

PONENCIAS

Seminario  
**Teoría Queer:  
de la transgresión a la transformación social**

Francisco Vázquez García  
Carolina Sánchez-Palencia  
Alfredo Martínez Expósito  
Assumpta Sabuco Cantó  
Laurentino Vélez-Pelligrini

PN03/09



El Centro de Estudios Andaluces es una entidad de carácter científico y cultural, sin ánimo de lucro, adscrita a la Consejería de la Presidencia de la Junta de Andalucía.

El objetivo esencial de esta institución es fomentar cuantitativa y cualitativamente una línea de estudios e investigaciones científicas que contribuyan a un más preciso y detallado conocimiento de Andalucía, y difundir sus resultados a través de varias líneas estratégicas.

El Centro de Estudios Andaluces desea generar un marco estable de relaciones con la comunidad científica e intelectual y con movimientos culturales en Andalucía desde el que crear verdaderos canales de comunicación para dar cobertura a las inquietudes intelectuales y culturales.

**Ninguna parte ni la totalidad de este documento puede ser reproducida, grabada o transmitida en forma alguna ni por cualquier procedimiento, ya sea electrónico, mecánico, reprografito, magnética o cualquier otro, sin autorización previa y por escrito de la Fundación Centro de Estudios Andaluces.**

**Las opiniones publicadas por los autores en esta colección son de su exclusiva responsabilidad**

© 2009. Fundación Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Junta de Andalucía  
Prohibida su venta.



## ÍNDICE

- 3**                    **Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un construccionismo bien temperado**  
*Francisco Vázquez García*  
*Universidad de Cádiz*
- 15**                    **Trans-Identidad y nueva ciudadanía**  
*Carolina Sánchez-Palencia*  
*Universidad de Sevilla*
- 24**                    **Normalización y Literatura Queer**  
*Alfredo Martínez Expósito*  
*The University of Queensland, Australia*
- 39**                    **La Teoría Queer: características y consecuencias en el estado español**  
*Assumpta Sabuco Cantó*  
*Universidad de Sevilla*
- 53**                    **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**  
*Laurentino Vélez-Pellegrini*  
*Generalitat de Catalunya*



---

**Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un  
construccionismo bien temperado**

*Francisco Vázquez García*

Catedrático Departamento de Filosofía  
Universidad de Cádiz



## El éxito del paradigma construccionista

La tendencia a considerar el cuerpo como resultado de un proceso de diseño o construcción social constituye hoy un tópico bastante difundido entre aquellos movimientos sociales donde la referencia al papel desempeñado por lo somático en los procesos de dominación ocupa un lugar preferente. Desde el feminismo hasta el movimiento GLBTQI (organizaciones de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales o intersexuales), pasando por un variopinto asociacionismo cuyo denominador común es la “biosocialidad” (familiares de esquizofrénicos, de personas aquejadas de anorexia, autismo, “patologías atípicas”, ex-alcohólicos, etc.), proliferan las voces que hacen valer una representación “construccionista” del cuerpo. Esta se opone al “esencialismo”, empeñado en subrayar la función determinante de marcadores biológicos innatos y transculturales a la hora de fijar las identidades de las personas. Los que defienden el primado del diseño sobre el destino enfatizan la condición contingente de lo biológico, sometido al moldeamiento cultural y abierto a las posibilidades electivas de los individuos, enfrentándose así a la visión medicalizante y naturalista del cuerpo, compartida por las autoridades terapéuticas y por aquellos afectados que quisieran encontrar en la biología una coartada para esquivar su propia responsabilidad.

Esta ruptura con las posiciones biologicistas invoca la referencia a un cuerpo afrontado como plasticidad ilimitada, lugar de transgresión de las fronteras y las convenciones (entre lo masculino y lo femenino, lo normal y lo patológico, lo “hetero” y lo “homo”, el placer y el dolor, lo orgánico y lo inorgánico) y territorio experimental donde campan a sus anchas la libertad y el derecho a la diferencia. Feminismo postmoderno, teoría *queer*, teoría *cyborg* y transgenerismo “pomosexual” (con experiencias que van desde los cambios de sexo en el mundo virtual hasta las metamorfosis diarias –de hombre a mujer o de mujer a hombre- practicadas por los llamados “transeúntes del sexo”, al estilo de Phaedra Kelly), comparten estos protocolos.

Sin dejar de reconocer el potencial crítico habilitado por estos enfoques “construccionistas” del cuerpo en las ciencias sociales y en los llamados “estudios subalternos”, hay que admitir a estas alturas la necesidad de revisar este planteamiento. En buena medida, el discurso oficial sobre el cuerpo –avalado por los agentes políticos, económicos, médicos, asistenciales e incluso judiciales- que circula en Occidente tiende cada vez menos a estar cortado por los añejos patrones esencialistas. En la era del trabajo flexible, las “identidades líquidas” y el mercado desregulado, esta “doxa” oficial adopta las formas de un construccionismo no menos radical que el de muchos militantes *queer* y transgenéricos. En efecto, el combinado de las biotecnologías actuales con las nuevas tecnologías de la información aplicadas al dominio médico y quirúrgico, contribuyen a propiciar el tránsito de un cuerpo de exploración y descubrimiento a un cuerpo de diseño, digitalizado y virtualizado gracias a los procedimientos que permiten la cirugía a distancia, el escaneo cerebral o la tomografía digitalizada, por no hablar de las nuevas tecnologías reproductivas o del flamante arsenal farmacológico que actúa a escala molecular, permitiendo ejercer el modelado en la escala más básica de lo viviente.



## La situación paradójica de las personas trans: entre esencialismo y construccionismo

Por una parte, las personas trans asumen el modelo biomédico que las patologiza tanto en el plano físico –se trata de pacientes que requieren cirugía de reasignación de sexo (CRS)- como en el plano mental –la última versión del DSM, editada en 2001, los diagnostica como afectados por un trastorno de identidad de género. Actualmente y en la mayoría de los países sigue siendo necesario pasar la CRS para poder ser reconocido legalmente en la condición de género que se desea. Una ley aprobada por el parlamento español en el verano de 2007, exime a las personas trans de este requisito, pero las obliga a pasar por el diagnóstico psiquiátrico y prescribe el tratamiento hormonal. La ley inglesa, que entró en vigor en abril de 2005, también suprime la obligatoriedad de la cirugía, pero requiere asimismo el dictamen psiquiátrico de “disforia de género”. Quiere esto decir que incluso en las legislaciones más avanzadas y desmedicalizadoras, el paso por las autoridades y tecnologías médicas, dista de haber desaparecido.

Sin duda, el acatamiento del modelo biomédico por parte de las personas trans tiene en muchos casos un carácter estratégico, pues a menudo se trata de la única manera de lograr un reconocimiento legal que facilita el acceso a una vida habitable –integración laboral, evitación de situaciones humillantes en público, protección frente al acoso y la agresión y aumento de la autoestima. En otros casos se trata de una sincera aceptación de ese modelo, interpretando desde él el malestar experimentado por habitar en un cuerpo que contradice las propias expectativas de género.

Por otra parte, sin embargo, y esto resulta cada vez más frecuente, las personas trans se organizan en colectivos cuya pretensión no es ya facilitar el acceso a la CRS, sino desafiar abiertamente el modelo biomédico (tanto la CRS como el diagnóstico psiquiátrico) y la correspondiente división dual entre los sexos-géneros dicotómicos. Se establece entonces una distinción entre “transexuales”, personas que se consideran afectadas por un trastorno en la identidad de género, y “transgeneristas”, es decir, aquellas personas que rechazan la identidad de género que se les ha asignado pero que no se consideran por ello enfermas.

El desafío planteado por el movimiento transgénico suele hacerse enarbolando argumentos radicalmente construccionistas, procedentes de la teoría *queer*. En ellos el género y el sexo, son afrontados como puras construcciones sociales, incluso como puros efectos de las prácticas discursivas, sin ningún anclaje biológico. Por esta razón el esquema dicotómico de los sexos-géneros es visto como una arbitraria configuración cultural que funciona perpetuando la negación de la ciudadanía a las personas trans. Desde esta posición transgénica, en cambio, se toma al cuerpo como una realidad infinitamente maleable, alentándose la continua experimentación con el fin de transgredir las fronteras marcadas por el heteronormativismo y la rígida división dualista entre los sexos.

La segunda parte de la mencionada paradoja concierne al propio saber médico que se encarga de definir y tratar a las personas trans. Ciertamente, siguiendo una herencia que se remonta a las décadas iniciales del siglo XIX, la medicina asume la misión de apuntalar, naturalizándola, la representación dicotómica de los sexos-géneros, reafirmando el dogma de

que, en la especie humana, a un cuerpo le corresponde en exclusiva un sexo. Sin embargo, al mismo tiempo y al menos desde la década de 1950, la propia Medicina socava en parte ese esencialismo, reconociendo el carácter socialmente construido de la identidad de género. En este hiato entre el sexo biológico y el género social es precisamente donde tenía cabida la cirugía de reasignación sexual. Ésta pretende curar el trastorno configurando una apariencia corporal ajustada al género socialmente aprendido. A la base de esta tecnología médica y de su agresivo intervencionismo se encuentra un planteamiento constructorista no menos radical que el de la teoría *queer*. Se trata de encarar el cuerpo como una materialidad infinitamente manipulable, un cuerpo-artefacto sometido a amputaciones, injertos, implantaciones y tratamientos hormonales de toda índole.

En la actualidad y más allá del estereotipado antagonismo entre una biomedicina esencialista y una vindicación trans radicalmente constructivista, lo cierto es que ambos contendientes coinciden al oponer, en el plano teórico, la biología a la cultura y en dejar a un lado la experiencia vivida, esto es, al cuerpo como materialidad indisponible, como modo de ser en el mundo que conforma la propia identidad de la persona trans. En ambos casos el cuerpo aparece como una cosa, una propiedad o instrumento, a merced de las manipulaciones quirúrgicas de los facultativos o de la experimentación transgresora de los “pomosexuales”. Estas van desde los cambios de sexo en el mundo virtual hasta las metamorfosis diarias –de hombre a mujer o de mujer a hombre- practicadas por los llamados “transeúntes del sexo”, como Phaedra Kelly.

En efecto, los defensores del modelo biomédico no quieren saber nada de personas que, aunque no se sientan a gusto con el sexo biológico que les ha tocado, tampoco se experimentan como perteneciendo, de una pieza, al otro género disponible. Rechazan de entrada todo desajuste entre sexo biológico, género y orientación sexual y tampoco tienen en cuenta la realidad de numerosas culturas que reconocen la existencia un tercer género o de figuras intermedias entre los dos sexos.

Ante la mirada quirúrgica el cuerpo aparece como una materia inerte susceptible de ser moldeada en la mesa de operaciones con arreglo al género deseado. Se establece entonces una división del trabajo que implica un verdadero descuartizamiento del cuerpo vivido: a los especialistas en la parte somática (endocrinólogos, utólogos y ginecólogos) les corresponde dictaminar sobre esa materia inerte; a los expertos en la parte psíquica (psiquiatras, psicólogos) se les asigna determinar la verdad de ese deseo, es decir, si el sujeto realmente está aquejado por el trastorno mental en cuestión.

Por otro lado, los colectivos de personas trans tienden cada vez más a proveerse de un discurso que interpreta la experiencia vivida en clave de construcción cultural y de experimentación electiva y deliberada, olvidando así la condición “carnal” y por tanto indisponible y holística –frente al énfasis postmoderno en el cuerpo “fragmentado”- de la corporeidad vivida. Estos militantes *queer* del transgenerismo suelen olvidar también –y en esto coinciden con la mayoría de los expertos biomédicos- que el carácter no dicotómico de los sexos-géneros, que la pluralidad o condición cromática de la identidad sexual en la especie humana (como muestra la experiencia de los intersexuales y las investigaciones de biólogas como Anne Fausto-Sterling) está arraigada en la biología. Esto no supone apostar por el esencialismo, sino

renunciar al viejo dualismo idealista y kantiano que contraponen la cultura a la biología, lo aprendido a lo innato y el hombre a la Naturaleza; se trata de reconocer nuestra inclusión en una biosfera perfilada por los rasgos de la complejidad, la libertad y el pluralismo de las formas.

El planteamiento de esta paradoja que constituye el punto de partida de mi intervención, lleva a considerar que el constructivismo de las ciencias sociales proporciona herramientas indispensables para repolitizar el modelo polar y dualista (sólo hay dos sexos y dos géneros) mostrando su contingencia, su rango de invención histórica. Sin embargo, esta perspectiva construccionista se revela insuficiente a la hora de otorgar voz propia a la resistencia ofrecida por los colectivos de personas trans, porque sigue presa del antagonismo entre biología y cultura, de la representación del cuerpo como una cosa o propiedad y del menosprecio intelectualista del cuerpo vivido. La biología y la fenomenología del cuerpo ofrecen importantes recursos intelectuales para edificar un discurso trans emancipatorio. Desde ambos puntos de vista se muestra que la pluralidad genérica y sexual no es una arbitraria construcción cultural, aunque se encuentre mediada por la adscripción cultural e institucional del sujeto, sino algo presente en la biología de la especie humana y en la propia experiencia vivida individualmente por las propias personas trans. Politizar el género, en ese contexto, significa afirmar, “instituir” la existencia de un “nosotros” transgenérico sustentado tanto en los análisis críticos de corte construccionista como en argumentos de biólogos y fenomenólogos.

A continuación presentaré, de forma un tanto esquemática y simplificada, algunas propuestas para combinar la aproximación genealógica, esto es, el análisis del irrebasable “a priori histórico” en el que se inserta la invención del “transexual”, y la aproximación fenomenológica, esto es, el estudio del indisponible “a priori carnal” que configura la experiencia vivida de las personas trans.

### **Tres regímenes de verdad**

Generalizando mucho, se pueden distinguir en la historia occidental, al menos desde la edad moderna, tres grandes regímenes de verdad en relación con el sexo y el género. Este modelo lo hemos aplicado al estudio histórico del hermafroditismo y los cambios de sexo en España.

El primer régimen enunciativo, característico de las sociedades de órdenes, es el sistema del “sexo estamental”. En este sistema, tener uno u otro sexo era como pertenecer a un rango o estamento determinado. Cambiar de sexo –una alternativa que la medicina hipocrático-galénica reconocía como factible- era como “tomar estado”, un tránsito análogo al paso de la soltería al matrimonio. Del mismo modo que se era noble o villano, se era varón o hembra; pertenecer a una u otra esfera llevaba aparejado la atribución de una serie de privilegios o prerrogativas. Del mismo modo que uno no podía llevar espada o portar ciertos signos de prestigio si no era noble, con arreglo a las interdicciones suntuarias, tampoco podía vestirse de varón si era mujer y viceversa, salvo en circunstancias excepcionales (teatro, mascaradas o concesión de venia extraordinaria por la autoridad eclesiástica).

En primer lugar, lo biológico nunca se presentaba bajo la forma de una instancia puramente biológica o “nuda vida”. Se insertaba en una doble trama: por una parte expresaba

un orden trascendente; el de la Naturaleza como ámbito moral regido por Dios. La eclosión de sucesos naturales extraordinarios o “maravillas” expresaban –en una tradición que se remontaba a San Agustín- la omnipotencia de la voluntad divina. Esto sucedía también con el nacimiento de hermafroditas o con los episodios de “mejora de sexo”, cuando una mujer se trocaba en varón. Al mismo tiempo la Creación divina se prolongaba en la fecundación humana, lo que exigía la existencia exclusiva y diferenciada de hembras y varones. No hay pues divorcio entre una biología que da cabida a figuras intermedias (sexo) y un marco institucional que las excluye (género); ambas posibilidades están inscritas en la Naturaleza entendida como manifestación de la voluntad divina. Por esta razón se ha señalado que la “biopolítica”, la emergencia de un poder que actúa protegiendo, inmunizando la “nuda vida”, sólo puede entronizarse en el hueco dejado por la retirada de este orden trascendente de matriz teológica.

Por otra parte, junto a esa trama vertical, una red horizontal vinculaba al cuerpo y por tanto a la identidad personal, con el sistema de linajes, corporaciones y grupos de parentesco. El nombre, los derechos, las obligaciones, las prerrogativas, entrelazaban al cuerpo en un tejido de honores y de dependencias. Se trata, en cierto modo, de lo que Foucault designó como “dispositivo de la alianza” y que implicaba un régimen de visibilidad peculiar. Así, ante la apariencia física de un individuo desconocido, el problema que se planteaba no era el de descifrar su verdadero yo o su auténtica personalidad, sino más bien discernir de qué familia o casa procedía; descifrar los signos que permitían advertir su rango y si podía portarlos *de iure*. Esto abría un amplio espacio para fraudes y usurpaciones de identidad que llenaban de malestar e incertidumbre la esfera de las relaciones cortesananas, comunitarias y familiares.

Este régimen de verdad, que funciona en ámbitos tan diversos como la literatura de viajes y maravillas, la alquimia, el discurso jurídico y la teología, puede encontrarse también operando en los textos médicos de los siglos XVI y XVII. En un estudio muy conocido, el historiador Thomas Laqueur ha intentado demostrar que en esa época y hasta la Ilustración predominó en Europa un discurso médico de matriz galénico-hipocrática que, lejos de defender un esquema de dos sexos dicotómicos e inconmensurables, postularía un modelo de sexo único, el de varón. La mujer sería entonces un hombre imperfecto, dentro de una escala continua en la que habría lugar para hermafroditas, mutantes de sexo, mujeres hombrunas, hombres menstruantes, etc. Aunque la hipótesis de Laqueur, muy controvertida, ha sido en parte refutada, sigue siendo cierto que hasta las revoluciones liberales de la era moderna –que justifican las nuevas divisiones jerárquicas a partir de argumentos científicos y ya no teológicos o asociados a la ideología de los tres órdenes- no se consolida la fundamentación de las diferencias de género en diferencias biológicas de base. Esto no significaba que los hermafroditas o las metamorfosis de sexo fueran toleradas socialmente. Las diferencias entre los estamentos sexuales eran cruciales para la preservación de un sistema social fundado en las relaciones de alianza; por eso las transgresiones de las fronteras entre los sexos –salvo en casos excepcionales- eran duramente sancionadas por las instituciones civiles y religiosas. Dios permitía la existencia de hermafroditas, testimonio de su omnipotencia, pero al mismo tiempo había instaurado a la pareja procreadora para que continuase su obra; por eso aquéllos debían ser encuadrados legalmente en uno de los dos sexos socialmente factibles.

Resultaría muy prolijo ahora describir los procesos que dieron al traste con el “sexo estamental” borrando del saber todas esas figuras intermedias que se han mencionado. En otro

lugar hemos trazado el análisis de esos procesos que despegan entre el siglo de las Luces y la era de las revoluciones políticas: la naturalización del monstruo, la emergencia del individuo propietario y el despliegue de la biopolítica liberal y de la medicina legal moderna.

El segundo régimen de verdad es el del “verdadero sexo”. Con el eclipse de la sociedad de órdenes, las diferencias entre los sujetos –homologados como individuos-propietarios- ya no descansan en privilegios y obligaciones jurídicamente sancionados sino en el cuerpo, en el organismo. Esta codificación biológica de las diferencias en la era de la igualdad es lo que permitió excluir de la ciudadanía plena a las mujeres, los extranjeros y los étnicamente inferiores. En el ámbito del género se trataba de fijar sólidamente las diferencias en la biología. En consonancia con esto, la Medicina Legal, la Embriología y la Teratología insistieron en la inexistencia de seres sexualmente intermedios o de transmutaciones de un sexo a otro. Los peritos forenses se empeñaron en encontrar un técnica de diagnóstico que permitiera cifrar sin error cuál era el verdadero sexo de los individuos más allá de su apariencia orgánica o moral dudosa.

Las primeras reglas, sistematizadas por el legista francés Henry Marc hacia 1817, apuntaban a diagnosticar el verdadero sexo apoyándose en el examen de la morfología genital externa. Ante todo se recomendaba no tener en cuenta la propia opinión del afectado. Este procedimiento se reforzó con la utilización del microscopio y del espéculo, pero pronto se reveló insuficiente. En la década de los noventa del siglo XIX empezó a difundirse en Francia y en Gran Bretaña una nueva técnica presentada por Theodor Klebs en 1876. Se trataba del análisis histológico de las gónadas. El “verdadero sexo” se empezaba a esconder en las profundidades del organismo. Al mismo tiempo –la técnica se inventa hacia 1892 pero sólo se usó a gran escala en la segunda década del siglo XX, cuando se hicieron factibles las técnicas de anestesia- se desarrollaba la “laparotomía”, un procedimiento de cirugía exploratoria que permitía abrirse paso entre los pliegues orgánicos de los individuos de sexo dudoso para, por ejemplo, localizar ovarios ocultos y eliminar los falsos testículos dejando al descubierto el verdadero sexo. Hacia 1915 la laparotomía fue complementada con la tecnología de las biopsias.

El recurso al examen microscópico del tejido gonadal y la cirugía exploratoria tampoco permitían dar cuenta adecuadamente de todos los casos de indefinición sexual. A partir de 1906 y sobre todo con la obra del británico Blair Bell desde 1915, se abrió un nuevo territorio para encontrar los marcadores biológicos del verdadero sexo; se trataba de las secreciones internas. Esto implicaba que la diferencia sexual no era tanto una estructura como un proceso. Siguiendo la estela del zoólogo Richard Goldstein en 1917, se empezaría a hablar de “intersexualidad”; el verdadero sexo dependía de la dinámica hormonal. Inicialmente se pensó que las hormonas estaban sexualmente marcadas como masculinas y femeninas. Sin embargo los trabajos emprendidos por el equipo holandés que dirigía Ernst Laqueur y las investigaciones publicadas por el ginecólogo alemán Bernhard Zondek entre finales de los años veinte y comienzos de los treinta, acabaron poniendo en tela de juicio la propia caracterización sexual de las secreciones internas y la consiguiente escisión de las hormonas en masculinas y femeninas.

Las evidencias que contradecían la pertinencia de semejante dicotomía fueron acumulándose en el curso de las décadas siguientes. Las hormonas dejaban de ofrecer un asidero estable donde fijar el “verdadero sexo”. Este mismo concepto fue desplazado por el de

“sexo conveniente”; el planteamiento biologicista se veía reemplazado, desde finales de los años cincuenta, por otro más pragmático. Se aceptaba *de facto* la posible discordancia entre la determinación científica del sexo –que ahora se indagaba en el plano cromosómico- y la asignación efectiva del sexo. Se empezó a considerar que ésta dependía más del aprendizaje psicosocial que de la conformación biológica de la persona. Este estilo de razonamiento en términos “psicosociales”, difundido por el psicólogo John Money y por su equipo en el Hospital de la John Hopkins, no era una nueva variación en la historia del “sexo verdadero”, sino que suponía el tránsito a un nuevo régimen de verdad. Empezaba la era del “sexo simulacro”. Sólo en este régimen enunciativo podía cobrar sentido la figura del “transexual”, pues encarnaba a una suerte de “intersexual psíquico”: una persona biológicamente normal pero afectada por un trastorno mental que le llevaba a disociar el sexo orgánico del sexo psicosocial.

### **Del cuerpo construido al cuerpo vivido. Narrativas trans y aproximación fenomenológica**

La emergencia de un discurso médico sobre la transexualidad y el surgimiento de una “subjetividad transexual” catalogada por la psiquiatría, procesos consolidados en la segunda mitad de los años sesenta, son condiciones necesarias para que haya personas que se reconozcan en esta categoría. Sin embargo la experiencia de las personas trans no se reduce a asumir este etiquetaje experto, ni siquiera a interiorizar la categoría haciéndola funcionar contra sus efectos patologizadores. Sin duda esta experiencia está en buena medida condicionada e incluso colonizada por los discursos y las prácticas de la Medicina; ¿no es el transexual, en efecto, como suele decirse, una construcción del saber médico? Sin embargo, del mismo modo que antes se señaló la trascendencia y la resistencia de ciertas cosas respecto al poder performativo de los discursos, ahora hay que constatar la trascendencia y la indisponibilidad de ciertas experiencias vividas respecto a las tecnologías y los conceptos expertos que pretenden encuadrarlas.

Aunque la bibliografía sobre las personas trans sigue dominada abrumadoramente por una literatura médica y psiquiátrica donde prima la investigación sobre sus cuerpos realizada en tercera persona, desde hace ya una veintena de años ha empezado a despegar un importante *corpus* de trabajos, procedentes sobre todo del campo de las ciencias sociales, que otorga un lugar preponderante a la propia voz de los afectados. Esta proliferación de narrativas autobiográficas, novelas e incluso tesis doctorales redactadas por personas trans, puede servir como referencia para intentar captar algunas de las invariantes que conforman su “cuerpo vivido” o “a priori carnal”.

Esta pluralidad de experiencias traduce el hecho de que el cuerpo vivido no es una realidad orgánica desarraigada e independiente; se configura dependiendo de las redes sociales y afectivas de contacto y de las interacciones simbólicas que en ellas se vehiculan.

El cuerpo vivido remite a una trama simbólica, social y afectiva de dependencias y reconocimientos; es una realidad contextual, una copertenencia intencional con el medio ambiente donde se emplaza, justamente aquello que la representación biomédica del cuerpo parece dejar a un lado o se limita a considerar –en el caso de la intervención psiquiátrica o psicoterapéutica- desde parámetros patologizadores. La pluralidad de experiencias vividas por las

personas trans sirve también para desmentir el intento de reducirlas al patrón monolítico que, en la tradición de Benjamin o de Money, concibe al transexual como la persona que sintiéndose perteneciendo a un género se encuentra encerrada en un sexo biológico de signo contrario. Esta metáfora del “encierro” permite presentar a la CRS como una liberación gracias al ajuste entre los deseos del paciente y su apariencia corporal.

Las narrativas trans muestran que este arquetipo dista de ser universal. Es muy frecuente el caso de personas que, experimentando una relación de malestar con su apariencia corporal y con el género asignado por nacimiento, no experimentan sin embargo el deseo de transformarse en personas del género opuesto, pues admiten desconocer en qué consiste ese género opuesto. No existen transexuales con trayectorias de una pieza, teleológicamente orientadas hacia la CRS y la conversión en el género opuesto. La persona puede experimentar un malestar inicial con su apariencia corporal –en especial genital- pero puede corregir –en buena medida gracias al reconocimiento de los otros- esta experiencia inicial de modo que su apariencia se integre positivamente en el resto de su proyección vital, sin necesidad de recurrir a la CRS. Puede darse en cambio el caso de personas trans que, rechazando de entrada la intervención quirúrgica y militando por la abolición de este requisito para obtener el reconocimiento legal del cambio de sexo, acaben, llegando a cierta edad, por encontrar una “paz interior” en el cuerpo reconstruido por la cirugía. Existiría por tanto una multiplicidad de “carreras” en el sendero del cambio de sexo que contradecirían la imagen unitaria y monocorde transmitida por el biomédico.

El capital cultural detentado por los afectados y los contextos institucionales condicionan decisivamente la experiencia vivida. Es relativamente frecuente que las personas trans con profesiones intelectuales y un capital cultural más elevado cuenten con mayores recursos simbólicos –familiaridad con las teorías *queer*, conocimiento de las consecuencias de la cirugía y del diagnóstico psiquiátrico- a la hora de desafiar el modelo biomédico y la violencia simbólica derivada de éste. Por otro lado, si las instituciones prescriben la CRS para obtener el reconocimiento oficial del cambio de sexo, la intervención (o el paso por la patologización psiquiátrica en los casos de España y Gran Bretaña, que no prescriben la cirugía) se convierte, para muchas personas, en el único medio de obtener una identidad estable, puesto que ningún ordenamiento jurídico reconoce un espacio fuera de los dos sexos dicotómicos. Y la identidad estable, más allá de los experimentos de transgresión constante desplegados por los “pomosexuales”, es el único medio para lograr una vida habitable.

Esta necesidad de luchar organizándose políticamente para lograr una vida habitable, revela otro de los rasgos que conforman el “a priori carnal” de las personas trans. Se trata de lo que Didier Eribon, aplicándolo a gays y lesbianas, ha denominado la experiencia de la “injuria”. La huida del insulto y de la violencia es un elemento estructurante de la subjetividad trans. Las narrativas biográficas de las personas trans están surcadas por un sinfín de humillaciones más o menos sordas, padecidas cotidianamente en la calle, en el mundo laboral o en las oficinas públicas; un cúmulo de sufrimientos que viene a sumarse al malestar con la propia imagen corporal. La CRS se presenta como terapia que da fin a estas aflicciones y franquea el paso a un reconocimiento legal que permite escapar de la invisibilidad y protege contra la exclusión. Sin embargo, el relato, reiterado en numerosas autobiografías e historias de vida trans, de la

desilusión, en el mejor de los casos, cuando no de los estragos físicos y de la miseria sexual provocados por la intervención quirúrgica, ofrece un desmentido a las promesas dadas por los.

Una de las vías para esquivar la injuria lo constituye sin duda la implicación política en la lucha por los derechos de las personas trans. Este ingreso en la militancia se ve sin embargo dificultado por la propia pluralidad de las experiencias individuales evocadas; no resulta fácil encontrar elementos compartidos que estimulen la cooperación y la gestación de colectivos. Por esta razón se habla a menudo –y esto aparece recogido en las narrativas en primera persona- de la “insolidaridad” y del “individualismo” como rasgo característico de las personas trans. Por otra parte, los colectivos existentes no siempre coinciden en su *background* ideológico y en los objetivos que persiguen.

La acción colectiva de repolitización planteada por el movimiento trans puede sintetizarse en tres niveles emancipatorios diferenciados:

a) La “desmedicalización”, esto es, desvincular el reconocimiento legal del derecho a cambiar de identidad sexual, de la intervención médico quirúrgica obligatoria. Este primer nivel se encuentra recogido en las leyes de identidad de género recientemente aprobadas por los parlamentos británico (2005) y español (2007). No obstante, en este último caso se sigue prescribiendo el requisito de la hormonaición.

b) La “despsiquiatrización”, esto es, eliminar la categoría de “trastorno de la identidad de género” de los manuales de diagnóstico de enfermedades mentales y suprimir el diagnóstico psiquiátrico como requisito para el cambio legal de identidad de género. Este segundo nivel no se ha franqueado en ningún país del mundo, aunque es razonable pensar que –como sucedió con la catalogación nosológica de la homosexualidad- se haga en un futuro más o menos próximo.

c) La “desdualización”, esto es, reconocer en el ordenamiento jurídico un tercer espacio de género que no sea ni el de hombre ni el de mujer, haciendo al mismo tiempo irrelevante, desde el punto de vista legal y administrativo, la asignación del sexo. Este tercer nivel no se ha traspasado en ningún país del mundo y es razonable pensar que tal cosa no sucede en un futuro próximo. Se trata no obstante de una aspiración utópica que viene avalada tanto por argumentos biológicos como por la propia y manifiesta pluralidad de géneros exhibida por el cuerpo vivido de transexuales e intersexuales.

Este triple ciclo de repolitización emancipatoria anuncia por un lado una era postmédica y postpsiquiátrica en el modo de afrontar el fenómeno trans, pero más allá de este horizonte, pone en cuestión las bases sociosexuales de nuestro concepto de ciudadanía.

### **Conclusión: por un construccionismo bien temperado**

Como ha intentado demostrarse, una legitimación teórica que potencie la lucidez de esta empresa de repolitización, no puede asentarse ya sobre supuestos exclusivamente construccionistas. En este sentido, las historias genealógicas, útiles para cuestionar los discursos dominantes, se revelan insuficientes. En efecto, en la medida en que el construccionismo

postmoderno considera como ilusorio el carácter indisponible y estructurante de la experiencia vivida, revelada en las narrativas trans, corre el riesgo de colaborar con la actitud medicalizadora. Paradójicamente, el desmentido construccionista del cuerpo vivido acaba aliándose con el desmentido que, en nombre de la ciencia médica y psiquiátrica, se hace del discurso en primera persona emitido por las personas trans. Este es reducido a síntoma, expresión de una realidad patológica objetiva.

Para preservar el potencial emancipatorio de los análisis genealógicos se hace necesario, por tanto, articularlos con los enfoques fenomenológicos centrados en la descripción del “a priori carnal”. Este da cuenta del modo en que, por un doble movimiento, las categorías científicas y los regímenes de verdad, brotan en el trato de los expertos con el cuerpo vivido de los “pacientes” trans, cuyas narrativas conforman la materia prima de las taxonomías expertas. Pero por otro lado, esta descripción fenomenológica, que enfatiza la condición activa y estructurante del cuerpo vivido, da cuenta también del modo en que los pacientes se constituyen como sujetos políticos gracias a la reapropiación crítica que hacen de ese discurso experto. Incluso cuando éste es acatado por las persona trans, esa aceptación nunca implica una asunción pasiva, sino un intento de reelaborar creativamente ese discurso para dar sentido a una vida habitable.

En cualquier caso, la necesidad de explorar este doble movimiento, obliga a cuestionar las impacencias de cierto constructivismo –patente en las prácticas de la “cibercultura” y del “pomosexualismo”- que hacen de la identidad corporal y de género el resultado de una elección, de un acto deliberado y libre de transgresión. En el mejor de los casos, esta experiencia representaría sólo una circunstancia particular en la manera de vivir el propio cuerpo y la propia identidad de género. Se trataría del modo en que las personas dotadas de un elevado capital cultural, el que se corresponde con el artista o el intelectual de vanguardia, experimentan su relación con el cuerpo y el género.

Se defiende entonces la herencia crítica y repolitizadora del construccionismo, pero dentro de los límites indicados; se trataría de un construccionismo bien temperado.

## Selección bibliográfica

BUTLER, Judith. 2006. *Deshacer el género*. 1ª ed. Barcelona: Paidós. 392 p.

CAMPILLO, Antonio. 2008. *El concepto de lo político en la sociedad global*. 1ª ed. Barcelona: Herder. 286 p.

CLEMINSON, Richard y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. 2009. *Male, female or in-between? The science of hermaphroditism in Spain, 1850-1960*. 1ª ed. Cardiff: University of Wales Press (en prensa)

DERY, Marc. 1998. *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. 1ª ed. Madrid: Siruela, 400 p.

DREGER, Alice Domurat. 1998. *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. 1ª ed. Cambridge Mass.: Harvard University Press. 266 p.

ERIBON, Didier. 1999. *Réflexions sur la question gay*. 1ª ed. Paris: Fayard. 526 p.

FAUSTO-STERLING, Anne. 2000. *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*. 1ª ed. New York: Basic Books. 473 p.

- FOUCAULT, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. 1ª ed. México: Siglo XXI. 194 p.
- HACKING, Ian. 2001. *¿La construcción social de qué?*. 1ª ed. Barcelona: Paidós. 399 p.
- HAUSMAN, Bernice L. 1995. *Changing sex: transsexualism, technology and the idea of gender in the 20th century*. 1ª ed. Durham: Duke U.P. 245 p.
- LAQUEUR, Thomas. 1990. *Making sex: body and gender from the greeks to Freud*. 1ª ed. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press. 313 p.
- MEJÍA, Norma. *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. 1ª ed. Barcelona: Bellaterra. 373 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2000. *Fenomenología de la percepción*. 5ª ed. Barcelona: Península. 469 p.
- MEYEROWITZ, Joanne. 2004. *How sex changed. A history of transsexuality in the United States*. 1ª ed. Cambridge Mass.: Harvard University Press. 363 p.
- NIETO, J.A. (comp.). *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, 1ª ed. Madrid: Talasa Ed. 350 p.
- NIETO, José Antonio. 2008. *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. 1ª ed. Barcelona: Bellaterra. 447 p.
- OOSTERHUIS, Harry. 2000. *Stepchildren of nature. Krafft-Ebing, psychiatry, and the making of sexual identity*. 1ª ed. Chicago: The University of Chicago Press. 321 p.
- ORTEGA, Francisco. 2008. *O corpo incerto. Corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Río de Janeiro: Garamond. 254 p.
- OUSSHOOORN, Nelly. 1994. *Beyond the natural body. An archaeology of sex hormones*. 1ª ed. Londres, Nueva York: Routledge. 195 p.
- QUEEN, Carol y SCHIMEL Lawrence (eds.) 1997. *PoMoSexuals. Challenging assumptions about gender and sexuality*. 1ª ed. San Francisco, Cleis Press. 199 p.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. 2007. "Del hermafrodita al transexual. Elementos para una genealogía del cuerpo sexuado (España siglos XVI-XX)". In: Corral, N. (ed.). *Prosa corporal*. 1ª ed. Madrid: Talasa. 314 p.



---

## **Trans-Identidad y nueva ciudadanía**

*Carolina Sánchez-Palencia*

Profesora Titular Departamento de Filología Inglesa

Universidad de Sevilla



Una noche de tormenta, una pareja de novios bastante ingenua y convencional llega a una extraña mansión pidiendo auxilio y allí son invitados a participar en una curiosa ceremonia donde el anfitrión, Dr. Fran-N-Furter, vestido con ligas, corpiño, medias de red y tacones de aguja, se dispone a celebrar la culminación de lo que él considera su última gran obra (“I've been making a man with blond hair and a tan/And he's good for relieving my tension”). Lo interesante de esta canción es que alude explícitamente a los aspectos lúdicos y performativos del fenómeno drag que años más tarde serían parte fundamental del corpus conceptual de la teoría queer. Así, cuando el excéntrico doctor canta,

Don't get strung out by the way that I look,  
Don't judge a book by its cover  
I'm not much of a man by the light of day,  
But by night I'm one hell of a lover  
I'm just a Sweet Transvestite from Transexual, Transylvania

parece estar anticipando la argumentación de Judith Butler sobre la capacidad del drag para subvertir la distinción entre el interior y el exterior del sujeto psicosocial y en esta medida, parodiar los modelos genéricos y la noción misma de identidad sexual. (*Gender Trouble*, 186). En la canción la parodia se ve reforzada por la reivindicación que el intérprete hace de su potencia sexual, una clara alusión burlesca a la masculinidad hegemónica que, en este caso, se sustenta sobre una puesta en escena absolutamente contradictoria. Es importante señalar que la parodia sólo es efectiva si el público reconoce que el Dr. Fran-N-Furter, pese a su sofisticada apariencia de vampiresa dominatrix, no es anatómicamente una mujer, sino el actor británico Tim Curry (es decir, se trata de un hombre haciendo de un hombre que hace de mujer). Lo que nos lleva de nuevo a una de las tesis fundamentales de Butler, cuando señala que, al imitar el género, el drag revela implícitamente la propia naturaleza imitativa del género y, en última instancia su contingencia (*Gender Trouble*, 187). En definitiva, tanto esta escena como la propia Butler cuestionan el determinismo biológico implícito en nuestro concepto cultural de *sexo*.

Por otra parte, he querido empezar con este vídeo porque está lleno de elementos reconocibles, desde la música, que es parte de la banda sonora de un clásico como el musical de Richard O'Brian *The Rocky Horror Picture Show*, hasta los distintos fotogramas de travestis ilustres, y a la vista de vuestras reacciones parece evidente que en ese reconocimiento se crea un ámbito de familiaridad que me gustaría tomar como punto de partida.

Para empezar, todos podríamos hacernos nuestro particular poutpurri si pensamos en las muchas manifestaciones de la cultura popular en las que el género y las sexualidades disidentes parecen haber sido asimiladas por el gran público. Creo que es importante centrar nuestra atención en la cultura popular, porque es bien conocido que la industria del entretenimiento producida y destinada para el consumo de masas tiene una influencia pública mucho mayor que otro tipo de discursos, como el académico, que supuestamente gozan de mayor prestigio cultural pero no ejercen una función tan determinante en la socialización de determinadas prácticas y en la percepción que tenemos de las mismas.

La música contemporánea, por ejemplo, siempre se ha servido de la ambigüedad sexual, especialmente desde los años 70, cuando el llamado *glam rock* propuso un estilo musical más directo y descarado en el que la actitud y la imagen eran fundamentales, y éstas se manifestaban en una exagerada teatralidad de los grupos en el escenario y una extravagancia en la forma de

vestir. Simultáneamente, las reformas jurídicas en Gran Bretaña acerca de la homosexualidad y las revueltas de Stonewall a favor derechos gay en EEUU, o, por mencionar un ámbito que nos es mucho más cercano, el fenómeno de la movida madrileña, convirtieron cualquier gesto de ambigüedad sexual en provocación abierta y contracultural: desde David Bowie, Roxy Music, Iggy Pop, The Cure, The New York Dolls, Boy George, Locomía, Alaska o Tino Casal, a Marilyn Manson —nombre de glamurosa actriz y apellido de asesino en serie— que, con esa finalidad transgresora, despliega todos los contrastes y los extremos de su personalidad. Lo mismo ocurría con el cantante *Prince*, que llegó a renegar de su nombre para sustituirlo por un símbolo que se ha ido convirtiendo en icono de la ambigüedad sexual. En todas estas figuras este *erotismo ambiguo* parece constituir una forma de seducción, no porque sea un magma indiferenciado del que podamos servirnos indiscriminadamente, sino porque produce signos múltiples, paradójicos, que fomentan el juego, la incertidumbre, y la libre combinatoria, y como tales, representan una manera de transgredir la norma.

De igual manera, el cine de las tres últimas décadas constituye un interesante indicador del cambio de percepción y valoración social respecto al transgénero.<sup>1</sup> Pasando por alto el hecho de que el travestismo se ha utilizado como recurso cómico desde los mismos orígenes del cine, y baste pensar en las caracterizaciones femeninas de Buster Keaton, Charlie Chaplin, Harpo Marx, Bob Hope, Jerry Lewis, Jack Lemmon o Tony Curtis, quizás podríamos empezar nuestro recorrido a principio de los años 80, donde el transgénero se aborda desde planteamientos criminalizantes y patologizantes, como es el caso de *Vestida para Matar* (1980), un tributo de Brian de Palma a *Psicosis*, y donde, al igual que en la película de Hitchcock, o más tarde en la primera entrega de *El silencio de los corderos* (1991), el asesino, en el culmen de la perversión, se viste con ropas de mujer para cometer sus crímenes. A lo largo de la década de los 80 y ya en los 90, se genera un tratamiento algo más amable, donde, sin salirnos de la comedia, las películas de "roles invertidos" parecen rebelarse contra el orden social, familiar o económico, pero se resuelven siempre dentro de las convenciones heteronormativas y más bien tienden a reforzar los prejuicios existentes. *Tootsie* y *Victor o Victoria* dramatizan las historias de un actor y una actriz en paro que tendrán que hacerse pasar por mujer y hombre respectivamente para conseguir trabajo y tener éxito; en esta misma línea están *Yentl* donde Barbara Streissand se traviste de estudiante judío para poder estudiar la Torah o *La Señora Doubtfire* donde Robin Williams hace de niñera de sus propios hijos para tratar de compensar los traumas de su divorcio. Quizás es necesario llegar a los años 90 para encontrar un tratamiento serio del transgénero como opción vital y un análisis de los problemas reales de asimilación por los que pasan estos personajes: *Juego de lágrimas*, *Boys don't cry*, *M. Butterfly*, *Las aventuras de Priscilla*, *Antes que anochezca*, *Ma vie en rose*, *La jaula de las locas* o *Transamérica*, entre otras, constituyen una muestra significativa de este nuevo enfoque.

En el cine español este tema no se ha abordado tan abiertamente, pero también podríamos trazar un recorrido similar que revela una evolución en nuestras inhibiciones colectivas, desde la figura del travestido con perfil maldito de pecador, delincuente o enfermo

<sup>1</sup> Eva Giberti se refiere al transgénero como un concepto que "acoge a gays, lesbianas, transexuales, travestís, andróginos, intersexuales, hermafroditas, *queers* (torcidos) y a una multiplicidad de rasgos, modalidades, estilos, conductas y todo aquello que signifique rechazo de los ordenamientos sexuales establecidos». Esta definición amplia se vislumbra como más útil que la de transexual, más restrictiva porque implica la transformación anatómica y genital.

marcado por la culpabilidad, en *Mi querida señorita*, *Cambio de Sexo* o *Flor de Otoño*, a una visión más desenfadada, donde sin duda, la figura más representativa es la de Pedro Almodóvar, cuyos personajes transexuales, desde Tina en *La ley del deseo* a Lola y Agrado en *Todo sobre mi madre*, o Zahara en *La mala educación*, han contribuido significativamente a la estereotipación de este colectivo, asociado siempre en sus películas al mundo de la noche, las drogas y la prostitución, pero al mismo tiempo hay que reconocer que también han contribuido a la visibilidad de estos sujetos marginales. Como señala Estrella de Diego, desde el día en el que la felación o la "lluvia dorada" entraron de la mano de Almodóvar, como si tal cosa en un cine burgués, nos situamos como grupo, entre los colectivos más desinhibidos de Occidente, capaces de escandalizar a cualquiera con una desenvoltura inesperada, integrando en ese imaginario, con la mayor naturalidad, temas o colectivos tradicionalmente percibidos como los bordes y sobre todo para un país de arraigada tradición católica."

Esta desenvoltura no excluye ni siquiera a los más jóvenes, y se extiende a la oferta de animación que en los últimos años viene haciéndose en las televisiones españolas. Un ejemplo bien conocido es el de *Xena, la princesa guerrera*, una explícita re-escritura del mito de las Amazonas que ha sido adoptado como icono lésbico. Pero podría hablarse también de ciertos dibujos animados y cómics japoneses, que ejercen una gran fascinación sobre los adolescentes, y cuyos personajes no están exentos de ambigüedad sexual, polimorfismo e indeterminación genérica. *Ranma* es un adolescente que se convierte en mujer cada vez que se moja con agua fría; mientras que su novia, *Akane*, asegura odiar a los hombres. En *Sailor Moon* existen guerreros dispuestos a luchar transformados en mujeres con ajustado ropaje de piel. En otros dibujos y cómics manga, no faltan las relaciones homoeróticas masculinas y femeninas, y un alto porcentaje de personajes varones son andróginos, o se sitúan en la imprecisa línea donde comienza la confusión identitaria. Para explicar el consumo masivo de estos productos, podríamos aventurarnos en distintas interpretaciones, pero quizás deba tenerse en cuenta que las fantasías que los/las adolescentes pueden experimentar con personajes de sexualidad ambigua les permiten relacionarse sin temor ni demasiada culpa con su propia ambigüedad sexual, lo que por otra parte es tan común y necesario en el desarrollo psicosexual de la adolescencia.

A la vista de este amplio repertorio de manifestaciones sociales y culturales (la música, el cine, la literatura, la televisión, la publicidad, el arte, la moda, etc) en las que la presencia del transgénero es ineludible podría pensarse que esta visibilidad mediática necesariamente debería venir acompañada de un reconocimiento de los derechos de aquellos ciudadanos que practican una sexualidad y un género no normativos. Pero esa no parece ser una deducción acertada si tenemos en cuenta las reivindicaciones del colectivo *trans*, para quienes la Ley de Identidad de Género recientemente aprobada en España, es insuficiente y discriminatoria porque asume la clasificación de la OMS que incluye la condición transexual dentro del grupo de Enfermedades Mentales, lo que no sólo somete a estas personas a la evaluación y tutela psiquiátrica, sino que también las obliga a obtener un diagnóstico de "Disforia de Género" para poder acceder a los tratamientos hormonales y la cirugía o para cambiar el nombre y el sexo en los documentos. Es decir, parece que el requisito para el reconocimiento de la transexualidad es la aceptación previa de la misma como una patología (el hecho mismo de que se "diagnostique", ya indica cuál es la visión estigmatizadora del fenómeno), lo cual supone dejar en manos de médicos y psiquiatras algo tan privado como la decisión última sobre la propia identidad. En la misma línea, los

distintos manifiestos formulados por los colectivos *trans* insisten en que dado que la diversidad de identidades es infinita y no puede encasillarse en el modelo hombre-mujer, se debe luchar contra la transfobia en los ámbitos educativo y penitenciario, en los medios de comunicación y, sobre todo, en el mundo laboral, para poder acceder al trabajo en igualdad de condiciones.

Nos encontramos ante un fenómeno que en absoluto es nuevo, puesto que a medida que han ido surgiendo *nuevas* identidades colectivas dando voz a personas tradicionalmente marginadas, invisibilizadas y discriminadas, se ha reforzado el cuestionamiento a dos ideales característicos de las democracias modernas: la libertad y la igualdad universales. Es bien sabido que desde los años 70, el pensamiento postmoderno y los grupos feministas y de derechos civiles vienen denunciando el hecho de que de una ética universalista, liberal e ilustrada, se haya pasado a una totalizante, de pensamiento único e uniformador que no reconoce las diferencias. Los ideales de individuo y ciudadanía, aunque en principio garantes de la libertad individual y el derecho a la diversidad acabaron desvirtuados al aplicarse a un grupo exclusivo y excluyente; y es en ese contexto en el que debe entenderse la constante reivindicación de la ampliación de la ciudadanía que ha distinguido a la contracultura de las últimas cuatro décadas.

En los años setenta las identidades *trans* se hallaban más o menos homologadas a las homosexuales, tanto a nivel de discurso como de reivindicaciones sociopolíticas. De alguna manera todos aquellos comportamientos que no encajasen en la definición cultural de lo masculino y lo femenino quedaban amparados bajo la acomodaticia etiqueta de *homosexual*, que interpelaba por igual a hombres con distintos grados de afeminamiento, que orientan su deseo, en exclusiva o no, hacia otros hombres; a hombres travestis y a mujeres lesbianas y transexuales. A medida que avanzaron los años setenta, la sofisticación de los estudios sobre la transexualidad y la intersexualidad, junto con el fortalecimiento de los movimientos sociales contraculturales, encabezados por los movimientos feminista y gay, se constituyen en el mejor escenario para redefinir las identidades emergentes en el imaginario social.

Al mismo tiempo, los esfuerzos de visibilización dentro del movimiento gay se vieron reforzados por una estrategia de rechazo y discriminación hacia los no homosexuales (bisexuales, travestis y transexuales) que contribuyó a generar discursos independientes de autoafirmación de las identidades *trans*. Por otra parte, la propia definición desde los márgenes mismos de la marginalidad desemboca en una vocación que en la que el sujeto sólo se siente identificado con aquello que, paradójicamente, le brinda la ausencia de significativo estable que pueda nombrarlo. En el otro extremo, los movimientos identitarios feministas, gays y lésbicos han mirado con recelo a la teoría *queer*, puesto que sus planteamientos se refieren a prácticas sexuales, sociales y de conocimiento que no buscan la identidad como un referente ontológico, y por lo tanto lo *queer*, en su supuesta defensa de la indefinición, la disidencia globalizadora, y la abstracción universalizante, ha sido puesto bajo sospecha y contemplado como fenómeno que amenaza con suprimir la especificidad del deseo por el mismo sexo y las políticas identitarias frente a las prácticas homofóbicas.

La fractalización de referentes *ad infinitum* pasa incluso por rechazar la vinculación unívoca entre la identidad de género y la orientación del deseo, visibilizándose entonces los casos de personas y hasta de asociaciones integradas por mujeres transexuales que sólo aman a mujeres biológicas; hombres transexuales que desean tanto a hombres como a mujeres

biológicas o transexuales bisexuales casados con otros transexuales. Una de las manifestaciones más recientes en esta compleja casuística es el de transexuales que, habiendo conservado sus órganos reproductores femeninos, se han quedado embarazados, un hecho que tanto aquí en España como en Estados Unidos no ha estado exento de polémica, incluso dentro del colectivo *trans* donde algunas voces lo consideran como una contradicción ética a su deseo de ser completamente un hombre, y otras, como la de Beatriz Preciado, lo celebran como una forma de dinamitar el binomio hombre-mujer:

“Ese cuerpo que la vista condicionada definiría hombre de pelo en pecho... con su vistoso embarazo que definiría de mujer. ¡Es sólo mi amigo dinamitando el dichoso binomio! Thomas se siente hombre (tomó testosterona y se extirpó los pechos) pero mantuvo órganos reproductores con los que concebir un hijo por inseminación. ¡Es estupendo!: Nació biomujer. Es biomujer la asignada mujer al nacer. Y es tecnomujer la que se asigna mujer a sí misma, usando técnicas para ello. Thomas es un tecnohombre con un transcuerpo” (“Entrevista a Beatriz Preciado, filósofa transgénero y pansexual” <http://www.webislam.com/?idt=9530>)

Así, frente al esencialismo implícito en la definición más normativa del término transexual (“mujer encerrada en un cuerpo de hombre” u “hombre encerrado en cuerpo de mujer”) o de los que buscan en estudios científicos las *pruebas* de que su condición no es elegida, sino producto de su biología, es decir: su identidad *trans*, sería *natural* y no elegida, y sin obviar el hecho de que muchos individuos efectivamente se sentirán en “el cuerpo equivocado”, lo cierto es que gran parte del colectivo *trans* y sus discursos asociados siguen reivindicando una masculinidad y feminidad protésicas, que no pasan únicamente por el énfasis en la genitalidad, y por lo tanto, mucho más acordes con las teorías queer.<sup>2</sup> En su último libro, *Testo Yonqui*, Beatriz Preciado narra la experiencia de administración voluntaria de testosterona, considerada por el discurso científico como una hormona “masculina” cuyo uso está regulado por las instituciones médicas y jurídicas. El libro supone un rechazo de este control estatal y de sus formas de pensar el cambio de sexo y una crítica de las técnicas políticas de regulación y control del cuerpo y la sexualidad.

En la película *Transamerica*, en la que un transexual a punto de someterse a la cirugía de reasignación de género descubre que tiene un hijo que engendró cuando era casi un adolescente y al que no conoce, hay una cita memorable en la que también se incide en esta cualidad protésica y farmacológica de la feminidad y la masculinidad a la que alude Beatriz Preciado. Bree (nacido hombre y en proceso de hormonación para convertirse en mujer) se queja de que durante el viaje no ha podido tomar sus hormonas regularmente y por lo tanto su ciclo está hecho unos zorros. Su madre, menopaúsica y totalmente opuesta al cambio de sexo de su hijo le espeta: “¡Tú no tienes ciclos!”, a lo que Bree responde, “Mamá, las hormonas son las hormonas, y da la casualidad de que las tuyas y las mías vienen en pastillitas moradas”. La aceptación descarada en uno y otro caso de que la identidad sexual depende de la ingesta de unos determinados fármacos deconstruye toda noción hegemónica de identidad y nos remite a la cualidad “hiperreal” de las drag queens, drag kings o los transexuales, en cuanto que estas

<sup>2</sup> En su libro *El Tercer Sexo* Guillermo Hernaiz distingue entre la transexual pura -“la que está en el cuerpo equivocado y busca el cambio de sexo”- y las transexuales que no renuncian a su sexo masculino, “esos seres diferentes, que producen mucho morbo y que constituyen un auténtico tercer sexo”.

figuras ponen de manifiesto que ni la masculinidad ni la feminidad existen como identidades reales adscritas a una anatomía determinada, sino más bien como signos auto-referenciales, ilusiones o en última instancia, mascaradas de las identidades de género normativas. El hecho de que estas representaciones irónicas se produzcan sobre el cuerpo de hombre o de mujer (y no precisamente sobre el que el espectador esperaba) supone un cuestionamiento de la tradicional ascripción de significados de género a uno u otro sexo biológico y ofrece una noción performativa (no esencialista o biologicista) del cuerpo. Cuando los/las drags o travesties juegan con las expectativas y estereotipos de género, ubicándolos en un cuerpo de sexo contrario, todo el imaginario cultural que los ha sustentado se viene abajo, y se hace necesaria una mirada paródica a las nociones más canónicas de masculinidad o feminidad y a la forma en que éstas se han ido esculpiendo en los cuerpos sexuados. Pero, como he apuntado al principio, la condición *sine qua non* del éxito de la parodia radica precisamente en la mirada, es decir, en el reconocimiento por parte del que observa de que verdaderamente se está produciendo esa discordancia entre apariencia y realidad, por lo tanto, cabría preguntarse, que si verdaderamente el travestismo se ofrece como crítica de la naturalización genérica, hasta qué punto no está siempre esta crítica supeditada a la complicidad y la percepción del público; es decir, si deja de ser, espectáculo o *performance*, ¿sigue teniendo ese potencial crítico? O dicho de otra manera: si la *performance* (el disfraz, la representación) es tan buena que el intérprete hace creer a su público que realmente es un miembro del otro género/sexo, ¿sigue siendo la crítica efectiva, o habría quedado neutralizada bajo una apariencia de normalidad genérica? Este es uno de los riesgos de la normalización que creo habría que incorporar al debate.

Frente un esquema inamovible que fija a una determinada biología un determinado género, el travestismo apuesta por un modelo versátil traducido a una serie de signos y prácticas provisionales y performativas, pero si éstas no se perciben como tales, es decir, si el engaño es tan bueno que ni siquiera se concibe como engaño, este modelo se desvirtúa.

Estas prácticas paródicas, cuando funcionan como tales, tratan de demostrar que los significantes masculinos pueden desprenderse de un cuerpo de varón y re-ubicarse en un cuerpo de mujer, y viceversa. Pero, ¿qué sucede con el significante masculino por excelencia, el falo? El uso de un pene postizo o dildo por parte de lesbianas, travesties o drag kings suscita una serie de cuestiones relacionadas con el deseo y la orientación sexual. Si para algunos supone reforzar la simbología falocéntrica y la supuesta envidia del pene, para otros (y éste sería el sentido que aquí nos interesa) constituye un mecanismo que deconstruye una determinada definición genérica (asociada al poder, el dominio, etc) asignada a los genitales masculinos. La apropiación paródica de aquello que siempre había dictado los términos de la diferencia sexual y su re-ubicación en un cuerpo de mujer, no es ni mucho menos como apuntan las teorías más reaccionarias, un gesto compensatorio o nostálgico encaminado a restaurar la heteronormatividad, sino más bien un subversivo ejemplo de la plasticidad e inestabilidad de ese símbolo hasta ahora incuestionable. Al cambiar de contexto (físico, pero también ideológico), el falo, postizo y no quirúrgicamente implantado, también es privado de su autoridad patriarcal hasta el punto de convertirse en un fragmento sustituible, transferible, expropiable, prescindible.

Leslie Feinberg defiende esta flexibilidad privilegiando lo “transgenérico” frente a lo “transexual”, ya que, en muchos casos, la reconstrucción genital desemboca en una “institucionalización” de las identidades heteronormativas y una vuelta al imperativo biologicista

que asigna un determinado sexo anatómico a un determinado género.

Esto significa que las transidentidades comienzan a percibirse desde una doble perspectiva. Por un lado, los travestis y sobre todo los transexuales serían considerados como una clara reafirmación de los discursos oficiales sobre género y sexualidad, dado que en su reivindicación de un biosexo diferente no estarían sino reforzando las categorías binarias fijas e inamovibles. Por otro lado, hay muchas personas transgénero que rechazan la indisolubilidad de las categorías de género, apostando por posiciones flexibles y provisionales, y por lo tanto, identificándose con los argumentos de la teoría *queer*, que aboga por la disolución de cualquier barrera estable entre el género, el sexo y la sexualidad. Si, efectivamente, como apunta Debora Britzman, los principios de la teoría queer son,

transgresores, perversos y políticos: transgresores porque ponen en duda las regulaciones y los efectos de los condicionamientos categóricos binarios tales como lo privado y lo público, el interior y el exterior, lo normal y lo raro, y lo cotidiano y lo perturbador; perversos porque rechazan la utilidad a la vez que reclaman la desviación como un ámbito de interés, y políticos porque intentan desestabilizar las leyes y prácticas instituidas situando las representaciones subversivas en sus propios términos cotidianos. (203)

entonces, debemos plantearnos que la normalización, aún siendo consustancial a la lógica aspiración hacia la plena ciudadanía, conlleva el riesgo de desvirtuar el proyecto *queer*, que aboga por una identidad siempre en tránsito y constantemente dispuesta a rehacerse y transformarse en otras identidades. Por lo tanto, una vez situados en el horizonte de la igualdad de derechos, surge el dilema sobre si la normalización de los movimientos identitarios no es intrínsecamente opuesta al movimiento queer, que es, por definición, desestabilizadora y como tal, escapa a cualquier regularización. Para muchos, por ejemplo, la reivindicación del matrimonio homosexual, sin obviar el reconocimiento de un derecho constitucional, desvirtúa el original modelo disidente de la lucha homosexual, en cuanto que incribe a los gays y lesbianas en una institución normativa, conservadora, que contempla la sexualidad de la pareja monógama como un sistema de relaciones de propiedad y de poder. (Wiegman 1997). Parece que, de alguna manera, el énfasis en las protecciones cotidianas (beneficios fiscales, asignación de pensiones, beneficios por fallecimiento, pólizas de seguros, custodia infantil), aunque reivindicaciones perfectamente legítimas encaminadas hacia la no discriminación de estas minorías, han acabado minimizando y hasta neutralizando otros desafíos políticos más amplios a las instituciones propias del poder heterosexual.

El debate, por tanto, está sobre la mesa: la identidades colectivas estables son necesarias para la intervención y el cambio social, pero esto parecen entrar en colisión con el impulso *queer* de destabilizar, desdibujar y deconstruir las categorías de grupo. Quizás debiéramos concluir asumiendo, como apunta Joshua Gamson, que las fronteras seguras y las identidades estables no son necesarias en un sentido ontológico y esencialista, sino como estrategias operativas, (165) y que, aunque suene paradójico, tan liberador y sensato es establecer una identidad colectiva, como destruirla desde el lugar del interrogante y la contradicción, ámbitos, por cierto, nada ajenos a la teoría *queer*.

## Bibliografía

- ABELOVE, H., M. Barate & D. Halperin, eds. (1993). *The Gay and Lesbian Studies Reader*. New York & London: Routledge.
- BORNSTEIN, K. (1994) *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*. New York & London: Routledge.
- BRITZMAN, D. (1998) "La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas" en *Sexualidades Transgresoras: Una antología de estudios queer*. R. Mérida, ed. Barcelona: Icaria, 2002: 197-228.
- BUTLER, J. (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- . (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York & London: Routledge
- FEINBERG, L. (1992) *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. New York: World View Forum.
- GAMSON, J. "¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema", en *Sexualidades Transgresoras: Una antología de estudios queer*. R. Mérida, ed. Barcelona: Icaria, 2002:141-172.
- GIBERTI, E.(2000) "Travestismo maternante: un anclaje en el transgénero", *Actualidad Psicológica*, diciembre 2000. <http://evagiberti.com>.
- HALBERSTAM, J. (1998). *Female Masculinity*. Durham: Duke UP.
- . (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York UP.
- HERNÁIZ, G. (2007) *El Tercer Sexo: Retratos de mujeres transexuales*. Barcelona: Ediciones B.
- LLAMAS, R. (1998) *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*. Madrid: Siglo XXI.
- MÉRIDA, R., ed. (2002) *Sexualidades Transgresoras: Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- PRECIADO, B. (2002) *Manifiesto Contrasexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Barcelona: Opera Prima.
- . (2008) *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.
- SÁEZ, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- WEGMAN, R. (1997) "Desestabilizar la Academia", en *Sexualidades Transgresoras: Una antología de estudios queer*. R. Mérida, ed. Barcelona: Icaria, 2002: 173-196.



---

## **Normalización y Teoría Queer**

*Alfredo Martínez Expósito*

Catedrático Universidad

The University of Queensland, Australia



## Normalización y literatura “queer”

Alfredo Martínez Expósito

The University of Queensland (Australia)

**Resumen.** Más quizá que ninguna otra, la idea de normalización ha provocado profundas divisiones en el seno del activismo *queer*, tanto a nivel filosófico/conceptual como a nivel de estrategia política. En el origen de estas divisiones se encuentra la irreconciliable divergencia entre una agenda de cambio social, que propugna la necesidad de que la sociedad acepte como normales todas las conductas e identidades sexuales, y un planteamiento de resistencia radical ante unas estructuras sociales que sólo pueden ofrecer una normalización burguesa y acomodaticia. La literatura de ficción y el cine de temática homo-gay-queer han explorado éstas y otras facetas de la idea de normalización, contribuyendo así a dar pasos decisivos desde las poéticas de la transgresión hacia poéticas de la celebración y transformación social. En esta presentación se exploran dos de estas estrategias de normalización literaria: el uso del humor y la proliferación de perspectivas discursivas en el cine y la narrativa de ficción de las últimas décadas.

### 1. Normalización<sup>1</sup>

En las últimas tres décadas el estado español se ha caracterizado por un movimiento generalizado, en todos los ámbitos de la cultura, hacia la normalización: normalización lingüística, normalización de las relaciones de género y de las personas LGBT, normalización de los hechos diferenciales, normalización de la excepción cultural audiovisual... Se podría llegar a pensar que el país mismo se ha embarcado en un largo proceso de normalización, una vez superada la fase en la que España era “diferente”<sup>2</sup>. El énfasis puesto por la sociedad española en normalizar una amplísima gama de fenómenos de diversa índole pone de manifiesto la situación de excepcionalidad o anormalidad que se vivía durante la dictadura franquista. De hecho, los actuales procesos de normalización suelen hacer mención explícita a la situación de excepcionalidad de la situación anterior; excepcionalidad que justifica la necesidad de la *normalización* entendida en líneas generales como *normalidad*: estabilidad, hábito, situación natural. Así, la necesidad de recuperar la memoria histórica viene acompañada por un discurso en el que se contraponen dos situaciones: el olvido (impuesto e injusto, por lo tanto una situación anormal) y la memoria (que requiere de un proceso de normalización para alcanzar la normalidad). Caeríamos en un error, sin embargo, si creyéramos que la dictadura supuso un mero paréntesis de anormalidad: una ojeada somera a las políticas culturales de la dictadura revela una especial ansiedad por depurar, homogeneizar y adoctrinar, por declarar que el régimen anterior, el de la Segunda República, vino a desestabilizar el orden natural de las cosas y que en consecuencia el nuevo estado nacional del franquismo debe encargarse de normalizarlas. La terminología de la dictadura y la del estado democrático es, obviamente,

<sup>1</sup> Esta presentación contiene ideas previamente publicadas en mis libros *Los escribas furiosos* (1998) y *Escrituras Torcidas* (2002).

<sup>2</sup> William Chislett, colaborador del Real Instituto Elcano sobre la imagen de España en el extranjero, señala que España es y no es “different”: “Ya es un país muy normalizado, no obstante los extranjeros aún reciben una imagen de España que no se corresponde con los logros alcanzados en los últimos años” (*ABC*, 16/3/09, página 32).

diferente, como diferentes son sus fundamentos ideológicos y sus praxis políticas. Pero desde el punto de vista de las relaciones de poder resulta evidente que en ambos casos se ha operado una labor de dirigismo social y cultural encaminada a crear o afianzar ciertos *hábitos* (Bourdieu: subjetivización de estructuras) en detrimento de otros.

Todo proceso de normalización se lleva a cabo, necesariamente, desde una posición de poder — ya se trate del poder ejercido por los propios protagonistas de la situación que se pretende normalizar (los españoles, los discapacitados físicos, los colectivos LGBT, las minorías étnicas), o del poder ejercido contra otras personas (las depuraciones étnicas, la normalización de Checoslovaquia después de 1969). Cuando hablamos de normalización no debemos olvidar la dimensión perlocutiva y coercitiva de toda interpelación social cuando ésta se hace desde una posición de poder. Normalizar, en su primera y más importante acepción, significa restablecer la normalidad de algo que la había perdido o convertir en normal algo que (todavía) no lo es; pero en una segunda acepción significa someter algo a una norma (regular, normativizar). La primera acepción remite a las ideas de habituación y naturalización; la segunda, a las ideas de ordenación y legislación.

Dado que durante milenios toda la sexualidad ajena al patriarcado heterosexista fue considerada como intrínsecamente anormal, desviada y antinatural, los procesos de normalización de la homosexualidad están siguiendo en nuestros días caminos tortuosos e impredecibles. La normalización de la homosexualidad en el estado español (desde un punto de vista jurídico, una de las más exitosas del mundo) ha transitado por esas cuatro vías de la habituación, la naturalización, la ordenación y la legislación. Hemos conseguido que la sociedad se habitúe a la presencia de las personas LGBT y sus estilos de vida; hemos conseguido que la homosexualidad se considere un hecho natural, propio de nuestra especie y de nuestra sociedad; hemos conseguido dar un cierto orden categorial y taxonómico a lo que antaño era un confuso revuelto terminológico y conceptual<sup>3</sup> y hemos conseguido sustituir una legislación criminógena por una legislación antidiscriminatoria. Con toda esta normalización positiva, hemos conseguido, también, construir un edificio cultural, social y legal perfectamente integrado en las estructuras del estado, con las bendiciones y el beneplácito de los agentes sociales, con la protección y la garantía de las instituciones, y con una robusta protección frente a las agresiones homofóbicas (que la nueva ortodoxia va desplazando hacia los márgenes del sistema). Las personas LGBT han pasado de las tinieblas exteriores, de la estigmatización, el silenciamiento, lo innombrable, el tabú, a formar parte integral del sistema.

La literatura nos muestra el lado humano, íntimo y personal, de estas grandes operaciones culturales. La normalización de las grandes categorías es vivida por las personas LGBT de un modo muy diferente, y a menudo se hace difícil comprender, desde los problemas y angustias de la cotidianidad, que los movimientos tectónicos de las grandes placas de conceptos abstractos puedan tener relación alguna con la vida propia. Para políticos y activistas

---

<sup>3</sup> En el imprescindible libro de Cleminson y Vázquez García (2007) sobre el nacimiento y evolución de la “homosexualidad” en España se pasa detallada revista al extraordinario acervo léxico y conceptual elaborado por la criminología, varias ramas de la medicina, el movimiento higienista, la jurisprudencia, la sexología, la psicología, la psiquiatría, la literatura y las artes durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX.

la normalización puede significar la conquista de derechos o la plasmación legal de esa conquista, pero para una persona que sufre por causa de su sexualidad o por causa de los discursos contruidos en torno a ella la normalización puede y suele significar simplemente el deseo de ser normal. Esta dimensión personal, íntima, la capta mucho mejor la literatura que la teoría. La teórica *queer* Sally Munt comienza su propio posicionamiento en su reciente libro sobre la vergüenza declarando la vergüenza que de joven sufría por lo que ella percibía como inadecuación, por su amaneramiento lesbiano, por provenir de otra región y hablar con un acento diferente, etc.: “some people find their social disparity a source of delight and distinction, but if truth be told I longed to be normal” (2008: 1).

El deseo de ser normal es una de las pulsiones básicas del ser humano. Ser normal en términos sexuales, lingüísticos, raciales, físicos... equivale a no verse disminuido por ser gay, por no hablar la lengua dominante, por no ser de la raza dominante, por tener una discapacidad física. Ser normal, para personas pertenecientes a este tipo de minorías, es con frecuencia una mera aspiración: llegar a ser normal. Pero es precisamente aquí, en el nivel íntimo de la persona, donde la política de la normalización encuentra su principal contradicción: ¿quién está autorizado para definir la normalidad, y hasta qué punto está legitimado para tratar de imponer a otros, ya sea mediante la fuerza o la persuasión, su definición? Las políticas encaminadas a normalizar la discapacidad física sólo han sido posibles una vez que otras condiciones tradicionalmente tachadas de *anormales* han exigido su derecho a la normalidad. Los procesos de normalización de la condición femenina y de las razas no blancas sentaron las bases para otros procesos de normalización (también llamados “de liberación”) de minorías identitarias de todo tipo.

Una segunda contradicción inherente a la lógica de la normalización consiste en la creación de nuevas ortodoxias y heterodoxias dentro de los grupos normalizados. O, dicho con palabras menos amables, la creación de nuevas estructuras de poder que dictaminan lo que es aceptable y rechazable. La existencia de estas estructuras de poder está plenamente documentada en los movimientos de liberación obrera, en los movimientos feministas, en el movimiento negro de los Estados Unidos, en las plataformas de defensa de lenguas minorizadas, y en definitiva en cualquier tipo de movimiento que aspira a la normalidad — o sea, a ser convalidado como estructura del estado. También, por supuesto, en los movimientos LGBT, que han creado estructuras de poder, con las consiguientes heterodoxias, disidencias y exclusiones. En los primeros tiempos de la QT, cuando aún existía cierta confusión académica sobre la diferencia entre “Gay and Lesbian” y “Queer”, abundaron los comentarios sobre esta contradicción. En palabras de Ruth Goldman,

*“[E]xisting queer theory, despite attempts to avoid normativity, harbors a normative discourse around race, sexuality and class. Those of us who fall outside of this normativity are thus rendered queer queers and must position ourselves and our work in opposition to it (Goldman 1996: 179).*

Ahora bien, si la dialéctica de la normalización consiste fundamentalmente en la creación de estructuras de poder que aspiran a integrarse en las estructuras del estado, y si, por definición, toda normalización lleva aparejada la creación de una nueva discriminación/disidencia, ¿cómo reconciliar el concepto de normalización con una *queerness*

que se relaciona con las ideas de resistencia, inconformidad, deslizamiento, indeterminación, intersticio, con lo elusivo, lo desplazado, lo mutable...? ¿Qué pueden tener en común las agendas estabilizadoras de la normalización con la filosofía radicalmente desestabilizante, anti-categorial, performativa y jamás esencialista de la *Queer Theory*? Si la QT hubiera cedido a la tentación de cifrar su estrategia en términos de normalización, ¿no habría ello implicado que la homofobia es un juego de normalización del heterosexismo con base en discursos morales y “científicos”, perdiendo así la oportunidad de señalar inequívocamente su carácter totalitario y represivo basado en el recurso a la violencia física?

Ya que la legislación española hace ahora posible el matrimonio entre personas del mismo sexo, quizá sería oportuno enfatizar una vez más la distancia que separa lo normal de lo *queer*. En *The Trouble with Normal*, Michael Warner, uno de los fundadores de la QT y acuñador del concepto de “heteronormatividad” (*heteronormativity*), sostiene que el matrimonio gay (y en general cualquier táctica normalizadora) es perjudicial en última instancia para la comunidad LGBT y para la sociedad entera porque la QT y toda la ética *queer*, como perspectiva radicalmente *alter*, exterior al sistema, cumple la función de criticar no sólo la heterosexualidad y el heterosexismo, sino todas las estructuras sociales y económicas. Por su parte, Lee Edelman enfatiza en su último libro los aspectos más negacionistas y antisociales de la *Queer Theory* y reivindica el impulso presentista de la homosexualidad como antídoto contra la obsesión bienpensante del patriarcado, contra su ansiedad por la supervivencia de la especie, etc. Lo *queer*, situado fuera del paradigma patriarcal, tiene otros valores: el ahora, el yo.

La oposición radical entre la política de la normalización y la filosofía *queer* se comprende mejor si traducimos el término inglés como *extrañ/icación*. Lo *queer* no hace relación necesariamente a un torcimiento o retorcimiento de las estructuras del estado; más bien se relaciona con la sensación de extrañamiento con que el patriarcado percibe todo lo que queda fuera de su sistema. Como si de dos mundos diferentes se trataran, el universo patriarcal y el universo *queer* se miran de lejos y no se entienden. El formalista ruso Viktor Shklovski elaboró el concepto de *ostranenie* (extrañamiento o desautomatización o desfamiliarización) en el arte del siguiente modo:

*“El propósito del arte es el de impartir la sensación de las cosas como son percibidas y no como son sabidas (o concebidas). La técnica del arte de desfamiliarizar a los objetos, de hacer difíciles las formas, de incrementar la dificultad y magnitud de la percepción encuentra su razón en que el proceso de percepción no es estético como un fin en sí mismo y debe ser prolongado. El arte es una manera de experimentar la cualidad o esencia artística de un objeto; el objeto no es lo importante. (Shklovski, “El arte como técnica”, 12)*

Estableciendo un puente entre la estética y la teoría de género, la similitud entre la *ostranenie* y lo *queer* resulta muy útil en la relectura del canon literario. Leídas con ojos *queer*, las literaturas nacionales que apuntalaron la creación de identidades nacionales en el pasado, ofrecen al lector *queer* sorpresas insospechadas<sup>4</sup>. Me atrevo a sugerir (quizá como silogismo de sobremesa) que si la construcción nacional se forjó simbólicamente mediante la creación de un

<sup>4</sup> *Queer Iberia* (eds. Blackmore y Hutcheson) es un caso paradigmático de este tipo de subversión en la literatura española.

canon literario nacional, la normalización LGBT se beneficiará simbólicamente de la resignificación *queer* de todas las literaturas nacionales.

La literatura (y el cine) de temática LGBT participa del debate entre normalización y antinormalización de un modo mucho más central y decisivo de lo que podría parecer. No se trata únicamente de que la literatura haya funcionado con frecuencia como laboratorio o campo de pruebas para ensayar todo tipo de propuestas en relación al mundo LGBT (algunas de las cuales han resultado ciertamente premonitorias), ni tampoco de que la industria cultural haya permitido la creación de un mercado que a la postre ha adquirido una identidad propia y una conciencia grupal, ni tampoco de que la propia dinámica literaria haya generado un *establishment* LGBT con sus iconos y sus demonios familiares. Todo eso, con ser cierto, no deja de resultar superficial en comparación con la capacidad del relato o el poema para proponer mundos posibles donde la sexualidad se mira con la deshabitación o extrañamiento del que hablaba Shklovski — para crear en definitiva paradigmas *alternativos*. En la antiquísima tradición literaria relacionada con los temas LGBT existen paradigmas anti-normalizadores, como los textos cifrados, las claves ocultas y las referencias secretas de la poesía trovadoresca y cancioneril de la Baja Edad Media, la invención de palabras e imágenes conocidas sólo a los iniciados que proliferó durante el Simbolismo y el Surrealismo, o la tradición del silencio auto-impuesto, del acallamiento de la voz homosexual que sin embargo deja sus huellas en el erotismo sublimado de la épica o el melodrama de Hollywood. Lo que podríamos denominar heterosexualidad normalizada (que no otra cosa es el patriarcado) obliga a las otras sexualidades a florecer en forma de una literatura clandestina que, con el paso del tiempo y de las generaciones, llega a crear su propia tradición. La escritura y la lectura *queer* constituyen un submundo literario no siempre bien comprendido y del que aún desconocemos muchas cosas; no se limita, desde luego, a la oscuridad expresiva de, digamos, el teatro de Lorca, sino que incluye el fenómeno de la lectura inversa (el lector gay que lee en clave positiva un personaje desviado que el relato presenta en clave negativa), la mirada *queer* de un lector/espectador que atribuye, con o sin permiso del texto, sentido homofílico a un pasaje que para otros parece inocuamente hetero, el travestismo de voces narrativas, etc. Estas posibilidades de la experiencia literaria han ayudado a ciertos lectores a sentirse un poco menos extraños; se podría decir que la normalización literaria, si bien en cierto modo vicaria, sentó los precedentes para otras normalizaciones de la experiencia homosexual que vendrían más tarde.

## 2. Relatos y pronombres

*“[I]n recent publications related to male homosexuality in [Spanish] literature or culture, to name two arcas, the past really does seem to be a ‘foreign country’, with accounts rarely touching upon the pre-Transition period. There may well be, nevertheless, good reasons for this lack of historical emphasis. The conception that homosexuality was ‘repressed’ and therefore invisible before the ‘transition to democracy’ is a strong motif which still holds sway. The aura around famous homosexual figures, such as García Lorca, may have, paradoxically, obscured the very nature of homosexual subcultures in the 1920s and 1930s as well as their historical investigation. The fact that homosexuality is, to a considerable degree, still taboo in Spain, is a third historically potent explanation” (Cleminson and Vázquez García, Los Invisibles, 2007: 2).*

En España, la literatura gay de hoy en día da a menudo la impresión de haber nacido de manera espontánea de mano de la democracia: la nueva cultura “gay” de los noventa, los estudios *queer*, los nuevos estereotipos sociales, y toda la parafernalia cultural ligada al nuevo paradigma remiten, insistentemente, a una contemporaneidad (modernidad, globalización, cosmopolitismo) percibida por muchos como *ser-ahora*, presente absoluto. La renovación lingüística a que el campo entero de la sexualidad ha sido sometido, y que ha consistido fundamentalmente en la adopción de un léxico y un sistema de imágenes y metáforas propios del idioma inglés, es percibida en nuestros días no como una muestra de descarado imperialismo cultural recibido con alegría por los sujetos colonizados, sino como un síntoma de novedad y de pertenencia a una especie de internacional *queer*. En los estudios literarios, a veces, pero no con frecuencia, se recuerdan los lejanos precedentes de los años veinte. Pero lo cierto es que la literatura gay forma una tradición antiquísima — un acervo literario que regímenes intransigentemente heteronormativos trataron de borrar de múltiples maneras. La sensación de novedad radical de nuestra literatura LGBT de hoy se debe en realidad a un cambio de paradigma normalizador fraguado durante la transición pero efectivo realmente a partir de mediados de los años ochenta.

La *homografesis* (Edelman: escritura gay) constituye en sí misma un fenómeno abiertamente normalizador en el sentido de habituación y naturalización. La creación de un *habitus* social requiere, en primer lugar, la repetición, la insistencia. La explosión numérica se produce en España en los años setenta, con la aparición de un número inusitado de publicaciones sobre “la cuestión homosexual”. Aunque desde nuestra perspectiva actual aquellas publicaciones resultan cuando menos desenfocadas, en la época resultaron enormemente impactantes porque constituían una transgresión en toda regla: la del *dictum* de silencio establecido por la moral cristiana al conceptualizar el sexo entre personas del mismo sexo como sodomía (*peccatum illud horribile, inter cristianos non nominandum*), interdicción  $\zeta$  luego naturalizada por el hábito y las leyes civiles. El mero hecho de publicar novelas en las que la sodomía, la inversión, el uranismo, la homosexualidad, la intersexualidad, los amores sáficos y dóricos, y todo ese universo temático ocupaban un lugar central constituía un auténtico escándalo — y ello a pesar de que tales temas solían ser presentados con tintes grotescamente negativos y siempre en conexión con los mundos del hampa, la delincuencia, la depravación, el crimen y la perversión.

Históricamente, la narrativa de tema o intención homosexual se fundamenta en una cuidadosa elaboración de personajes como requisito previo para cualquier transmisión ideológica. De ahí que la pluralidad de maneras de vivir la homosexualidad se presente en la literatura como una pluralidad de tipos más o menos característicos dotados de rasgos fácilmente identificables. Sin embargo, la literatura española de los últimos treinta años no ha logrado reflejar fielmente la realidad de los homosexuales españoles. El aspecto en el que quizá resulta más cómodo hablar de un reflejo no es, como pudiera esperarse, en la recreación de tipos pintorescos, sino en la progresiva, aunque lenta, asimilación de un discurso propio de los homosexuales. En efecto, la literatura patriarcal no había contemplado nunca la posibilidad de que el homosexual pudiera expresarse, se le había negado el uso de la palabra siquiera para contar su propia historia. Cuando en los años setenta aparecen los primeros intentos serios de acercamiento al tema homosexual, la única perspectiva coherente (y legal: no olvidemos que la ley de censura prohíbe, entre otras cosas, la apología de la homosexualidad) es la del

heterosexual que justifica su morbosa curiosidad con argumentos semisociológicos o pseudocientíficos. La homosexualidad se personifica en los homosexuales; y los homosexuales se convierten en un personaje colectivo que empieza a dejarse ver en novelas, relatos de divulgación y publicaciones de todo tipo. La homosexualidad de esos homosexuales del tardofranquismo se caracteriza por su marginalidad, por su naturaleza minoritaria, aunque potencialmente peligrosa, y esencialmente misteriosa en su (hipotética) estructura interna y terriblemente plural (o sea, difícil de entender para el no iniciado); el homosexual es un tipo demasiado humano y muy castigado por la vida y por las circunstancias.

El enfoque de la homosexualidad como algo que afecta a los demás, a unos *ellos* de los que naturalmente el yo del autor y el *tú* del lector se suponen lejos y a salvo, se modifica radicalmente desde el final de la dictadura y la derogación de las leyes de censura. A partir de entonces ya no hay ningún impedimento legal para diseñar personajes homosexuales claramente individualizados, pertenezcan o no a un colectivo o grupo homosexual. Al situar a un solo personaje en el rol protagonista, la lupa del autor descubre universos personales terriblemente complejos y se prodigan por tanto las alusiones o explicaciones psicológicas. Estos personajes son con frecuencia individuos solitarios, atormentados, enfermizos; sufren inauditamente y sus vidas son auténticos infiernos, pasto de la literatura más melodramática y efectista. El autor y el lector ya no sienten el desapasionado interés intelectual de la fase anterior, sino una compasión catártica cuya tónica podría formularse en la expresión *afortunadamente, yo no soy así*. Hemos pasado de la perspectiva del *ellos* a la del *él* — aunque conviene recordar que en no pocos casos estas narrativas en tercera persona ocultaban una intencionalidad muy diferente, y que, en todo caso, nada impedía al lector *queer* subvertir la retórica de esas historias y entenderlas a su manera.

El *yo* homosexual irrumpe claramente en la moderna narrativa española a comienzos de los ochenta, cuando la transición política está ya finalizada y los miedos que ocasionaban la autocensura van cediendo. La escritura autobiográfica o autoficcional<sup>5</sup> aparece en el género homosexual como discurso obviamente combativo, militante, ideológico. El *yo* de la enunciación se hace homosexual, y esto obliga al lector a una toma de postura inmediata, que en muchos casos se ve afectada por la homofobia, el pánico homosexual, o el hábito de silencio. Si la narrativa basada en la perspectiva heterosexual (*ellos, él*) no había tenido, por lo general, problemas de recepción crítica, la narrativa que presenta la homosexualidad con una perspectiva homosexual se encuentra a menudo con críticos temerosos, desinformados o pusilánimes que eluden el tema o lo tratan con dolorosa inexperiencia<sup>6</sup>. La importancia de este tipo de escritura, sin embargo, es crucial en nuestra cultura, por varias razones: dota de voz a quien nunca la había tenido, inaugura la posibilidad de una negociación cultural en torno a un tema que jamás había sido negociado, amplía la esfera de lo autobiográfico, y, sobre todo, legitima un nuevo tipo de discurso social que, por el mero hecho de nacer, modifica el entramado ideológico que hasta entonces regía los discursos sociales sobre la sexualidad. Otro efecto positivo de la autoficción homosexual es el efecto normalizador que opera sobre el discurso heterosexual: cuanto más se sabe de los homosexuales, menos miedo se les tiene, de tal manera que empiezan a aparecer

<sup>5</sup> Edmund White ha popularizado la idea de autoficción o autobiografía ficcionalizada como género predilecto del discurso gay. Véanse a este respecto los estudios de Ellis y Smith (Ellis 1991-92, Smith 1992:14-54, White 1994, Ellis 1997).

<sup>6</sup> Rictor Norton analiza la figura del crítico como censor (1975:193-205).

personajes homosexuales de diverso calibre en novelas y películas heterosexuales, no ya como curiosidades de entomólogo sino como personas respetables y dignas. Por último, la perspectiva del *yo* ha servido para explorar los idiolectos de varios prototipos de homosexual: Manuel Vázquez Montalbán pone voz al amanerado decadente en *Los alegres muchachos de Atzavara* (1987), Eduardo Mendicutti hace hablar a la loca en *Siete contra Georgia* (1987), Carlos Sanrune al chapero en *El gladiador de Chueca* (1992), Álvaro Pombo al homosexual vergonzante en *El h/o adoptivo* o *Los delitos insignificantes*, y así sucesivamente.

Un nuevo paso adelante, ya en la década de los noventa, ha conducido la narrativa homosexual hacia una recuperación del personaje colectivo, el grupo, pero esta vez dentro de la perspectiva homosexual: la visión desde un *nosotros*, que busca generalizar el discurso del *yo* y dotarlo de mayor peso social. La idea que subyace a este tipo de narrativa es la de hacer al lector partícipe de los avatares de los personajes (*no estás solo, somos muchos*); la ideología de la participación gay proviene, claro está, de los grupos reivindicativos norteamericanos y europeos, unas veces a favor de la plena integración social en igualdad de derechos, otras a favor de una segregación que permita el reconocimiento de sus rasgos distintivos. Este tipo de discurso, definitivamente combativo, ha dado paso a una literatura plenamente homosexual, donde los personajes, los ambientes, las historias, los autores, los lectores y todo el mecanismo del fenómeno literario se definen como homosexuales.

La sensación de normalidad que produce, hoy, la existencia de instituciones literarias propiamente LGBT (editoriales como EGALES, convocatorias y premios, librerías especializadas, programas universitarios, programas de radio y televisión sobre cultura *queer...*) se basa en la posibilidad de contar cualquier cosa desde cualquier punto de vista — como ha hecho la literatura desde siempre. Pero es preciso llamar la atención sobre dos asuntos inacabados en este proceso de normalización: por una parte, la distancia que parece existir entre una subliteratura producida y dirigida a un mercado LGBT y la literatura dirigida al gran público; y por otra, la distancia que parece separar la narrativa de temática gay de las demás (lesbiana, bisexual, transgénero, transexual) tanto en visibilidad comercial como en desarrollos conceptuales.

### 3. Usos del humor

La relación entre humor y homosexualidad siempre ha sido especialmente problemática para las personas LGBT por una razón fundamental: el hecho de que la voz dominante en la literatura patriarcal, que siempre ha sido heterosexual por definición, ha tendido a presentar al homosexual bien como figura trágica, bien como figura ridícula. Cuando la voz literaria se ha hecho homosexual, ha partido por necesidad de esa alternancia entre lo trágico y lo ridículo y se podría argumentar que la evolución, a partir de entonces, ha consistido en superar esos moldes fuertemente estereotipados para proponer alternativas diferentes. Uno de los aspectos que permiten medir la evolución de la voz homosexual en la narrativa contemporánea es el del progresivo abandono del desenlace trágico como recurso ideológico naturalizado por una larga tradición literaria. El género trágico se usaba en los años setenta como vía *normal* y *natural* de expresión de un tema que en la vida real era en sí mismo severamente trágico — si bien es cierto que también floreció entre los escritores de confesiones y memorias una pose victimista y autodoliente que buscaban el escorzo psicológico o moral con la intención quizá de cargar las

tintas o inspirar lástima. En los años ochenta, y gracias al cine, apareció una primera alternativa a esas narraciones trágicas: el melodrama almodovariano (*La ley del deseo*), que aunque conservaba el gesto trágico lo hacía desde un *nosotros* gay a la vez que abandonaba todo ademán conmisericordioso<sup>7</sup>. En los noventa se empezó a sentir con fuerza la necesidad de una poética del humor como factor de normalización cultural de la escritura homosexual<sup>8</sup>; es a principios de esa década cuando aparecen en programas televisivos de gran audiencia y en horario de máxima audiencia personajes y caricaturas cuyo contenido humorístico no pretende ridiculizar al homosexual, sino ofrecer una imagen desenfadada y amable del mismo.

Existe una larga tradición popular, y no sólo en España, de caricaturas humorísticas de la homosexualidad, más o menos grotescas y casi siempre esperpénticas. Esa visión jocosa, cada día más fuera de lugar en las sociedades occidentales, busca precisamente el chiste como estrategia de desvío de un fenómeno que no se puede afrontar directamente por varias razones; entre ellas, el temor a un hipotético *contagio homosexual*<sup>9</sup>, meramente simbólico pero terriblemente efectivo. El chiste ofrece un marco discursivo sobre la homosexualidad muy estrecho y sin gran margen de maniobra intelectual, pero enormemente seguro y eficaz para transmitir un haz de valores culturales, generalmente basados en la noción del homosexual como ser inferior. Los chistes de maricas han servido a generaciones de varones españoles para conjurar miedos, transmitir valores culturales, afianzar el mito de la masculinidad heterosexual, afianzar también el mito del amaneramiento del homosexual (creando así un estereotipo que ya nos acompañará para siempre), condenar al homosexual a una otredad radical y exterior a la comunidad, educar a los miembros del grupo en las respuestas o reacciones ante la homosexualidad (la risa despectiva, la mofa burlesca y la agresión física), y evitar toda elaboración intelectual al respecto. El chiste de maricas se convirtió en un auténtico género propio, que bajo el generoso manto de la risa albergó y alimentó la más contumaz de las homofobias. Sobre esta tradición humorística se construyeron muchos de los personajes de maricas en la literatura española moderna. En ocasiones se transparenta un tono conmisericordioso en la creación de estos personajes *de chiste*. Las figuras de la *Fotógrafa* y *el Astilla* en *La colmena*, de Cela, o del señor Braulio en *La ciudad de los prodigios*, de Eduardo Mendoza, están obviamente construidas con materiales de esa tradición esperpéntica a que nos referimos; refiriéndose a Pepito la Zubiela y Matiitas Serrano, de *San Camilo, 1936*, de Cela, dice María Dolores Costa que ambos “are ridiculous, pathetic, simple-minded, puerile, and utterly devoid of political opinions, despite the social turmoil that surrounds them, as if being homosexual precluded a person from participating in any aspect of life other than the sexual” (Costa, 669).

Los autores con más pretensiones de seriedad respecto al tema homosexual reaccionaron furibundamente contra la tradición del chiste grotesco y fácil, que transmitía una imagen caricaturesca y risible del homosexual pero ignoraba el sufrimiento, el *infierno interior* en

<sup>7</sup> Véase el excelente análisis de Smith en *Laws of Desire*, 163-215. La relación entre tema y tono en Almodóvar no pasa desapercibida, ni siquiera en sus cortos de los años setenta: “They were also comic films in which his main purpose was to entertain. The comic purpose, however, which is such an integral part of much of Almodóvar’s later cinema, was achieved by the use of subject matter which, in the Spain of the time, was entirely subversive: transvestime, gay relationships, etc.” (Edwards, 1995: 22)

<sup>8</sup> La propuesta normalizadora de Mendicutti podría rastrearse desde el artículo de Painter (“Lesbian Humor as a Normalization Device”, 1980), que habla de esa misma función del humor en literatura lesbiana.

<sup>9</sup> Véanse al respecto el ilustrativo artículo de Herrero Brasas (1993), y el libro de Judith Butler *Excitable Speech* (1997), especialmente su tercer capítulo.

que los homosexuales vivían. La vida amargada y el martirio, el infierno en vida, fue uno de los tópicos favoritos de los nuevos escritores de los setenta; frente a una imagen cómica pero falsa pretendieron oponer la imagen más auténtica pero trágica del homosexual que sufre en una sociedad que le cierra todas las puertas. Había en esta inversión de lo cómico en trágico la intención de crear un anticlímax, de enfriar la risotada general, mostrando en toda su crudeza los aspectos más sórdidos y lamentables de los homosexuales. Y aparecieron de esa manera obras que ilustraron la esquizofrenia de la doble vida, como la novela *Calle Urano*, de Jesús Alviz, o las películas *Los claros motivos del deseo* (M. Picazo), y *El diputado* (Eloy de la Iglesia), la autodestrucción consciente (*L'Anarquista Nu*, de Lluís Fernández), la soledad, la imposibilidad de comunicarse con una sociedad ensordecida, etc<sup>10</sup>. Y aparecieron también las muertes, los suicidios, los finales trágicos. Esta estrategia, con el tiempo, redundó en un doble fracaso: no consiguió su objetivo de acabar con la tradición del chiste, y además dio nuevos argumentos a la tradición, aún más antigua, del homosexual como ser maldito.

Las alternativas humorísticas a la tragedia comienzan a abrirse paso con grandes dificultades en España en fecha temprana, y coexisten por largo tiempo con obras que siguen planteando la homosexualidad en clave trágica. Podríamos establecer, provisionalmente, tres tendencias: por una parte, el humor paródico e intelectualizado de Alberto Cardín, cuyos relatos aparecen en volumen a fines de los setenta; se trata de una solución difícil, que apela a un público ilustrado y en cierta medida cómplice con la postura ideológica del autor; en esa línea habría que entender la novela *El joc del mentider*, de Todó, o la *Carajicomedia*, de Juan Goytisolo. Por otra parte, la explotación melodramática típica de Terenci Moix y de Almodóvar, que, aunque no exenta de intención paródica, pone en juego una sensibilidad *camp* que logra reducir lo trágico a su versión más liviana y frívola. Y, en tercer lugar, la propuesta de Eduardo Mendicutti de recurrir a un tono desenfadado y alegre con el objetivo abiertamente pedagógico de reeducar la sensibilidad moral y estética del lector; ciertos textos de Leopoldo Alas o Boris Izaguirre se podrían entender también en este sentido inaugurado por Mendicutti y que se podría rastrear, salvando las distancias, hasta los relatos de Álvaro Retana. Las tres vías son, por encima de sus diferencias, versiones de una misma tentativa de establecer un nuevo código interpretativo para lo homosexual fuera del dominio trágico, pero fuera también del humor simplista y grosero de tiempos pretéritos.

El potencial del humor como factor de normalización reside, fundamentalmente, en su capacidad para cancelar momentáneamente el sentido crítico del lector/espectador, para suspender su incredulidad (*suspension of disbelief* ante narraciones que en ausencia del humor resultarían inverosímiles, incompatibles o inaceptables. Un ejemplo de este complejo fenómeno lo encontramos en la película *No desearás al vecino del quinto*: gracias al género cómico-disparatado, se consigue la identificación del espectador con el personaje del marica amanerado — aunque el tal marica, encarnado por Alfredo Landa, sea en realidad una mera falsificación, un truco que el personaje de Landa, un depredador heterosexual, utiliza para acercarse a las mujeres sin provocar el recelo de los maridos. Es cierto que en esa película no existe ningún homosexual, y también es cierto que en ella se hace un uso abusivo y ofensivo del estereotipo más común en aquella época; pero no es menos cierto que, dentro de la ficción, la posición del

<sup>10</sup> Dice Gala al comienzo de su trágica *Samarkanda* (1985): “Una sociedad construida sobre escándalos radicales — hambres, genocidios, amenazas y prostituciones y desigualdades infinitas— ¿cómo se escandalizará ante una historia de amor, por singular que sea? ¿No haría mejor utilizándola como pretexto para una retlexión?” (7).

espectador es la de cómplice de una entidad provisionalmente homosexual. En este tipo de narrativas heterosexistas para consumo de heterosexuales, la identificación entre el espectador y el personaje homosexual conseguido por *No desearás al vecino del quinto* resulta excepcional; lo más habitual es que el personaje homosexual no tenga el rol protagonista (con lo que la identificación del espectador deja de ser posible) y que represente alguno de los estereotipos al uso.

Pero junto al potencial normalizador, el humor posee otro potencial de signo opuesto: un potencial subversivo, desestabilizador, disolvente. En cuanto instrumento dionisiaco y carnavalesco, el humor puede ser usado como arma contra las estructuras establecidas, contra lo convencional, lo seguro, lo estable. La literatura LGBT, escrita y leída por quienes se sitúan fuera del heterosexismo, ha hecho bandera del humor subversivo con mayor o menor fortuna. Aunque es imposible establecer generalizaciones en este ámbito, podríamos aventurar que en la literatura dirigida al nicho comercial LGBT, el humor suele ser predominantemente normalizador, basado en los procesos de identificación del lector con el personaje y a la búsqueda del placer cómico, mientras que en la literatura de temática homosexual dirigida al público general se suelen encontrar con frecuencia ejemplos de ese humor cáustico y subversivo al que estamos haciendo referencia.

Un recurso habitual en la cultura popular consiste en poner los recursos humorísticos (ironía, sátira, parodia...) al servicio de una intención ofensiva, en cierto modo heredada de las tradiciones del escarnio, la invectiva, y la diatriba. Usar el humor para irritar a cierto tipo de lector/espectador puede, desde luego, responder a una calculada estrategia a largo plazo (ejemplo: *outings* en clave festiva), pero lo habitual es que, lejos de contribuir a programa normalizador alguno, más bien consigan lo contrario.

## Conclusión

Las narraciones (tanto en literatura como en cine) de temática LGBT de las últimas tres décadas han contribuido a la normalización social del universo no-homosexual mediante una serie de procedimientos formales y pragmáticos. Entre los procedimientos formales podríamos mencionar el uso del humor y la exploración de una amplia polifonía narrativa, como hemos señalado en esta presentación; pero también la exploración, cada vez más amplia, de géneros y cauces formales, temas y motivos pertenecientes a las tradiciones homoeróticas y otros de nuevo cuño, y, de modo muy determinante, la identificación del lector/espectador con héroes LGBT presentados positivamente. Entre los procedimientos pragmáticos deberíamos recordar la rápida incorporación de los autores, géneros y temas LGBT a las estructuras de consumo literario, la ampliación y sofisticación de su mercado (ya no formado exclusivamente por personas que “entienden”) y la relativa internacionalización de la literatura “queer” que en muchos países (como España) recibe una innegable influencia anglo-norteamericana.

Cabría cuestionarse si la literatura de temática LGBT, además de servir a las políticas normalizadoras y al mercado, está contribuyendo de manera efectiva a la filosofía de cuestionamiento radical de las estructuras hegemónicas heterosexistas. Cuando una gran cantidad de novelas hacen hincapié en que sus personajes se autoafirman en su identidad gay o lesbiana, y cuando lo más habitual en el cine y la televisión es encontrar personajes que se

encuentran a sí mismos en una sub-cultura LGBT, estamos asistiendo a operaciones de normalización pero difícilmente podemos hablar de subversión.

Hay que subrayar, además, el hecho de que la literatura de temática LGBT está dominada abismalmente por el tema gay; la literatura lesbiana sigue siendo, al menos en España, la historia de un silencio; y las literaturas bisexual y transgénero son estadísticamente insignificantes. En este sentido, el mercado literario no se diferencia de otros sectores de la actividad comercial que articula y gobierna la sub-cultura LGBT.

El hecho de que no podamos hablar en propiedad de una literatura “queer” no quiere decir, por supuesto, que no existan lectores “queer”. De hecho, muchas de las reseñas críticas publicadas por comentaristas periodísticos y académicos suelen adoptar una mirada “queer” sobre obras escritas desde y para la normalización. En este sentido, la influencia de la filosofía y de lo que podríamos denominar “crítica literaria queer” está teniendo un efecto de beneficioso de enriquecimiento de la literatura LGBT a través de las lecturas “queer” que suscita. Así como Eve K. Sedgwick nos enseñó a descifrar los armarios de la novela victoriana desde una perspectiva gay, nosotros podemos enfatizar el potencial revolucionario, disolvente y desestabilizador de la literatura LGBT.

Termino rindiendo tributo a Sedgwick, prematuramente fallecida el domingo pasado.

## Referencias

Alviz, Jesús. Calle Urano. Madrid: Nuevo Sendero, 1981.

Azancot, Leopoldo. Los amores prohibidos. 1980.

Blackmore, Josiah y Gregory 5. Hutcheson. Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance. Duke University Press, 1999.

Butler, Judith. Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York: Routledge, 1997.

Cardín, Alberto. Detrás por delante. Barcelona: Iniciativas Editoriales, 1977.

Lo mejor es lo peor. Barcelona: Laertes, 1981.

Cela, Camilo José. La Colmena. Buenos Aires, 1951.

Cleminson, Richard y Francisco Vázquez García. ‘tos Invisibles’: A History of Male Homosexuality in Spain. 1850-1939. Cardiff: University of Wales Press, 2007.

Costa, María Dolores. “Spanish Literature.” The Gay and Lesbian Literary Heritage : A Reader’s Companion to the Writers and Their Works. from Antiquity to the Present. Ed. Claude J. Summers. New York: Holt, 1995. 667-72.

Edelman, Lee. No Future: Queer Theory And The Death Drive. Durham: Duke University Press, 2004.

Edwards, Gwynne. Indecent Exposures: Buñuel. Saura. Erice and Almodóvar. London: Boyars, 1995.

Ellis, R. R. "The Autobiographical Discourse of Antonio Roig." Siglo XX/Twentieth Century 9(1-2) (1991-92) : 31-44.

The Hispanic homograph: gay self-representation in contemporary Spanish autobiography. Urbana, University of Illinois Press, 1997.

Fernández, Lluís. El anarquista desnudo. Barcelona: Anagrama, 1979. L'anarquista Nu. Barcelona: Edicions 62, 1979.

Gala, Antonio. Samarkanda. Colección Escena. Madrid: Ediciones MK, 1985.

Goldman, Ruth. "Who Is That *Queer* Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory." Queer Studies. Eds Beemyn & Eliason, 1996.

Goytisolo, Juan. Carajicomedia de Fray Bugeo Montesino y otros pájaros de vario plumaje y pluma. Barcelona: Seix Barral, 2000.

Guasch, Óscar. La Sociedad Rosa. Barcelona: Anagrama, 1991.

Herrero Brasas, Juan A. "La Sociedad Gay: Una Invisible Minoría." Claves 36 (1993): 20-33.

Ingenschay, Dieter, y Hans-Jörg Neuschäfer, eds. Abriendo Caminos: La Literatura Española Desde 1975. Lumen, 1995.

Martínez Expósito, Alfredo. Los Escribas Furiosos: configuraciones homoeróticas en la narrativa española actual. New Orleans: University Press of the South, 1998.

Escrituras torcidas: ensayos de crítica "queer". Barcelona: Laertes, 2004.

Mendicutti, Eduardo. "Cante Gregoriano." Lateral 12. La vie en rose: Literatura y homosexualidad (1995): 13.

Siete Contra Georgia. La Sonrisa Vertical. Barcelona: Tusquets, 1987.

Mendoza, Eduardo. La ciudad de los prodigios. 1986.

Munt, Sally. Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.

Norton, R. "Ganymede Raped: Gay Literature - The Critic as Censor." The Male Homosexual in Literature: A Bibliography. 1. Young, cd. Metuchen: Scarecrow Press, 1975. 193-205.

Painter, Dorothy S. "Lesbian Humor as a Normalization Device." Communication. Language and Sex. Eds. Cynthia L. Berryman and Virginia A. Eman. Massachusetts: Newbury House, 1980. 132-48.

Smith, Paul Julian. Laws of Desire: Questions of Homosexuality in Spanish Writing and Film, 1960- 1990. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Soto Puente, Juan. Un Hombre Llamado Katy. Madrid: La Palma, 1993.

Todó, Lluís Maria. El Joc Del Mentider. Barcelona: Columna, 1994.

Warner, Michael. The trouble with normal: sex. politics and the ethics of queer life. New York: Free Press, 1999.

White, M. Experience. Contradiction. Narrative and Imagination. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1994.



---

**La Teoría Queer: características y consecuencias  
en el estado español**

*Assumpta Sabuco Cantó*

Profesora Asociada Departamento de Antropología Social  
Universidad de Sevilla



Hablar de la teoría queer y pretender analizar las características y consecuencias en nuestro país es a la vez un reto y una ironía en torno a trabajos sobre sexualidad donde los juegos de palabras, la retórica y las acotaciones se han convertido, casi paradójicamente, en una normativa lingüística. El reto es plantear una evaluación de un movimiento que ha sido más teórico que práctico, con sus notables y exitosas excepciones a las que haré referencia en este recorrido. La ironía estriba en que la teoría queer es uno de tantos puntos de partida, pero no de llegada, como se autodefine, en muchas ocasiones, desde el estado Español. Las prácticas queer, en cambio, siempre me han parecido más interesantes e intensas aunque, como también veremos, se esté agotando en un hacer más académico y formativo, en su propio discurso preformativo. Explicar qué es, cómo se forma o se performa, quiénes son los y las indiscutibles autores de referencia, qué discrepancias en su interpretación pueden o no realizarse, cómo gestionar y divulgar una teoría que, la mayoría desconoce, es reconocer la fascinación fetichista de lo que resulta raro, extraño, nuevo- aunque ya tenga sus décadas, sus auges y sus caídas en otras latitudes- sucumbir a neologismos que se traducen con dificultad- como sucede con la dichosa palabrita *queer-que-sea* y en una curiosidad cada vez más desbordante entre los sectores más jóvenes de nuestra sociedad.

Lo queer, sea lo que sea, es moderno y subversivo, es todo lo que queramos y, a la vez, es una aspiración de transformación radical, una utopía que se aprecia más lejana a medida que se institucionaliza en las jaulas de la academia. No pretendo ser exhaustiva en este recorrido sobre las características queer ya que a lo largo de la mañana y en el debate se han hecho referencias a los autores y a las citas más relevantes. Pretendo, más bien, cuestionar o remover las bases de esa corriente y sus conflictos para lograr un cambio realmente subversivo en torno a la sexualidad.

## 1. Comparando Contextos y latitudes

Si al menos existe un consenso es que las prácticas queer nacieron en EEUU, en la década de los ochenta, para romper y desclasificar las dicotomías estructuralistas y las rutinas políticas que nos encorsetaban en binomios de oposición insalvable. “Ser” hombre o mujer, gay o lesbiana, trans o drag, homosexual o heterosexual se estaba quedando estrecho para muchas y muchos de los sujetos que hartos de sus etiquetas debían luchar por sus derechos a las diferencias, contra el entramado siempre confuso al priorizar una de esas identidades frente a las otras en función del contexto o de la posibilidad que ofreciera la inserción en un colectivo determinado. Además resultaba extenuante establecer un orden de cordura coherente en la construcción de la identidad personal. Recontarte y explicar tu pasado para que el hecho aparentemente “natural” de ser lesbiana o bisexual o comunista fuera un tejido sin contradicciones, buscar un modelo de militancia que no ofendiera a amistades o amantes que respondían o se ubicaban en otros etiquetajes, entre los que había más incomprensión que separación real, era francamente difícil. Las fiestas de lesbianas cerraban sus puertas a los y las que no lo fueran – salvo que estuvieran interesadas en descubrir si podían serlo. Las celebraciones del Día de la Mujer siempre levantaban un debate, aún vigente, sobre si los hombres debían o no apoyar una lucha en la que “ellos”, como categoría, detentaban el poder.

La influencia de los años setenta y la segunda ola del movimiento feminista supuso retomar las aportaciones clásicas de la primera mitad del siglo pasado: desde Simone de Beauvoir – no se nace mujer- hasta las evidencias etnográficas de Margaret Mead, desde la mística de la feminidad de Betty Friedan hasta las acciones de protesta del movimiento sufragista. Se trataba de tirar sujetadores y escorsetamientos opresivos para la liberación.

Ser hombre y ser mujer eran construcciones sociales y culturales ampliamente versátiles. Pero era necesario cambiar esa categoría “la mujer” por otras que ampliaran las posibilidades y diferencias de serlo. No es raro que el término género se aplicará, en un primer momento en una consulta psiquiátrica para destacar el extrañamiento que algunos hombres y mujeres tenían con su propio cuerpo. Más tarde el género será resignificado ya no como una patología o disonancia, entre el sexo y el sentirse hombre o mujer, sino como una variable estructural que condicionaba la construcción de los unos y las otras con una clara desigualdad de poder. Ann Oakley<sup>1</sup> enfatizó el carácter diferencial de las atribuciones sexuales en sus componentes biológicos (sex) y culturales (gender). En 1975, Gayle Rubin definía este concepto como el conjunto de dispositivos mediante el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana en "The traffic in women: Notes on the political economy of sex"<sup>2</sup>. También la oposición naturaleza/ cultura fue duramente criticada desde las corrientes feministas desde la década de los setenta<sup>3</sup>.

Para muchas mujeres inmigrantes, racializadas en ese país de DisneyWorld donde el sueño americano te segmenta espacialmente y te reubica en función del color de tu piel, de tu lengua, de cualquier rasgo que sea visible o invisible, el feminismo que tanto había insistido en desnaturalizar la categoría de mujer, imponía sin embargo un férreo silencio sobre las diferencias de clase, étnicas y religiosas que marcaron un cambio en el hacer y el pensar del feminismo en los años 80<sup>4</sup>.

Las reivindicaciones realizadas desde el feminismo negro han resaltado esta cuestión: *"En América ningún otro grupo ha sido socializado dejando su identidad fuera de lo dotado de*

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión ver Sex, Gender and Society, New York: Harper and Row, 1973.

<sup>2</sup> Reitter, R.R., Toward an Anthropology of Women. Monthly Review Press, New York pp.167 (Hay traducción castellana en Nueva Antropología, vol.VIII, nº 30. México, Noviembre 1986 pp 95- 147).

<sup>3</sup> Ortner, Sherry, "Is female to male as nature is to culture?", en M . Rosaldo y L. Lamphere (eds), Woman, Culture and Society, 67-88, Stanford, Stanford University Press, 1974 (hay traducción al castellano, en Harris & Young Antropología y Feminismo, Ed. Anagrama, Barcelona,1979). Mathieu, Nicole- Claude, "Man- culture and women- nature?", Women 's Studies,1:55-65,1978 y Strathern, Marilyn, "No nature, no culture: The Hagen Case" en MacCormack y Strathern,M., (ed.) Nature, Culture and Gender, Cambridge, Cambridge University Press, 1980. Alison Jaggar, Feminist Politics and Human Nature, N.J. Rowman and Allanheld ,Totowa, 1983 o Bleier, R, Science and Gender: A Critique of Biology and its Theories on Women, New York, Pergamon, 1984

<sup>4</sup> Sobre esta revisión, son de especial interés las aportaciones de Harding, The Science Question in Feminist, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986. Hartsock,N, Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism, New York, Longman, 1983. Dhely, C. "Penser le genre: quels problèmes?" en Sexe et Genre. De la hiérarchie entre le sexes, CNRS, Paris, 1991 y Mathieu, N.C. L 'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe. Côte- femmes éditions, Paris, 1991. Sobre la necesidad de articular el género, la clase y la raza, ver la reformulación propuesta por Joan Kelly, "The Doubled Vision of Feminist Theory" en Women, History and Theory, Chicago University Press, 1984. Verena Stolcke intenta relacionar estas visiones dicotómicas que mantienen la división entre la naturaleza y la cultura en" ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" en Mientras tanto, nº 48, 1992, pp 87-111

*existencia como las mujeres negras. Raras veces somos reconocidas como grupo separado y distinto de los hombres negros, o como una parte presente en el grupo más amplio "mujeres" en esta cultura. Cuando se habla de la gente negra, el sexismo milita en contra del reconocimiento de los intereses de las mujeres negras: cuando se habla de mujeres el racismo milita en contra de un reconocimiento de los intereses femeninos negros. Cuando se habla de la gente negra, el foco tiende a estar en los hombres negros: y cuando se habla de mujeres, el foco tiende a estar en las mujeres blancas"* Bell hooks, *Ain't a Woman? Black Women and Feminism*, Londres, Pluto Press, 1981, pág. 7

La revisión iniciada, durante los ochenta, por la antropología feminista y por muchos antropólogos/as del denominado Tercer Mundo, sobre la propia disciplina general, en lo que se refiere a los sesgos de las investigaciones y a la tendencia de convertir en sinónimos diferencia y desigualdad, provocaron nuevos conceptos y enfoques que evitaran la excesiva simplicidad de un solo factor estructurante<sup>5</sup>.

En un primer momento, estas propuestas que reproducían en cierto modo algunos de los dualismos clásicos (Naturaleza/ Cultura; Producción/ Reproducción, etc) fueron un punto de partida, altamente eficaz, para profundizar en las variables que estructurarían la adscripción de categorías sociales<sup>6</sup>

Del mismo modo que se desnaturalizaba el sexo y el género, la sexualidad fue retomada desde un feminismo enfrentado por las opciones entre heterosexuales y lesbianas en agrias discusiones como las que describe Carole Vance. Las relaciones entre homosexuales y lesbianas se enfrentaban a distintos intereses, modelos de actuación específica dibujando un panorama sinuoso de encuentros y desencuentros. La necesidad de historiar fue clave en la recuperación de la *homo-memoria* anglosajona<sup>7</sup> y en la creación de locales donde las lesbianas escribían o recogían documentos personales para elaborar *herstory*, las de ellas a las que se atribuía de un modo esencialista el "ser invisibles".

La articulación y el cambio diacrónico en la combinación de estos factores permite superar los obstáculos a los que se refiere Sheila Jeffrey, en relación a la sexualidad: *"Las eses finales de la forma plural han aparecido en toda clase de contextos, cosa nada sorprendente en un enfoque postmoderno, ansioso por abarcar todas las eventualidades con formas plurales, que*

<sup>5</sup> Sobre estas críticas ver, Amos, Valerie y Parmar, Pratibha, "Challenging Imperial Feminist" en *Feminist Review*, 17: 3- 19, 1984.

<sup>6</sup> Brown, P y Jordanovna, L., "Oppressive dichotomies: the nature/ culture debate" .En E. Whitelegg (ed), *The Changing Experience of Women*, Oxford, Martin Robertson, 1982

<sup>7</sup> Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Ed. Gallimard, Paris, 1976 y Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the nineteenth century to the present*, Quartet Books, London, 1977. Es interesante como apuntan John P De Cecco y Michael G. Shively, la distinción entre identidades construidas a partir de aspectos o conductas "desviadas" y las que dependen de la estructuración social, en "From Sexual identities to Sexual relationships: A Contextual Shifts", *Bisexual and Homosexual Identities: Critical Theoretical Issues*. The Haworth Press, New York, 1984.

"Over the past century, in particular, the search for identity has been a major characteristic of whom our culture has designated as outside the norms, precisely abnormal". El énfasis procede del original. Cft. Jeffrey Weeks "Questions of Identity", pág 32, en Pat Caplan, *The Cultural Construction of Sexuality*, Routledge, London, 1987, pp.31-51.

*acaban excluyendo a las lesbianas y feministas, junto con gran parte de lo que podríamos llamar un análisis político. En nombre de la diferencia todo ha sido homogenizado*<sup>8</sup>

La influencia de Foucault y su historia inconclusa de la sexualidad, sin embargo, completaba en el ámbito académico la importancia del biopoder, del control de los cuerpos para una sociedad y un modelo de vida en el que se hablaba constantemente de un aspecto que se configuraba como el modelo de control social más eficaz sobre los individuos. Para Gayle Rubin el encuentro entre este autor le llevaría a separar de su inicial definición del sistema sexo-género la sexualidad como un vector de opresión independiente.

Los logros obtenidos por los movimientos de los sesenta-setenta se enfrentaron con la dureza de una pandemia, el sida que se instrumentalizó políticamente para mermar las conquistas obtenidas y provocar una reacción conjunta en la que cristalizará el movimiento queer a finales de los ochenta.

Si me he detenido en resituar las aportaciones feministas/de liberación sexual y étnicas es porque en la mayoría de las obras españolas que explican la influencia de las aportaciones previas o bien se simplifica en exceso atribuyendo a una teoría, la queer aún no formulada, unas contribuciones que tienen un autoras y autores determinados o bien se interpretan- espero que bienintencionadamente aunque eso no importe- como dicotomías lo que no son en su formulación original. Un ejemplo evidente es considerar que el sistema sexo género es un correlato de la división naturaleza- cultura lo que permite descalificar a Gayle Rubin por esencialista<sup>9</sup>.

Es cierto que, en nuestro país, del debate entre construcciónismo versus esencialismo llega de forma tardía, en los ochenta, como la crítica a la identidad que, sin embargo, había estructurado buena parte de los movimientos sociales anglosajones y franceses<sup>10</sup>. Del mismo

---

<sup>8</sup> La Herejía Lesbiana, Ed Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996, pág 174. Subrayado en el original. En este sentido, ver las propuestas clásicas de Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex", Signs, 1976, 1(3), o "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Toward a More Progressive Union", en L. Sargent (ed), Women and Revolution. The Unhappy Marriage of Marxism & Feminism. A debate on Class and Patriarchy, Londres, Pluto Press, 1981 y "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework", Signs, 1981, 6 (3), pp. 366-394

A. El debate sobre el origen y el mantenimiento de este sistema de opresión independiente en Gerda Lerner, The Creation of Patriarchy, New York y Oxford, Oxford University Press, 1986 (Traducción castellana en Crítica, Barcelona, 1990). Una sugerente reflexión crítica sobre este concepto en el que se subraya la necesidad de articular los factores estructurantes de la organización social para lograr un mayor entendimiento de los procesos identitarios en Karen Brodtkin Sacks, "Toward a Unified Theory of Class, Race and Gender", American Ethnologist, vol. 16: 534-550, 1989

<sup>9</sup> Teoría queer: reflexiones sobre el sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad David Córdoba García en Teoría queer pp. 7- 21. Al citar a Rubin extrae las consecuencias contrarias a las que se hace referencia. Ver nota al pie n. 7

<sup>10</sup> El concepto de identidad había también sido cuestionado por muchos autores, incluidos los estructuralistas En Mito y Significado, el mismo Lévi Strauss rechaza tajantemente la posibilidad de hablar de una identidad personal: "Nunca tuve, tampoco ahora, la percepción del sentimiento de mi identidad personal. Yo mismo aparezco como el lugar por cuyo intermedio suceden cosas pero el yo (je ) no existe, no existe el yo (moi ). Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas que son puramente pasivas: algo sucede en ese lugar. Otras cosas igualmente válidas suceden en otros puntos. No existe opción: es una cuestión de probabilidades" Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 22. Abner Cohen señalaba que: "One of the most important of

modo la historia de los movimientos gays y lésbicos se inician tardíamente y con grandes dificultades. Un trabajo que merece ser destacado es el de Fefa Vila y Ricardo Llamas en el que marcan las diferencias de objetivos de una España franquista y opresiva donde los movimientos de liberación sexual estaba marcada por la clandestinidad, los contactos externos y la ansiada conexión con movimientos de liberación nacional<sup>11</sup>. La urgencia de reivindicaciones y la escasez de un movimiento sólido, dividido entre las lesbianas que se unirán a las feministas heterosexuales para la obtención de derechos por el divorcio, la contracepción y el aborto, y los gays más centrados en la modificación de la ley estatal para derogar la homofobia. Es interesante constatar que las lecturas de referencia eran las que predominarán en la teoría queer made in spain. Las aportaciones de la cultura gay y lésbica eran menos influyentes que en otros países pero el sida fue aquí también un objeto de reivindicación contra un ministerio de Sanidad que Gay Hotsa y una red de ciudadanos anti Sida llevaron a la acción en 1984 aunque no fue hasta los 90 cuando La radical Gai y el movimiento LSD consoliden la presencia y el activismo más impactante.

Frente a la rabia desatada en las comunidades gays de las principales ciudades norteamericanas<sup>12</sup>, en el estado español Alberto Cardín y Armand de Fluvia editan una compilación de textos bajo el título SIDA¿ Maldición bíblica o enfermedad letal?, en 1985, donde Jordi Petit arremete contra la enfermedad de los tópicos señalando que si afecta a los homosexuales masculinos: *“Será así, en EEUU, porque allí la práctica de la homosexualidad está tan ghetificada, tan constreñida a círculos comerciales de bares, saunas y modas, de artículos de uso en común y casi exclusivo, que no es extraño que pueda aparecer una afección propia de ese marco, como en cualquier otra colectividad”*<sup>13</sup>

En cambio en 1990 surge el Queer nation durante una manifestación del Orgullo gay en Nueva York. Su manifiesto “odio a los hetero” se difundió rápidamente en San Francisco y otras grandes ciudades de EEUU: *“nos han enseñado que los buenos maricas y los bollos no se enfadan.. Nos han enseñado tan bién que no sólo le ocultamos nuestra ira sino que nos la ocultamos los unos a los otros. La ocultamos con adicciones a drogas y suicidios, y trabajando más que nadie con la esperanza de demostrarles nuestro valor.... Cabréate. Cabreate porque el precio de la visibilidad es una constante amenaza de violencia, de violencia homófona a la que contribuyen prácticamente todos los estamentos de esta sociedad...Mándales a la mierda hasta que hayan pasado un mes paseando de la mano en público con alguien de su mismo sexo. Cuando hayan pasado por eso podrás escuchar lo que tengan que decir sobre la rabia trans, marica, bollera. Mientras tanto díles que se callen y que escuchen”*

---

these symbolic functions is the objectification of relationships between individuals and groups. We can observe individuals objectively in concrete reality, but the relationships between them are abstractions that can be observed only through symbols. Social relationships develop through and are maintained by symbols. We "see" groups through their symbols" en Two Dimensional Man, Routledge and Kegan Paul, London, 1974, pág. 30. El subrayado es mío. E

<sup>11</sup> Spain: Passion for Life “Una historia del Movimiento de Lesbianas y gays en el estado español” en Conciencia de un singular deseo, pp. 189

<sup>12</sup> “El contexto sociopolítico del surgimiento de la teoría queer. de la crisis del sida a Foucault”, Javier Sáez

<sup>13</sup> El periódico, 23 del 5 de 1983 en pág 213 de la citada compilación.

Frente a la segmentación espacial de las comunidades sexuales norteamericanas, lo queer aglutinó voluntades distintas, sujetos con ataduras diferentes, disolvió de un plumazo o varios las separaciones de intereses y etiquetas. El propio símbolo rompía el espejo de Venus y la espada de Júpiter. Su presencia era

Una garantía de aire fresco en Europa y EEUU, de fiestas donde no importaba tu opción sino la presencia inclasificable. Unas fiestas que sólo, desde hace relativamente poco tiempo, están empezando a vivirse en el estado español.

## 2. Traduciendo/trasladando la rabia o Lost in Translation

El problema era traducir lo queer en un estado donde un cierto imperialismo encubierto nos vuelve raros con las otras lenguas y máxime si son de un imperio un en la actualidad.

Eso explica las primeras aproximaciones: las teorías torcidas, las explicaciones sobre el término que encabezan o inician la mayor parte de compilaciones de artículos sobre la teoría queer. Tampoco en la fecha de “inauguración académica” hay consenso: Fue Teresa de Lauretis quien acuñó el término en 1991 – aunque en el 94 lo resignificara decantándose por las tecnologías del género.

Esa fisura entre la teoría y la práctica es una de las lacras con las que nos enfrentamos si pretendemos participar en la creación de una teoría que, como viendo siendo el caso, fundamentalmente divulgamos. Salvo LSD, la Radical Gai o los escritos Lobo Bollo de Beatriz Preciado y su Manifiesto Contra-sexual del año 2000, hace falta una producción política y teórica que nos aleje de la imitación *copy cat* de las “*madres queer*”. También es raro que sea en nuestro país donde abunden los *padres queer* y sean ellos los que retomen un espacio vedado por las feministas más institucionales. O por ciertas radicales a las que se nos pone el pelo de punta si leemos afirmaciones sobre la fauna como las de Ricardo Llamas en Homografías: “*Siento no poder caracterizar a las lesbianas animalísticamente pero, como para los hetero no existen, no hay metáfora animal alguna para ellas, siguen sin nombre*”<sup>14</sup>. Menos mal que la siempre provocativa Beatriz Preciado – quizá inspirada en caperucita por aquello de un cuento tradicional pero sujeto a múltiples dislocaciones y lecturas- nos propone “Devenir bollo lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento heterosexual”.

Y en esta transformación- ¿tan radical?- al menos reconoce que no es nada nuevo. Las mujeres hemos hecho muchas cosas con nuestros cuerpos y con nuestro pelo. Lo malo es que lo plantea como una sucesión histórica en la que ya no cabe todo, cuando una pensaba que esa era precisamente una de las virtudes de lo queer: no clasificar y, menos por el cuerpo, a las otras. Desde afirmaciones como las que plantea se esencializa un modelo o, mejor, una sucesión de modelos que han ido apareciendo y desapareciendo en concordancia con las décadas: *‘las garçonnes en los años 20, la cultura butch/femme en los cincuenta, la escena darg king de los ochenta y noventa y el movimiento trasgénero de los 90 son formas de incorporación alternativas al “ser mujer”, el pelo es el signo por excelencia de una mutación elegida, de la transformación en bollera lobo*”.p126.

<sup>14</sup> Ricardo Llamas y Francisco Javier Vidarte, Homografías, Ed. Espasa, 1999 página 21.

Entonces quizá ya no sea tan raro que, en vez de rabia, nos entre miedo a algunas que tenemos poco pelo y ninguna gana de implantes. Y supongo que también le dará miedo a Ricardo Llamas que su comparación con el lince realizada en 1999 *“Estamos formando nuestra representación para que, por ser unos lince, logremos nuestra equiparación en derechos”* pág 34, se use en la famosa campaña contra el aborto que tan campantemente ha iniciado la curia española.

¿Se inspiró la iglesia en esa fauna para montar un numerito contra el aborto, y que dejáramos que se les siguieran acercando más niños? A lo mejor tienen la esperanza de que les salgan niños lince, lo que les supondría un gran ahorro en escándalos.

Volviendo a la obsesión traductora de lo queer esa necesidad de definir incide en aumentar las mismas contradicciones en torno a una propuesta que, sobre todo, se exalta por la ausencia de categorías y simultáneamente provoca una multiplicación y reivindicación de las mismas (galletones, yogurines, nenaza...) Apropiarse de los insultotaxonómicos, de las tipologías de lo maricón tampoco es nuevo. Ya lo escribió, entre otros, Oscar Guasch en La sociedad rosa.

Si añadimos el voluntarismo histórico o presentista- hoy bollera lobo, mañana darg king, además del orgullo bigotillo reivindicativo del que hace gala Beatroz- por lo del lobo feroz- Preciado, una lesbiana no mujer porque no tiene vagina hace que muchas, al menos algunas, no tengamos ganas de ser de una fauna... Las metáforas provocativas son interesantes siempre que respondan o se construyan para replantear el pensamiento hegemónico en torno a la hiperrealidad. De otro modo el desconcierto es abrumador y desalentador.

De ahí esa insistencia insidiosa y tremendamente contradictoria en recurrir a la traducción directa – torcida- o en explicar ad nauseam el porqué de una o de otra opción -¿no es mejor la libertad LSD? O en acudir a los diccionarios que son los que vertebran la normatividad del lenguaje- pero, ¿no estábamos en contra de esa normatividad?

En Nefandarios- que para los despistados quiere decir la persona que comete un pecado nefando, indigno torpe o que no se puede hablar sin repugnancia u horror- los autores de Homografías explican que no hablan del lesbianismo porque es diferente, hacen un repaso de las diferencias en la definición de heterosexualidad y homosexualidad así el repaso a los homófonos que no le dan importancia al lenguaje...porque sabemos que sí es importante y de ahí que ellos puedan hablar en femenino y sea transgresor mientras que si las mujeres hablamos en masculino y reivindicamos un uso menos androcéntrico es que nos liamos con lo superficial.

Ahora eso sí traducir o no lo queer es fundamental: en Preciado y Bourcier, 2001, Llamas, 1998 y Aliaga, 1998, 2000 o la teoría queer de David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte, 2005, hay que aclarar y sopesar – una y otra vez- las ventajas y desventajas de uno y de lo otro. ¿ Nos quedamos torcidos o raros o mejor queer? Las explicaciones no son menos interesantes aunque igualmente contradictorias:

1. Mejor no traducir porque el uso es común y todo quisqui sabe lo que

significa ...claro, por eso hay que explicarlo.

2. Es una universalidad que impide los localismos...vamos que en Vietnam están queer de contentos.
3. Puede aplicarse a todas las categorías marginales menos a la heterosexualidad....uy, ¡ellos no son raros!;
4. Rizando el rizo se asegura que es un insulto idéntico a bollera, maricón, etc... ¿Y a mí que me parece que no va a ser lo mismo?
5. Menos mal que, al final, se reconoce que podemos quedar acabando con un significante políticamente neutro que simplemente señala una corriente de moda dentro de la posmodernidad cultural y teórica. Postular una “teoría maricona, bollera, etc” sería opciones pero serían inapropiadas en el ámbito académico. Esta es la objeción más frecuente sin que se aluda, ni siquiera someramente al esencialismo que implica defender que por el hecho de acostarte con una persona de tu mismo sexo se tiene una ética diferente. La realidad, como siempre, no dejaría lugar a dudas sobre la pluralidad de éticas existentes y no precisamente derivadas de la sexualidad.

En Francia donde también se enfrentan con el problemita de la traducción Marie Helene Bourcier acusa el reduccionismo etimológico de forma que no se puede conseguir mantener la fuerza preformativa de la injuria. También niega que se pueda hablar de identidad queer...más bien se trata de ser antiasimilacionista, mal educado, mantener una posición marginal que debe ser explorada porque desde ahí se pueden criticar o analizar los discursos culturales.

Mientras, siempre se puede hacer poesía o lo que se quiera con el silencio académico que se le ha impuesto a la práctica queer: no preguntar, no clasificar... ahora es tiempo para la abundancia. Un ejemplo magnífico son las respuestas de Sejo Carrascosa en ¿Qué es ser queer? Devenir sexo en olor de multitudes, ser maricón y hacer bollos con tu amiga...es un culo en busca de material de relleno, es no correrse nunca, es correrse siempre... y termina repitiéndose- lo que como estoy intentando demostrar no es muy raro en la variopinta selección de artículos traducidos sobre la teoría queer.



¿Qué es queer?  
Qué es qué  
Queer es queer?  
Queer es qué  
Que es qué?

### 3. Aportaciones y dudas

El lenguaje irónico frente al discurso oficialista era una de las armas más provocadoras y subversivas del movimiento queer. El problema es que ha quedado reducido a un gesto- juego carente de reivindicación, donde las posibilidades de subversión son tan voluntaristas que resultan inútiles.

Hay un olvido ¿casual? de autores que critican la teoría queer por su principal manera de ingreso en nuestros cuerpos: como una moda importada en su etapa de mayor decadencia... por parafrasear a una de las *madres queer*, que tuvo la certeza de abrir la epistemología del armario podemos sugerir que *Ni adquirir ni ahora* se percibe un movimiento mas allá de las prácticas artísticas o de ocio...

Hablar o priorizar las subjetividades tampoco es nuevo. El problema es hiperbolizar la experiencia individual porque la praxis política desaparece en un guiño, divertido la primera vez, pero cansino o canino, como un perro obligado a roer el mismo hueso... Las referencias literarias canalizadas por el mercado o estimuladas por él están provocando una teatralidad donde se difuminan las injurias, los derechos que aún nos quedan por conseguir.

Los manifiestos teóricos de o contra el sexo le producirían una profunda nausea al inspirador de una historia de la sexualidad contrario a la proliferación de los discursos sobre el sexo...

Y el potencial transgresor de luchar contra las categorías está provocando, al menos en este país, el efecto contrario. Como señala y reivindica Óscar Guash la heterosexualidad es la que está en crisis, la que debería convertirse en lo más raro porque despojada de sus hipocresías nos permitiría esa unión en la que todos y todas somos raritos/as, linceos o lobos.

Afortunadamente hay voces críticas dentro de la propia autoinscripción queer que ante la politización de la sexualidad y del sexo, como afirmaba nuestro compañero Paco Vidarte en *"El banquete unqueersitario. Disquisiciones sobre el S(ab)er Queer"*: *el problema es una actividad política que sólo se apropia y se transmite desde la universidad como theory. Desde que en 1991, Teresa de Laureti escribiera en Diferencias. Frente a esta realidad es necesario reivindicar que: "Sí, la calle un sitio donde lo queer no es teoría"* p. 78.

En ese sentido hay que resaltar el curso "Introducción a la teoría queer" impartido con Javier Saéz en el 2004 en el que entregaban un certificado donde además de decir que se habían adquirido unos conocimientos se afirmaba que se era queer

Pese a que Beatriz Preciado mantenga que *"La mayoría de las lesbianas de los años setenta y ochenta, que se deshicieron progresivamente de las identificaciones heterosexuales, habrían tomado la heterosexualidad demasiado en serio olvidando que ésta depende constitutivamente de su "otro" patológico para presentarse como "normal"...muchos de nosotros hemos crecido en subculturas gays, lesbianas y trans donde hemos podido reapropiarnos y subvertir los dispositivos de representación (como la escritura, el cine, la teoría, la música, el teatro...) controlados hasta hace poco por la cultura dominante, para producir*

*visibilidad sexual y política minoritaria*" p 117. Y , desde esa realidad, la crítica a los movimientos LGTB pueden ser pertinentes en algunos casos, necesarios en otros pero no podemos, sin más, desletimiar unas luchas que tantos esfuerzos y compromisos personales ha generado.

Los festivales de cine gays, los departamentos de estudios queer consagrados a los géneros, los coloquios, las editoriales gays y lesbianas se han revelado como mejores instrumentos de la lucha política que el gesto revolucionario ( a veces estéril) de "abolición de las categorías de sexo y género" o los bienintencionados intentos de borrar las marcas de género en el lenguaje. En este sentido, por ejemplo, Donna Haraway critica los discursos científicos y la reificación de categorías dicotómicas sobre las que construir la identidad pero su propuesta, que ella misma define de utópica y postmoderna, adolece de un exceso de ficción sobre los efectos subversivos de una identidad política fragmentada<sup>15</sup>.

En un artículo que escribí con José María Valcuende sobre la cultura gay, el objetivo era deconstruir una falsa tolerancia cuando la reasignación y el etiquetaje se transformaban en tremendamente peligrosos. No nos toleran, nos redefinen...es el miedo a ser distinto lo que no permite que nos veamos como sujetos generados... unos al convertir la injuria en el miedo a ser maricón, otras al convertir a las putas en sujeto de transformación de las mujeres. Uno de nuestros presupuestos de partida plantea que el modelo de sexualidad dominante define en, buena medida, los significados de los cuerpos. Las lecturas que se realizan sobre los cuerpo muestran a los que tienen el poder y marcan a aquellos/as que deben ocupar una posición secundaria. Los cuerpos marcados sirven para agrupar comportamientos, actitudes, formas de estar y de trabajar. La imagen de *una cultura*, caracterizada por la unidad y estabilidad, contribuye a reproducir y reinventar imágenes corporizadas. Las representaciones sobre los gays reproducen los estereotipos del modelo dominante, aunque reelaborados para crear y minorizar a aquellos que en un momento dado se alejen de la norma. La heterorrealidad forma parte también de la homosexualidad, y es que no podemos olvidar que homosexualidad y heterosexualidad son caras distintas de una misma moneda, que funcionan bajo los mismos mecanismos, y que se necesitan *para ser*.

Señalábamos que uno de los elementos más eficaces para la reproducción de las representaciones dominantes es, en último término, la interiorización de unas imágenes que nos vienen dadas. Las representaciones impuestas a los grupos minorizados, se han traducido en múltiples respuestas, que no podemos detenernos a analizar: la ocultación, la resistencia, la negación, la agrupación etc. En este sentido conviene señalar dos cuestiones. La primera es que la situación de los y las homosexuales se ha modificado sustancialmente, en los últimos años, y esto ha sido gracias a los movimientos de liberación sexual. No olvidemos que hemos pasado de una situación de cárceles, asesinatos, exilios, etc. a una cierta "tolerancia". La segunda es que la represión directa es aún muy generalizada en diversos países y que la violencia velada es moneda corriente. En algunos países como el nuestro se ha conseguido salir de la cárcel y en los últimos tiempos parece que todo el mundo quiere salir del armario (una imagen que desde luego está alejada de la realidad, especialmente de determinados grupos sociales). La pregunta

<sup>15</sup> En "Manifiesto para Cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", Ciencia, Cyborg y mujeres. La reivención de la naturaleza, Ed. Cátedra, colección Feminismos, Madrid, 1995.

es si la presión silenciada y pertinaz de la sociedad, y la asunción “natural” de una situación no conseguirán dejar vacíos los armarios para agrupar en los nuevos “guetos” a los “homosexuales”, que no encuentran un espacio en la vida cotidiana, donde la diferencia continúa transformándose en marca. Y es que la violencia de la representación se sustenta no tanto en su carácter positivo o negativo como en su capacidad de señalar, a partir de un conjunto de elementos, que indican quién es de “los otros” y quién de “los nuestros”.

Las representaciones dominantes reducen las relaciones sobre esos otros a una mimesis del modelo heterosexual a nivel de género. Con independencia de que se trate de una pareja de hombres o de mujeres; un@ es representado como “el hombre” y otr@ como “la mujer”. Pero la representación es sólo eso, porque en la realidad la imagen sobre el cuerpo es en este caso más importante que el género. La familia tal y como es entendida socialmente no puede sustentarse en “falsos roles”, que no coinciden con las formas de los cuerpos. La insistente negativa a reconocer la capacitación y posibilidad de los homosexuales para tener pareja, y si lo desean, tener niños, a los que sí pueden acceder como solteros no “marcados” por el carácter promiscuo e inestable en el que se sustenta la imagen dominante de la homosexualidad, es más contradictoria respecto a las lesbianas donde la negativa a reconocer que son mujeres explica una absurda prohibición contra los derechos de la maternidad.

Al temor de “ser” algo castigado socialmente, “algo” que se puede humillar, hay que añadir el miedo y la desconfianza que conlleva la aparente inestabilidad, incapacidad para forjar lazos estables o repensar el amor. La estabilidad emocional, tan recomendable para disponer de un capital social adecuado, se convierte así en otro obstáculo que trata de amedrentar a los individuos que mantienen relaciones con personas de su mismo sexo.

Es difícil disfrutar de las caricias, los besos, las miradas cómplices ante el mundo social dominante. Mientras que las parejas heterosexuales pueden expresar su afecto, éste está prohibido para los homosexuales y las lesbianas. Y es que como hemos señalado a lo largo de estas páginas la violencia tiene diversas manifestaciones que van desde la represión directa a la represión más sutil revestida de falsa tolerancia, pasando por la autocensura con el que los homosexuales sienten que deben protegerse de un mundo percibido como potencial enemigo de lo diverso.

Necesitamos un enfoque relacional y una agenda política más sólida donde la pluralidad siga reanimando y reenfocando los debates y los objetivos.

## Bibliografía

- ALIAGA, J., V. Y CORTÉS, J. M. Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España. Barcelona, Egales, 1997
- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BARRET, Michaelle. 1987. “The concept of Difference” en *Feminist Review*, n. 26, pp 29- 41
- BOURDIEU, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- BOROFKY, Robert. 1994. "Rethinking the cultural" en *Assessing cultural anthropology*

- edited by Borofsky, pp. 243-49. McGraw- Hill, New York.
- BUTLER, Judith.  
1993 *Bodies that matter*. Nueva Cork y Londres, Routledge  
1997. *Mecanismos psíquicos del poder*. Ed. Catedra. Madrid.
- CACERES y VALCUENDE. 1999. Los mariquitas del sur. La construcción de un modelo de "homosexualidad" en Andalucía. En *Antropología del Género*. Pp. 101-109. Ed. FAAEE. Santiago de Compostela.
- CALIFIA, Pat. 1997. *El don de Safo*. Ed. Talasa. Madrid.  
1994. *Los secretos del sadomasoquismo*. Martínez Roca. Barcelona.
- CANTERO, Pedro. 2002. *Formas de ser, maneras de estar*. E. Consería de Cultura. Junta de Andalucía (en prensa).  
1996. "La quinta de Galaroza". En Cantero, P. (cood), *Palabras, fiestas y rituales en la provincia de Huelva*. Demófilo nº 19. pp. 15-36
- CARDIN, Alberto.  
1984 *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Ed. Tusquets. Barcelona.
- CARDIN, Alberto. Y A de Fluvia (Eds)  
1985 *SIDA, ¿ Maldición bíblica o Enfermedad letal?*, Laertes
- CAPLAN, Pat. 1987. *The Cultural Construction of Sexuality*. Routledge, London.
- DE LAURETI. 1994. *The practice of love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. University Press, Indiana.
- DELPHY, Cristine. 1991 "Penser le genre: Quels problèmes?" en *Sexe et Genere. De la Hiérarchie entre le sexes*. Ed. C.N.R.S. Paris
- DI LEONARDO, Micaela, 1991. *Gender and the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. University of California Press, California.
- DUNCAN, Nancy (ed), 1996, *Bodyspace: deestabilizing geographies of gender and sexuality*. Routledge, London
- ERIBON, Didier. 2000. *Identidades*. Ed. Bellaterra. Barcelona.  
2001. *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. 1984 (IV Ed.) *Historia de la Sexualidad*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and global process*. Sage Ed. London.
- GUASCH, Oscar 1991 *La sociedad rosa*. Barcelona. Ed. Anagrama. Barcelona.  
2000 *La crisis de la heterosexualidad*. Ed. Laertes. Barcelona.
- HARTMANN, Heide. 1987 "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminist: Toward a More Progressive Union" en Sargent, L. (Ed.), *Women and Revolution*, Pluto Press, London.
- IZQUIERDO, M. Jesús. 1998. *El malestar de la desigualdad*. Cátedra, Madrid.
- JEFFREYS, Sheila. 1996. *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Ed. Cátedra, Madrid.
- KIMMEL, Michael. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina" en *Masculinidades, poder y crisis*. Cood. Valdés, Teresa y Olavarría, José. Pp. 49-63. Ed. de las Mujeres. Santiago. Chile.
- KOSOFKY, Eve. 1998. *Epistemología del armario*. Ed. de la Tempestad, Barcelona.
- LLAMAS, Ricardo.  
1998. *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*. Ed. Siglo XXI. Madrid.

1997 Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas. Barcelona, Ed de la Tempestad.

LLAMAS, Ricardo y Francisco Javier Vidarte.

1999. Homografías, Espasa, Madrid

MACKINNON, Catherine.1995. *Hacia una teoría feminista del Estado*.Ed Cátedra, Barcelona

MATHIEU, Nicole C.1991 "Identite Sexuelle/ Sexuée/ de Sexe?. Trois Modes de Conceptualisation du Rapport entre Sexes wt Genre. En *L 'Anatomie Politique.Categorizations et Ideologie dus Sexe*. pp:227-266. Côtè-Femmes Ediciones. París.

PRECIADO, Beatriz, 2000. Manifiesto Contra sexual, Reverso n.2. De- construyendo identidades, Madrid.

RADICAL GAI1993-1996 DE UN PLUMAZO, MADRID

SAEZ, Javier. Córdoba , David y Vidarte, Paco.2005.Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Ed Egales, Madrid.

SABUCO, A. 2002. "Utopías corporales para el siglo XXI", en Malaspina. Revista de Humanidades, Sevilla (en prensa).

2001. "Mary Douglas: el poder del cuerpo y las relaciones entre los sexos" en *Pensadoras del siglo XX*, Ed. Instituto de la Mujer, pp.263- 286.

1999. "Los pies y las manos. Representaciones corporales en el cultivo tradicional del arroz" en Díaz,C., Esteban, M.L. , Méndez, L. y Mozo, C., *Antropología del Género* del VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, pp. 129-141.

1998. "De los lazos de sangre a los bancos de semen: los nuevos modelos de familia", en las euroconferencias *Diferencias Familiares en el ámbito Europeo*.

1998."El tratamiento de la mujer lesbiana en el cine y en los medios de comunicación" dentro de las I Jornadas Andaluzas de Mujeres Lesbianas Sevilla .

SUÁREZ BRIIONES, Beatriz, 1997, "Desleal a la civilización. La teoría (literaria) feminista lesbiana en Buxán, M. J (Ed) Conciencia de un singular deseo, Laertes

SCOTT 1996 "Gender: A Useful Category of Historical Analysis".*American Historical Review*, 1053- 1075

VALCUENDE, José M<sup>a</sup>. 2002. "Ciencia, deseo y sexualidad, en tres actos". En *Malaspina*. Revista de Humanidades. Sevilla (En prensa)

2001. Masculinidad y masculinidades. En *Actas de las Jornadas sobre la Construcción cultural de las masculinidades*. Sevilla (en prensa)

VANCE, Carole(Coomp). 1989. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Ed Revolución S.A., Madrid.

VIÑUALES, Olga. 1999. *Identidades lésbicas*. Ed Bellaterra, Barcelona.

WITTIG, Monique, 1993, El cuerpo lesbiano, Valencia, Pretextos.

WEEKS, Jeffrey. 1983. *El malestar de la sexualidad*. Ed. Talasa, Madrid.

1986. *Sexuality*, Routledge, London.

WERNER, Dennis. 2000 "Sobre a evolução e variação cultural na homossexualidade masculina" en *Masculino, feminino, plural*. (Coomp. Pedro Joana y Grossi, Miriam)Pp. 99-131. Ed. Mulheres. Ilha de Santa Catarina. Brasil.

YANAGISAKOS. Y, DELANEY , C.(ed), 1991. *Naturalizing Power*. Ed.Routledge, London



---

**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**

*Laurentino Vélez-Pelligrini*  
Departamento de Educación  
Generalitat de Catalunya



## Introducción

Desde los años 90 vino a producirse un debate importante entre las minorías sexuales, en los círculos activistas y en los medios académicos adscritos a la teoría queer o a los gays and lesbian's Studies, en torno a lo que empezó a hacerse conocer como "comunitarismo gay". Pertinente es poner de manifiesto que en nuestro país esta cuestión de orden político e intelectual que es el comunitarismo no gozó de la capacidad de convocatoria, ni desembocó en discusiones de fuerza equivalente a la que se produjeron en otros países, en especial en Francia y en las culturas políticas de la órbita anglosajona. La falta de concreción de este debate en España y de alguna manera, su restricción a un estatuto puramente teórico, ha venido muy condicionada por las propias características del movimiento gay y de las asociaciones hegemónicas. Es decir, por la influencia política y la omnipresencia mediática de un mundo asociativo, de corte asimilacionista ( con el cual yo me muestro particularmente crítico y combativo) que ha contribuido a secuestrar al colectivo gay, lesbiano y transexual reduciéndolo todo al común denominador de la reciente y controvertida cuestión del matrimonio y del derecho a la adopción. La obsesión respetabilista del movimiento gay oficialmente reconocido como "interlocutor" del legislador ( o lo que Fefa Vila denominó de manera sarcástica la homocracia), es el que ha hecho que las cuestiones relevantes, los debates serios, intelectual e académicamente sesudos y forzudos se hayan quedado sepultados o relegados a círculos muy reducidos. El hecho mismo de que estos debates hayan sido "marginados" y secundarizados en contraste con la sobrecarga mediática que ha conllevado la reflexión sobre los Nuevos Modelos Familiares, no significa que estas cuestiones no tengan que ser tenidas en cuenta y que no deban ser objeto de reflexión e incluso de indagación desde el ámbito académico y de la producción ensayística. Yo lo que pretendo aquí es lanzar una discusión sobre un tema y problemática, no inexistente en nuestro país, pero sepultada y a veces sin verdaderos canales de expresión. Y esa cuestión es, precisamente, la del comunitarismo y el de las cuestiones identitarias. Accesorio y colateralmente, también la del proceso de integración o de guetización de las minorías sexuales en espacios sociales propios y herméticos. Es decir, el famoso barrio gay, tema sobre el que volveré en la segunda parte de esta ponencia.

En el caso español la cuestión del comunitarismo se limitó a estar sobre todo en el centro de las inquietudes de grupos situados en los márgenes del mundo asociativo como fue la Radical Gai y Lesbianas Sin Dudas. Siendo los dos movimientos de activistas de adscripción "radical" que más contribuyeron a la introducción de la teoría Queer en España, sobre todo a través de teóricos como Paco Vidarte, Ricardo Llamas, Javier Saéz o de militantes lesbianas como la ya mencionada Fefa Vila, Gracia Trujillo, Beatriz Preciado o Carmen Romero Bachiller. En el plano estrictamente político la Radical Gai y LSD se constituyeron en los grupos que más "importaron", por decirlo de alguna manera, los grandes debates que se estaban desarrollando a lo largo de los años 90 en la mayoría de los movimientos gays, en especial en Estados Unidos. Señalar en ese sentido el papel fundamental de publicaciones como De un plumazo o Non Grata, que se hicieron en gran medida eco de las grandes discusiones que se estaban desarrollando al otro lado del Atlántico. También hubo otros autores, quizás fuera del movimiento Queer que abarcaron el tema del comunitarismo como Oscar Guasch , Alberto Mira , Juan Vicente Aliaga y José Miguel Cortés o sociólogos Fernando Villaamil, que en este último caso sin duda puede considerársele como el autor de una de las obras que mejor han contribuido a la reflexión sobre la cuestión comunitaria .

De recibo es apuntar, como dato añadido, que la problemática del comunitarismo gay suscitó ciertas reticencias, sobre todo porque se tomaba por un tema de origen norteamericano. Respecto a esto tengo una posición y opinión bien claras. A saber : es cierto, por un lado, que ciertos debates y objetos de reflexión política e intelectual que han tomado cuerpo al otro lado del Atlántico, suelen responder a un contexto cultural bien determinado. En este caso concreto, al anglosajón. Por consiguiente, siempre consideré un garrafal error “importar” estos debates en su estado “puro”, porque en muchos casos responden a coordenadas y variables analíticas que no tienen equivalente, ni en España, ni en la Europa continental. En cambio, frente a los tics de anti-americanismo político e intelectual que imperan en nuestro país y que suelen hacerse su propio hueco incluso en el seno del movimiento gay, pienso que también sería un error situarnos de espaldas a ellos y convertirlos en un cuerpo completamente alineado de nuestra realidad. Sigo considerando, que el reto estriba en tornar “inteligibles” estos debates a partir de nuestras propias coordenadas y realidades políticas y culturales. Afirmar que la cuestión del comunitarismo carece de sentido en nuestro país, cuando gays, lesbianas y transexuales son cada vez más “visibles” desde un punto de vista colectivo en nuestro país, me parece un contrasentido.

### **Dificultades conceptuales del comunitarismo**

Sea cómo sea, yo quisiera aquí, antes de entrar de lleno en materia, hacer un breve inciso de carácter conceptual respecto a lo que debemos entender por “comunitarismo”. En algunos casos, en referencia al comunitarismo gay, se ha hablado de “Modelo étnico”. He de precisar que es un término desafortunado, sobre todo por su connotación esencialista. Si digo esto porque la orientación sexual, al igual de hecho que la etnia, la raza o la religión, nunca han sido los verdaderos instrumentos de articulación de las representaciones colectivas. La antropología circunstancialista, insertada en la tradición del construccionismo, ha de hecho demostrado que los grupos étnicos o raciales son “constructos” ( y en ningún caso “esencias” ) reproducidos en el imaginario colectivo a través de su habituación discursiva. De hecho, durante los propios años 90, en el marco del debate sobre el racismo diferencialista y en el ámbito académico de la propia sociología del racismo, se puso de manifiesto de que no habían ni razas, ni étnicas, sino proceso de racialización y de etnización. En suma, que los individuos eran envueltos discursivamente en determinadas “identidades”, que en algunos casos ni siquiera respondían a su propia subjetividad. En el caso del colectivo gay, lesbiano y transexual se puede hacer exactamente la misma lectura. Y es que en efecto, cuando se habla de “comunitarismo” también se ha de tener en cuenta que no se alude en absoluto a ninguna “esencia” sexual, sino a un discurso político en el que la sexualidad ocupa un lugar central. Si algo hay que recalcar es que el vector vinculante en el trabajo de articulación de la representación colectiva de las minorías sexuales, no fue en absoluto la orientación sexual ( menos todavía cuando ésta informaba de una multiplicidad de experiencias y vivencias) , sino la homofobia y la amenaza sobre los derechos civiles. Por consecuencia, se puede decir que el eje fundamental del comunitarismo gay fue, no la referencia a un concepto uniforme conocido bajo el nombre de “homosexualidad”,( con una connotación innatista) sino un discurso político de contestación frente a los mecanismos de control social sobre la sexualidad en sus más diversificadas expresiones. Otra cosa bien diferente, que ese discurso político comunitarista deudor de una amenaza externa ( los procesos de discriminación derivados de la institución de la heterosexualidad obligatoria) concretizase toda una serie de universos simbólicos

“imaginados”. La “comunidad imaginada”, por decirlo en los términos de Perry Anderson, siempre se ha basado en una dimensión política y voluntarista de las representaciones colectivas a partir de relatos que a través de reproducción y transmisión narrativa acaban convirtiéndose en “tradición”. El comunitarismo gay, quiero insistir en ello, se basó precisamente en “apropiaciones” y en toda suerte de reciclajes identitarios, y en ningún caso en esencias. Cuando hablamos, por ejemplo, de literatura, de arte, de cine gay y lesbiano, no estamos afirmando de que haya una forma “gay” o “lesbiana” de producción artística o literaria. Estamos ante un discurso que construye una realidad cultural. Sin duda el gran mérito de la monumental obra de Alberto Mira, De Sodoma a Chueca, sea sobre todo una historia del proceso de construcción social de la cultura gay. El comunitarismo es fundamentalmente un constructo político que se legitima en recreaciones simbólicas. Son precisamente esos universos simbólicos “(pre)construidos”, habituados y tradicionalizados lo que obliga también a hacer un segundo inciso en torno al concepto de conciencia colectiva.

A menudo se confunde la conciencia cívica con la conciencia comunitaria. La conciencia cívica hace referencia a la adhesión de los individuos a una serie de preceptos jurídicos contractualizados y su elemento determinante es el proceso de “socialización” por la vía institucional. La conciencia cívica se basa en la racionalidad de la elección individual. En cambio, la conciencia comunitaria se articula en torno a la “lealtad” que un individuo puede expresar y que por lo general es más pasional que racional. Si la conciencia cívica remite al orden jurídico, la conciencia comunitaria remite al orden simbólico, más allá de su artificialidad y carácter de construcción histórica.

## **El proceso de reconciliación colectiva de las minorías sexuales**

¿En qué circunstancia sociohistórica surge el tema del comunitarismo gay y del proceso de reconciliación colectiva de las minorías sexuales al carro de un discurso político elaborado? Cómo ya puntualice al inicio de esta comunicación, es un desenlace que vino, evidentemente, muy condicionado por la propia experiencia de la pandemia. Esta última desató un giro copérnico respecto a los años 70. Pese a Stonewall a finales de los 60, de la Revolución Sexual en los 70 y de la aparente cohesión política que parecían aportar ciertos discursos de origen freudomarxista, no faltaron significativas tensiones entre gays y lesbianas, entre gays y transexuales y entre estos últimos y las propias lesbianas, sobre todo en relación con el mundo de las representaciones simbólicas. La cuestión del género ocupó un lugar central a raíz de la fuerte influencia del movimiento feminista sobre todo entre las activistas lesbiana. El tira y afloja que se produjo entre los gays y lesbianas vino determinado por el hecho mismo de que el lesbianismo, impregnado por la crítica contra el patriarcalismo que había formulado el feminismo radical de segunda generación, no dejaba de ver en el universo gay un subproducto de la violencia sexual masculina. Las tensiones entre los varones homosexuales con el mundo “trans” también estuvo condicionado por el hecho de que el nuevo gay de los 70, “virilizado” hacia suyo un rol de género “masculino” que daba al traste con la figura de la loca y de la que el “trans” se había convertido en la sombra. La riña de las lesbianas con el colectivo “trans” vino determinada en gran medida por el sentimiento entre las primeras, de que tanto el travestismo como el transexualismo (sobre todo en sus aspectos estéticos) no resultaban ser otra cosa que una “expropiación” identitaria a las mujeres. Muchas feministas, heterosexuales o lesbianas, se sintieron de hecho ridiculizadas por el mundo “trans”. No me detendré en los pormenores de

estos debates durante la década de los 70, pero insistiré en el hecho de que fueron una fuente de fragmentación entre las minorías sexuales. En cualquier caso, el dato más significativo es que con los años 90 estas tensiones empezaron a aflojar, constituyéndose lo que acabó denominándose como políticas de coalición. El hecho mismo de que la oleada de conservadurismo y fundamentalismo religioso de los 80 ( lo que vino a denominarse la Nueva Derecha) convirtiese el Sida en un castigo social por “delito de género” y de que el sistema institucional se desentendiese de la lucha contra la pandemia, creo un común sentimiento de puesta en cuestión de los derechos civiles.

El proceso de reconciliación colectiva y el propio discurso político comunitarista que se artículo en reacción al fenómeno de la pandemia y de las renovadas formas de homofobia emanadas de ella planteaban, a no querer, una serie de interrogantes fundamentales: cuáles debían ser los elementos vinculantes de la identidad y conciencia colectiva de las minorías sexuales, qué universo simbólico y cultural la articulaban y bajo qué condiciones se producía la inserción del individuo en el grupo. En efecto, no se dejaban de abrir toda una serie de problemáticas de tipo moral, político y sociológico. En resumidas cuentas, por un lado, se habría una discusión de orden político y moral y por otro, una de tipo sociológico. Y es que es, que si en la esfera política el comunitarismo ponía sobre la mesa un problema ético, (sobre todo en relación a las obligaciones morales de los individuos respecto a su grupo de origen y cuál debía ser la elasticidad de las mismas) desde el ámbito social se planteaba la indagación sobre la realidad y tangibilidad de esa comunidad Gay, lesbiana y transexual. Es decir, una reflexión sobre la prácticas sociales que daban concreción sociológica a la misma.

## **El comunitarismo como problema político**

Quisiera abarcar aquí el primer bloque : el político. Pese a la fuerte entrada en escena de la filosofía política y moral en los años 90, el debate sobre el comunitarismo no es nuevo en si mismo. De hecho habría que buscar su genealogía en la segunda mitad de los años 60 y más en concreto, durante el periodo que va a coincidir con la aparición del controvertido ensayo de Hannah Arendt Eichman en Jerusalén.

Cómo es conocido por todos, en la segunda mitad de los años 60 es arrestado el criminal nazi Adolf Eichman en Buenos Aires por los servicios secretos israelitas, traslado a Jerusalén y sometido a un juicio sumarísimo por su responsabilidad en la organización de la deportación masiva de los judíos a los campos de la muerte. Con motivo de estos hechos el New-York Times encomienda a Hannah Arendt la redacción de un serie de artículos sobre los pormenores del juicio, que se convertirán finalmente en un libro. La labor no puede ser comendada a otro que a Arendt, más todavía cuando es la autora de una de las obras fundamentales de la ciencia y de la filosofía política : El origen de los totalitarismos. Para sorpresa de muchos, su punto de partida en la descripción del juicio va a ser, no sólo la puesta en cuestión de las irregularidades jurídicas en la extradición de Eichman, sino también la imparcialidad del tribunal que le está juzgando. Según Arendt la responsabilidad de Eichman en la Deportación y el Genocidio es “relativa”. Así lo argumenta en su propio análisis de la figura del dirigente nazi, al presentarle como un hombre que en última instancia no habría tenido noticia de las intenciones de Hitler hasta bien pasado el ecuador de la Segunda Guerra Mundial y al que en principio no tendría porque atribuirse un visceral temperamento anti-semita. La tesis

de Arendh consiste en afirmar que Adolfo Eichman sólo es el producto de su propia época y que en el fondo no habría hecho otra cosa que encarnar en su persona la síntesis misma de los regímenes totalitarios en general y del fenómeno nacional-socialista en particular : la terrorífica cotidianización y banalización de la maldad humana bajo el precepto de la obediencia debida. La tesis de Arendh fueron seriamente cuestionadas desde el ámbito historiográfico, en especial desde la esfera de los emergentes Genocides Studies que proliferaron en la época coincidiendo con el propio surgimiento de la figura jurídica de los Crímenes contra la Humanidad.” Eran irrefutables las pruebas de que Eichman respondía al perfil de un anti-semita convencido y de un hombre que, habiendo conocido de antemano y con todo lujo de detalles las intenciones de Hitler, había participado por activa y por pasiva y sin ningún cargo de conciencia en las medidas de deportación a los campos de la muerte y exterminación masiva de los judíos. Lo que ponía totalmente en jaque la tesis sobre una pretendida “obediencia debida” bajo los efectos terroríficos de un Estado criminal que habría implicado al conjunto de la sociedad alemana en su proyecto incluso contra la propia voluntad de esta y de sus altas jerarquías militares, civiles y burocráticas. ¿ Por qué las erráticas tesis defendidas por Arendh en Eichman en Jerusalem no se quedaron en un mero debate historiográfico? ¿ Con motivo de qué se produjo semejante enañamiento con Arendh, sobre todo por parte de la diáspora judía internacional, sobre todo si tiene en cuenta que no siendo Arendh una historiadora, sus errores de apreciaciones y diagnóstico eran sobre todo de carácter académico? Después de todo Hannah Arendh era una de las grandes de las grandes en el campo de la filosofía política y de la crítica cultura, pero en ningún caso una historiadora y en última instancia, lo único que podía reprochársele es haberse embarcado en un tema que por las propias características de su perfil intelectual y de su competencias académicas, la desbordaba. A la filósofa no se le acabó reprochando el hecho de haberse equivocado en sus tesis ( función que le correspondió a unos historiadores que le recordaron la irrecibibilidad académica y científica de sus argumentos), sino el haberse atrevido ni siquiera a plantearlas. Atrevido sobre todo, en su condición de intelectual judía. Eichman en Jerusalén no va a ser en sentido percibido como un simple ensayo con tesis erráticas, sino como una traición política a su gente. Eichman en Jerusalén le costó a Arendh el reproche de encarnar en su persona el antisemitismo interiorizado. Pero lo más significativo es que abrió el debate contemporánea sobre una de las cuestiones claves que han estado en la reflexión política y moral sobre el comunitarismo : ¿ Qué grados de lealtad le debe un individuo a su grupo de origen y en qué medida la libertad individual, en este caso concreto, la libertad de expresión, puede ser sacrificada en beneficio de la cohesión del grupo, más aun cuando éste ha sido objeto de opresión histórica?

## **Libertades individuales y derechos colectivos**

Esta problemática política centrada en la reflexión sobre los equilibrios entre las libertades individuales y los derechos colectivos volvió a rebrotar en los medios académicos y sobre todo, en los medios de comunicación, precisamente en los años 90. La discusión va sin embargo a producirse en un contexto dominado por una serie de hechos y realidades que no tornaban fácil su abordaje.

Los años noventa, cómo es sabido, constituyeron una década definida por la radicalización de los fundamentalismos religiosos, a lo que hay que sumar los efectos políticos y sociales de la caída del Muro de Berlín, en especial los enfrentamientos y las guerras

nacionalistas que derivaron de la descomposición de los mecanismos de integración y cohesión nacional asegurados por las llamadas democracias populares, cuya expresión más dramática quedó sintetizada en la guerra en la ex Yugoslavia y los proyectos de Limpieza étnica. Todo ello con el efecto acumulativo de otras discusiones, como por ejemplo las relacionadas con la inmigración y las políticas de integración por parte de los Estado nacionales occidentales. El debate sobre el Velo islámico en la escuela pública, la extirpación de clítoris o la poligamia constituyeron sólo algunos ejemplos del amplio abanico de problemas que traía a colación la cuestión del comunitarismo, del identitarismo y de las políticas de la diferencia. Todo ello circunscrito por una serie de discusiones sobre la crisis de idea de ciudadanía, y la fragmentación de la sociedad en grupos contrapuestos, guetizados y herméticos. No faltaron tampoco los debates sobre la crisis urbana y sobre el proceso de americanización de las sociedades europeas, con telón de fondo, la amenaza de una constante yuxtaposición de comunidades aisladas las unas de las otras que no parecían tener otros canales de comunicación entre ellas que las del mercado o las de la violencia. De hecho, Michel Maffesoli, escribió un libro que hizo época, que se llamaba el “Tiempo de las tribus” y que era un buen reflejo del clima imperante, es decir de una sociedad basada en todo tipo de miedos ante los discursos identitarios y ante el comunitarismo. ¿Cuál fue el discurso que se implantó a través de los medios de comunicación y de ciertos intelectuales “estrella” erigidos en “Cruzados” contra el multiculturalismo y la pretendida crisis de los valores universales de ciudadanía: tanto las identidades como los comunitarismos están en el origen de todas las tendencias hacia el transfuguismo y de la crisis del vínculo político y social. Es más, el comunitarismo estaría en principio creando nuevas formas de solidaridades endógenas e insolidaridad exógenas en base a estructuras políticas autoritarias y universos simbólicos a cuya obediencia era debida la vulneración de la libertades individuales.

El movimiento gay de los 90 no dejaba él tampoco de verse influido por estos debates, siendo reapropiados e interpretados a partir de las propias coordenadas políticas que brindaba la realidad de las minorías sexuales. En efecto, la cuestión del comunitarismo y su relación tanto con los derechos colectivos como con las libertades individuales, encontró también sus expresiones más o menos caricaturescas en el debate que conllevó el tema del Outing. La práctica de éste se produjo coincidiendo con un proceso de acceso de las minorías sexuales al Espacio Público y de una consolidación de una autopercepción afirmativa de la comunidad Queer. Todo ello a partir de un trabajo de desconstrucción de las representaciones etiquetantes, estereotipantes y denigrantes padecidas por las minorías sexuales hasta la fecha. Característica del movimiento gay a finales de los 80 y principios de los 90, fue sobre todo la voluntad de abandonar su papel de sujeto pasivo en la dialéctica de la injuria que se había reafirmado con la experiencia de la pandemia. La inversión de términos injuriosos como Queer (marica, bollera) en signo de identidad positiva, no sólo supondrá la elaboración de un contra-discurso frente al lenguaje cosificante heteronormativo, sino también un mecanismo de control político sobre el propio acceso de las minorías sexuales a ese mencionado Espacio Público. Se daba por sentado que esa imagen afirmativa debía ser de naturaleza colectiva y que por lo tanto, cualquier manifestación individual de auto-odio, fuese esta directa o indirecta, debía ser considerada como un perjuicio que la comunidad debía amonestar y reprobar. Las expresiones públicas de “respetabilidad” y de autoculpabilización eran de hecho objeto de una radical ridiculización al chocar frontalmente con esa afirmatividad colectiva que pretendía darse la comunidad gay. Se trataba de oponerse a cualquier actitud condescendiente con las imágenes

“patologizantes”. No es extraño, de hecho, que cualquier individuo que participase o fomentase esas mismas imágenes desvalorizadas, aun siendo él también homosexual, cosechase una respuesta política de la comunidad gay. Es conocida la polémica que se produjo en los Estados Unidos tras el estreno del Silencio de los corderos y que sacaron a la luz el lesbianismo de Judith Fuster. La actriz norteamericana se convirtió en objeto de un Outing justamente porque se consideraba que había participado, en contra de los intereses políticos de su grupo de origen, en una producción cinematográfica juzgada, sin duda con todo acierto, como execrablemente homofóbica y discriminatoria respecto a las minorías sexuales. Con motivo de ese hecho se abrió la controversia sobre hasta qué punto el grupo podía presionar al individuo, forzándole a poner a la luz su orientación sexual, cuando en realidad la confesión es una cuestión vinculada con el ejercicio de las libertades individuales. El Outing y la problemática de la visibilidad colectiva de las minorías sexuales bajo una presión política del grupo sobre el individuo llegó a ser de hecho uno de los ejes conductores del debate sobre los límites y los avatares de un comunitarismo, que al mismo que reactivaba la lucha contra las discriminaciones amenaza con nuevas formas de alineación para los gays, las lesbianas y los transexuales. Aquí volvió también a colación, una vez más, el tema de la inteligibilidad de las prácticas políticas y sociales habituales en el movimiento gay situado en la órbita cultural anglosajona y su extrapolación a la realidad de los movimientos gays en la Europa continental.

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 gay 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 a 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 la practicar el Outing, ni siquiera entre los sectores más radicales del movimiento gay. Entre nuestros vecinos franceses la práctica del Outing tampoco ha tenido adherentes, incluso entre los movimientos más influidos por las prácticas del movimiento gay norteamericano, como fue el caso de Act-Up-París. La práctica del Outing acarrió para el movimiento gay no pocas dificultades en países cuya cultura política se ha definido por una fuerte separación entre la esfera de lo público y de lo privado y con una presencia importante de la figura jurídica del derecho a la intimidad. En Francia, por ejemplo, donde las fronteras entre esas dos esferas fueron tempranamente establecidas, el Código Penal es uno de los más severos a nivel europeo respecto a lo que hace referencia a la protección de la vida privada y la imagen de las personas. 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”. En cualquier caso estamos ante 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. Hacer pública la homosexualidad de un ciudadano, aunque esto sea llevado a cabo por las propias minorías sexuales, no hace otra cosa que reforzar en el imaginario colectivo de la sociedad la condición “excepcional” y “criminalizante” de la diversidad sexual. Resultaría difícil, en ese sentido, conseguir una aceptabilidad política para el Outing, incluso en las peores y más justificadas

circunstancias, en un país en el que la homofobia fue objeto de una aguda institucionalización y judicialización, donde la estigmatización del homosexual ha estado sumamente arraigada en el tejido social, sobre todo a través de representaciones muy estereotipadas de la masculinidad, y donde el derecho a la dignidad personal y al respeto por la vida privada de los ciudadanos han sido unos de las grandes conquistas de nuestro joven sistema democrático. Está claro a ese respecto que el Outing es un anacronismo en el seno de un movimiento gay que parece pretender que la homosexualidad sea asumida por la sociedad como una opción legítima que trascienda las viejas dicotomías de origen psiquiátrico y moral que establecía el binomio normalidad/anormalidad, natural/anti-natural.

Han existido otras formas de control del grupo sobre el individuo que en el caso de las minorías sexuales, se produjeron a raíz de la propia experiencia de la pandemia. Por ejemplo se establecieron no pocos “tabues políticos” en el seno del movimiento de lucha contra el Sida, sobre todo en lo que hace referencia a las circunstancias de la emergencia de la enfermedad y su extensión entre el colectivo gay, lesbiano y transexual. Es conocida y notoria la escasa capacidad de los líderes de la Revolución Sexual de los años 70 para reaccionar ante el fenómeno de la pandemia y el hecho de que, más allá de la desidia institucional y de la evidente homofobia imperante, la tardía movilización del colectivo gay, lesbiano y transexual vino dada por una mala interpretación de la coordenadas que había traído consigo la enfermedad. No es un secreto que los cientos de cadáveres que dejó el Sida estuvo muy condicionado por el hecho mismo de que las minorías sexuales no consiguieron hacerse cargo de la situación. El movimiento de lucha contra el Sida que surgió en los 90, fue, tanto una reacción frente a las políticas institucionales, como a la comprobada situación y los estragos que había hecho la enfermedad entre el colectivo gay. Vista la homofobia imperante y las nuevas formas de estigmatización que afectaron a las minorías sexuales, dentro del colectivo gay se estableció un relativo “Pacto de Silencio”, sobre la responsabilidad, pequeña o grande, voluntaria o involuntaria, producto de las circunstancias o no, de los gays en la propia extensión de la enfermedad. En Francia, esto provocó de hecho una aguda polémica a raíz de la aparición de un controvertido ensayo, escrito precisamente por un gay, sobre esa responsabilidad no reconocida, que le valió al autor un auténtico linchamiento “comunitario”, sobre todo por parte de los sectores más radicales como de Act-Up-París, que veían en el libro mismo una “traición a la comunidad”. En España, un caso similar se ha ido produciendo alrededor de la cuestión del matrimonio. Cuestionar esta reivindicación se ha convertido prácticamente en un “delito de opinión” y como un acto de deslealtad a la comunidad gay. Este servidor ha puesto muy seriamente en jaque los llamados “Nuevos Modelos Familiares” y no hay encuentro, ni intervención pública, ni debate, en el que no haya salido “apedreado” por mis interlocutores y el público, simplemente por haberme atrevido a oponerme a una reivindicación que me parece una claudicación cultural frente a la heterosexualidad obligatoria. He topado por lo tanto con una crítica “actitudinalmente” “comunitarista” por parte de los demás gays ( que consideraban que les estaban “traicionando” haciéndole el juego a una derecha y unos sectores conservadores homofóbos), mientras al mismo tiempo quienes me criticaban se negaban a considerarse a si como comunitaristas. El comunitarismo, reconozcan o no esa etiqueta quienes lo practican, plantea por lo tanto una relación, no incompatible, pero si conflictiva con la libertad individual, sobre todo en la medida que vienen siempre a primar los derechos del “Todo” sobre lo “singular”. Hay una relación tutelar, al menos en términos discursivos, de la vida colectiva sobre las elecciones individuales.

La propia producción en el imaginario colectivo de una cultura gay y lesbiana plantea un problema en términos políticos de similares características . Hoy en día se referencia una “cultura gay y lesbiana”, incluyendo en el seno de la misma a toda una serie de escritores, artistas, pensadores y personalidades públicas de los que habría que preguntarse se habrían deseado o aceptado ser integrados como miembros de la misma. Interrogante que incrementa en importancia cuando algunos de ellos ni siquiera expresaron un compromiso concreto con el colectivo gay, viviendo “armarizados” o incluso teniendo una producción sin relación alguna con la cuestión de la homosexualidad. Habría que despejar la incógnita sobre qué grado de identificación habría tenido por ejemplo García Lorca con el colectivo gay o si incluso no se habría opuesto al propio movimiento gay. Se podría afinar el tema señalando que hubo autores que no sólo estuvieron en sus respectivos “armarios”, pero que además nunca se consideraron a si mismos como “escritores gays”. Lo que no ha impedido pero que hayan sido integrados en esa misma “cultura gay y lesbiana”. Lo dicho vuelve a traer a colación , primero la cuestión de las libertades individuales, segundo, el carácter socialmente construido del comunitarismo y más en concreto, de sus dimensiones simbólicas. Las “reapropiaciones” colectivas tienen ejemplos ilustrativos que desbordan la realidad de las minorías sexuales. Sin ir más lejos, durante mucho tiempo la opinión pública francesa permaneció creyendo que Pablo Picasso era un artista “francés” , cuando es conocido que el artista malagueño, aun a pesar de su arraigo en el país vecino, siempre afirmó su “españolidad”. También existieron dudas sobre si Severo Ochoa, Premio Nobel de Medicina, podía ser sujeto de “orgullo nacional” norteamericano o español. Las “apropiaciones” son por lo tanto un elemento inherente del comunitarismo en general y del comunitarismo gay en particular.

Este comunitarismo de “apropiaciones”, de creación de sentido, de identidad y de memoria colectiva, fue lo que hizo la fuerza política del movimiento gay y lesbiano en los años 90. Ante todo y por encima de todo, porque las minorías sexuales conseguían tener un discurso si mismas y fue este último el que aseguraba la articulación política de la lucha contra la homofobia. El gran logro del movimiento de lucha contra el Sida y de los movimientos Queer que lo circunscribieron estribo en su capacidad de convertirse en un sujeto discursivo, caracterizado por el principio de identidad y de oposición a la institución de la heterosexualidad obligatoria en base a una “comunidad imaginada”. La creación de los festivales de cine gay y lesbiano, de premios y certámenes literarios y de creación artística, sobre todo contra las imágenes degradantes que en estos ámbitos se representaban de las minorías sexuales, vino condicionado por un proceso de reconciliación y movilización comunitaria. El debate vuelve a ser hasta qué punto tiene legitimidad esa conciencia colectiva desde una óptica individual. Lo que evidentemente, torna a traer a debate ( cuestión sobre la que no dejaré de insistir y que yo quisiera que fuese objeto de intercambio en este encuentro) las dimensiones políticas y morales de los equilibrios entre los derechos colectivos y las libertades individuales. En suma entre el orden de la subjetividad y el de la representación.

### **La comunidad como realidad sociológica**

Las diversas controversias y problemáticas de las que se acaba de hacer este telegráfico enunciado abre una segunda ventana analítica. En efecto, debe distinguirse entre el comunitarismo como instrumento de movilización política, basado sobre todo en una serie de

universos simbólicos “apropiados” y el comunitarismo como practica social. Si el discurso político ha hecho una referencia sistemática a un ente colectivo, cabe interrogarse si éste último goza de tangibilidad sociológica y de verdaderos e inquebrantables factores de cohesión. En otros términos, si podemos hablar de forma objetiva de una “Comunidad gay”.

La “Comunidad gay” ha sido tradicionalmente vinculada con una serie de localizaciones espaciales de carácter urbano conocidas, por lo general, con el nombre de “El Ambiente”. El debate sobre el “barrio gay”, que al igual que se llevó a cabo sobre el comunitarismo, tampoco es nuevo en si mismo, puesto que ya estaba en el espíritu de los activistas de los años 70, vino condicionado por el propio “medio ambiente” político y social de los años 90 y la emergencia de una serie de problemáticas debatidas de manera interseccional por la clase política, los medios de comunicación y los círculos académica. En el último caso, en especial los vinculados a las disciplinas sociológicas y todavía más en particular, la sociología de la integración de carácter funcionalista o sistémico y la sociología urbana y de los movimientos sociales de orientación marxista o neomarxista. La crisis del vínculo social y los procesos de integración institucional abrió senda reflexión sobre la “secesión” de ciertos grupos, dispuestos a guiarse por sus propias “normas” y a encerrarse territorialmente en un espacio determinado. Es lo que vinieron a denominarse los “guetos”. La noción de “gueto” fue uno de los temas estrella de la Ecología Humana vinculada a la Escuela de Chicago. Por cuestiones de tiempo y espacio no me detendré en la producción sociológica alrededor de este tema, por cierto, muy rica e interesante. Simplemente precisaré que en los años 90, el llamado “gueto” seguía siendo percibido como una consecuencia del comunitarismo. Esta cuestión no dejó de estar presentes en los círculos de activistas e intelectuales gais, más todavía cuando se perfilaba en el horizonte una fantasmagórica influencia del modelo social norteamericano. Estaba en el centro de la discusión si no se estaban construyendo o no estábamos construyendo nuestros propios “Castros” que dificultaría para siempre una integración social para las minorías sexuales.

La primera de las incógnitas que esto invita a despejar es si la concentración de un grupo de individuos en el interior de unas fronteras geo-urbanas más o menos bien trazadas, constituyen en si misma una “comunidad”. Lo que lleva a pensar las relaciones entre “cultura” ( que es el universo simbólico que circunscribe a toda “comunidad”) y territorio ( es decir, el espacio material en el que se constituyen los mecanismos de interacción entre unos individuos susceptibles de articular un “todo”). Los dos términos han sido a menudo confundidos, cuando en realidad se erigen en variables independientes, quedando por sentado que la existencia de un término no presupone mecánicamente la del otro. No hay, en efecto, una imbricación entre ambos. Ciertos grupos con una fuerte identidad y conciencia comunitaria pueden estar territorial dispersos. La conciencia “comunitaria” judía no se circunscribe por ejemplo a las fronteras del Estado Hebreo. En Francia, sin ir más lejos, los judíos son cada vez más partidarios de Israel en el conflicto palestino, aun a pesar de que sean ciudadanos franceses y de que la política del país vecino se revele decididamente pro- árabe. Los barrios negros en los Estados Unidos, pese a los vínculos que podría establecer la raza, son espacios de desvertebración y no constituyen una comunidad cohesionada. El apoyo masivo a Obama en las últimas elecciones presidenciales en los Estados Unidos tiene mucho más que ver con la existencia de un líder carismático y la experiencia del racismo ( y las esperanzas de paliar sus consecuencias sociales y económicas), más que con la existencia de una comunidad negra bien “concienciada” de su condición racial y de las obligaciones de solidaridad grupal. Habría que preguntarse entre estos dos modelos y

experiencias, la judía y la negra, dónde podríamos situar a la cuestión gay y más concreto a la cuestión de la “comunidad gay”. Más específicamente, el interrogante por contestar es saber en qué medida el llamado “barrio gay” ( es decir, un espacio territorial y geo-urbano) articula una “comunidad”.

El barrio gay nació originariamente como un islote social que reflejaba los procesos de discriminación ejercida por una sociedad heterosexual, cuya organización urbana y espacio público se estructuró en torno a los binarismo de sexo y género, excluyendo cualquier manifestación anti-normativa de afectividad en los espacios legítimos de visibilidad y construcción social de la realidad. La política urbana, la organización de las infraestructuras y las políticas de vivienda,( sobre todo en lo que hace referencia a la distribución de los espacios) así como las propias bases analíticas de disciplinas como la demografía y la teoría de la población, se basaron en binarismos que aseguraban la reproducción social y simbólica de las identidades y los roles de sexo y género. Cabe recordar que pese a la liberación sexual de los años 60 y 70, las expresiones de afecto entre personas del mismo sexo en los locales de ocio estaban proscritas y que los famosos “reservados” fueron espacios “hetero-normativo”. El famoso “nido de amor” de inspiración romántica se popularizó en función a la binarización de sexo y género.

Si en un principio el barrio gay y los locales se van a caracterizar por su infrecuentabilidad, sordidez y clandestinidad, a principios de los 80 acabarán convirtiéndose ( a través de un proceso de “visibilización” de los locales) en una fuente de crítica a ese mismo espacio urbano heteronormativizado. Los propios años 90 contribuyeron, a la par del auge del movimiento de lucha contra el Sida y de la emergencia de un nuevo radicalismo bajo la bandera Queer, no sólo a consolidarse al “barrio gay” como espacio “particular” , sino también como espacio de solidaridad y autoprotección. La famosa bandera “Arco Iris” que ondearon en las entradas de los locales y la existencia de comercios y espacios de ocio que hicieron su ostentación simbólica, reflejó la fortificación de una identidad y conciencia comunitaria, muy deudora de la nueva amenaza homofóbica que trajo consigo la propia experiencia del Sida. No es extraño, a ese respecto, que fuese durante la primera mitad de los años 90 que las políticas de coalición se hiciesen más constantes entre los diversos sectores de las minorías sexuales y que las tensiones entre el mundo asociativo y el de los negocios ( muy presentes en los 70 y parte de los 80) conociesen un proceso de aflojamiento.

El éxito de las famosas GayPride( que también se convirtió en un rito político “comunitario” y no solamente lúdico y comercial), vino precisamente condicionado por una delimitación más clara de la identidad y la conciencia colectiva. La seria amenaza que se abatió sobre los derechos civiles en un clima conservador convirtió a este evento en un nido en el que se articuló un amalgama de reclamos comerciales y reivindicaciones políticas. La “estética gay” que se apoderó de las revistas especializadas y que invadió posteriormente los medios de comunicación de masas tenía de hecho un fuerte contenido político. Lo que Alberto Mira denominó la masculoca ya tenía una dimensión nomitativa transgresora que desconstruía las certezas alrededor del género, al referirse el desarrollo corporal a una determinada representación normativa de la masculinidad y a una serie de actitudes vinculadas al sexo opuesto. El hombre musculoso ha sido tradicionalmente concebido, sobre todo en la institución imaginaria de la heterosexualidad, como un varón viril, forzudo y heterosexual, mientras la loca se definía sobre todo por su feminidad y debilidad. La musculoca rompía así el binarismo de género impuesto por la experiencia histórica de la modernidad. El hombre de “gimnasio”

manifiestamente gay rompía de esta manera las relaciones lineales que se habían establecido entre sexo, sexualidad y género. En el campo de la sociología del deporte, sobre todo influidas por el construccionismo de los años 70, se hizo énfasis precisamente en los dispositivos políticos, culturales y simbólicos de la construcción del cuerpo masculino. La musculoca fue una herencia directa de los años 70 y de los procesos de “virilización” paródica del gay que quedó sintetizada en los comics de Tom of Finland y en la propia producción de los pornógrafos, cuyos escenificaciones de las relaciones sexuales estuvieron dominadas por actores que encarnaba roles sociales muy vinculados al género masculino y a la institución de la heterosexualidad obligatoria: policías, militares, mercenarios, vigilantes de seguridad, funcionarios de prisión, camioneros y obreros de la construcción. La musculoca no fue en absoluto una representación asimilacionista de la identidad masculina heterosexual, sino un acto político y cultural de desconstrucción de esta última. Era una puesta en cuestión de las “presunciones” de heterosexualidad y la confirmación de que el concepto de masculinidad y los ritos prácticos no era una expresión de innatismo, sino todo lo contrario una “construcción social” que las habituaciones recíprocas y los procesos de socialización en las normas y los roles de género habían impuesto. No sólo había un proceso de “desconstrucción” simbólica del cuerpo masculino, sino un proceso de “politización” del mismo, que tiene su origen en las propias problemáticas del movimiento de lucha contra el Sida. Este último jugó mucho con las imágenes “mórbidas” de chicos cadavéricos y moribundos, que pretendían sobre todo denunciar el carácter “criminal” del Estado y de las instituciones en su disidencia en la lucha contra la pandemia. El uso del triángulo rosa tuvo en ese sentido una fuerte carga simbólica y política puesto que rememoraba la opresión histórica de las minorías sexuales. Sin embargo, la figura de la musculoca que apareció en las GaysPrides, en las revistas y en la producción pornográfica tuvo un efecto amortiguante. Pese a los ramalazos de frivolidad de cuyo principal beneficiario era el mercado, también rompía con la imagen de un cuerpo “victimizado” y pasivo sobre el que el sujeto no tenía ningún dominio. Reflejó un “trabajo de intervención” sobre el propio cuerpo, de su reconstrucción, que erradicaba las imágenes homofóbicas “fatalistas” y “punitivas” por “delito de género” que estaban en la nueva discursiva discriminatoria que conllevó la experiencia de la pandemia. Estos contradiscursos tomaron forma en el “barrio gay” y en sus propias representaciones simbólicas. Evidentemente, todos estos procesos de transgresión y contradiscursivización de los cuerpos empezaron a perder de su fuerza con la propia entrada en crisis del movimiento de lucha contra el Sida, cómo veremos e intentare explicar más abajo.

Hay que tener en cuenta que el “barrio gay” funcionó también como “red de caída”, que el sociólogo francés Mickael Pollack identificó, yo creo que de forma acertada, como “felicidad en el gueto”. El “barrio gay” creó redes de sociabilidad que contribuyeron en mucho a romper con las situaciones de alineación vividas por gays, lesbianas y transexuales, puesto que crearon procesos de individualización (imposibles de pensar en espacios heteronormativizados). Individualización que remitía a un mecanismo simultáneo de solidaridad comunitaria que la experiencia de la pandemia contribuyó a tejer. No hay que dejar de tener en cuenta de que, pese a la dimensión lúdica e inserta en la cultura del ocio y del tiempo libre del “barrio gay”, este aceleró la socialización y conciencia política en la lucha contra el Sida. No es cierto, a ese respecto, que los espacios lúdicos fueron meros “refugios” de evasión frente a la realidad de la pandemia. Justamente reforzó la conciencia de la misma. La experiencia de los hechos ha demostrado que buena parte de los activistas y voluntarios que acabaron finalmente en los movimientos de lucha contra el Sida (exceptuando las minorías ya politizadas o procedentes del

ámbito intelectual o universitario) procedieron del llamado “Ambiente”. Estos últimos acabaron procediendo a un mecanismo de politización de lo privado ( en recta línea con la herencia del movimiento feminista). La experiencia de la pérdida de los amigos y del sufrimiento personal que esto supuso para muchos gays, encerró un mecanismo de politización de una cotidianidad vivida como cuerpos sufrientes. Si la movilización política definitiva y la propia interlocución y confrontación con los poderes públicos vino de la mano de los movimientos asociativos, en especial de actores como Act-Up-París, AIDES, la Radical Gai, LSD o los Comités Ciudadanos, las redes de solidaridad e implicación militante empezaron a embrionar en el barrio gay. Es cierto que los movimientos asociativos ejercieron un agudo control político sobre los espacios de ocio. Mi experiencia como activista de Act-Up-París me trae el recuerdo a ese respecto de los boicots contra los locales que se negaban a implicarse en las políticas de información y prevención. En ese sentido, cómo ha apuntado Fernando Villaamil con toda lucidez y acierto, VHi y prevención fueron dos de los elementos que contribuyeron a la constitución de una identidad y conciencia colectiva de las minorías sexuales.

Al mismo tiempo que desde el “barrio gay” se tejían redes de caída contra las discriminaciones y planificaban políticas de prevención contra el Sida, desde el movimiento asociativo se constituía lo que vino a denominarse la Seropositividad Política. Esta última giró de hecho en torno a tres ejes : la lucha política contra el poder del cuerpo médico y de las instituciones sanitarias, la lucha social contra las desigualdades en el acceso a los tratamientos y la salud desde un enfrentamiento directo con el espíritu de rapiña de la industria farmacéutica y la especulación económica y financiera con la investigación científica y una lucha cultural contra las viejas concepciones en torno a la enfermedad, el sufrimiento y el cuerpo. Creo, en ese sentido, que el “barrio gay” aportó, por decirlo de alguna manera, los “ recursos humanos”, para la articulación de esta serie de problemáticas a la vez políticas, sociales y culturales. Si la frivolidad, el hedonismo y el consumismo nunca han podido dejar de ser un componente esencial del “Ambiente”, mal se haría si se dejase de tener en cuenta el papel “político” fundamental que jugó, al menos, en lo que hace referencia a la conciencia de la pandemia y la necesidad de crear redes de solidaridad frente a ella. Evidentemente la pregunta que habría que formular ahora es qué queda de todo ello, hoy entrados en crisis, tanto el movimiento de lucha contra el Sida como las problemáticas que encerró la cuestión de la Seropositividad Política.

### **De la crisis del comunitarismo al gueto comercial : reflexiones sobre la “Identidad basura”**

Uno de los aspectos fundamentales del movimiento gay, sobre todo bajo la batuta del movimiento de lucha contra el Sida y de los movimientos contra-normativos y contra-discursivos Queer consistió en operar un proceso de “desconstrucción” de las representaciones homofóbicas que imperaban en el imaginario colectivo heteronormativo alrededor de las minorías sexuales, y reconstruir la identidad de estas a través de un mecanismo de subjetivización. Es decir, de la reformulación de los sentidos. La visibilidad del “barrio gay” y su desclandestinación social fue uno de los vectores de ese mismo proceso de reconstrucción identitaria. En el plano político, el origen de ello está precisamente en la capacidad de movilización que tuvo el discurso comunitarista en el marco del movimiento de lucha contra el Sida. El período post-pandémico obliga sin embargo a repensar el lugar del “barrio gay” , más todavía cuando su actividad principal ( la comercial) se ha ido autonomizando de su actividad

complementaria ( la política). Esa autonomización de la esfera comercial respecto a la política, acentuada por la propia entrada en crisis del movimiento de lucha contra el Sida, ha redelimitado los contornos identitarios y la función social del “barrio gay”.

La politización del “barrio gay” (que vino condicionada por la necesidad de asegurar medidas de prevención y luchar contra la pandemia) se ha ido viendo por un mecanismo de expulsión justamente de la “política” y el triunfo de una identidad basada en el mero consumismo, el individualismo y unos signos comerciales que yo denominaría, parafraseando a Oscar Guasch, la “identidad basura”. La cuestión está ahora en saber qué efectos tiene esa misma “identidad basura” en la cohesión y permanencia de la “comunidad gay”.

La “comunidad gay” forjó el vínculo entre los individuos que se consideraban miembros de la misma a través de la realidad del padecimiento de las prácticas homofóbicas y fue el común sentimiento de discriminación lo que articuló una conciencia colectiva cuyo espacio territorial y “red de caída” fue, en efecto, el “Ambiente”. Está por saber si este último sigue asegurando esa protección “comunitaria” que garantizó en los años más crudos de la pandemia. Más aún, si el universo simbólico adscrito a la identidad basura es autosuficiente para mantener en pie la identidad y la conciencia colectiva que había constituido el movimiento de lucha contra el Sida. Mi respuesta es, firme y contundentemente, negativa.

La razón de mi respuesta, que podría a primera vista un tanto abrupta, se fundamenta en el hecho de que la identidad basura, por sus características, ( el consumismo) conlleva un efecto disgregador, sobre todo en la medida que genera un individualismo de tipo narcisista que está en las antípodas mismas de los valores políticos de solidaridad comunitaria. La bien conocida y experimentada por muchos de nosotros, gays, lesbianas o transexuales, falta de calidad de las relaciones humanas en el seno del llamado “Ambiente” ( donde imperan ideales efímeros como la belleza, la juventud o el consumo) y donde en cambio huelgan los valores éticos y políticos de solidaridad, es un buen reflejo de que el “barrio gay” es más bien una fuente de “transfuguismo” que de “cohesión”. Por lo tanto, no puede decirse ya que el “barrio gay” constituya una “comunidad”, más todavía cuando los canales de comunicación y vinculación entre los individuos ya no son otros que el mero consumismo y una identidad comercial (despolitizada) sujeta a grandes intereses económicos, tanto los del Gaybusiness como las de ciertas firmas interesadas en vincularse con el gay y conquistar un mercado de borregos entre este colectivo. El hecho de que cierta marca de prendas íntimas masculinas esté tan relacionadas con lo gay, demuestra la descarada manipulación e instrumentalización de un colectivo que en realidad tiene un acceso limitado a esos objetos de consumo. José Miguel Cortés ha formulado una severa y aguda crítica de cómo los elementos más transgresores de las masculinidades paródicas se han convertido en expresiones asimilacionistas de la vieja representación heteronormativa de la masculinidad. Si en el pasado la representación masculina y viril de los gays albergaba en realidad una crítica cultural de la masculinidad en su sentido hetero-normativo, hoy está sirviendo para alimentar formas de homofobia sutil, debidamente interiorizada por muchos gays. Acaso habría que recordar que el gay “afeminado” es cada vez objeto de reprobación entre el colectivo homosexual masculino. La comercialización del cuerpo gay “virilizado” ( en otros tiempos, fuente de desconstrucción y transgresión), refleja la profunda acomodación de una parte de los varones al universo simbólico hetero-normativo.

La cuestión no radia aquí en poner en jaque la existencia de un enclave urbano gay, haciendo un llamamiento demagógico contra la pretendida “guetización” o fragmentación de la sociedad, aludiendo al peligro fantasmagórico del pretendido proceso de americanización de nuestra sociedad. Mirado así, habría mucho que debatir sobre las tendencias secesionistas, proclives a la hermetización y el aislamiento del que hacen gala ciertos “ghetos” sociales: por ejemplo, los barrios residenciales de los sectores más acomodados de la sociedad. La sociología urbana, y esto desde los años 70, ha puesto de manifiesto que los espacios urbanos son siempre espacios recortados y caracterizados por juegos de distanciamiento a partir de variables políticas, sociales y económicas. En ese sentido, casi nunca ha habido unanimidad conceptual sobre la idea misma de “segregación” y por lo tanto de “integración”. Por otra parte, ante de echar el grito al cielo contra los peligros del autoencierre, habría también que enfocar el problema de las discriminaciones sociales que hacen que el “barrio gay” siga funcionando como una “red de caída” para muchos sectores del colectivo gay, lesbiano y transexual, (sobre todo para los más situados en la periferia de la estructura social).

El gran problema del “barrio gay” en nuestro días es que haya pasado de ser un espacio de solidaridad comunitaria (que fue lo que le caracterizó en los años más crudos de la pandemia) a convertirse en un mero “gheto comercial”, dominado por la identidad basura y de la que sólo parecen beneficiarse una serie de intereses económicos, dicho sea de paso, en absoluto interesados en que se erradiquen las discriminaciones en el seno de la sociedad heterosexual. La prueba está en que incluso personas sin vínculo político o cultural con las minorías sexuales, por ejemplo, empresarios heterosexuales, empiezan a ver en el “mercado gay” una jugosa fuente de negocio.

El sujeto de peligro que hoy vive el colectivo gay, lesbiano y transexual no es en sí mismo el del proceso de autorepliegue en espacio herméticos. No hay que olvidar que el “barrio gay” no es un espacio territorial estático y que su estructuración, desestructuración y reestructuración están condicionados por las circunstancias políticas y sociales del momento. Es decir, son espacios “nómadas” que se integran en estrategias geo-urbanas, que se caracterizan por ser de libre acceso y con los que los individuos mantienen relaciones ambivalentes de adhesión y distanciamiento según sea la fuerza de los procesos de discriminación social. De ahí la importancia que tienen desde mi punto de vista, insistiré sistemáticamente en ello, de función de “red de caída” e incluso de autoprotección comunitaria, como ocurrió con la experiencia de la pandemia. El verdadero problema que amenaza al “barrio gay” (y esto también desearía insistir de forma contundente y sistemática) es el nuevo universo simbólico que lo está circunscribiendo y que acabó de identificar como “identidad basura”. Esta última, por su propia tendencia a convertir a los sujetos en meros individuos caracterizados por el puro consumismo, genera un proceso de “despolitización” y desde luego, de desmovilización del colectivo gay, lesbiano y transexual. Y es precisamente esa desmovilización política la que conlleva que huelgan estrategias colectivas en condiciones de asegurar una resignificación de la sociedad heterosexual a partir de una erradicación de las formas de violencia simbólica que generan las discriminaciones. Una de las cosas evidentes, en ese sentido, es que el “barrio gay”, ha de ser una “red de sociabilidad” libremente elegida en un abanico de redes alternativas, y en ningún caso una mera y obligada “red de caída” ante la imposibilidad de participación social en otros espacios. Ese horizonte suele puede ser alcanzado, evidentemente, si se es capaz de asegurar una removilización política y cultural, igual de opuesta a las propuestas asimilacionistas, que en

el caso concreto español se han convertido en formas de claudicación cultural frente a la heterosexualidad obligatoria y frente a la identidad basura, que sólo parece beneficiar a quienes sacan provecho comercial y económica (entre otros, el gaybusiness) de las situaciones de discriminación.

Muchas gracias

Laurentino Vélez-Pelligrini

