing Israel», 15 de enero de 2016, accesible en <<http://www.deanspade.net/2016/01/15/creating-change-pinkwashing-ice-pinkwashing-israel/>> (consultado el 12/05/2017).
- Suelta la Olla (2014), «Brigitte Vasallo nos habla de Islamofobia y Pink Washing», *Hala Bedi Irratia*, accesible en <<http://halabedi.eus/2014/11/07/brigitte-vasallo-nos-habla-de-islamofobia-y-pink-washing/>> (consultado el 12/05/2017). Web/Podcast.
- Schulman, Sarah (2011), «Israel and "Pinkwashing"», *The New York Times* (22 de noviembre).

- (2012), *Israel/Palestine and The Queer International*, Durham, NC, Duke University Press, accesible en <<http://www.nytimes.com/2011/11/23/opinion/pinkwashing-and-israels-use-of-gays-as-a-messaging-tool.html>> (consultado el 12/05/2017).
- Stuart, Paul (2009), «Spain: Zapatero Government Accused of Directing Anti-Immigrant Crackdown», *World Socialist Website (WSWS.org)*, s.p., accesible en <<http://www.wsws.org/en/articles/2009/03/span-m09.html>> (consultado el 12/05/2017).
- Vasallo, Brigitte (2013), *Pornoburka: Desventuras del Raval y otras f(r)icciones contemporáneas*, prólogo de Juan Goytisolo, Ediciones Cautivas, Cardedeu.
- (2014), «Brigitte Vasallo nos habla de Islamofobia y Pink Washing», *Egilea: Suelta la Olla*, 7 de noviembre de 2014, accesible en <<http://halabedi.eus/2014/11/07/brigitte-vasallo-nos-habla-de-islamofobia-y-pink-washing/>> (consultado el 12/05/2017).

Lecturas recomendadas

- Meronek, Toshio (2015), «Israel's "Pro-Gay" Occupation: An Interview with Dean Spade», *Truthout*, 1 de mayo de 2015, accesible en <<http://www.truth-out.org/news/item/30540-israel-s-pro-gay-occ>>.
- Pinkwatching Israel* (S.F.), «About Us», accesible en <<http://www.pinkwatchingisrael.com/about-us/>> (consultado el 12/05/2017).
- Platero, R. Lucas (2012), «La "heterofuturibilidad" del matrimonio homosexual», *Pikara On Line Magazine*, 12 de noviembre de 2012, accesible en <<http://www.pikaramagazine.com/2012/11/la-heterofuturibilidad-del-matrimonio-homosexualraquel-lucas-platero-advierte-de-que-el-fallo-del-constitucional-no-termina-con-la-discriminacion-y-que-no-beneficiara-por-igual-a-todas-las-perso/>> (consultado el 12/05/2017).
- Schulman, Sarah (2011) «A Documentary Guide to "Brand Israel" and The Art of Pinkwashing», *The New York Times*, 30 de noviembre de 2011 (consultado el 12/05/2017).
- Spade, Dean (S.F.) «Under The Cover of Gay Rights», <<https://pinkwashingexposed.net/>>.
- (dir.) (2013) *Pinkwashing Exposed: Seattle Fights Back!*, 13th Avenue Productions, vídeo en *Vimeo* <<https://vimeo.com/126391030>>.
- Vasallo, Brigitte (2014), «Burkas en el ojo ajeno: el feminismo como exclusión», *Pikara, On Line Magazine*, 12 de abril de 2014.

Postcolonial

Francisco Godoy Vega

Palabras relacionadas: colonialidad, procesos coloniales, neocolonialismo, decolonial, racismo.

Lo postcolonial refiere a una situación geopolítica y corporal relacionada con el fin de un sistema de dominación colonial y racista explícito y consciente, con el consiguiente paso a un estado de independencia por parte de las «antiguas» colonias. En esta nueva situación poscolonial, sin embargo, siguen operando dispositivos de dominación colonial —tanto en la geografía de las ex colonias como de las metrópolis— marcados por el cruce de condiciones de raza, sexo y clase. Éstos perviven en procesos encubiertos o inconscientes tanto a nivel institucional como cotidiano, en los cuales la violencia se llega a ejercer de forma explícita y clara.

Desde ámbitos académicos y activistas, diferentes agentes han ensayado formas de reversión y respuesta a dicho sistema represor, generando un *corpus* de pensamiento activo que ha puesto en cuestión la memoria del relato histórico hegemónico pero también las actuales formas de colonialismo. Dentro de este panorama han sido divergentes los enfoques que se han posicionado desde lo poscolonial, lo neocolonial, lo decolonial, lo anticolonial, la colonialidad, los procesos coloniales, el autocolonialismo o el inconsciente colonial. Cada término ha marcado una posición enunciativa respecto a los modos de contar las formas históricas y contemporáneas de este sistema global, haciendo hincapié, por ejemplo, en la condición estructural del sistema colonial (colonialidad), en sus formas de desmontaje (decolonial) u oposición (anticolonial).

En una situación colonial donde los/as oprimidos/as son denegados de una «posición enunciativa» desde la cual podrían articular su propia historicidad (Spivak), la improbable tarea de restituir esta voz solo podría realizarse mediante un minucioso análisis de las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes, cuya legitimidad y poder prescriptivo resultarían así puestos en tela de juicio (Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 1997, p. 16).

Iniciado a fines del siglo XVIII, el largo proceso de descolonización que intentó acabar con los sistemas imperiales explícitos del colonialismo europeo moderno se terminó, presuntamente, tras la II Guerra Mundial. El colonialismo moderno y su estela en el neocolonialismo contemporáneo han promovido el racismo biológico, la misoginia, la presunta peligrasidad social y otras barbaridades. En este marco se ha producido una reconfiguración *post* de los vínculos entre esos antiguos imperios y lo que la ciencia cartográfica renombró como Tercer Mundo: aquellos territorios «subdesarrollados» o «en vías de desarrollo» que antes eran llamados «colonias», «vyrreinos», «reynos» o «territorios de ultramar», entre otros. El límite entre una situación colonial —que explícitamente subyuga a esclavos e indígenas— y una postcolonial, sería entonces signado por el fin de un sistema consciente y explícito de dominación geopolítica de cuerpos racializados y el paso a nuevas formas soterradas de imperialismo inconsciente.

Ante esta situación, múltiples pensadores y activistas han ido construyendo aparatos teórico-críticos que han intentado reelaborar unas historias propias que perviertan la narrativa hegemónica de la Historia y el conocimiento «verdadero». Recomponiendo otras formas de saber, han generado genealogías del pensamiento producido en el Tercer Mundo, el cual ha sido sistemáticamente opacado en cuanto escapa a los parámetros occidentales supuestamente científicos y objetivos. Es posible plantear, al menos, tres núcleos del pensamiento postcolonial contemporáneo que implican a su vez distintas narraciones de origen: una escrita en inglés, otra en francés y una última en castellano.

La primera de ellas se generó en la India a partir del Grupo de Estudios Subalternos que fundara el historiador Ranajit Guha. Radicado desde comienzos de la década de los cincuenta en una Gran Bretaña que intentaba lidiar con los coletazos migrantes del fin de su gran

imperio, el historiador retomó el término gramsciano de «subalternidad» que el italiano desarrollara en sus *Cuadernos desde la cárcel* (Gramsci, 2006). A pesar de este claro referente europeo, el Grupo se planteó opuesto a las narraciones que parten tanto del pensamiento eurocéntrico como de las élites de poder nacional, proponiendo una historia escrita desde abajo (Chaturvedi, 2000).

Dentro de este Grupo destaca la pensadora Gayatri Spivak, traducida al castellano en 1997 por Barragán/Rivera Cusicanqui y luego en el Estado español en 1999 en el libro *Feminismos literarios* editado por Neus Carbonell y Meri Torras. Su ensayo más reconocido — *¿Puede hablar el subalterno?* (2009)— operó como una respuesta a los postulados del postestructuralismo francés, utilizando un lenguaje académico contemporáneo que se intentaba validar desde los mismos significantes de la universidad europea que buscaba criticar. Spivak se ha posicionado desde una crítica literaria expandida que ha interpretado e interpelado las huellas del camino de Gramsci pero al mismo tiempo de la deconstrucción, introduciendo a estos enfoques unas perspectivas de corte geopolítico y feminista. El *esencialismo estratégico* (1987) que acuñara la autora se ha difundido a nivel global como una estrategia enunciativa para entrar y salir de los sistemas discursivos hegemónicos no solo de la raza sino también de la clase y el sexo. Tal vez la pregunta pendiente en este debate sea *a quién* puede o quiere hablar el subalterno, es decir, cuales son los interlocutores que éste da como válidos y con quienes quiere dialogar críticamente.

El pensamiento de Spivak —así como el de otras autoras, como Donna Haraway, validadas por la academia anglosajona— bebe de las corrientes de los pensamientos feministas negro y chicano que se habían desarrollado en los setenta y ochenta en Estados Unidos. Sin duda, en la década de los ochenta destacan Audre Lorde y Gloria Anzaldúa —quien habló de la «herida abierta» del colonialismo—, convirtiéndose en figuras claves para entender un conocimiento situado y estratégico en términos de disidencia sexual y racial. Se trataba de mujeres racializadas que vivían una teoría encarnada desde su herida colonial. Algo comparable, en cuanto encarnación, ocurre con el pensamiento anticolonial que han desarrollado con diferente intensidad pensadores y escritores africanxs como Wole Soyinka, Chinua Achebe, Chimamanda Ngozi Adichie, Molefi Kete Asante, Cheik Anta Diop y Ngugi wa Thiong'o.

Si en el ámbito anglosajón la crítica postcolonial se fundó, por un lado, en la memoria viva del colonialismo inglés en la India y, por otro, en el conflicto racial en los Estados Unidos, en el caso francés esto ocurrió desde la negritud en las Antillas, muchas de cuyas islas aún siguen hoy siendo colonias europeas o estadounidenses, como Martinica o Puerto Rico. Frantz Fanon, Édouard Glissant o Aimé Césaire, entre otros, generaron una crítica anticolonial radical no solo dirigida a las formas de opresión que ejerce el privilegio blanco, sino que a los propios procesos de autocolonialismo del sujeto racializado. Esto quedó evidenciado, por ejemplo, en el libro de Fanon (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. El pensamiento de Fanon, así como el de los otros mencionados, no partía de una mera pulsión teórica sino que —tal como ocurría en la India y EE.UU.— lo hacía desde la experiencia viva del colonialismo y el racismo. En su caso, esto ocurría en relación a las tropas francesas en Martinica durante la II Guerra Mundial que lo llevó, entre otras cosas, a combatir en la Guerra de Liberación de Argelia. A partir de esta experiencia, Fanon ha tenido una importante influencia en el pensamiento africano, lo cual ha llegado hasta la contemporaneidad a través autores como Achille Mbembe. Por su parte, Glissant va a proponer una *poética de lo diverso* (2002) que resitúa las formas de diálogo entre diferentes espacios y formas de enunciación, potenciando unos diseños locales periféricos que piensen también en términos globales.

Sin duda, este punto conecta con una de las tradiciones de pensamiento que se ha gestado en el ámbito latinoamericano. Silvia Rivera Cusicanqui —quien tempranamente editó junto a Barragán la *Introducción a los estudios subalternos* de la India, en una propuesta de diálogo Sur-Sur (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997)— va a plantear la posibilidad de pensar el globo desde una experiencia andina. Esta no solo se reconstruye desde las barbaries del colonialismo sino en su cruce con las formas de resistencia que han pervivido, de forma soterrada, en un sistema ambivalente, irresuelto y en permanente tensión, que la autora denominará desde el aymara como *ch'ixi*. Rivera Cusicanqui, desde su militancia en el movimiento katarista de los años setenta y la posterior fundación del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en los ochenta, ha sido una agente clave de rebelión a la norma académica. Su posición ha buscado generar un pensamiento situado a la vez que comprometido con la reinención de la larga me-

moria del colonialismo. De ahí que plantee en libros como *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Rivera Cusicanqui, 2010) la recuperación de una respuesta clave al primer colonialismo español como fue aquella que generó Felipe Guamán Puma de Ayala. A comienzos del siglo xvii, éste escribió su *Primer nueva corónica y buen gobierno*, una carta de más de 1.000 páginas, con textos e imágenes, que el mestizo envió al Rey de España Felipe III. La misma fue extraviada durante su envío y salió a la luz a comienzos del siglo xx cuando apareció en la Biblioteca Real de Copenhague.

Además del trabajo de Rivera Cusicanqui, en el ámbito latinoamericano se fundaron dos espacios de investigación postcolonial. Por un lado, en 1993 se organizó el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos que vino a retomar las premisas de su homónimo indio. Por otro lado, en 1998 se creó el Grupo Modernidad/Colonialidad, formado por una serie de intelectuales — todos hombres — como Walter Dignolo, Anibal Quijano, Arturo Escobar y Enrique Dussel. Este último, desde los años sesenta, ha venido planteando una crítica al occidentalismo y a la pervivencia del colonialismo en sus textos sobre la *Filosofía de la liberación* (2011). Desde ahí ha articulado una contra-historia frente a la Historia de la filosofía occidental, que propone descomponer los cimientos naturalizados del pensamiento europeo, cuyo origen se sitúa — según fue inventado por el romanticismo alemán — en el mito logocéntrico de la antigüedad griega. Así mismo, este pensamiento ha venido a resituar en términos filosóficos el origen de la modernidad en el colonialismo español y particularmente en la Controversia de Valladolid, donde se discutió el elemento fundante de la modernidad: el estatuto de humanidad. Sin embargo, estas aproximaciones postcoloniales han pecado de generar una reconstrucción geopolítica que ha obviado una mirada interseccional con las formas de funcionamiento del patriarcado, dentro de las propias lógicas de dominación colonial.

En el ámbito del Estado español estos debates han ingresado principalmente a partir de la traducción de los primeros autores mencionados y, luego, a través de la invitación a colaborar a aquellos del ámbito latinoamericano. Por ejemplo, el primer texto traducido en el Estado español del teórico indio Homi Bhabha (1992), *Lo postmoderno y lo postcolonial*, apareció en el catálogo de la exposición de arte

conceptual europeo *Tierra de nadie*, realizada en el Hospital Real de Granada dentro del proyecto *Plus ultra* que estaba enmarcado en el Pabellón de Andalucía de la Exposición Universal de Sevilla. Esta muestra se organizó en el sintomático año 1992, cuando se celebraban los 500 años de la conquista de América, acontecimiento que marca el origen de la configuración moderna y global del sistema imperial europeo; en su propia conmemoración española, se hacía efectiva la vitalidad de un conflicto irresuelto.

Desde aquel momento se ha generado un proceso de transferencia que ha operado al menos en el ámbito sociológico y de las prácticas artísticas y curatoriales. En el ámbito sociológico, Heriberto Cairo ha introducido estos debates en la Universidad Complutense de Madrid a partir de encuentros, como aquel que tuvo como colofón la publicación *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*, donde se introducían a autores decoloniales como Nelsón Maldonado-Torres, Boaventura de Sousa Santos o los ya mencionados Dussel y Mignolo (Cairo y Grosfoguel, 2010).

Para la gestación de dicho encuentro fue fundamental la figura de Ramón Grosfoguel. Este académico puertorriqueño de la Universidad de Berkeley ha sido, además, el germen de la conformación de la red *Decolonialidad Europa*, compuesta por diferentes agentes activistas y de investigación sobre estas problemáticas raciales y coloniales cuyo primer encuentro ocurrió en Madrid en 2012. Así también, Grosfoguel ha promovido la generación de las escuelas de verano *Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogues. Decolonizing Knowledge and Power: Postcolonial Studies, Decolonial Horizons*, en Barcelona y Granada.

Finalmente, en el ámbito artístico, han sido escasos pero significativos los proyectos que han puesto sobre la palestra esta problemática, aún tan viva en la contemporaneidad peninsular — por no hablar de su prácticamente nula presencia en publicaciones académicas—. En el ámbito de la creación, artistas como Rogelio López Cuenca, Elo Vega, Miguel Benlloch, Lucía Egaña o Daniela Ortiz han insistido de forma sistemática en una crítica localizada a la memoria colonial española.¹

1. Ver entre otros trabajos: Lucía Egaña, *Del body art a la Boda art*, 2007; Elo Vega y Rogelio López Cuenca, *Efigies y fantasmas: gula monumental de Huelva*, 2013; Miguel Benlloch, *Acuchillad+s*, 2014; Daniela Ortiz, *Estado-nación II*, 2015.

En el ámbito expositivo destacan dos proyectos llevados a cabo en el año 2010 cuando se conmemoraban los supuestos 200 años de las independencias latinoamericanas. Por un lado, se presentó en el CCCB de Barcelona y el Centro de Arte Contemporáneo en Quito el proyecto *El d_efecto barroco*. Este venía a develar la pervivencia del barroco como ideología hispánica de colonización contemporánea. Mientras, en el Museo Reina Sofía —itinerando a Berlín y La Paz—, se presentaba la muestra *Principio Potosí*, que proponía una lectura contemporánea de la «acumulación originaria» de Marx, que se produciría para los curadores en esa primera modernidad española que extraía materias primas de lo que luego sería llamado América y en particular del mundo andino. El desacuerdo entre los equipos curatoriales alemanes y bolivianos, que pensaban esta historia de la colonización española, dio cuenta de la aún viva pervivencia de la jerarquía en relación a las voces que son reconocidas y pueden hablar, y aquellas que no.

También cabe destacar el seminario *Descolonizar el museo* organizado por Paul B. Preciado en el MACBA en 2014. Con una clara voluntad de activar la interseccionalidad entre lo *queer* y lo racial, el seminario fue tal vez un primer intento de articular a las voces validadas de las academias del norte con las desautorizadas voces no académicas del sur.

Sin duda, el conflicto colonial en el Estado español sigue siendo un problema irresuelto en la medida que no se asume como propio. Como dirían Rivera Cusicanqui y Barragán (1997), no se analizan y, agregamos, se internalizan, «las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes». La toma de posición frente a las formas en que aún opera el inconsciente colonial es el camino de sanación, como diría Suely Rolnik, de unas heridas que perviven en los modos contemporáneos del racismo institucional y cotidiano, que afecta a las configuraciones micro y macropolíticas de las vidas.

Bibliografía

- Badía, Tere y Jorge Luis Marzo (2010), *El d_efecto barroco. Políticas de la imagen hispana*, CCCB, Barcelona.
- Bhabha, Homi (1992), «Lo postmoderno y lo postcolonial», *Tierra de nadie*, Pabellón de Andalucía, Exposición Universal, Sevilla.

- Cairo, Heriberto y Ramón Grosfoguel (eds.) (2010), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina*, IEPA-LA, Madrid.
- Carbonell, Neus y Mery Torras (ed.) (1999), *Feminismos literarios*, Arco Libros, Madrid.
- Chaturvedi, Vinayak (ed.) (2000), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso y New Left Review, Londres y Nueva York.
- Creischer, Alice, Max Hinderer y Andreas Seikmann (2010), *Principio Potosí. ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?*, Haus der Kulturen der Welt/Museo Reina Sofía, Berlín y Madrid.
- Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Fanon, Frantz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Glissant, Édouard (2002), *Introducción a una poética de lo diverso*, Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Gramsci, Antonio (2006), *Cuadernos desde la cárcel*, Era, Puebla.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (1997), *Debates Postcoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri y Sephis, La Paz/Róterdam.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Spivak, Gayatri (2009), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, Londres, 1987.
- (2009), *¿Pueden hablar los subalternos?*, MACBA, Barcelona.

Postporno

Lucía Egaña Rojas

Definir el postporno es un ejercicio tan absurdo como tratar de dar una explicación clara, general y muy por encima de la sexualidad de cada persona del mundo.

Manifiesto postporno

La *postpornografía* es una reelaboración crítica de la pornografía clásica que se expande a las imágenes que se escenifican, a los modos de trabajo y producción, difusión y disseminación. Se trata de prácticas que tensionan la relación entre lo colectivo y lo personal, entre lo público y lo privado, transgrediendo los espacios tradicionalmente asignados a lo sexual.

Las prácticas postpornográficas utilizan medios como la performance, el video, la fotografía, la escritura y el dibujo, para, a través de una exhibición descarnada de la sexualidad, horadar los imaginarios sexuales hegemónicos y las construcciones binarias de género y sexo, dando visibilidad al intercambio de roles, a la erotización de diversas partes del cuerpo, y a identidades y prácticas excluidas de los flujos del deseo convencionales e industriales. A través de estas operaciones, la postpornografía trastorna lo tradicionalmente considerado bello, deseable y/o aceptable en un contexto sexual.

El intercambio de roles, la erotización de diversas partes del cuerpo, la visibilización erótica de cuerpos excluidos por los flujos del deseo convencionales e industriales, el agenciamiento de identidades abyectas a través de la soberanía corporal y sexual, y el trastorno de lo tradicionalmente considerado bello, agradable o aceptable.

El postporno opera como un engranaje colectivo, una red precaria y autogestionada, al margen del mercado y de las lógicas industriales que organizan la pornografía comercial, y contribuye a la soberanía corporal y sexual de personas y grupos considerados abyectos.

Desarrollo

Me refiero a la postpornografía, con una «t» en medio, como una castellanización del inglés (distinta a la versión traducida: «pospornografía») porque me interesa remarcar en cada nombramiento su carácter importado desde un contexto anglosajón e imperialista. Ante la habitual y constante recurrencia a palabras en inglés como *squirting*, *fisting*, *cruising* o *dildo* para referirnos a determinadas prácticas y objetos, espero que estos pequeños gestos textuales fomenten una toma de conciencia de la condición colonial, o inciten al menos a reflexionar acerca de la pertinencia de las genealogías oficiales, y cómo éstas terminan imponiendo la asunción de lo postpornográfico en contextos donde no necesariamente se nombrarían así algunas prácticas sexuales radicales.

La genealogía del postporno más ampliamente referenciada en nuestro contexto remite su origen a la pornógrafa estadounidense Annie Sprinkle quien, en la década de los ochenta, acuña el término para referirse a su performance «Post-Porn Modernist». Toma prestada la palabra del artista holandés Wink van Kempen para referirse a un «nuevo género de material explícito, quizá el más experimental a nivel visual, político, humorístico, “artístico” y ecléctico de la escena» (Sprinkle, 2005, p. 160. La traducción es mía). A partir de este «mito fundacional» en el reino de España se van estableciendo unas genealogías basadas, no solo en el trabajo de Sprinkle, sino también en los agueridos debates abolicionistas/pro-sexo¹ que se dieron al interior del feminismo estadounidense en los años ochenta, y también las experiencias y representaciones que se gestaron en los espacios de BDSM² lésbico en San Francisco, uno de cuyos ejemplos será el co-

1. Estas dos corrientes principales en conflicto fueron el feminismo abolicionista, que buscaba la prohibición de la pornografía, y el autodenominado pro-sexo, un grupo que antes que su prohibición prefería abordarla críticamente. Ambas corrientes plantean demandas, intenciones y acciones con resultados concretos, tales como leyes, libros, congresos, colectivos, manifestaciones públicas, entre otras. Podemos ejemplificarlas a través de grupos como «Women against pornography» (WAP) o «Feminists Against Censorship Taskforce» (FACT), por nombrar un par de sus exponentes más conocidos.
2. El término, que se emplea comúnmente para hablar de sadomasoquismo es el acrónimo formado por: Bondage (práctica de encordonamiento, atadura e inmovilización); Disciplina y Dominación; Sumisión y Sadismo; y Masoquismo (ver la entrada en este volumen).

lectivo Samoís del que formaron parte Gayle Rubin y Pat Califia, o producciones posteriores como las de Barbara DeGenevieve.³ Esta forma de organizar los antecedentes del postporno se articula a partir del binarismo opositivo abolicionista/prosexo del feminismo de Estados Unidos, desde la posición descentrada de una genealogía inspirada en los acontecimientos, debates y producciones estadounidenses. Sin embargo y curiosamente, al día de hoy, en los circuitos porno *queers* de Estados Unidos la palabra postpornografía no es (re)conocida. El hecho de que Sprinkle acuñara el término postpornografía no implicó por tanto una masificación del mismo en su contexto.

En el territorio español se comienza a utilizar el término en 2003, en el seminario «Retóricas del género» de la UNIA por Sam (Marie-Hélène) Bourcier y Paul B. Preciado, o en la Maratón postporno. Estas alusiones al postporno toman, como se dijo más arriba, como referentes al contexto estadounidense, operando a partir de ese momento como catalizadores de la emergencia y reinterpretación local de lo que podría significar hacer postporno aquí.

A nivel bibliográfico y documental uno de los mayores «mitos fundacionales» del postporno en el reino de España es la Maratón postporno, evento coordinado por Paul B. Preciado en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) el año 2003. A partir de este momento comienzan a constituirse algunos grupos⁴ que seguirán trabajando e investigando a partir del desarrollo de performances, videos y talleres. Ya desde el año 2001 en la ciudad de Barcelona existían iniciativas autónomas y autogestionadas, como la Asamblea Stonewall, una articulación que buscaba expresar el descontento ante la mercantilización de las identidades LGTBI (Pujol, 2007, p. 80). La Asamblea Stonewall, aprovecha una red de centros sociales okupados hoy prácticamente inexistente,⁵ para realizar encuentros y hacer públi-

3. Barbara DeGenevieve, artista, fotógrafa, videasta y performer fue profesora del *School of the Art Institute of Chicago* y entre los años 2001 y 2004 dirigió el trabajo del desaparecido y mítico sitio web *ssspreload.com* (actualmente *off-line*) que orientaba su producción a «*hot femmes, studly butches, and lots of gender-fuck*». DeGenevieve murió de cáncer en agosto de 2014.

4. Es el caso del colectivo Post-Op, el grupo de trabajo hoy desaparecido *Tecnologies del Gènere* y más tarde, la emergencia de colectivos como *Girls who like porno* o *Go Fist Foundation*, entre muchos otros.

5. Se incluyen en esta lista los centros sociales Hamsa, Les Naus, TDN, La Casa de la Muntanya o La Perla. Otros centros sociales okupados dentro de los que se desarrolla-

cas algunas reflexiones y prácticas que se estaban dando en Barcelona. El año 2003 la Asamblea organiza unas jornadas *queer* de una semana en la provincia de Sant Quirze de Besora (Pujol, 2007, 81). Otro importante antecedente será en 2006, dos años después de la Maratón Postporno del MACBA, el encuentro internacional Queeruption que se lleva a cabo en una vieja fábrica de piel sintética en desuso okupada en Hospitalet. Este tipo de eventos operan como espacios de activación postpornográfica al margen de las instituciones.

El carácter diverso de estos contextos de activación marca una tensión implícita dentro del término postpornografía en nuestro contexto: la relación simultánea y generalmente opositiva, entre institución y autogestión, o entre institución y activismo. Dicha tensión se expande a los binomios de teoría y práctica, o mente y cuerpo. Tal como sucede con el término *queer*, la circulación del término postporno atraviesa espacios disímiles que a veces entran en disputa al reivindicar un «lugar idóneo» para determinadas prácticas. En el caso de la postpornografía, esta ha sido nombrada, analizada y abordada en igual medida desde espacios institucionales (académicos y museales) y autónomos, sin que esto signifique titularidad ni propiedad alguna. Si bien estos debates abren una discusión en la que estas esferas tienden a plantearse de forma opositiva, resulta interesante emanciparse de esta imagen de dos esferas que se repelen, para analizar cómo estos distintos espacios se insertan en relaciones de poder, fijando genealogías, historias y verdades.

Los discursos generados en espacios institucionales, académicos y museales han tenido más «herramientas de persistencia» (como los archivos, solo en apariencia neutrales) para ciertos relatos, definiciones y genealogías ligadas al postporno en el reino de España, lo cual probablemente pueda ser uno de los orígenes de la resistencia institucional, teórica o académica que a veces se explicita desde algunas agentes de las prácticas postporno.

ron actividades relacionadas con las prácticas postpornográficas en la ciudad fueron el CSO Bahía (donde se realizaron muchas fiestas del FACG y performances postporno); La Escocesa (un espacio artístico de Poble Nou donde se realizaron fiestas y performances); CSO Can Vies (espacio de acogida para fiestas recaudatorias, asambleas y jornadas transfeministas); La Karbonería (donde se realizaron fiestas y las Kafetas no-mixtas TransMaricaBollo «kuarentena»); Barrilonia (donde hubo una planta de habitantes transfeministas), entre otros.

Estas relaciones de poder y divergencias contextuales que atraviesan el término también se expanden a su espacio disciplinario. En el contexto español el ejercicio del postporno se ha situado en un lugar híbrido entre la práctica artística y creativa, y la activista y feminista, proponiendo unas formas de activación que, ya sea en los espacios tradicionalmente entendidos como artísticos, como en aquellos que exponen protocolos de acción política, generan cortocircuitos. Esta «hibridez disciplinaria» es una de las características que hacen de las prácticas postpornográficas una plataforma crítica para repensar las clásicas estrategias de acción política y sus tradicionales formas de escenificar discursos, así como para cuestionar la falta de imbricación social de las prácticas artísticas más estandarizadas.

Con el postporno, así como con muchas expresiones feministas, se hace necesario un análisis que incorpore las diferencias contextuales en términos geopolíticos. En ese sentido M.^a Hélène (Sam) Bourcier (2013) hace una distinción entre porno feminista, el que se produce en Estados Unidos y Europa; y postporno, el que se lleva a cabo en España y Latinoamérica. El porno feminista, alineado con la industria pornográfica más convencional, al ser comercial, cuenta con medios de distribución y difusión propios: páginas web, distribuidoras de películas, servidores de video, y opera a través del trabajo de actrices que buscan convertirse en estrellas porno (*porno stars*) o directoras que juegan su discurso feminista dentro de la arena de la industria, comercializando en Internet proyectos donde la autoría resulta imprescindible.⁶ Las producciones estadounidenses de porno *queer* son

6. Sería el caso de personas como Courtney Trouble, fundadora del desaparecido proyecto NoFauxxx.com y productora de porno *queer* desde hace más de diez años. Trouble realiza unas treinta películas y cortometrajes al año principalmente en California, y gestiona proyectos como queerporntv y queerporntube. Su trabajo visibiliza cuerpos trans, gordos (el suyo propio) y diversos funcionales a través de las creaciones de su productora Trouble Films. En la séptima edición de la Muestra Marrana, realizada por primera vez en México DF, asistió esta directora estadounidense como invitada especial. Su sitio web personal es <<http://courtneytrouble.com>> (consultado en junio de 2015). Otro ejemplo podría ser Madison Young, actriz y directora estadounidense que ha participado de la industria pornográfica comercial. Paralelamente lleva la galería de arte *Femina Potens* especializada en arte feminista y *queer*. La web de la galería es <<http://feminapotens.org>> (consultada en septiembre de 2016). Estas directoras buscan desarrollar aquello que falta en la industria del porno *mainstream* realizando un trabajo orientado a las minorías sexuales y a los géneros tradicionalmente patologizados (Bourcier, 2013, p. 54).

muchas veces consideradas en el reino de España como postpornográficas, puesto que la determinante relación con la industria y el mercado propia de Estados Unidos no existe con igual fuerza y presencia en el contexto español haciendo que en ciertos análisis sea omitida. Aún así, colectivos locales como Post-Op, reivindican la necesidad de producir un postporno que sea explícitamente transfeminista:

hemos sido conscientes de que el postporno se confundía con porno alternativo, con porno amateur, con porno casero, con indie porn... Sabemos que las fronteras en algunos casos son difusas y no se trata de que el postporno no pueda ser todo eso; sino que no es solo eso. Para nosotrxs el postporno es intrínsecamente feminista o, más aún, intrínsecamente transfeminista, porque ya sabemos que feminismos hay muchos y nosotrxs partimos de un feminismo pro-sexo y de un sujeto político que va mas allá de la categoría mujer. El postporno es intrínsecamente político (Post-Op, 2013, p. 197).

La resistencia (o imposibilidad) de utilizar comercialmente los materiales producidos desde los «espacios postpornográficos» español y latinoamericano se convierte en parte de su posicionamiento. Según la distinción de Bourcier el postporno, principalmente desarrollado en el reino de España y Latinoamérica, relativiza la individualización necesaria para constituir un producto reconocido como tal dentro de un sistema de producción cinematográfico. Las producciones y talleres postporno responden a principios D.I.Y. (*Do It Yourself* o Hazlo tú mismx), anticapitalistas y anarquistas, que valorizan el anonimato en desmedro de la personalización de figuras específicas. El postporno, según este autor, valorizaría la fuerza performativa del acto sexual colectivo y político que emana de las acciones en el espacio público y en los talleres. El objetivo de las activistas postporno no sería el reconocimiento por parte del mundo del arte y la industria sino más bien su intervención, así como la intervención de otros espacios (Bourcier, 2013, p. 55).⁷ Tomando esta perspectiva colectivista del postporno

7. También Romina Smiraglia apunta a esta diferencia aludiendo principalmente a que dentro de contextos de porno feminista, las distinciones no marcan un relación opositiva, sino más bien una relación que permite mutuas reflexiones, «esta distinción es parte de un proceso de reflexión mutua —aunque contradictoria— y no un enfrentamiento al estilo de las abolicionistas vs. las pro-sexo» (Smiraglia, 2012, p. 15 nota al pie 37).

(Bourcier, 2013; Sentamans, 2013) de forma purista, trabajos como el de Annie Sprinkle quedarían excluidos de la categoría. Sin embargo, este purismo pasa por alto la maleabilidad de las nomenclaturas según el contexto que las envuelve.

¿Tienen que ver estas diferencias con ciertas condiciones del contexto que propician una u otra lógica de producción/acción? ¿Es la precariedad de los contextos la que dificulta operar junto a las dinámicas del mercado o es un posicionamiento político el que las rechaza? ¿Cómo abordar y asumir las diferencias que podrían darse entre las producciones del reino de España y las de América Latina?

Al unir el contexto español y el latinoamericano, Bourcier acaba desdibujando las particularidades de los distintos espacios. La palabra postpornografía, tal como se ha explicado antes, viene de la historia del porno estadounidense,⁸ y por lo tanto implica poder observar «el problema de la hegemonía cultural que impregna tanto al desarrollo teórico de las academias latinoamericanas como a la producción artística [...] en el campo del pensamiento crítico como en el de la expresión artística el camino siempre ha estado marcado por lo que había sido discutido y producido en los centros dominantes del mundo» (Milano, 2014, p. 110). La palabra postporno, adoptada e impuesta por las lenguas hispanas, abre un espacio a la sospecha en torno a cómo serían nuestras prácticas sin esa asunción extranjera.⁹

Algunas miradas en torno al postporno latinoamericano (Egaña, 2014; Milano, 2014, pp. 112-113), sostienen que este incorpora muchas temáticas y alusiones vinculadas a lo local, a las políticas públicas de un lugar específico, a su historia reciente, o a figuraciones que se car-

8. Como vemos, la validación genealógica que se ha hecho de Sprinkle en el reino de España no es equiparable a la de su lugar de origen. Estos desfases, mutaciones y traslaciones de las figuras referenciales de la historia es un asunto que viniendo del contexto latinoamericano es tan evidente como constante. Algo de esto hay también en el lugar que ocupan las prácticas postporno en algunos espacios de América Latina en relación al reino de España.

9. Desde Argentina Milano apunta: «La producción de teoría, material audiovisual, fotográfico y de otras expresiones que nacen en los centros de arte y las academias europeas y estadounidenses serán aquellas que leeremos de este lado del mundo y que servirán como material de formación sobre el postporno. Y entonces diremos, sin repetir y sin soplar, que sabemos qué es el postporno y que queremos hacerlo y estudiarlo aquí tal como sucede en aquellas latitudes sin hacer mucho caso a que —a pesar de compartir el disgusto contra el sistema heteronormativo y la reivindicación de sexualidades disidentes— no somos lo mismo» (Milano, 2014, p. 111).

gan de sentido en un contexto inmediato. Las producciones latinoamericanas, aunque muy diversas entre sí, están estrechamente vinculadas con factores políticos, históricos y culturales de sus espacios. Se trata de cuerpos contextuales que se insertan críticamente en las dinámicas que les circundan. Ante este panorama, de alguna forma queda la sensación de que el postporno en España estuviese más desvinculado de lo local, más preocupado de asuntos «universales», como el género, el cuerpo y la sexualidad.

El posicionamiento universalizante de ciertos abordajes que se dan desde y en torno a la postpornografía, probablemente sea uno de sus peligros. Al plantearse como un ejercicio liberatorio, puede parecer que el solo hecho de hacer postporno implicara la «superación» de algo, de una opresión sexual y genérica, creando una nueva estructura jerárquica que ignora las dimensiones contextuales de la transgresión a la que remite. Es por eso que el postporno no puede tener un carácter ni una formalización unívoca, y por lo tanto probablemente tenga que ir modificando también su carácter en el tiempo y en el espacio. Quizá cuando usted haya acabado de leer esta entrada, esté obsoleta.

Bibliografía

- Bourcier, Marie-Hélène (2013), «Bildungs-post-porn: notes sur la provenance du post-porn, un des futurs du Féminisme de la désobéissance sexuelle», *Rue Descartes*, 3 (79), pp. 42-60.
- Egaña, Lucía (2014), «Una categoría imposible. El postporno ha muerto, Latinoamérica no existe», *Errata#*, 12, pp. 142-149.
- Milano, Laura (2014), *Usina posporno: Disidencia sexual, arte y autogestión en la postpornografía*, Editorial Título, Buenos Aires.
- Post-Op (2013), «De placeres y monstruos: interrogantes en torno al postporno», en Miriam Solá y Elena Urko (eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, pp. 193-206.
- Pujol, Joan (2007), «Emergencia *Queer*: una visión des/localizada», *Contra-poder*, 10, pp. 72-86.
- Sentamans, Tatiana (2013), «Redes transfeministas y nuevas políticas de representación sexual (I)», en Miriam Solá y Elena Urko (eds.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, pp. 31-44.
- Smiraglia, Romina (2012), «Sexualidades de(s)generadas: Algunos apuntes sobre el postporno», *Imagofagia*, 6, pp. 1-22.

Sprinkle, Annie (2005), *Post-Porn Modernist: 25 anni da puttana multimediale*, Venerea, Roma (obra original publicada en 1998).

Materiales recomendados

Arteleku (2008), «FeminismoPornoPunk».

Bazzichelli, Tatiana (2010), «On Hacktivist Pornography and Networked Porn», pp. 1-9, San Francisco.

Borghi, Rachele (2013), «Post-Porn», *Rue Descartes*, 79 (3), pp. 29-41.

Despentes, Virginie (2009), *Mutantes (Feminismo PornoPunk)* [Largometraje documental].

Egaña, Lucía (2011), *Mi sexualidad es una creación artística* [Largometraje documental].

Espinosa, Yuderlys (2003), «A una década de la performatividad: De presunciones erróneas y malos entendidos», *Otras miradas*, 3 (1), pp. 27-44.

J. Torres, Diana (2011), *Pornoterrorismo*, Txalaparta, Tafalla.

Moreno, Esperanza (2011), «Cuerpos lesbianos en (la) red. De la representación de la sexualidad lesbiana a la postpornografía», tesis de máster, Universidad de Valencia, Valencia.

Nogueira, Fernanda y Pedra Costa (2014), «Da pornochanchada ao Pós-Porno-Terrorismo no Brasil: d' As Cangaceiras Eróticas ao Coletivo Coiote». *Medium-Revista Rosa*, accesible online en <<https://medium.com/revista-rosa-5/da-pornochanchada-ao-pos-porno-terrorismo-no-brasil-das-cangaceiras-eroticas-ao-coletivo-coiote-f0f4ab92836>> (consultado el 12/05/2017).

Pelúcio, Larissa (2014), «Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?», *Periódicus*, 1 (1), pp. 1-24.

Preciado, Paul B. (2008), «Museo, basura urbana y pornografía», *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, 64, pp. 38-67.

Stüttgen, Tim (2009), *PostPornPolitics, Symposion/Reader, Queer_Feminist Perspective on the Politics of Porn Performances and Sex_Work as Cultural Produktion*, b_books, Berlín.

UNIA (2003), «Resúmenes de las sesiones de trabajo y de las conferencias del seminario Retóricas del género», Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla. Accesible online en <http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=422> (consultado el 12/05/2017).

Algunos proyectos de postporno

Girls Who Like Porno: <<http://girlswholikeporno.com>>.

Go Fist Foundation: <<https://gofistfoundation.pimienta.org>>.

Gynepunk: <<https://gynepunk.hotglue.me>>.

Lechedevirgen Trimegisto: <<http://lechedevirgen.com>>.

Muestra Marrana: <<http://muestramarrana.org>>.

Nadia Granados «La Fulminante»: <<http://www.lafulminante.com>>.

Pornoterrorismo: <<http://pornoterrorismo.com>>.

Post-Op: <<http://postop-postporno.tumblr.com>>.

Quimera Rosa: <<http://quimerarosa.net>>.

Prótesis

Pol Galofre Molero

Palabras relacionadas: *packer*, *binder*, camiseta compresora, tetas de silicona, braga-faja.

Prótesis es un término amplio bajo el cual podemos encontrar aparatos o dispositivos de lo más dispares. Desde una mano robótica al más puro estilo *cyborg*, hasta un relleno de sujetador compuesto íntegramente por papel de váter. La palabra deriva del latín *prothēsis*, y según la RAE refiere a una «pieza, aparato o sustancia que se coloca en el cuerpo para mejorar alguna de sus funciones, o con fines estéticos.» Acotando el campo de estudio a lo puramente LGTB, *queer* o transmarikabollo, como se prefiera, bajo el término prótesis podemos encontrar tanto aparatos que puedan ser utilizados para el placer sexual propio o de otras personas, como aquellos que se utilizan para modificar la imagen o expresión de género de una persona, que son los que en esta entrada nos atañen. Es decir, aquellos dispositivos que sirven para modificar las características corporales que socialmente son consideradas como caracteres sexuales, por ejemplo, los *binders* o rellenos de sujetador y cadera, los *packers* y *stp* o las braguitas trucadoras.

La primera referencia al uso de una prótesis con fines de modificar la expresión de género la encontramos en Hatshepsut, reina-faraón de la XVIII dinastía de Egipto que reinó aproximadamente 1490 y 1468 a.C. y que desde que se autoproclamó faraón asumió atributos masculinos: principalmente los títulos masculinos y la ropa, pero lo que específicamente nos incumbe es su uso de una prótesis dorada en

forma de barba.¹ Obviamente, no podemos afirmar que Hatshepsut fuese una persona trans*, pues eso sería una forma de colonialismo histórico, pero sí que la podemos tomar como una primera referencia de uso de prótesis trans*. Aunque seguramente si rebuscásemos más y con la mirada adecuada, podríamos encontrar referencias similares desde la prehistoria y el inicio de lo que se conoce como división sexual del trabajo.

Desde Hatshepsut hasta la actualidad ha llovido mucho y las personas con expresiones o identidades de género que escapan al binarismo que tomamos como único y cierto desde la tradición histórico-cultural eurocentrista son (y han sido) una realidad en todo el planeta (Galofre, 2016), y por lo tanto, los dispositivos utilizados para modificar el cuerpo también. Pero centrémonos en aquellos dispositivos (y los *palabrejos* con los que los nombramos) que utilizan muchas personas trans* actualmente y cómo han llegado a su uso actual. Es interesante remarcar que prácticamente todos estos dispositivos no fueron originalmente diseñados para personas trans*, y que fue *a posteriori* que muchas de esas empresas se dieron cuenta del interés y el mercado inesperado que sus productos les ofrecían.

Quizá la principal característica a ser modificada mediante prótesis es la presencia o ausencia de senos en el cuerpo y eso nos ha llevado a que probablemente unas de las prótesis más utilizadas sean los *binders* y los rellenos de sujetador. *Binder* es una palabra tomada íntegramente del inglés que viene del verbo *to bind* que significa atar, comprimir, vendar, entre otros significados. Un binder en contexto anglófono puede significar tanto un carpesano, como una camiseta compresora. El *binder* que tomamos prestado del inglés hace referencia a la segunda, obviamente, y es un término bastante nuevo incluso en su lengua originaria, dado que los *binders* como tales son invenciones muy recientes.

La compresión y vendaje de los pechos para dar una apariencia más plana no es exclusiva de las personas trans* con una presentación masculina, ni es un fenómeno nuevo. De hecho, uno de los primeros proto-sujetadores creados y utilizados en la Grecia clásica, el *mastodeton*, era una banda que servía para aplanar los pechos (del Amo,

1. Wikipedia: <https://es.wikipedia.org/wiki/Hatshepsut#Dos_faraones_en_un_mismo_trono>.

2014). Los cánones de belleza de los cuerpos leídos como femeninos han ido variando con el tiempo, y por ejemplo, ciertos tipos de corsés durante gran parte de la historia europea han sido utilizados para aplanar el pecho. Algunos kimonos japoneses tienen el mismo efecto, de la misma manera que actualmente hay personas con una presentación de género femenina que prefieren aplanar el pecho: mediante *binders* o sujetadores de deporte por ejemplo, para disimularlo, por estética o simplemente por razones de comodidad.



Binder, foto cedida por Mar C. Llop.

Aquellas personas dentro del espectro de las masculinidades trans* llevan disimulando el pecho desde un tiempo que se remonta la propia existencia de las categorías y expresiones de género. Las técnicas utilizadas van desde las más amables, por ejemplo utilizar sujetadores deportivos apretados y sucesivas capas de camisetas; hasta las más dañinas como puede ser vendarse el pecho con vendajes compresivos o con cinta americana.² Por ello, cuando en 1997 apareció la marca *Underworks* fue toda una revolución. Gracias a internet, las personas trans* masculinas descubrieron las camisetas compresoras que, en realidad, originalmente estaban diseñadas para hombres con gynecomastia. Posteriormente, *Underworks* ha incorporado la perspectiva trans* a sus productos y tienen una parte dirigida a personas trans* masculinas.³ Paralelamente a la aparición de *Underworks*, en 1999 apareció en Taiwan la primera empresa de *binders* hechos por y

2. Hudson's FtM Guide, <<http://www.ftmguide.org/binding.html>>.

3. Underworks, <<http://www.underworks.com/about-us>>.

para personas dentro del espectro trans* y para toda aquella gente con senos que quiera usarlos, *T-Kingdom*.⁴ Hoy en día existen varias webs diferentes donde encontrar *binders* y aunque los diseños no sean todo lo diversos que algunas personas podríamos desear, el panorama es mucho más esperanzador al de hace veinte escasos años.

Los rellenos de sujetador han seguido un camino similar al de los *binders*: desde los métodos caseros, como el papel de cocina o condones rellenos de agua (con todos los riesgos y situaciones incómodas que puede conllevar si se rompe), hasta la creación de unas prótesis diseñadas específicamente para personas que han pasado por un cáncer de mama. Al igual que los *binders*, como ya hemos apuntado anteriormente, fueron creadas sin caer en que uno de los públicos potenciales de esos productos eran las personas trans*. Los rellenos de sujetador realistas y de silicona empezaron a comercializarse en la década de los años setenta, pero no fue hasta finales de los noventa que muchas de esas empresas empezaron a crear líneas específicas para personas dentro del espectro trans*.⁵ Con el auge de las prótesis de silicona, aparecieron también prótesis para las caderas, para hacerlas más abultadas, y suelen estar comercializadas por las mismas empresas.

En la zona genital es dónde juegan su papel las prótesis de las que hablaremos ahora. Las primeras, las braguitas trucadoras. Su funcionalidad se basa en ayudar con la disimulación del pene y los testículos, al mantenerlos en su lugar una vez debidamente «escondidos» dentro de la parte baja del abdomen.⁶ Algunas de estas piezas de ropa interior incluyen bolsillos para asegurar las prótesis para las caderas que se mencionaban antes. De nuevo, como en el caso de los *binders*, no existe mucha variedad, por ello también muchas personas dentro del espectro trans*femenino utilizan ropa interior que no ha sido específicamente diseñada para ese uso, pero de una talla menor, o suficientemente resistentes y con suficiente tejido como para ofrecer una buena sujeción. Las braguitas trucadoras derivan de aquellas utilizadas en el mundo *cross-dresser*, las cuales han mejorado su funcionalidad y comodidad para poder hacer de ellas un uso diario. Aunque es difícil trazar su genealogía a través de la red, está claro que la mayoría de

4. T-Kingdom, <<http://www.t-kingdom.com/index.php/about>>.

5. Transforms, <<http://www.tgtransforms.com/about-us.html>>.

6. TransLingerie, <<http://translingerie.com/preguntas-frecuentes/>>.

empresas dedicadas a la comercialización de lencería dirigida específicamente a personas trans* surgen pasados los años 2000, de nuevo gracias a la expansión de internet. Es en internet, especialmente en tutoriales de YouTube, donde encontramos diversas versiones de formas de sujeción DIY mucho más económicas, realizadas a partir de unas medias, por ejemplo.

Para aquellas personas que deseen justo el efecto contrario, es decir generar un paquete en lugar de esconderlo, existen los *packers* y los *stp* (*stand-to-pee*), o prótesis para hacer pis. *Packer* al igual que *binder* es un término prestado del inglés, y deriva del nombre *pack*, que significa paquete. Coloquialmente puede tener el mismo uso que en castellano. Es muy probable que en la comunidad trans* castellanoparlante hayamos tomado prestado ambos nombres directamente del inglés al comprar estos productos desde webs anglófonas y encontrar en ellas la única referencia a la existencia de dichos productos.

Al igual que los rellenos de sujetador, hay muchas formas de rellenar el paquete. Probablemente el relleno de calcetines fue de los métodos más usados durante mucho tiempo y de nuevo, uno de los primeros *packers* de estilo más realista, quizá hasta me atrevería a decir que fue el primero, no fue diseñado pensando en las personas trans*. *Mr. Limpy*⁷ fue creado por Fleshlight, una empresa que se dedica a crear juguetes sexuales de silicona para personas con pene (aquellas que lo usan) y pensaron que podía ser una buena broma para despedidas de soltera. Rápidamente a partir del año 2000 surgieron otras iniciativas dedicadas, y con diseños más complejos que el propio Mr.Limpy.

Muchos de estos *packers* más complejos incluyen la opción *stp* (*stand-to-pee*) que literalmente significa «mear de pie», u opciones «todo en uno», que son prótesis que sirven de relleno, para hacer pis, y para realizar penetraciones. Aunque de nuevo es remarcable señalar que los primeros dispositivos *stp* iban sin el *packer* incluido y fueron creados para que mujeres sin pene pudiesen hacer pis en el campo o lugares similares, sin tener que ponerse de cuclillas y bajarse los pantalones. Una vez visto que eso era posible surgieron inmensas versiones y modelos diferentes, tanto para mujeres sin pene (mujeres cis, vaya), como para personas dentro del espectro de las masculinidades

7. Mr. Limpy, <<https://www.fleshlight.eu/collections/mr-limpy/products/x-small-mr-limpy>>.

trans*. Entre ellas algunas opciones DIY absolutamente maravillosas como puede ser *hackear* las perchas de camisas de El Corte Inglés, como se ve en esta ilustración de Mario Peinazo:

GUÍA DIY PARA HACER UN STP

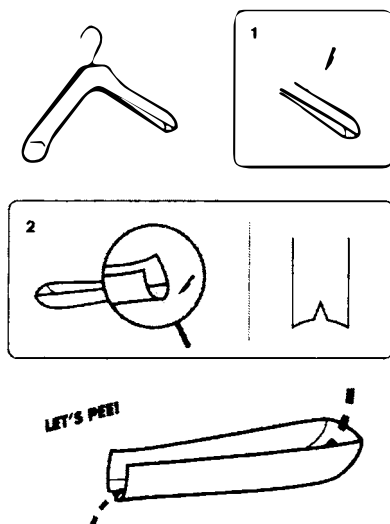


Ilustración realizada por Mario Peinazo (2017).

A modo de conclusión, remarcar que aunque la oferta de prótesis sea diversa hay muchas personas trans* que no utilizan ninguna, o las utilizan a veces, o algún tiempo. Que la necesidad de utilizar prótesis no convierte a la persona ni en más ni en menos trans*; hay muchas personas que no se identifican como trans* y que puede que usen algunas de estas prótesis, o puede que no. En el fondo, todo se basa en sopesar los beneficios y los inconvenientes de cada una de ellas y en cada momento: porque posiblemente la perspectiva de que se te salga el *packer* de los pantalones y caiga al suelo en medio de una clase de *spinning* (basado en hechos reales), de quedar estéril sin pretenderlo por esconder demasiado a menudo los testículos, de tener irritaciones constantes debajo del brazo o en la piel por el uso continuado del *bin-der*, así como posibles problemas respiratorios o de tener un accidente

de pis en un lavabo público por un mal uso del *stp*, no son muy alentadoras que digamos. Quizá la clave está en encontrar el equilibrio entre la imagen que se pretende, y la comodidad del día a día. Quizá también haya otras maneras de reconvertir aquellas características que pueden hacer «que se note» en un orgullo, en el orgullo de ser cuerpos trans*. Visibles y preciosos. Con o sin prótesis. Pero para ello debemos erradicar la transfobia y nos queda mucho trabajo al respecto.

Y sí, lo de la clase de *spinning*, me pasó a mí.

Bibliografía

- Erickson-Scroth, Laura (2014), *Trans Bodies, Trans Selves: A Resource for the Transgender Community*, Oxford University Press, Oxford.
- Galofre Molero, Pol (2016), Resistiendo a la extinción de lo trans, *Pikara Magazine*, Euskadi, accesible en <<http://www.pikaramagazine.com/2016/02/resistiendo-a-la-extincion-de-lo-trans/>> (consultado el 14/05/2017).
- del Amo, Marichu (2014), *El sujetador cumple 100 años*, *Elle*, España, accesible en <<http://www.elle.es/moda/noticias/news/a649901/el-sujetador-cumple-100-anos/>> (consultado el 14/05/2017).

Enlaces: Todos (consultados el 14/05/2017)

- Sobre Hatshepsut, <https://es.wikipedia.org/wiki/Hatshepsut#Dos_faraones_en_un_mismo_trono>.
- Hudson's FtM Guide, <<http://www.ftmguide.org/binding.html>>.
- T-Kingdom, <<http://www.t-kingdom.com/index.php/about>>.
- Underworks, <<http://www.underworks.com/about-us>>.
- Binding FAQ and risks, <<https://web.archive.org/web/20120906033102/http://www.med.umich.edu/transgender/Binding%20FAQ.pdf>>.
- The Ultimate Guide to STP, <<http://transguys.com/features/stp>>.
- Reel Magick packers, <<http://www.reelmagik.com/about-us.html>>.
- Mr.Limpy, <<https://www.fleshlight.eu/collections/mr-limpy/products/x-small-mr-limpy>>.
- TransLingerie, <<http://translingerie.com/preguntas-frecuentes/>>.
- Transforms, <<http://www.tgtransforms.com/about-us.html>>.
- Nearly Me, <<http://nearlyme.org/about/>>.
- Chrysalis Lingerie, <http://www.chrysalislingerie.com/index_mobile.html>.
- Curvy Pads, <<http://www.curvypads.co.uk/reviews.html>>.

Queer en inglés es el insulto homóforo por antonomasia: es maricón, bollera, raro, es todo aquello que se sale de lo normal y pone en cuestión lo establecido. Un grupo de militantes bolleras, negras, chicanas, de trans*, de maricas, seropositivos, pobres, migrantes, paradas, con sexualidades disidentes de la norma heterosexual van a apropiarse del insulto y autodenominarse *queer* para tomar distancia del término *gay*, que a finales de los ochenta representaba solamente una realidad de varones homosexuales, blancos, de clase media o alta, con un proyecto político de integración normalizada en el sistema social y de consumo, y que excluía toda esa diversidad de sexualidades minoritarias articuladas con posiciones de raza, clase, edad, enfermedad, migración, pobreza, etc.

La reapropiación del término *queer* por las propias personas que eran denostadas por el insulto está en consonancia con toda una serie de movimientos identitarios que utilizan el término con el que fueron atrapados en la diferencia para desde ahí construir discursos y prácticas empoderantes y emancipadoras. Sin embargo, a diferencia de otros movimientos que adoptan posturas identitarias fuertes, lo *queer* se caracteriza precisamente por ocupar y problematizar las posiciones identitarias que pretendían una normalización aporoblemática de la disidencia sexual.

Dos referentes claros de los movimientos *queer* en esos primeros años de activismos son grupos como *Act UP* o *Lesbian Avengers*. *Act*

1. Una primera versión de este texto fue publicada por el autor bajo el título de «La destrucción de una cultura *Queer* en España» en <<http://www.hartza.com/herreroabrasas.htm>>

UP² es un grupo que se originó en 1987 en Nueva York y que mediante un activismo de acción directa trataba de revertir los discursos oficialistas en torno al SIDA, fomentar la investigación científica para conseguir medicamentos eficaces contra el virus, favorecer el acceso a los medicamentos denunciando el precio excesivo que el único medicamento «efectivo» en ese momento (el AZT) tenía en el mercado, evitar la estigmatización de las personas afectadas y la desinformación sobre el VIH/SIDA y sus formas de transmisión o destacar la importancia de los cuidados y la atención médica para las personas con VIH/SIDA. Por su forma de organización en red y su ausencia de estructuras es una organización que se expandió a través de comités locales por las principales ciudades de Estados Unidos y posteriormente a otras localizaciones fuera del país. Por su parte las *Lesbian Avengers*³ son también un grupo de acción directa formado a principios de los años noventa (1992) en Nueva York para potenciar la visibilidad de las lesbianas que eran poco tenidas en cuenta dentro del movimiento y defenderse de la misoginia y lesbofobia de una sociedad heterocentrada, pero también de algunos varones de la comunidad *gay*.

Lo *queer* es, por tanto, un proyecto emanado de un feminismo radical, lesbiano, que estalla en un momento de rabia y de impotencia ante la pandemia del sida, ante la inacción de los gobiernos, y la subsiguiente estigmatización homófoba de los cuerpos y las prácticas sexuales disidentes.

A partir de movimientos activistas arriba mencionados, la teórica feminista lesbiana Teresa de Lauretis acuña el término «teoría *queer*» (De Lauretis, 1991), para abrir una reflexión teórica sobre esos cuestionamientos que ya se estaban produciendo en la sociedad, por grupos que incorporaban la cuestión racial, de clase, la discapacidad o relativas a lo decolonial (entre otras), como factores clave para entender el sexo, el género y la diversidad sexual, más allá de una naturalización o esencialización que concebía el sexo como algo biológico y que se basaba en un modelo heterocentrado y binario.⁴ Así lo *queer* va

2. Para más información sobre ACT UP en esos primeros años ver, <<http://www.actupny.org/documents/capsule-home.html>>

3. Más información sobre *Lesbian Avengers*, su historia y sus políticas y prácticas de acción directa se puede encontrar en Parker y Simo (1993).

4. Ver en este mismo volumen las entradas de Binarismo de género, Cis y Heteronormatividad.

más allá de las políticas LGBT normalizadas que no problematizan la identidad *gay*, lesbiana o trans. En este sentido lo *queer* es al mismo tiempo identitario y post-identitario. Sin embargo, De Lauretis abandona pronto el uso del término «teoría *queer*» ya que entiende que lo *queer* ha sido cooptado por las mismas instituciones y normatividades contra las que pretendía resistirse (Jagose, 1996).

Destacan como influencias históricas anteriores a la teoría *queer* (entre otras) Gayle Rubin, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Monique Wittig, Esther Newton, Donna Haraway o Michel Foucault. La «teoría *queer*» bebe de todas estas autoras pero también y fundamentalmente de la experiencia activista, experiencia en la que las autoras arriba mencionadas también participaban en alguna medida. Las primeras autoras que desarrollaron esta «teoría» además de Teresa de Lauretis, fueron Judith Butler (1990, 1993, 1997), Eve Kosofsky Sedgwick (1990) y Michael Warner (1993), entre otras.

En la actualidad, la filósofa lesbiana Judith Butler es probablemente la autora más influyente a nivel mundial sobre teoría *queer*.⁵ Butler cuestionó las ideas naturalizadas de/sobre los cuerpos y las identidades de género y sexuales desde sus obras más tempranas (Butler, 1990, 1993, 1997). En *El género en disputa* (1990/2001) cuestiona qué significa ser «mujer» u «homosexual», entre otras categorías adscritas a la identidad sexual; en *Cuerpos que importan* (1993) centra su mirada en la categoría «sexo» y sitúa su análisis en el cuerpo como campo de batalla donde se dirimen los límites y fronteras del «sexo». Para responder a estas cuestiones Butler recurre al análisis de los actos performativos del habla que se dan en el día a día de cada una de nosotras pero también al análisis de autores como Foucault, Wittig, Lacan o Derrida para concluir que:

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una repetición estilizada de actos. (...) Esta formulación aparta la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la coloca en un terreno que requie-

5. <https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_queer> (último acceso 03/05/2017).

re una concepción del género como temporalidad social constituida. (...) El género también es una norma que nunca puede interiorizarse del todo; «lo interno» es una significación de superficie, y las normas de género a fin de cuentas son fantasmáticas, imposibles de encarnar (Butler, 2001, pp. 171-172).

En el Estado español este proceso social y político *queer* se da a comienzos de los años noventa: ciertos grupos activistas como Lesbianas Sin Duda —LSD— o La Radical Gai van a apropiarse de palabras como bollera o marica para autodefinirse y para crear un activismo diferente que no se dirige al Estado pidiendo subvenciones, leyes o regulaciones, sino que trabaja en otras líneas políticas independientes y reacias a la idea de dar una buena imagen y a la integración en el sistema heterosexual dominante.

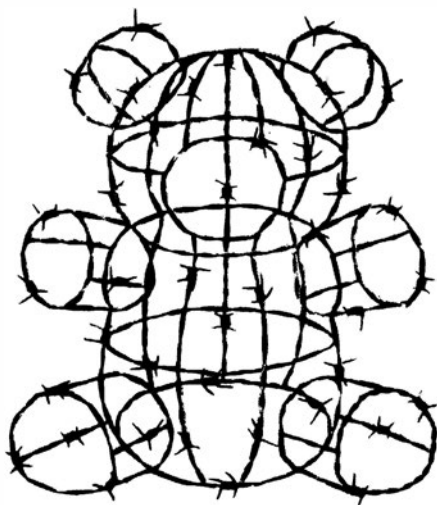
Esta tradición no ha dejado de proliferar en el Estado español: publicaciones, generalmente revistas, como *De un Plumazo*, *Non Grata*, *La Kampeadora*, *Planeta Marica*, o *Bollus Vivendi* continúan esta actividad a lo largo de los noventa. En esa misma época se crea la primera web *queer* en castellano, <www.hartza.com> (QUEERemos saber), concretamente en 1995.

Los activismos *queer* suponen una potente herramienta para articular las disidencias sexuales con otras cuestiones sociales y políticas. Además, conforman una red abierta que trabaja muchos temas: talleres *drag king*, la regulación del trabajo sexual, la posibilidad de otra pornografía, un nuevo feminismo no lesbóforo y no transfóbico, la inmigración, el racismo, el capitalismo, las nuevas masculinidades, el acceso libre a drogas y hormonas, el régimen heterosexual en escuelas y medios de comunicación, cómo se construyen el sexo y el género, los protocolos médicos que mutilan a bebés intersexuales, nuevas realidades trans*, el arte *queer*, los juguetes sexuales, la cultura *ciborg*, la guerra y el género, la autodefensa, la diversidad funcional, la precariedad laboral, la crítica al matrimonio, el machismo, el problema de la vivienda, el fracaso en la prevención del sida, la serofobia, el sadomasoquismo, las minorías étnicas o racializadas, el *barebacking*, los osos y la pluma, qué es la masculinidad y la feminidad, el cuestionamiento del binarismo sexual, el transfeminismo, el cine como tecnología del género, el postporno, la LGBTfobia, el sexo anal, etc.

Grupos como Mambo, Girlswholikeporno, Grupo de Trabajo *Queer*-GTQ, Zona de Intensitat, Post Op, Coletivo O.R.G.I.A, Corpus Delicti, Maribolheras Precarias, Asamblea Transmaricabollo, Orgullo Indignado, etc., han practicado o practican actualmente diversas militancias *queer* en diferentes zonas del Estado español, en sus diferentes idiomas, y han creado importantes vínculos con otros grupos en Europa y América Latina.⁶

TEORÍA QUEER

POLÍTICAS BOLLERAS, MARICAS, TRANS, MESTIZAS



David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte

(Editores)



Este libro recoge los contenidos del curso de Teoría *queer* dirigido por Paco Vidarte en la UNED, entre 2003 y 2005.

6. Este artículo se centra en la producción *queer* española, pero hay que recordar que existe una gran producción *queer* en muchos países de América Latina. Por ejemplo, ver Falconi Trávez, Castellano y Viteri (2014).

También en el ámbito del arte ha habido una amplia producción cultural feminista y *queer* desde los años ochenta, que continúa en la actualidad: numerosas exposiciones y seminarios sobre artistas y culturas *queer* se han organizado en el Espai d'Art Contemporani de Castelló (EACC), la UNIA (Universidad Internacional de Andalucía), el MACBA y el CCCB en Barcelona, el Centro Galego de Arte Contemporánea (CGAC) o en Arteleku (Donosti), por citar solo unos pocos.⁷

Lo mismo ocurre en el ámbito de la universidad; desde hace unos años existen en diversas universidades españolas seminarios, cursos de posgrado, tesis doctorales y conferencias sobre las culturas *queer*. El filósofo y activista gay Paco Vidarte organizó en la Universidad Nacional de Educación a Distancia entre 2003 y 2005 dos ediciones de un curso de introducción a la Teoría *queer*,⁸ y en las universidades de Valencia, Jaén, Vigo, Barcelona, Zaragoza, País Vasco, o Madrid, podemos encontrar recientes ejemplos de programas y cursos sobre estas culturas.

En el terreno del psicoanálisis autores como Jorge Alemán y Jean Allouch se han acercado a la teoría *queer* para establecer un diálogo que cuestione la tradición heterocentrada del psicoanálisis y recupere sus aspectos más subversivos, como la ausencia de normalidad en la sexualidad humana o la pulsión de muerte (Sáez, 2014).

Además de Paco Vidarte, en España han contribuido a la teoría *queer* investigadores/as y activistas como Fefa Vila, Dau García Dauder, Carmen Romero Bachiller, Lucas Platero, Elvira Burgos, Gracia Trujillo, Miquel Missé, Rafael Mérida Jiménez, Paul B. Preciado, Sejo Carrascosa, Ricardo Llamas, Eduardo Nabal, Pablo Pérez Navarro y Javier Sáez del Álamo.

La palabra *queer* plantea problemas de traducción al castellano, ya que en inglés tiene una carga de injuria e insulto fuerte, abarca muchas sexualidades diversas y además no tiene un género concreto. Por otro lado, algunas activistas e investigadoras han planteado que la utilización del término en inglés no es sino una forma de colonialismo lingüístico y que además pierde valor en su capital subversivo ya que

7. Ver Navarrete, Ruido y Vila (2005).

8. Las ponencias de ese curso están recogidas en Vidarte, Córdoba y Sáez (2005), publicado por Egales. La editorial LGBT Egales ha sido una de las mayores impulsoras de los estudios *queer* en España.

el insulto homófobo por excelencia en inglés en castellano no es tal. En algunos ámbitos se ha intentado traducir por *transmaricabollo*,⁹ por teoría torcida (Llamas, 2002) o por *cuir*.¹⁰ En los activismos y publicaciones de la mayoría de los países del mundo se ha mantenido la palabra *queer* sin traducir.

Bibliografía

- Butler, Judith (1990/2007), *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona.
- (1993/2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires.
- (1997/2004), *Lenguaje, poder e identidad*, traducción de Javier Sáez del Álamo y Paul B. Preciado, Síntesis, Madrid.
- Córdoba, David; Sáez del Álamo, Javier y Paco Vidarte (2005), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans y mestizas*, Egales, Barcelona/Madrid.
- De Lauretis, Teresa (2000), *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*, Horas y horas, Madrid.
- Edelman, Lee (2004/2014), *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, traducción de Javier Sáez del Álamo, Egales, Barcelona/Madrid.
- Grupo de Trabajo *Queer* (2005), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Falconi Trávez, Diego; Castellanos, Santiago y Viteri, María Amelia (eds.) (2014) *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Halberstam, Jack (2008), *Masculinidad femenina*, traducción de Javier Sáez del Álamo, Egales, Barcelona/Madrid.
- Jagose, Annamarie (1996), *Queer Theory: An Introduction*, New York University Press, Nueva York.
- Llamas, Ricardo (2002), *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*, Siglo XXI, Madrid
- Mérida Jiménez, Rafael (comp.) (2002), *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.

9. <<http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.com.es/>> (consultado el 14/05/2017).

10. Por ejemplo, el congreso que se celebró en Buenos Aires en 2016, «La internacional cuir» <<http://www.malba.org.ar/evento/simposio-internacional-la-internacional-cuir-la-indecencia-y-el-futuro-de-la-teologia/>> (consultado el 14/05/2017).

- Navarrete, Carmen, María Ruido y Fefa (Vila, 2005), «Trastornos para devenir: entre artes y políticas feministas y *queer* en el Estado español» *Desacuerdos*, vol. 2, accesible en <<http://www.workandwords.net/uploads/files/Desacuerdos-2004.pdf>> (consultado el 14/05/2017).
- Parker, Amy y Ana Simo (eds.) (1993), *The Lesbian Avenger Handbook: A Handy Guide to Homemade Revolution*, <<http://www.lesbianavengers.com/handbooks.shtml>> (consultado el 14/05/2017).
- Pérez Navarro, Pablo (2008), *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Preciado, Paul B. (2002), *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Madrid.
- (2008), *Testo Yonki*, Espasa, Madrid.
- (2009), *Historia de una palabra: queer*. Parole de Queer <<http://paroledequeer.blogspot.com.es/p/beatriz-preciado.html>> (consultado el 14/05/2017).
- Sáez del Álamo, Javier (2004), *Teoría queer y psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- Sáez del Álamo, Javier y Sejo Carrascosa (2011), *Por el culo. Políticas anales*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Vidarte, Paco (2007), *Ética marica*, Egales, Barcelona/Madrid.
- Warner, Michael (1993), *Fear of a queer planet*, Minnessota Press, Minneapolis.
- Wittig, Monique (2005), *El pensamiento heterosexual*, traducción de Javier Sáez del Álamo y Paco Vidarte, Egales, Barcelona/Madrid.

Proyectos

- Archivo *queer* <<http://www.museoreinasofia.es/actividades/archivo-queer>> (consultado el 14/05/2017).
- Hartza, archivo de materiales y textos *queer* desde 1995 a la actualidad <<http://www.hartza.com/>> (consultado el 14/05/2017).
- Mapa de Metro de activismos *queer* <<https://javersaezdelalamo.wordpress.com/2016/03/05/mapa-de-metro-de-activistas-lgbt/>> (consultado el 14/05/2017).

Material audiovisual

- Andres Senra (2014), «20 retratos de activistas *queer* de la Radical gai, LSD y RQTR en el Madrid de los noventa», accesible en <<https://www.youtube.com/watch?v=z-JrvnRwL44>> (consultado el 14/05/2017).

Slut-shaming

Miren Elorduy Cádiz

Palabras relacionadas: *slut*: pendona tanaca tirada golfa mujerzuela muy pícara perra pesetera petarda pingo piruja puta barata putón verbenero zorra. *shaming*: dar vergüenza deshonorar escándalo.

El *Slut-Shaming* o «tildar de puta o guarra» es una herramienta patriarcal heterosexista de control del deseo sexual femenino, a través del insulto y el uso de términos despectivos (no necesariamente puta o guarra en concreto) hacia una mujer, basados en su conducta y/o identidad sexual. Es heterosexista, en cuanto que obliga a la norma heterosexual sin importar las conductas, identidades o deseos propios. Así, también señala todo aquello que no encajan en el marco simple y binario, exponiendo a todas las mujeres en alguna medida a esta herramienta de control social.

En 1999, Leora Tanenbaum acuña y analiza el término *slut-bashing*, en su libro *Slut! Growing up female with a bad reputation*, para una forma específica de *bullying* dirigida a chicas y mujeres relacionada con la sexualidad, y se comienza a abordar desde la sociología y los estudios de género como un concepto ligado a la «Cultura de la Violación». En las redes y movimientos feministas se empieza a utilizar este término para desmontar una de las múltiples formas en que las que el patriarcado intenta controlar la libertad y la sexualidad de las mujeres. Años más tarde, se actualiza el concepto, de manera que el «fenómeno» se extiende más allá de la adolescencia, y su asimilación por los medios de comunicación hace que derive en «*slut-shaming*». En España, el neologismo se traduce como «tildar de puta» o «escar-

nio de la puta», pero su uso extendido parece seguir siendo el anglicismo *Slut-Shaming*.

En primera instancia, el «tildar de puta» responde al doble estándar semental/zorra, enmarcado en el gusto del patriarcado por las dicotomías hombre/mujer, virgen/puta, hetero/homo, buena/mala, moji-gata/guarra... Así, desde la infancia se envía el mensaje a todas las chicas y mujeres, no importa la conducta sexual que tengan, de que los chicos y los hombres pueden (y deben) expresar su sexualidad y su deseo (heterosexual), pero las chicas y mujeres no deben hacerlo. Las «buenas chicas» no son activas sexualmente (o al menos no fuera de una relación monógama), mientras las «malas chicas» expresan, y hasta disfrutan, de su sexualidad. Esta dicotomía de buena/mala siempre está atravesado por el estereotipo racista que considera a las mujeres racialmente marcadas, como las mujeres negras y latinas, como mujeres fáciles y sexualmente disponibles, que nunca podrán acceder al privilegio que se reserva solo para las chicas blancas, de ser la *guarrilla* que quizá, en algún momento, se pueda deshacer de la etiqueta.

Otra característica básica del *slut-shaming* es su aleatoriedad. Se puede insultar a las chicas por cualquier conducta sexual, hayan tenido relaciones o no, hayan consentido o no. El término también actúa, como una herramienta social productiva, que utilizan aspectos en principio no relacionados con la sexualidad, la ropa, los intereses académicos o laborales. Además, por supuesto alude a todo aquello relacionado con el cuerpo y el desarrollo físico, que actúa de forma clave en esta dinámica de dinamitar la autonomía sexual de las chicas y ejerce su influencia a través de los años.

En esta dicotomía, aquellos chicos y chicas que no responden a las normas de género heteropatriarcales sufren el *slut-shaming* en otra medida y atravesados por otras fobias (lesbofobia, homofobia, transfobia, gordofobia, entre otras). Para aquellos que no responden a los estereotipos de masculinidad heteropatriarcales, los insultos son maricón, marica, invertido... Todos aquellos que señalan su «fallo» en mostrar una masculinidad o feminidad hegemónicas y hacerlo de maneras adecuadas. A Alan, el joven transexual menor de edad que acabó suicidándose por el acoso que recibía, le decían «marimacho de mierda» o «¿cómo es que te llamas Alan si tienes tetas?». Preguntas que evidencian una mirada que castiga la ruptura con el ajuste a las normas de expresión de género e identidad más normativas.

El momento álgido en el que las mujeres experimentan (y aprenden) el *slut-shaming* es la adolescencia. Las chicas crecen en un microcosmos con expectativas sexuales e identitarias sexistas, insertas en una cultura que les enseña que las relaciones entre mujeres son conflictivas y oscuras. Se les enseña a competir para encajar en un mundo patriarcal. Las redes sociales enmarcadas este sistema son una herramienta muy potente para controlar todo aquello que se salga de la heteronorma obligatoria.

Las mujeres son víctimas del *slut-shaming*, pero también son perpetradoras del mismo. Funciona como una perversa y tramposa herramienta de autocontrol y control sobre otras mujeres, asegurando la reputación propia y el *statu quo* a costa del juicio social y sostenido sobre la sexualidad femenina. A través de la misoginia internalizada, las mujeres entran al juego del *slut-shaming* como manera de protegerse y diferenciarse de *las otras*. En un mundo patriarcal que otorga valor a las mujeres por su atractivo físico y su adecuación a las normas, la competencia entre mujeres es un requisito y mandato patriarcal. La aprobación masculina es considerada necesaria y las formas de obtenerlas están sancionadas culturalmente a través de herramientas como el *slut-shaming*. Es una forma fácil y rápida de ejercer poder si te sientes insegura o avergonzada de tus deseos sexuales. La trampa está en que siempre eres susceptible de ser llamada puta o guarra.

Sin embargo, no solo los efectos persisten en las que han sufrido el estigma de la puta en el colegio o instituto, efectos atravesados a menudo por otro tipo de discriminaciones interseccionales, sino que ahora se ven aumentados y extendidos por las redes sociales y medios de comunicación. Medios que se manejan con soltura bajo un doble estándar, que incide en esta adecuación de la sexualidad y las identidades a los cánones, así como lo que debería ser y hacer una mujer, y que en general, relatan que no todas las personas pueden hacer un uso *normal* del espacio público, al ser un lugar de permanente peligro para ellas o un lugar en la que su libertad puede resultar inadecuada.

Los ejemplos que podríamos que poner son numerosísimos, desde que en la novela y película *La Letra Escarlata* (Roland Joffé, 1995) Hester Prynne es obligada a llevar una letra escarlata; pasando por la prensa iraní que tildaba a Carla Bruni de puta por defender a una mujer lapidada; el comentario de «eso les pasa por enseñar las tetas en medio de una plaza», cuando se destaparon los abusos en las fiestas de

San Fermín; el «Nasty Woman» con el que Donald Trump insultó a Hillary Rodham; o cada fin de año cuando los medios y las redes llaman guarra a la presentadora Cristina Pedroche.

El peligro del *slut-shaming* no es solo simbólico hacia las mujeres o quienes no se adecuan a estereotipos e identidades patriarcales, como tampoco sus efectos son solo personales, haciendo sufrir a las víctimas con un gran impacto en su salud mental y sexual, con trastornos de conducta o sobre el índice de consumo de drogas... Sino que se añade a otras múltiples formas de violencia, incidiendo especialmente en la lectura que se hace socialmente de dicha violencia.

El *slut-shaming* difumina la identificación de los abusos y el acoso sexual, así como consigue que ni siquiera entre en juego el consentimiento y la negociación de la relación. En una cultura que manda mensajes contradictorios a las chicas y a las mujeres sobre cómo deben comportarse sexualmente, que no permite sin sanción la expresión libre de la sexualidad. Esta cultura hace que permanezcan silenciosas, sexualmente pasivas respecto de sus deseos y genera situaciones en las que las relaciones sexuales no son completamente consentidas ni completamente forzadas.

No solo atenta contra las libertades sexuales, sino que además se utiliza como herramienta clave para denostar a las víctimas de la cultura de la violación: «¿Cómo no la iban a violar vistiendo así?». «La culpa fue suya por fingir que era una chica», ... Nociones que refuerzan que la víctima es culpable de su propio asalto sexual y en la que basta una insinuación acerca de la postura corporal, el atuendo concreto o la cuenta de *tinder* para pasar de ser víctima de violación a ser «una guarra que se lo buscó».

Una de las respuestas feministas más interesantes al *Slut-shaming* es la *SlutWalk*. La *SlutWalk* nació en 2011 de mano de las activistas Sonya Barnett y Heather Jarvis como respuesta al policía de Toronto (Canadá), Michael Sanguinetti, quien aseguró en un foro universitario que las mujeres *no tienen que vestirse como putas si no quieren ser víctimas de violencia sexual*. Es una marcha que ha sido reproducida en India con el nombre *Slutwalk arthaat Bersharmi Morcha*, en Seúl como *Jap Nyun Haengjin*, en Argentina *La Marcha de las Putas* y así en cientos de ciudades, llevando a las calles una protesta contra la cultura de la violación. Esa cultura que culpa a las víctimas de violaciones sexuales en vez de acusar al agresor; con mensajes

como «no nos digáis cómo comportarnos, decirles que no nos violen» o «no es no».



Orlan Cazorla, *Marcha de las Putas*, Ecuador (2014).

Por razones culturales y sociales no todos los países se apropiaron de la palabra, y en cualquier caso, abrió el debate sobre cómo los privilegios hacen que determinadas formas de lucha sean conflictivas y contradictorias si no contienen un enfoque interseccional. En Estados Unidos, las feministas negras de *Black Women's Blueprint* plantearon en una carta abierta a las organizadoras de la *SlutWalk* la utilización de un término que tiene una carga específica heredada de la esclavitud:¹

En tanto que mujeres y jóvenes negras, no encontramos ningún espacio para nosotras en la *SlutWalk* (...) la palabra «guarra» (o «puta») hace eco a distintas vivencias propias de las mujeres negras. (...) Cada op-

1. Carta abierta de las Black Women Blueprint a la *SlutWalk*, septiembre de 2011, accesible en <<https://acciofeminista26n.wordpress.com/2011/11/24/carta-abierta-de-las-black-women-a-la-slutwalk-marcha-de-las-putas/>> (último acceso 25 de marzo de 2017).

ción táctica para conquistar derechos civiles y humanos no solo debería suscitar una «consulta» de las mujeres de color, sino que debería ser discutida poniendo en el centro de nuestras preocupaciones todas las experiencias colectivas y comunitarias, tanto para su puesta en marcha como para el desarrollo y el mantenimiento del movimiento (traducción propia).

En respuesta a la carta abierta de Black Women's Blueprint, la *Global Women's Strike* respondió:²

Las mujeres de color están entre las más susceptibles de ser llamadas putas, que es por lo que nos regocijamos de que *SlutWalk* se reapropie de la palabra *slut* para desestigmatizarla, si todas nos identificamos como putas, es el final de un insulto que nos divide (traducción propia).

Sea re-apropiada la palabra o no, toda la carga del análisis feminista del *slutshaming* se pierde en su traducción al castellano «tildar de puta», siendo habitual que se utilice el concepto sin traducir en la política y práctica feminista en lengua castellana.

Bibliografía

- Joffe, Roland (1995), *La Letra Escarlata*, Lightmotive, Allied Stars Cinergi y Moving Pictures, Estados Unidos.
- Tanenbaum, Leora (1999), *Slut! Growing up female with a bad reputation*, Seven Storie Press, Nueva York.

Otros Recursos

- #UnSlutProyect <<http://www.unslutproject.com/>> es una comunidad online que busca la concienciación social y que promueve la igualdad de género para luchar el estigma negativo en el que la sexualidad femenina, convirtiéndose en objeto de insulto, *bullying* o acoso.
- Bourne, Holly (2016), *Whats a girl gotta do?*, Usborne Publishing Ltd, Londres.

2. Respuesta de las Mujeres de color de la Global Women's Strike a BWB, accesible en <<http://www.globalwomenstrike.net/content/women-colour-respond-black-women%E2%80%99s-blueprint-attack-slutwalk>> (último acceso 25 de marzo de 2017).

- Cappiello, Katie (2015), *Slut. The Play*, The Feminist Press, Londres. Esta obra de teatro trata de adolescentes y jóvenes que se inician en el sexo y se enfrentan a los estereotipos y estigmas entorno a la sexualidad femenina.
- Cappiello, Katie y Meg McInerney (2015), *Slut. A play and guidebook for combating sexism and sexual violence*, The Feminist Press, New York. Incluye una guía y herramientas concretas para trabajar en clase, en las comunidades físicas y virtuales.
- O'Toole, Emer (2016), *Girls will be girls*, de Orion Books, Londres.
- Tanenbaum, Leora (2015), *I'm no a slut. Slut-shaming in the age of the internet*, Harper Perennial, Nueva York.
- Valenti, Jessica (2008), *He's a Stud, She's a Slut, and 49 Other Double Standards Every Woman Should Know*, Seal Press, Berkeley.
- White, Emily (2003), *Fast Girls: Teenage Tribes And The Myth Of The Slut*, Berkley Books, Nueva York.

Películas

- Gluck, Will (2010), *Rumores y mentiras*, Olive Bridge Entertainment/Screen Gems, Estados Unidos.
- Julger, Jill (1999), *10 razones para odiarte*, Touchstone Pictures, Estados Unidos.
- Hughes, John (1985), *El club de los cinco*, Universal Pictures, Estados Unidos.
- Waters, Mark (2004), *Malas chicas*, Paramount Pictures, Estados Unidos.
- Harris, Leslie (1992), *Just Another Girl On The IRT*, Miramax Films, Estados Unidos.
- Apataw, Judd (2015), *Y de repente tú*, Universal Pictures, Estados Unidos.

Subrogación de la maternidad

Noelia Igareda González

La subrogación de la maternidad es la técnica por la cual una mujer gesta voluntariamente una criatura para otra persona o una pareja, los padres comitentes, que se convierten en padres legales del bebé. Existen diversas modalidades, desde la subrogación total donde la mujer gestante es inseminada aportando sus propios óvulos, y después de la gestación y el parto entrega el bebé al padre biológico, renunciando a todos sus derechos, admitiendo la adopción de la pareja. También está la subrogación parcial, donde la mujer gestante es contratada exclusivamente para portar en su vientre un embrión fecundado in vitro que le ha sido trasplantado, que proviene de la unión de espermatozoide y óvulo de la pareja contratante (propios o incluso de donantes de gametos).

La subrogación de la maternidad suele llevarse a cabo mediante la suscripción de un acuerdo entre la mujer gestante y los padres o padre/madre comitente. Puede ser un acuerdo altruista, en la que la gestante presta gratuitamente su útero para gestar un bebé para esa persona/pareja, y en todo caso, puede recibir una compensación económica por los gastos médicos, laborales y molestias que dicha gestación pueda ocasionarle. Pero también puede ser con contrato lucrativo, en los que medie una contraprestación económica para la gestante como pago por los servicios de gestación que está prestando a la persona/pareja comitente.

Subrogar o sustituir son sinónimos, sustituta es la persona que hace las veces de otra, lo que implica poner a una persona o cosa en el lugar de otra. Además desde un punto de vista jurídico es especialmente aplicable porque mediante la subrogación en general lo que se reemplaza son los derechos y deberes de una persona.

Un mismo fenómeno con una multiplicidad de nombres

Existen una multiplicidad de términos utilizados para denominar esta fenómeno: maternidad subrogada, gestación por sustitución, alquiler de útero, madres suplentes, madres portadoras, alquiler de vientre, donación temporal de útero, gestación por cuenta ajena o por cuenta de otro, gestación subrogada, maternidad sustituta, maternidad de alquiler, maternidad de encargo, madres de alquiler y madres gestantes, entre otras (Lamm, 2012).

Cada una de estas denominaciones tiene una lectura política, legal y ética del fenómeno. Algunas hacen alusión directamente al desvalor que suscita este tipo de acuerdos (alquiler de útero, maternidad sustituta, maternidad de encargo, vientres de alquiler o madres de alquiler). Los principales argumentos en contra de esta práctica ponen el énfasis en la mercantilización del cuerpo de la mujer gestante, ya que su admisión permitiría contratar sobre partes del cuerpo humano, y esto atentaría a la dignidad humana y supuestamente convertiría al ser humano en un medio y no en un fin en sí mismo. Las partes del cuerpo están fuera del comercio jurídico (*res extracomercium*) y mucho menos pueden ser objetos de una transacción lucrativa (Igareda, 2015).

Igualmente la aceptación de la gestación por sustitución implicaría legalizar un hecho antinatural, como es que una mujer que ha gestado a un nuevo ser humano en su vientre (tenga o no relación genética con él) sea capaz tras el parto de entregarlo a otra pareja. Quienes consideran la aceptación de esta práctica una violación a la dignidad de la mujer gestante, están una vez más identificando la capacidad gestacional de la mujer como su seña de identidad como persona, y su atributo de humanidad por excelencia. No reconocen por tanto como elemento inherente de su dignidad la autonomía reproductiva, la capacidad de tomar decisiones libremente sobre sus proyectos y planes de vida (al igual que sucede en el debate sobre el aborto y la prostitución).

Otros argumentos contrarios a esta técnica de reproducción asistida, que también suscriben estas denominaciones con connotaciones negativas son los que parten de que su admisión supone abrir nuevas formas de explotación de las mujeres (Corral, 2013; Cambrón, 2001; Tubert, 1991; Pateman, 1995). El movimiento feminista está en este punto dividido, al igual que ocurre en la prostitución, y por similares

motivos. Hay un sector del pensamiento feminista que condena la gestación por sustitución como una forma de abuso y cosificación de las mujeres (por ejemplo Gimeno, 2017 o De Miguel, 2015 entre otras). Y otro sector del feminismo considera que sería admisible la gestación por sustitución de manera altruista y con una legislación que diera seguridad jurídica y derechos a las mujeres (por ejemplo Puigpelat, 2010 o Igareda, 2015 entre otras).

También subyacen razones en contra de esta práctica en estas denominaciones porque entienden que supondría legalizar una forma de compraventa de niños y niñas, que además podría generar numerosos problemas legales y litigios, como por ejemplo en los supuestos donde la madre gestante reclamara para sí el bebé, los casos de rechazo por ruptura de la pareja comitente antes de que el menor nazca, o cuando el menor nace con alguna discapacidad, entre muchos otros (Quiñones, 2008).

Otras denominaciones buscan definiciones del fenómeno más ligadas a la forma jurídica neutrales (como por ejemplo la maternidad subrogada o maternidad sustituta) donde sin perder de vista que se trata de transacciones en torno al fenómeno de la gestación y maternidad se buscan denominaciones que no impliquen juicios de valor, y se centran más en el formato jurídico que posibilita dichos acuerdos (la subrogación o un contrato de sustitución).

En tercer lugar están las calificaciones del fenómeno que intentan utilizar categorías jurídicas que recojan el acuerdo de voluntades y consentimientos de personas libres y autónomas, evitando juicios morales sobre las consecuencias de dichas acuerdos (es el caso de la gestación por sustitución o la donación temporal de útero). En este sentido, utilizando estas categorías se está poniendo de relieve que la mujer no está tomando decisiones sobre su cuerpo como si este fuera de su propiedad, sino que está tomando decisiones respecto a los trabajos de su propio cuerpo respecto al embarazo, parto, fecundación in vitro o extracción de óvulos.

La condena de la gestación por sustitución por considerarse un hecho antinatural, también participa de la consideración de «natural» o «normal» de los parámetros de conducta humana que una sociedad determinada quiere elevar a consideración normativa. El argumento de lo que es natural aparece con frecuencia cuando se trata de cuestiones relativas a la reproducción de la mujer, por ejemplo para justificar

ciertos comportamientos típicamente femeninos y derivados de su naturaleza: el carácter más instintivo, emocional, irracional, vulnerable, dulce, pacífico, etc. O para precisamente condenar actitudes o actos contrarios a los roles y estereotipos de género femeninos (Beauvoir, 1949).

Permitir la gestación por sustitución estaría en coherencia con una postura legal cada vez más cercana a la consideración de la maternidad y la paternidad como decisiones voluntarias, buscadas y libremente consentidas de las personas en el ejercicio de su autonomía reproductiva y de su derecho a la reproducción (Gómez Sánchez, 1994; Igareda, 2011). El hecho que exista o no un vínculo genético entre los progenitores y el hijo/a, o el dato de quien ha sido el cuerpo que ha gestado ese hijo o hija debería ser datos meramente biológicos que no deberían impedir el reconocimiento por parte del derecho de esas nuevas formas de paternidad y maternidad, donde prima el respecto a la voluntad de las personas de reproducirse y de garantizar a la nueva vida, un respeto a sus derechos fundamentales y dotarle de una familia en la que crecer feliz y con salud.

Estas denominaciones del fenómeno más centradas en el libre consentimiento de las partes contratantes pretenden resaltar el hecho de que la mujer está consintiendo libremente en ceder de manera el uso de su útero. Muchos de los celos que suscita la admisión de esta técnica tienen que ver una vez más en las dificultades en admitir la plena capacidad de obrar de las mujeres cuando tienen que tomar decisiones de gran transcendencia para su vida, y en especial, para cuestiones relacionadas con su reproducción.

La denominación gestación por sustitución es la escogida por la legislación española, y a pesar de no estar permitida en nuestro ordenamiento jurídico, es la denominación más precisa con la realidad, ya que la gestante no quiere ser madre, y sustitución porque está gestando para otros. La gestación por sustitución no está admitida en nuestro ordenamiento jurídico ya que el art. 10¹ de la Ley 14/2006, de 26 de

1. Artículo 10: Gestación por sustitución

1. Será nulo de pleno derecho el contrato por el que se convenga la gestación, con o sin precio, a cargo de una mujer que renuncia a la filiación materna a favor del contratante o de un tercero.

2. La filiación de los hijos nacidos por gestación de sustitución será determinada por el parto.

mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida (LTRHA) declara nulos los contratos que se establezcan para tal fin. Ya lo había estado en la ley anterior,² siguiendo la recomendación del Informe Comisión Especial de Estudio de la Fecundidad in Vitro y la Inseminación Artificial Humana (Comisión Palacios), 10 de abril de 1986.³

La maternidad por subrogación en otros idiomas y lugares del mundo

Las traducciones de la gestación por sustitución no contienen grades cambios semánticos en las otras lenguas cooficiales del Estado español. En los países latinoamericanos se utiliza principalmente gestación por sustitución o maternidad subrogada. Más allá de la discusión doctrinal a favor y en contra de la admisión y regulación de dicha práctica, éstas han sido las denominaciones más frecuentes en aquellos países de América Latina donde se ha discutido su admisión (como por ejemplo en el proyecto de Código Civil en Argentina, aunque finalmente no se admitiera) o donde se ha llegado a admitir y regular (como por ejemplo en la Ley de Maternidad subrogada del Distrito Federal de México, el Código Civil del Estado de Tabasco o el Código de Familia del Estado de Sinaloa).

En los países de tradición legal basada en el «common law» (países anglosajones) el fenómeno no ha recibido tantas denominaciones diversas, aunque su admisión o no, no está exenta de críticas y controversias, al igual que ocurre en la tradición legal continental. La denominación más común es subrogación (*surrogacy*) o madres por subrogación (*surrogate mothers*), otorgando un mayor protagonismo a la forma y efectos jurídicos para llevar acabo dicho acuerdo, que al posible contenido ético y moral que la práctica suscita. La mayoría de las legislaciones que han admitido alguna de las modalidades de gesta-

3. Queda a salvo la posible acción de reclamación de la paternidad respecto del padre biológico, conforme a las reglas generales.

2. La Ley 35/1988 sobre Técnicas de Reproducción Asistida.

3. Los argumentos utilizados era la unidad de valor en la maternidad y la distorsión deshumanizadora que la maternidad por sustitución representaría. También que abriría a nuevas formas de manipulación del cuerpo femenino y de explotación de las mujeres (Souto, 2006, pp. 181-195).

ción por sustitución han utilizado las categorías de leyes de subrogación (como por ejemplo las *Surrogacy Acts* de diferentes territorios de Australia, del Reino Unido, de las leyes de técnicas de reproducción asistida de Canadá, Nueva Zelanda o Sudáfrica).

Más ocasionalmente se utilizan en el mundo anglosajón denominaciones diferentes como gestación subrogada (*gestacional surrogacy*), aunque se hace más para poder distinguir los diferentes tipos de gestación por sustitución (con óvulo o no de la gestante, con gametos o no de los padres comitentes).

Bibliografía

- Beauvoir, Simone (ed.) (1949, 2001a vol. I, 2001b vol. II), *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.
- Cambrón, Ascensión (ed.) (2001), *Reproducción asistida: promesas, normas y realidad*, Trotta, Madrid.
- Corral, Eduardo (2013), «El derecho a la reproducción humana. ¿Debe permitirse la maternidad subrogada?», *Revista de Derecho y Genoma humano*, 38, pp. 45-69.
- De Miguel, Ana (2015), *Neoliberalismo sexual: el mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid.
- Gómez Sánchez, Yolanda (1994), *El derecho a la reproducción humana*, Marcial Pons, Madrid.
- Gimeno, Beatriz (2017), «Mercado de vientres», *El País*, accesible en <http://elpais.com/elpais/2017/02/13/opinion/1487011358_053416.html> (consultado el 14/05/2017).
- Lamm, Eleonora (2012), «Gestación por sustitución. Realidad y Derecho», *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 3.
- Igareda, Noelia (2011), «El hipotético derecho a la reproducción», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, 23, pp. 252-270.
- (2014), «La gestación por sustitución necesita un cambio legislativo en España. A propósito de la sentencia del Tribunal Supremo español n.º 835/2013 sobre la gestación por sustitución», *Revista Derecho y Genoma Humano*, 40, enero-junio, pp. 171-194.
- (2015), «La inmutabilidad del principio «mater sempre certa est» y los debates actuales sobre la gestación por sustitución en España», *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 21, enero, pp. 3-19, accesible en <<http://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/view/2410>> (consultado el 14/05/2017).

- Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- Puigpelat, Francesca (2010), «La maternitat per substitució: una via per ampliar els drets reproductius de les dones?», en VV.AA., *Las subrogación uterina: anàlisi de la situació actual*, Fundació Víctor Grífols i Lucas, Barcelona, pp. 3-19.
- Quiñones, Ana (2008), «Doble filiación paterna de gemelos nacidos en el extranjero mediante maternidad subrogada», *InDret. Revista para el Análisis del Derecho*, julio, Barcelona.
- Souto, Beatriz (2006), «Dilemas éticos sobre la reproducción humana. La gestación de sustitución», *Feminismo/s*, 8, diciembre, pp. 181-195.
- Tubert, Silvia (1991), *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, Siglo XXI, Madrid.

TERF, Feminismo Radical Trans Excluyente

Raquel Osborne¹

Lo que necesitamos son poemas que interroguen el mundo de los pronombres, abrir las posibilidades del lenguaje y de la vida; formas de política que apoyen y fomenten la auto-afirmación.

JUDITH BUTLER²

Palabras relacionadas: transexualidad, transgénero, lesbianismo, feminismo radical, feminismo cultural.

Las siglas TERF responden al término *Trans-Exclusionary Radical Feminism*, siglas que hemos conservado para su denominación en español. Comienza a usarse en la segunda década del siglo XXI para describir la discriminación hacia las personas trans liderada por ciertas representantes del feminismo radical. Las feministas radicales aludidas consideran un insulto el término TERF y no se reconocen en él, como tampoco lo hicieron sus antecesoras las feministas culturales de los años setenta y ochenta acerca de su denominación como «feminismo cultural»,³ deriva conservadora del feminismo radical de principios de la segunda ola del feminismo a tenor de lo estudiado por Alice Echols (1989) y analizado en España por Osborne (1993 y 2005).

El feminismo radical de los años sesenta y setenta del pasado siglo hizo un descubrimiento que cambiaría la vida de las mujeres: creó la noción de que lo personal es político, y con ello quebró la dicotomía liberal entre lo privado/público con la que se había constituido a la mujer en la modernidad. A partir de entonces se entendió la opresión femenina como una dialéctica entre lo que sucedía al interior

1. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación «Género, compromiso y trasgresión en España, 1890-2016» (FEM2016-76675-P).

2. <http://transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler_n_13652.htm> (consultado el 28/02/2017).

3. Sobre el feminismo cultural ver: <<http://www.mujiresenred.net/spip.php?article131>>.

de la familia, la reproducción y la sexualidad y lo que sucedía con la discriminación en el terreno legal, institucional, laboral e ideológico. Pero para constituirse como movimiento de liberación de las mujeres, o *women's lib*, se tuvo que crear una visión homogeneizada de lo que constituía el ser mujeres, el sujeto mujer.

Desde sus inicios, el movimiento feminista contemporáneo se planteó la tensión existente entre 1) los rasgos específicos de la «subcultura femenina» que podían ser aprovechables y dar fuerza al propio movimiento y 2) la opresión derivada de la construcción de los géneros, del papel que se había asignado a la mujer, del mito que la rodeaba. Sin embargo, parece que esta tensión ha desaparecido en algunos sectores feministas. Se hace derivar la opresión de las mujeres de la supresión del principio femenino y se idealiza, de paso, la supuesta femineidad (Osborne, 1993, p. 95).

Ello se efectuaba por medio de una operación dicotómica, binaria, cuya lógica consistía en subrayar las semejanzas entre las mujeres y acentuar las diferencias con los varones. Para ello se minimizaban las diferencias entre las propias mujeres, así como las de los hombres entre sí, maximizando en consecuencia la(s) diferencia(s) entre ambos sexos. La feminista radical y teóloga Mary Daly⁴ defendía un lesbianismo separatista como la única práctica aceptable pues «encontramos en nuestra auténtica semejanza entre cada una la oportunidad de exhibir y desarrollar diferencias genuinas (con el varón)» (Daly, 1978, p. 382). Quienes no estuvieran de acuerdo se verían excluidas del proyecto feminista en nombre de la intolerancia «liberadora».

Este feminismo se opone militantemente a cualquier planteamiento que desee romper con esta lógica binaria (Osborne, 1993, p. 60). La principal representante en aquellos años de esta corriente en lo relativo a la transexualidad fue Janice Raymond, lesbiana exmonja y alumna de Mary Daly, con su libro de 1979 *The Transsexual Empire*.⁵ Influída por las nuevas posiciones feministas en temas de salud, enmarcó su discurso en el cuestionamiento de la progresiva medicalización/psiquiatrización/tecnologización patriarcal de las vidas. Ray-

4. Sobre Mary Daly, ver <<https://www.theguardian.com/world/2010/jan/27/mary-daly-obituary>> (consultado el 28/02/2017).

5. Sobre el libro *Transsexual Empire*, ver <https://en.wikipedia.org/wiki/The_Transsexual_Empire> (consultado el 28/02/2017).

mond, crítica con el borrado de los límites relativos a las identidades sexuales representado por el transexualismo, se preguntaba: «Si las feministas no podemos ponernos de acuerdo en las fronteras de lo que constituye la femineidad, ¿cuál es nuestra esperanza de alcanzar algún acuerdo?» (Raymond, 1979, p. 110).

Raymond sostiene que «los transexuales que se convierten de hombre en mujer intentan neutralizar a las mujeres por medio de hacer innecesaria la mujer biológica», con la pretensión de hacernos creer que «verdaderamente son una de nosotras» (Raymond, 1979, pp. xxv y 100). El principal enemigo que intenta poseernos, y frente al cual resulta imperioso esgrimir la femineidad como escudo defensivo, resulta ser... la transexual lesbiana y feminista, concebida como «castrada y mutilada». Lo curioso es que, en el caso de las mujeres que pasan a ser hombres, no sucede lo mismo, no cuestionan al «hombre biológico» sino que «se neutralizan a sí mismas en tanto que mujeres biológicas» (Raymond, 1979).

Todo grupo que se siente amenazado inventa esencias para mejor combatir su sensación de precariedad, nos dice Celia Amorós (1985). Esta máxima bien puede aplicarse a estas feministas, para quienes existe poco menos que una conspiración consciente por parte masculina — i.e., por parte de las transexuales lesbianas — a fin de vampirizar y aniquilar a las mujeres. La razón de que haya hombres que utilizan la cirugía para transformarse en mujeres reside en el intento de poseer, de absorber las energías creadoras femeninas mediante la colonización de los cuerpos de aquéllas (Raymond, 1979, pp. xxvi y xx). ¿No subyace una gran sensación de fracaso bajo la idea de unas esencias sexuales, intransformables por propia definición, tras las crecientes expectativas abiertas por el feminismo en los años setenta, que luego se comprobaron enormemente difíciles de alcanzar? (Osborne, 1993, pp. 99-100).

Pero de la teoría se pasó pronto a la práctica de la exclusión de las personas trans por parte de estas tempranas TERFs: en 1980 Raymond elaboró un documento para la *Division of Medical and Scientific Evaluation*⁶ que sirvió de justificación moral al entrante gobierno conservador de Ronald Reagan para suspender y de ahí en adelante

6. <<https://bugbrennan.com/2012/04/01/technology-on-the-social-and-ethical-aspects-of-transsexual-surgery-by-janice-g-raymond/>> (consultado el 28/02/2017).

negar los tratamientos médicos y hormonales con fondos federales y de varios estados a las personas transexuales encarceladas o indigentes.⁷

Si bien en los años ochenta estos escritos lograron un amplio consenso y prestigio, en la presente década estas posiciones ya no gozan del monopolio de la interpretación y resultan ampliamente contestados. Por el camino, la noción de transexualidad se vio matizada por el concepto de transgénero, mucho más inclusivo que el de transexualismo, y que puso en cuestión que los cromosomas, los genitales o la socialización sean más determinantes en términos identitarios que la forma en que las propias personas implicadas se ven a sí mismas.⁸ Los enfoques posmodernos, la teoría *queer* y sobre todo el auge del movimiento trans* han supuesto un revulsivo que ha logrado poner contra las cuerdas la impunidad argumentativa de lo que desde estos sectores han denominado posiciones TERF, objeto de esta entrada.

Podemos considerar a la profesora australiana Sheila Jeffreys⁹ como la heredera principal de Raymond. Conocida en España por la publicación de *La herejía lesbiana* (1996), en 2014 escribe *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*.¹⁰ Según su análisis, el transgenerismo comporta un abuso político por utilizar la identidad de género para la dominación de las mujeres, y un abuso médico que fortifica los roles de género y comporta una salvaje mutilación de los cuerpos. El enemigo principal para el feminismo son las mujeres trans, pues son falsas mujeres que se infiltran en los espacios solo de mujeres. Las mujeres-a-hombres trans representan sobre todo la capitulación ante la misoginia. El feminismo debe luchar contra la protección legal de las personas transgénero, que no deben proliferar para dejar de perjudicarse a sí mismas, a su entorno afectivo y al feminismo. Jeffreys esgrime estas políticas para que así las personas transgénero puedan vivir con dignidad en el cuerpo en el que nacieron.

7. <<http://theterfs.com/terfs-trans-healthcare>> y <<http://akntiendz.com/?p=10356>> (consultados el 28/02/2017).

8. <<http://www.newyorker.com/magazine/2014/08/04/woman-2>> (consultado el 26/02/2017).

9. Sobre Sheila Jeffreys <https://es.wikipedia.org/wiki/Sheila_Jeffreys> (consultado el 28/02/2017).

10. Sobre el libro *Gender Hurts*: <<http://hypatiaphilosophy.org/HRO/content/gender-hurts-feminist-analysis-politics-transgenderism>> (consultado el 28/02/2017).

Judith Butler, por su parte, considera que todas las asignaciones de género son construidas, no solo las que algunas personas transgénero cuestionan:

...esta idea de los constructos sociales no reconoce que todos nosotros, como cuerpos, estamos en la posición activa de encontrar la manera de vivir con y en contra de las construcciones —o normas— que contribuyen a formarnos. Nos formamos dentro de vocabularios que no elegimos, y a veces tenemos que rechazar esos vocabularios o desarrollar activamente unos nuevos (Butler, 2014).

Cuestionar esas preasignaciones resulta no solo valiente, añade Butler, sino una forma de determinación sobre las propias vidas. Pero desde posiciones TERF eso es descalificado si quien lo realiza es una persona transgénero —como anteriormente lo era quien abrazaba la androginia, otra forma de desdibujamiento de las fronteras de la identidad—. Y concluye Butler: «Me opongo absolutamente a este uso de la construcción social, y lo considero una aplicación falsa, engañosa y opresiva de la teoría» (Butler, 2014).

En España o en español no se encuentra apenas extendido el término TERF. Se puede encontrar algunos blogs, a menudo con seudónimo, desde los que se elaboran en algún caso relatos sobre las autoras y algunas de las polémicas, con citas relevantes, alojando textos originales, en su mayoría en inglés. Se adivina un público universitario que ofrece espacio en las redes sociales, principalmente en facebook y en twitter, para dinamizar el tema con sus propias aportaciones y animando a las opiniones/debates.

Esto no quita que sobre todo en el feminismo académico, y de paso en su homólogo institucional, haya sectores cuyas simpatías circulen en torno a los supuestos del feminismo cultural. Prueba de ello fue la publicación en su día de *La herejía lesbiana* de Jeffreys. En España estas simpatías se han canalizado, tardíamente respecto a otros países de nuestro entorno cultural, hacia el tema del trabajo sexual desde posturas abolicionistas. Esta óptica orienta el discurso público por esos derroteros más allá de que la práctica de las políticas públicas relativas a la prostitución continúe transitando en el marco de lo que podríamos llamar «tolerancia represiva», sin mayor pena ni gloria en el mejor de los casos, y en el de la intolerancia a secas cuando se la

mezcla indiscriminadamente con la trata de personas y se la «remedia» con la expulsión, cómo no, de mujeres que resultan ser siempre pobres e inmigrantes.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985), *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Madrid.
- Daly, Mary (1978), *Gyn/Ecology*, Beacon Press, Boston.
- Echols, Alice (1989), *Daring to be Bad. Radical Feminism in America, 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Jeffreys, Sheila (1996), *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*, Cátedra, Madrid.
- (2014), *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*, Routledge, Nueva York.
- Osborne, Raquel (1993, 2002), *La construcción sexual de la realidad*, Cátedra, Madrid.
- (2005 [2002]), «Debates en torno al feminismo cultural», en Celia Amorós (ed.) 2.ª edición, Ediciones Minerva, Madrid, vol. 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, pp. 211-252.
- Raymond, Janice G. (1979), *The Transsexual Empire*, Beacon Press, Boston.
- Williams, Cristan (2014), «Gender Performance: The Transadvocate Interviews Judith Butler», accesible en <http://transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler_n_13652.htm> (consultado el 15/05/2017).

Trans* (con asterisco)

R. Lucas Platero

Palabras relacionadas: cis, crossdresser, binarismo, despatologización, *embodiment*, *passing*, prótesis, transfeminismos.

Trans con asterisco es un ensamblaje que refleja, siempre de manera transitoria y precaria, la realidad diversa de las personas que no se identifican con el sexo asignado en el nacimiento. El asterisco se toma del contexto de la informática y la lógica de internet, para que el ordenador te haga una búsqueda de todo lo que se asocia con el término «trans» (Bussel, 2012); también alude a una llamada de atención en el texto que te lleva a un pie de página o a una lista, en este caso, sobre la transexualidad (Tompkins, 2014, p. 26). El asterisco después del prefijo trans se concibió como una posible herramienta conceptual inclusiva, a modo de paraguas, de la misma manera que lo fueron anteriormente trans y transgénero, o términos menos extendidos como trava, travelo, travesti, etc. Son nombres que visibilizan los intentos por evidenciar en el lenguaje que existe una gran heterogeneidad de experiencias, luchas y activismos, mostrando que las personas que se identifican con ellos pueden no perseguir siempre los mismos objetivos, que realizan reflexiones diversas sobre su subjetividad, corporalidad y forma de hacer política. El dinamismo y cambio que reflejan, especialmente con su sentido perenne de caducidad y la rápida crítica que suscitan, se asocia a la necesidad de nombrar y reconocerse en un lenguaje que no siempre recoge los matices que se experimentan en cada momento cultural y político, evidenciando los matices locales, pero también personales de conformación de la identidad.

Arqueología del asterisco

Aunque siempre han existido personas que han vivido en un sexo distinto al asignado en el nacimiento, la **identidad transexual** en los parámetros que hoy entendemos solo se consuma en torno a 1950 (Vázquez, 2011, p. 50), y es solo posible gracias a unas normas de género que tratan de fijar lo que supone ser hombre y mujer en el régimen moderno, castigando las desviaciones. Evidencian el tránsito que se dio a finales del siglo XVIII del antiguo régimen sexual, donde «poseer un sexo era como pertenecer a un estado o estamento; los atributos biológicos formaban parte del rango, al mismo nivel que el atuendo o las ocupaciones» (Vázquez, 2011, p. 50), a un nuevo régimen moderno. En este régimen moderno emerge la relevancia del conocimiento médico frente a otras fuentes de autoridad, que cuenta con nuevas herramientas para la modificación corporal, las hormonas y las cirugías (que en ese momento se denominaban «de cambio de sexo»), dando comienzo así a lo que Paul B. Preciado llama la «farmacopornografía» (2008).

Este origen enraizado en una noción médica propicia la distinción de quien se somete a la modificación corporal de quien no, quien es un «verdadero transexual». Así surge el término **«transgénero»** (*transgender*) adoptado en los años ochenta por una activista californiana fundadora de la asociación Tri-Ess, **Virginia Prince**, en un momento en el que era importante diferenciar el travestismo y la homosexualidad, o el travestismo y la excitación sexual. Sin embargo, la gran revolución transgénero llegó en 1992, cuando **Leslie Feinberg** publicó el libro *Transgender Liberation: a movement whose time has come*. Transgénero se convertía entonces en un espacio de alianzas para aquellas personas que han sido marginadas por ser diferentes de lo que marcaban las normas sociales sobre el género y la sexualidad. Posibilitaba un lugar de reconocimiento y lucha para quienes estaban en los márgenes, con la intención de incluir a la mayor cantidad posible de disidentes sexuales y de género. Sin embargo, este término también ha recibido críticas recientes, que para algunas personas excluye a quienes desafían el binarismo de género, que no encajaban bien en esta nomenclatura (Tompkins, 2014, p. 27).

Las críticas a este término que se han hecho en castellano están ligadas a si transexualidad y transgenerismo han funcionado para dis-

tinguir a quienes se sometían a procedimientos de modificación corporal permanente de quienes no lo hacían, desafiando esta noción amplia y aglutinadora que perseguía en su origen. En el Estado español, el uso de «transexualidad» como término amplio ha situado a «transgénero» en cierto uso subalterno, siendo menos frecuente, y quizá, más politizado. En Latinoamérica encontramos otras identidades que tienen una fuerza política importante, como es la apropiación de «travesti» y «trava», mostrando procesos propios de empoderamiento distintos a las identidades que surgen en Norteamérica y Europa¹ (Berkins, 2006).

Frente a la dicotomía transexual y transgénero, en los años noventa se comienza a usar el prefijo «trans», especialmente desde los movimientos sociales que son cada vez más críticos con el peso patologizador que contiene la noción de transexualidad y su diagnóstico, con una influencia de carácter global. **Trans** es un prefijo que significa al otro lado de, a través de, y que, a su vez, genera el antónimo cis, junto a, al lado de (ver en este volumen). Supone una apropiación que poco a poco va ganando espacio hasta la actualidad, cuando trans empieza a ser reconocido más allá del activismo, y aparece en textos legislativos como por ejemplo la ley madrileña 2/2016 de identidad y expresión de género,² así como la FUNDEU lo reconoce como un acortamiento válido para transexual³ (2017). Y de nuevo, es un término que se enfrenta a la crítica de estar fijando la identidad y producir exclusiones de aquellas personas que viven expresiones, identidades y corporalidades que entienden no están bien representadas por este término, entre ellas, las personas no binarias (NB).

Fruto de estas críticas surgen propuestas con intención de ser representativas de la heterogeneidad existente, evitando establecer je-

1. Como ejemplo, ver la movilización travesti de los años noventa en Argentina (Berkins, 2003).

2. Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid. BOCM de 26 de abril de 2016, n.º 98, pp. 8-37. BOE 14 de julio de 2016, n.º 169, pp. 49.217-49.248.

3. La Fundación del Español Urgente es una institución sin ánimo de lucro que tiene como principal objetivo impulsar el buen uso del español en los medios de comunicación. Nacida fruto de un acuerdo entre la Agencia Efe y el banco BBVA, trabaja asesorada por la Real Academia Española. El dos de marzo de 2017 publicaban que trans y cis eran acortamientos válidos en español, ver el enlace (consultado el 16/04/2017), <<http://www.fundeu.es/recomendacion/trans-transexual-transgenero/>>.

rarquías o acuerdos necesarios apriorísticos, como son «trans+» o «trans*», con una intencionalidad que ya se había buscado conseguir con transgénero y trans. Trans seguido del signo de suma (+), trans+, ha tenido menos representatividad frente al uso del asterisco (*), trans*, que se ha utilizado tanto en contextos anglosajones como también tiene cierto uso en español. Esta genealogía de apropiación estratégica de los términos, así como la crítica intensa de los mismos, evidencia una lucha por enfrentarse a clasificación como sujetos con un trastorno mental, e implica un ejercicio de autonomía y agencia. Así cualquiera de los términos que se usan popularmente, que son objeto de este repensarse desde la apropiación, hace visible un esfuerzo por alejarse de un señalamiento patologizante y situarse en un lugar más lúdico, político y autorreclamado (Platero, 2012).

TRANS*

I recently adopted the term "trans*" (with the asterisk) in my writing. I think you should, too. If it's new to you, let me help clarify. Trans* is one word for a variety of identities that are incredibly diverse, but share one simple, common denominator: a trans* person is not your traditional cisgender wo/man. Beyond that, there is a lot of variation.

WHAT DOES THE * STAND FOR?

***TRANSGENDER**

***TRANSSEXUAL *TRANVESTITE**

***GENDERQUEER**

***GENDERFLUID *NON-BINARY *GENDERF*CK**

***GENDERLESS**

***AGENDER *NON-GENDERED**

***THIRD GENDER**

***TWO-SPIRIT *BIGENDER**

***TRANS MAN**

***TRANS WOMAN**

read more at ItsPronouncedMetrosexual.com

Imagen creada por Sam Killermann

A partir de la década de 2010, el uso del asterisco se ha extendido gracias a las redes, a través de personas jóvenes que tratan de ser reconocidas más allá de parámetros excluyentes sobre las vivencias ligadas a la transexualidad, provengan de la medicina, la legislación o del propio activismo. También se ha utilizado desde organizaciones, como por ejemplo Acción Global para la Igualdad Trans* (GATE) o Fundación Daniela, o en libros de amplia circulación como «Trans*exualidades» (Platero, 2012). Sin embargo, será en las redes donde se han producido muchos de los debates más importantes sobre si trans* es apropiado como término o no, a menudo en el seno de acaloradas discusiones sobre a quién excluye el asterisco, cuál es el mejor término, a menudo invirtiendo una gran energía en la terminología en lugar de su efecto.

Julia Serano afirmaba en su blog, *Whipping Girl* (2015), que la misma estigmatización hacia las personas trans*, que siempre estamos bajo un intenso escrutinio, hace que el lenguaje que se refiere a nuestras realidades se enfrente al mismo análisis crítico intenso. Como proceso paralelo en el que aparecen tensiones similares, se podría observar cómo la homosexualidad se ha criticado como término de origen médico y se han propuesto otros más positivos, como gay (ver en este volumen). Más tarde, se ha tratado de nombrar a un sujeto plural disidente de las normas sexuales y de género, usando para ello «la sopa de letras», que a veces es LGTB, otras LGTBQ, pero también LGTBIQ, TLGB, LGTBQIIH, LGTBQ+, LGTBQIA... Evidencian un proceso constante de repensar quiénes son y en qué orden de importancia son nombrados los sujetos políticos propios de la sexualidad e identidad de género no normativa.

En este sentido, si no hace mucho el asterisco parecía buena idea, de la misma manera que lo fueron transgénero y trans, es posible que con el tiempo esta propuesta y otras sean descartadas, porque el problema no reside tanto en el asterisco ni en las palabras concretas que se eligen (por sus connotaciones, sus efectos no deseados, sus características y si «dan juego» o no), sino por cómo las personas usamos estas palabras para excluir a otras (Serano, 2015). Será justamente esta idea del uso y la necesidad de representar algo nuevo que rompa con una dinámica excluyente, la que produce un dinamismo que aboca a la caducidad de los términos acordados. Quizá esto tenga que ver con la juventud de los movimientos sociales, especialmente del

movimiento trans*. Es posible que esté ligado a la necesidad de representar en el lenguaje una vivencia y una lucha que se entiende como ausente en el lenguaje ya existente, con matices y características no recogidas en los anteriores términos; esto puede ser muy evidente en la actualidad con las críticas que se hacen desde los colectivos de las personas no binarias.

Críticas a su uso

Algunas de las críticas que ha recibido trans* con asterisco tiene que ver con la literalidad del mismo signo, un marcador en el texto que se refiere a algo o alguien que está en un pie de página, como si tuviera un lugar secundario. Otra crítica señala la imposibilidad de leer y pronunciar el asterisco, lo cual lo relega al lenguaje escrito, dificultando su lectura. Asimismo, para las personas sordas, supone que tendrían que signarlo de manera distinta a como signan trans o transexual, para percibir el matiz del asterisco. Otras críticas tienen que ver con si algunas personas han usado el asterisco de manera misógina para discriminar a las mujeres frente a los hombres trans*, o si es tan amplio que incluye a más personas de las se desean. También se señala la «autoridad moral» con la que puede estar invalidando que las personas se expresen usando otros términos más a su alcance, al no estar en espacios donde la información circule tanto por las redes.

WHY WE USED
TRANS*
AND WHY WE DON'T ANYMORE

Imagen tomada de: <<http://www.transstudent.org/asterisk>> y reproducida con su permiso.

Como afirma la propia Julia Serano (2015), más que apostar firmemente por el uso del asterisco e invertir demasiada energía en esta lucha (o de otros términos que aún no han surgido), quizá es más importante hacer una reflexión sobre cómo se olvidan los debates y se

reproducen a lo largo del tiempo, una y otra vez, como si fueran nuevos. Aunque sea sobre palabras distintas, pero sobre procesos similares. Quizá sea más relevante darse cuenta de la necesidad que tenemos como movimiento social de ser protagonistas en las decisiones sobre cómo se nos nombra, al tiempo que nos oponemos a una mirada derogatoria y medicalizada de nuestras vidas.

Bibliografía

- Berkins, Lohana (2003), «Un itinerario político del travestismo» en Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Edhasa, Buenos Aires, pp. 127-137.
- Berkins, Lohana (2006), «Travestis: una identidad política», Panel Sexualidades contemporáneas en las VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres/ III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género Diferencia Desigualdad. *Construirnos en la diversidad*, Villa Giardino, Córdoba.
- Bussell, Sevan (2012), «Why We Use the Asterisk», *Candiussell Corner*, 2 de octubre, accesible en <<http://candiussellcorner.blogspot.com.es/2012/10/why-we-use-asterisk-sevan.html>> (consultado el 12/05/2017).
- Feinberg, Leslie (1992), *Transgender liberation: A movement whose time has come*, World View Forum, Nueva York.
- Platero, R. Lucas (2014), *Trans*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Preciado, Paul B. (2008), *Texto yonki*, Espasa Calpe, Madrid.
- Serano, Julia (2015), «Regarding Trans* and Transgenderism», *Whipping Girl*, 27 de agosto, accesible en <<http://juliaserano.blogspot.com.es/2015/08/regarding-trans-and-transgenderism.html>> (consultado el 16/02/2017).
- Tompkins, Avery (2014), «Asterisk», *Transgender Studies Quarterly*, 1 (1), pp. 26-27.
- Vázquez García, Francisco (2011), «¿Por qué en la edad moderna no podía haber transexuales? Cuatro casos de transmutación sexual en España (siglos XVI-XX)», *Ubi Sunt?* (26), pp. 49-58.

Transfeminismo

Sandra Fernández-Garrido y Aitzole Araneta

Es una corriente del feminismo que amplía los sujetos del mismo a otras personas, que también están oprimidas por el patriarcado, pero que no necesariamente han de identificarse como mujeres. En este sentido, el término «trans» apunta a la transversalización de una perspectiva que pone el foco en los orígenes comunes de todas las opresiones sexuales y de género. En su desarrollo, es clave el protagonismo y la influencia del activismo trans, LGBI y la teoría *queer/cuir*, pero también el interés en producir una teoría y una práctica que den cuenta de las realidades complejas en las que vivimos los sujetos. Por ello, el transfeminismo se entiende en las intersecciones que han puesto de manifiesto los activismos antirracistas o las teorías postcoloniales, entre otras, y se encuentra profundamente ligado al desarrollo de una crítica anticapitalista. No obstante, su significado varía según el tiempo y el lugar, de modo que, en algunas geografías, su uso se limita a nombrar la inclusión de la realidad «trans» dentro del movimiento feminista.

Transfeminismo, transfeminist, transfeminismo,
transfeminisme, transfeminismo, transfeminismoa

¿Cómo interseccionan las identidades sexuales con la clase social, la etnia, la procedencia sociocultural, el capital simbólico o las diversidades corporales? ¿Cómo se traduce en la vida de las personas concretas y en las luchas que construimos desde diferentes contextos? ¿Nos continúa sirviendo el sujeto «mujer» para dar cuenta de las múltiples

opresiones que vivimos, desde los márgenes del género y la sexualidad; de cómo se encarnan tales opresiones en los cuerpos y las vidas de los sujetos? Para escapar del sujeto «mujer», ¿basta una simple sustitución por «mujeres»? ¿Quién cabe en las luchas feministas sin que el feminismo se desestabilice como tal? ¿Cómo re-pensar y re-practicar el feminismo para re-conocer y re-incorporar el legado, la trayectoria y la contribución presente e histórica de las personas trans —organizadas o no— al movimiento? ¿Cómo se relacionan entre sí el movimiento trans y el movimiento feminista? ¿Son pertinentes hoy las políticas feministas que se limitan a incidir en el dominio del género?

Trazar una historia del transfeminismo implica rescatar un conjunto de preguntas que han marcado una ruptura con esa segunda ola del feminismo occidental, que identificaba la opresión de género con el sujeto «mujer» atravesado por temas clásicos, como la estructura familiar, la explotación económica, reproductiva y sexual o la desigualdad en el empleo. El transfeminismo abarca una parte de las respuestas diversas, situadas y localizadas que se han dado a esta serie de cuestiones en diferentes momentos y contextos. Lejos de ser una superación del feminismo, puede leerse como una apertura del mismo en torno a dos cuestiones: quién es el sujeto del feminismo y qué problemáticas nos atraviesan cuando pensamos el género como una realidad que nos une tanto como nos diferencia. Una perspectiva así nos conduce a repensar, analizar, centrifugar y distinguir los efectos del patriarcado en diferentes sujetos; nos obliga a mirar las diferencias entre ellos como cruces de opresiones.

Se suele afirmar que el término anglosajón *Transfeminist* ha sido difundido por las activistas estadounidenses Diana Courvant y Emi Koyama, si bien ya había sido usado con anterioridad por Patrick Califia o Jessica Xavier (Stryker, 2016, p. 11). En el año 2001, Koyama escribía el *Transfeminist Manifesto*, donde define el transfeminismo como un movimiento por y para las mujeres trans que entienden su propia liberación como parte de la liberación de todas las mujeres, así como la de otros sujetos que no se definen como tales (Koyama, 2001). Hay que tener en cuenta que el prefijo «trans», en el manifiesto, hace referencia a todo un conjunto de transgresiones de género que van más allá de las identidades transexuales; alude a quiénes no son mujeres u hombres como «debieran ser». Koyama nos presenta un

diálogo entre el movimiento feminista y el movimiento trans donde pone sobre la mesa temas clásicos como el derecho de las mujeres trans a tomar decisiones sobre sus propios cuerpos, a no tener que adecuarse a las normas de la feminidad para ser reconocidas como mujeres o la violencia practicada desde los estamentos médicos. Al mismo tiempo, interpela al feminismo sobre las formas de violencia contra las personas trans que se cometen desde el privilegio cis, entre las cuales se encontraban la exclusión y/u obstaculización de la presencia de mujeres trans en eventos feministas.

Si el manifiesto se ha considerado un texto referente en el transfeminismo, cabe situarlo como deudor de un conflicto localizado en la academia y el activismo estadounidense de los años ochenta a raíz de la publicación de la obra *El Imperio Transexual*. Su autora, Janice Raymond (1979), se erigió como la principal defensora de las tesis hostiles que señalaron a las mujeres trans como hombres que se apropiaban del cuerpo de las mujeres para reproducir la supremacía masculina. Un conflicto que, a través de la traducción lingüística de los textos estadounidense a otros idiomas, ha colonizado los debates en contextos geográficos donde tal discusión ni era urgente, ni tenía lugar. Así lo denuncia en Brasil, la activista transfeminista Hailey Kaas quien señala que, lejos de la brecha Raymond/Stone. En 1987, Sandy Stone responde a Janice Raymond mediante un ensayo inspirado en las tesis de Donna Haraway, titulado: «El imperio contraataca. Un manifiesto post-transexual». En él critica la moral transfóbica que se esconde detrás de la manera de entender la identidad en sectores feministas como el que representó Raymond y hace un llamamiento a vivir las identidades trans visiblemente fuera de la lógica de «pasar por» mujer u hombre «de verdad», la urgencia actual en el contexto brasileño sigue siendo definir el transfeminismo como una lucha por los derechos humanos en general (Kaas, 2016, pp. 147-148). La realidad brasileña requiere un movimiento transfeminista que pueda acoger a las travestis, dando cuenta de esa violencia que se origina en la intersección entre la pobreza, el racismo y la transfobia, que atenta directamente contra la vida.

En el contexto latinoamericano, el término «travesti», usado de manera diferente al «travestido» europeo, funciona como un insulto del que se reapropia parte de la comunidad trans como seña de identidad política. «Travesti» se aleja del término «transexual» y busca des-

legitimar la lectura de esta palabra como categoría médica patológica cuyos sujetos suelen realizarse intervenciones de modificación genital. En este contexto, las luchas por el reconocimiento legal, tanto de la mención de sexo en los documentos como de la identidad travesti como tercer género, así como el activismo por el trabajo sexual y el VIH/SIDA toman gran relevancia, introduciendo algunos matices diferenciadores en la definición del propio movimiento transfeminista que no siempre encontramos, por ejemplo, en el Estado Español.¹

En Ecuador, el movimiento transfeminista nace ligado también a la preocupación por el cambio en las condiciones materiales de existencia de las personas trans. Ante todo, se trata de reivindicar el derecho a existir, que ha conducido a una alianza en las calles entre las trabajadoras sexuales y quienes compartían el espacio físico con ellas. La construcción de estas alianzas se convirtió en el punto de partida del tranfeminismo ecuatoriano a partir del año 2002 con La Patrulla Legal (Garriga López, 2016, p. 104).

En el contexto sudafricano, la activista Leigh Ann van der Merwe, persona en cuestionamiento de género, señala que los trans feminismos (separado) africanos son, ante todo, una manera transformadora de pensar los feminismos, inclusiva con todas las identidades, especialmente mujeres con VIH, trabajadoras sexuales, mujeres con diversidad funcional, refugiadas y personas desplazadas (Abbas, 2013). Al estilo de Audre Lorde, Merwe pone el acento en la autocrítica y el valor del camino: el transfeminismo debería articularse con unos valores distintos a aquellos que pretende desbancar.

En el Estado español, es a finales de los años ochenta y principios de los noventa cuando se introduce el término en su acepción más literal, es decir, la del castellano «feminismo trans» o «trans feminismo» (escrito entonces por separado para mejor apreciación del término [Araneta y Fernández Garrido, 2016]). En sus inicios, aludió a la inclusión de las mujeres trans y sus demandas específicas dentro del movimiento feminista. Ilustrativo de este momento, es la entrada de las mujeres trans en las III Jornadas Feministas Estatales de 1993, «Juntas y a por todas», donde aparecen nuevas demandas y necesidades: exclusión del sistema educativo, marginación social y laboral, y

1. Para una revisión más exhaustiva del transfeminismo en el contexto brasileño, puede consultarse Silva y Ornat, 2016.

las violencias ejercidas sobre un porcentaje alto de las mujeres trans dedicadas al trabajo sexual.² La presencia y la recepción de los discursos trans en este momento histórico se apoyó en las alianzas personales y políticas con el Colectivo de Feministas Lesbianas, quienes expresaban una postura positiva ante el trabajo sexual y articulaban su discurso en torno a los derechos sexuales, en particular, el derecho al placer (Araneta y Fernández Garrido, 2016; Ortega Arjonilla y Platero, 2015; Platero y Ortega Arjonilla, 2016).

Las Jornadas Feministas han sido el escenario donde el término «Transfeminismo» ha ido cristalizando, resultado del proceso que se vivía en el activismo español. En las celebradas en Córdoba en el año 2000, tituladas «Feminismo es... y será», Kim Pérez introduce esta primera acepción en su ponencia «¿Mujer o trans? La inserción de las mujeres transexuales en el movimiento feminista».³ La finalidad fue reclamar la aceptación de las mujeres trans como mujeres feministas y, de nuevo, la comprensión de su situación específica.

Esta primera etapa de relación entre el movimiento feminista y el movimiento transexual, caracterizada por la lucha por el reconocimiento y la inclusión de una parte de este último en el feminismo, encuentra un punto de inflexión a partir del año 2006, momento en el que comienzan a organizarse las afinidades entre activistas trans con un discurso articulado en torno a la despsiquiatrización de las identidades y activistas feministas del sector LGTB autónomo. Se trata de la antesala del movimiento transfeminista en el estado español tal y como lo conocemos hoy. Surgen colectivos formados por afinidades entre lesbianas y trans (como por ejemplo, la Guerrilla Travolaka en Barcelona),⁴ donde los hombres trans comienzan a tener un protagonismo público notorio. Las alianzas se forjan también a nivel territorial con grupos de Francia y Portugal, así como con gran parte de los colectivos del estado español comprendidos bajo el arco de la etiqueta

2. Las actas de las jornadas feministas estatales se pueden consultar digitalmente y en papel en el Centro de Documentación de Mujeres Mayte Albiz. Las actas de las III Jornadas están accesible en <<http://cdd.emakumeak.org/recursos/2392>> (consultado el 13/05/2017).

3. Las actas están accesibles en <<http://cdd.emakumeak.org/recursos/1568>> (consultado el 13/05/2017).

4. La web de Guerrilla Travolaka puede consultarse en <<http://guerrilla-travolaka.blogspot.com.es/>> (consultado el 13/05/2017).

«transmaricabollo». No es casual que se trate de colectivos claramente enmarcados en el pensamiento de izquierdas y el funcionamiento asambleario, cuyas acciones denunciaban la precariedad de una parte del colectivo LGTB, la persecución de las personas migrantes por las leyes de extranjería o la situación de las trabajadoras sexuales. Grupos autónomos que estaban tematizando las diferencias dentro del propio colectivo LGTB, ya fueran provocadas por la violencia económica, el racismo o la xenofobia.

Así, bajo el paraguas de la despatologización de las identidades trans se va configurando una red de grupos a nivel estatal que, entendiendo la violencia transfóbica como una expresión o «punta del iceberg» del patriarcado, logró lanzar una interpelación capaz de proyectarse en dos direcciones. Por un lado, alcanzó al movimiento transexual, provocando el giro público hacia posturas críticas con la consideración de la transexualidad como una enfermedad, un hecho inédito en una gran parte del movimiento hasta entonces (2008). Por otro lado, interpeló al movimiento feminista al grito de «el feminismo será trans o no será». Esta consigna, convertida después en pancarta, definió el punto de arranque del movimiento transfeminista en las Jornadas Feministas Estatales de Granada (2009), tituladas «30 años después» (Asamblea de Mujeres de Granada, 2010). Y treinta años después, distintas ponencias interrogaron al feminismo sobre las transformaciones internas que era necesario acometer para responder a una transfobia que solo podía entenderse como parte de las violencias enraizadas en las opresiones de género. Por último, en el transcurso de dichas jornadas, el grupo Medeak (grupo autónomo de Euskadi, y por aquel entonces, miembro de la Red por la Despatologización de las Identidades Trans) leyó el «Manifiesto para la Insurrección Transfeminista»,⁵ donde surge la nueva acepción de la palabra «transfeminismo» (todo unido), que se expresó bajo sus nuevas claves: un feminismo interseccional, que apuesta por integrar aspectos como las violencias de género, de clase, los post-colonialismos o las cuestiones de raza, el estigma del trabajo sexual o el rechazo y la patologización de las personas trans. Un transfeminismo que apunta a una raíz com-

5. *Manifiesto para la insurrección transfeminista*, accessible en <<http://paroledequeer.blogspot.com.es/2012/03/manifiesto-para-la-insurreccion.html>> (consultado el 13/05/2017).

partida: el sistema patriarcal como origen de todas estas realidades que deben ser trabajadas y reivindicadas de manera común. No obstante, esta forma de entender el transfeminismo no es propia únicamente del contexto español sino que se ha desarrollado también fuera de sus fronteras, principalmente en el ámbito latinoamericano, como señala Sayak Valencia (2014).

Así, puede decirse que a partir de las Jornadas Feministas Estatales celebradas en 2009 comienza a forjarse un movimiento transfeminista que había nacido ligado a las luchas pro-despatologización. Sin embargo, un año más tarde, se separaría de la Red por la Despatologización Trans por diferencias en torno a la comprensión de lo que significa romper con el «binarismo de género».⁶ Para el movimiento transfeminista cuestionar el supuesto de que el mundo se divide en hombres y mujeres no implicaba dejar de usar dichas categorías (tales como hombre o mujer) con fines de denunciar las violencias machistas. Así, a partir del año 2010, se abre un nuevo espacio político para un transfeminismo disperso, no coordinado, sin una agenda pública común, en el que cabían las manifestaciones del Octubre Trans, los grupos de apoyo trans, las acciones post-porno o los grupos de bolle-ras feministas.

En los últimos años el movimiento transfeminista ha ido adquiriendo nuevos matices y manteniendo otros antiguos. Continúa caracterizándose por el uso y el despliegue en las redes sociales y conserva el carácter autónomo de los grupos que lo movilizan, entre los cuales es frecuente el nexo con centros sociales ocupados autogestionados. La irrupción del movimiento 15-M en el Estado Español proporcionó un nuevo marco para las luchas transfeministas, que también se vieron representadas en las plazas de numerosas ciudades. Por otro lado, bajo el paraguas del transfeminismo, nuevas alianzas han surgido en este tiempo, entre las que cabe señalar las alianzas *queer-crip*, que han permitido abrir un espacio de identificación y estrategia comunes entre el activismo trans y el activismo en torno a las diversidades funcionales de los cuerpos. El paraguas de la diversidad apunta aquí a denunciar como el cis-heteropatriarcado produce cuerpos con capaci-

6. Para una revisión histórica de las colaboraciones, los encuentros y desencuentros del activismo por la despatologización trans y el activismo transfeminista, revisar Fernández y Araneta, 2013.

dades «estándar» en la misma medida que promociona cuerpos con identidades «estándar».

Bibliografía

- Abbas, Hakima (2013), «Feminists we love: Leigh Ann van der Merwe», *The feminism wire*, 5/04/2013, accesible en <<http://www.thefeministwire.com/2013/04/feminists-we-love-leigh-ann-van-der-merwe/>> (consultado el 13/05/2017).
- Araneta, Aitzole y Sandra Fernández Garrido (2016), «Transfeminist Genealogies in Spain», *Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), pp. 35-39.
- Asamblea de Mujeres de Granada (2010), *Jornadas Feministas Estatales. Granada treinta años después. Aquí y ahora*, Federación de Organizaciones Feministas, Madrid.
- Califia, Patrick (1997), *Sex Changes*, Cleis Press, San Francisco, CA.
- Fernández, Sandra y Aitzole Araneta (2013), «Genealogías Trans/feministas», en Miriam Solá y Elena Urko (eds.), *Transfeminismos: episteme, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, pp. 45-58.
- Garriga López, Claudia-Sofía (2016), «Transfeminist crossroads: reimagining the ecuadorian state», *Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), pp. 104-119.
- Kaas, Hailey (2016), «Birth of transfeminism in Brazil. Between alliances and blacklashes», *Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), pp. 146-149.
- Koyama, Emi (2001), «The transfeminism manifesto», 26/07/2011, accesible en <<http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>> (consultado el 13/05/2017).
- Ortega Arjonilla, Esther y R. Lucas Platero (2015), «Movimientos feministas y trans* en la encrucijada: aprendizajes mutuos y conflictos productivos», *Quaderns de Psicologia*, vol. 17 (3), pp. 17-30.
- Platero, R. Lucas y Esther Ortega Arjonilla (2016), «Building coalitions. The connection between feminism and trans* activism in Spain», *Journal of Lesbian Studies*, 20 (1), pp. 46-64.
- Raymond, Janice (1994 [1979]), *The Transsexual Empire* (2.ª ed.), Teachers College Press, Nueva York.
- Silva, Joseli María y Marcio J. Ornat (2016), «Transfeminism and Decolonial Thought: The Contribution of Brazilian Travestis», *Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), pp. 220-227.
- Stone, Sandy (1991), «The "Empire" Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto», en Kristina Straub y Julia Epstein (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York, pp. 121-142.

Stryker, Susan (2016), «Introduction. Trans/Feminisms», *Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), pp. 5-14.

Valencia, Sayak (2014), «Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo», *Universitas Humanística*, 78, pp. 65-88, doi: <10.11144/Javeriana.UH78.ttpa>.

Vientres de alquiler

Gloria Fortún

La expresión *vientres de alquiler*, también utilizada en sus variaciones *madres de alquiler*, *alquiler de vientres* o *alquiler de úteros*, así como con los eufemismos de *gestación subrogada* o *gestación por sustitución*, se refiere al acuerdo mediante el cual una mujer gesta para otra persona o personas, denominadas padre o madre de intención, a quienes les hace entrega del bebé o bebés producto de su embarazo. En realidad, cualquier persona que tenga la capacidad de gestar o de producir ovocitos podría ser donante de óvulos o vientre de alquiler, pero he tomado la decisión política de utilizar el femenino en esta entrada para no obviar que la gestación subrogada afecta sobre todo a mujeres cisgénero. Por tanto, he optado por no invisibilizar la palabra *mujer* utilizando otras como *gestante* o *persona embarazada*.

Sin lugar a dudas, gestar para otras personas es una práctica que se ha llevado a cabo a lo largo de la historia, pudiendo encontrar ejemplos en escritos tan antiguos como la Biblia (Vilar González, 2014, p. 903). Sin embargo, no es hasta que la tecnología reproductiva avanza a finales del siglo XX cuando se logra gestar sin necesidad de mantener relaciones sexuales, convirtiéndose en una solución para personas infértiles o que por cualquier otro motivo no pueden hacer realidad su deseo de maternidad o paternidad.

Un poco de historia

En 1954 se consiguió en Estados Unidos el primer embarazo por inseminación artificial con semen crioconservado. En 1978 nace en Ingla-

terra la entonces llamada *niña probeta*, Louise Brown, siendo la primera persona nacida de una fecundación *in vitro* (FIV). Esta técnica de laboratorio consiste en fecundar un óvulo con un espermatozoide fuera del útero, para luego introducirlo en él de nuevo y que continúe su desarrollo embrionario. Tales avances científicos permitieron que unos años después, en 1985, tuviera lugar el primer contrato suscrito entre una madre subrogada y una pareja comitente, también en Estados Unidos (Vilar González, 2014, p. 902).

De hecho fue en ese país en 1986, cuando tuvo lugar el primer juicio por la custodia de una niña nacida mediante vientre de alquiler, el caso conocido como «Baby M». Los óvulos de Mary Beth Whitehead fueron fecundados con semen del William Stern. Una vez que el embarazo llegase a término, la gestante debía entregar a la bebé a Stern y a su esposa, renunciando a todos sus derechos sobre ella; pero cuando dio a luz cambió de opinión y decidió quedarse con la niña, por lo que la pareja la llevó a juicio, siendo el resultado de la sentencia final que los Stern ganasen la custodia y Whitehead tuviera derechos de visita (Haberman, 2014).

El caso de «Baby M» y otros similares producto de la subrogación tradicional, aquella en la que la gestante utiliza su propio ovocito, y por tanto, tiene un vínculo genético con el feto, son la causa de que la mayor parte de padres o madres intencionales recurran a la subrogación gestacional, en la cual la mujer gestante no tiene relación genética con el feto, puesto que el óvulo es proporcionado por otra mujer (donante o madre de intención). Por tanto, lo que se ofrece —de forma altruista o remunerada, como vamos a ver— es la capacidad de gestar (Rodrigo, 2017).

La gestación subrogada altruista implica que la gestante no recibe compensación económica alguna, mientras que si es comercial obtiene remuneración. En estos casos, lo habitual es que haya una agencia intermediaria entre los padres y madres de intención y la gestante, la cual como es evidente también se lucra con estos contratos. Es este aspecto comercial el que da lugar al término *vientres de alquiler*. En el caso del Estado español:

la Ley sobre Técnicas de Reproducción Humana Asistida declara expresamente la nulidad del contrato de gestación por sustitución. No obstante, existen mecanismos que permiten directamente la inscripción de los

nacidos a través de esta técnica si se cumplen determinados requisitos, por lo que la población española no duda en acudir a dicha figura en países extranjeros en que está permitida (Vilar González, 2014, p. 899).

Si, por ejemplo, se opta por contratar una agencia de vientres de alquiler ucraniana, una posibilidad es BioTexCom, una de las más importantes en ese país, localizada en Kiev y con unas instalaciones inmensas donde viven tanto las mujeres gestantes a lo largo de todo el embarazo como las personas que las contratan cuando van a recoger a sus bebés. Curiosamente, esta agencia sigue utilizando el término de *ventre de alquiler* y ofrece un «paquete alquiler de vientre» económico por 29.900 €, uno estándar por 39.900 € y otro VIP por 49.900 €. En Ucrania está permitida la selección de sexo, nos informa la agencia, además de afirmar, con respecto a las donantes de óvulos, que:

alrededor del 95 por 100 de la población de Ucrania es el tipo de piel clara europea. Las señoritas eslavas son famosas por su belleza, complejión, elegancia [...] En general, los pacientes prefieren elegir una bella e inteligente donante de óvulos con raíces fuertes y sanas para asegurar buenos genes para el futuro bebé (BioTexCom, 2017).

Al principio, *vientres de alquiler* (en inglés, *wombs for rent*) fue una expresión utilizada por todas las partes implicadas, pero en los últimos años, cuando la diversidad familiar adquiere una visibilidad sin precedentes y con ánimo de dignificar esta forma de acceder a la paternidad o maternidad, así como a la mujer gestante, los colectivos que luchan por la legalización de esta práctica reclaman que se *denomine gestación subrogada*, o *por sustitución*. Pero además, es importante señalar que dichas organizaciones, como pueden ser en España la Asociación por la Gestación Subrogada o Son Nuestros Hijos, afirman que la gestación subrogada «es una Técnica de Reproducción Asistida Humana (TRA)» que «se encuadra dentro de las TRA con colaboración de terceros» (Fuentes, 2016). El hecho de que este acuerdo se desee clasificar como TRA y se insista en denominarlo por su nombre jurídico, tiene como propósito su desvinculación del ámbito de la explotación reproductiva, siendo además un poderoso argumento para su regulación. No obstante, la gestación subrogada no es una técnica de reproducción asistida, sino un negocio jurídico entre dos partes, una de las cuales acuerda gestar para la otra. Para la realización de

este contrato, la futura gestante necesita someterse a una o varias técnicas de reproducción asistida, como pueden ser la inseminación artificial, la FIV convencional o la FIV mediante inyección intracitoplasmática de los espermatozoides (ICSI).

Lo cierto es que la expresión *vientres de alquiler* resulta cosificadora y ofensiva hacia la mujer gestante, pero su equivalente jurídico, *gestación subrogada*, es un eufemismo que obvia el hecho de que las mujeres gestantes se convierten en «posiciones de las personas contratantes (y de las personas intermediarias, si se da el caso), quienes tienen derechos de propiedad sobre ellas a lo largo de todo el embarazo» (Fortún, 2017). Teniendo en cuenta las implicaciones racistas y colonialistas de estas prácticas, como hemos podido ver en el ejemplo de la ucraniana BioTexCom, además de que el objeto de la transacción comercial es un bebé (o más de uno, en caso de gestación gemelar), podríamos decir que el término más adecuado sería el de *explotación reproductiva*.

En el Estado español, la situación jurídica actual hace inviable que se pueda practicar la gestación subrogada, puesto que la filiación está determinada por el parto (Zenna, 2014), por lo que las personas que quieren acceder a ella lo hacen en los países donde sí que es posible, como son unos pocos estados de EE.UU., Grecia, Georgia o Ucrania. Los últimos datos de la Asociación Española de Abogados de Familia informan de que los bebés que llegan a España cada año producto de un vientre de alquiler superan el millar (El Mundo, 2017). A pesar de que son sobre todo las parejas heterosexuales quienes hacen uso de estos contratos (20 Minutos, 2014), el tema llega a la opinión pública en gran medida por los problemas de filiación que tienen las parejas de hombres gays al llegar a España (Sierra Valencia, 2009). Así se conforman asociaciones como Son Nuestros Hijos, que pretenden convertirlo en un tema de derechos LGTB. Las voces críticas con esta práctica abogan por seguir luchando contra la lgtbfobia mundial que lleva a que, salvo en unos pocos países, únicamente las parejas heterosexuales puedan acceder a la adopción internacional.

Los vientres de alquiler son, por supuesto, principalmente una cuestión feminista que ha dividido la opinión entre las activistas. Mientras que las que se muestran a favor apelan a la libertad de las mujeres de decidir sobre su cuerpo, quienes están en contra ven que:

Desde una *posición feminista y anticapitalista*, es imposible tolerar la regulación de la explotación reproductiva, que coloca a las mujeres con menos recursos en una situación de precariedad anímica y física mientras que las (blancas) más privilegiadas pueden dedicarse a trabajos más satisfactorios. Es del todo imposible el *altruismo* en un sistema social, económico y político como el nuestro, caracterizado por un desequilibrio de poder en el que la venta de la capacidad sexual o reproductiva puede ser cuestión de supervivencia para muchas mujeres.

Un *feminismo coherente* debe ser impugnador de un sistema capitalista que potencia las libertades individuales antes que las colectivas, que pone precio a la vida y que siempre encuentra nuevas formas de beneficiarse de la desigualdad (Fortún, 2017).

Encontramos, pues, una problemática compleja en la cuestión de los vientres de alquiler, como hemos visto a lo largo de esta entrada. Los avances en tecnología reproductiva brindan una solución para quienes desean ser padres o madres, pero también convierten estos acuerdos en negocios lucrativos, con todos los peligros de explotación para las mujeres vulnerables que esto puede conllevar. Además, una regulación garantista como la que tienen países como Reino Unido, que es por lo que luchan las asociaciones a favor de la legalización de la gestación subrogada en el Estado español, no evita la explotación reproductiva, sino que abre las puertas a que padres y madres de intención puedan llevar a cabo estos contratos en países donde los derechos de las mujeres gestantes no se protegen, para luego filiar sin ningún problema a sus bebés al volver a casa. Esto es precisamente lo que sucede en Reino Unido, donde el número de bebés concebidos por subrogación ha crecido de forma exponencial, llevándose estos contratos a cabo casi en la totalidad de los casos en el extranjero (Dugan, 2014). Por otra parte, las implicaciones racistas, sexistas y colonialistas de la explotación reproductiva, como puede ser el hecho de que mujeres de color, por medio de la implantación de óvulos de donantes blancas, estén gestando bebés blancos (Bindel, 2016), es otro aspecto a tener en cuenta a la hora de plantear si la gestación por sustitución debe regularse. Sin olvidar nunca que, aunque el debate es muy parecido a la sempiterna cuestión de la prostitución, aquí hay terceras personas —bebés— que se intercambian mediante un acuerdo. Este aspecto ético complica las cosas aún más. ¿Dónde ponemos el límite de lo que se puede pagar con dinero?

Apelar a la libertad de las mujeres para elegir qué hacer con su cuerpo como argumento para legalizar el alquiler de vientres no parece ser una alternativa viable en el sistema capitalista en el que vivimos, pues siempre que se abre un mercado, las personas sin recursos entran forzosamente en él. La libertad individual no debe estar jamás por encima del bien común —por el que ha luchado desde siempre el movimiento feminista— y los deseos de paternidad y maternidad, sin duda legítimos, no deben confundirse nunca con derechos.

Bibliografía

- EFE (2014), «Unos 800 parejas españolas contratan vientres de alquiler en el extranjero cada año», *20 Minutos*, 1/05/2017, accesible en <<http://www.20minutos.es/noticia/2127735/0/vientres-alquiler/parejas-espanolas/contratan-extranjero/>> (consultado el 08/05/2017).
- Bindel, Julie (2016), «Outsourcing pregnancy: a visit to India's surrogacy clinics», *The Guardian*, 3/05/2017, accesible en <<https://www.theguardian.com/global-development/2016/apr/01/outourcing-pregnancy-india-surrogacy-clinics-julie-bindel>> (consultado el 08/05/2017).
- BioTexCom (2017), «La mejor madre subrogada», 25/04/2017, accesible en <<http://biotexcom.es/features/la-mejor-madre-subrogada/>> (consultado el 08/05/2017).
- Dugan, Emily (2014), «Revealed: Surrogate births hit record high as couples flock abroad», *The Independent*, 7/05/2017, accesible en <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/revealed-surrogate-births-hit-record-high-as-couples-flock-abroad-9162834.html>> (consultado el 08/05/2017).
- El Mundo (2017), «La gestación subrogada se dispara en España ante la caída de la adopción internacional», 27/04/2017, accesible en <<http://www.elmundo.es/sociedad/2017/03/05/58bbe43cca4741c1428b4579.html>> (consultado el 08/05/2017).
- Fortún, Gloria (2017), «Explotación reproductiva», *Tribuna Feminista*, 27/04/2017, accesible en <<http://www.tribunafeminista.org/2017/02/explotacion-reproductiva/>> (consultado el 08/05/2017).
- Fuentes, Pedro (2016), «¿Qué es la subrogación gestacional?», *Son Nuestros Hijos*, 3/05/2017, accesible en <<http://sonnuestroshijos.blogspot.com.es/p/qu.html>> (consultado el 08/05/2017).
- Haberman, Clyde (2014), «Baby M and the Question of Surrogate Motherhood», *The New York Times*, 1/05/2017, accesible en <

mes.com/2014/03/24/us/baby-m-and-the-question-of-surrogate-motherhood.html?_r=0> (consultado el 08/05/2017).

Mendiola Olivares, Jaime (2005), «Esterilidad y reproducción asistida: una perspectiva histórica», *Revista Iberoamericana de Fertilidad*, vol. 22, n.º 1, Murcia, pp. 15-22.

Rodrigo, Andrea (2017), «Las técnicas de reproducción asistida y su uso en la gestación subrogada», *Babygest*, 28/04/2017, accesible en <<https://www.babygest.es/tecnicas-de-reproduccion-asistida/>> (consultado el 08/05/2017).

Sierra Valencia, José (2009), «La pareja gay con el hijo de un vientre de alquiler se siente discriminada», *Levante*, 1 de mayo de 2017, <<http://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2009/06/27/pareja-gay-hijo-vientre-alquiler-siente-discriminada/605893.html>> (consultado el 08/05/2017).

Vilar González, Sonia (2014), «Situación actual de la gestación por sustitución», *Revista de Derecho UNED*, 14, Madrid, pp. 897-931.

Zenna, Franco Antonio (2014), «La gestación por sustitución en España. La situación actual tras la STS de 6 de febrero de 2014», *elderecho.com*, 5/05/2017, accesible en <http://www.elderecho.com/tribuna/civil/gestacion_por_sustitucion-gestacion_solidaria_11_680680001.html> (consultado el 08/05/2017).



Barbarismos *queer* y otras esdrújulas

R. Lucas Platero, María Rosón
y Esther Ortega (eds.)

¿Cómo entendemos y utilizamos algunas palabras que surgen en el activismo, las prácticas artísticas, los estudios feministas y sobre la sexualidad, y desde posiciones subalternas que, aunque estén traducidas al español, encierran cierta dificultad?, ¿o se dicen en otros idiomas? *Barbarismos queer y otras esdrújulas* es un texto colectivo que surge de la necesidad de pensar sobre cómo se produce el lenguaje que usamos, con una mirada crítica sobre cómo somos sujetos, objetos y productores de conocimiento, al tiempo que somos conscientes de los procesos coloniales y de asimilación en los que estamos inmersas. Ofrecemos cincuenta y tres entradas que analizan estos barbarismos, muchos de ellos anglicismos, y que han sido realizadas por especialistas que tratan de ofrecer una definición imperfecta e inacabada, así como una historia de su uso y sus viajes entre lenguas y culturas. Dichas entradas persiguen provocar curiosidad y ser un punto de partida posible para el debate, un debate en que puedan converger los movimientos sociales y los estudios críticos sociales, culturales y artísticos.

ISBN: 978-84-7290-829-1



9 788472 908291