

## EL ACTIVISMO *QUEER* COMO UN NUEVO CINISMO UNA INTRODUCCIÓN

ANTONIO MARTÍNEZ TORTOSA



### ÍNDICE

#### INTRODUCCIÓN

4

#### *CAVE CANEM* O BAJO EL SIG- NO DEL PERRO

5

Crisis. Orígenes. Filosofía canina. Antístenes, el Verdadero Can. Diógenes el Perro. Vivir las calles. Rumores, rumores. Contra la teoría. Contra Platón. Filosofía poética. Ser franco. Rechazos. Mejor con público. Alejandro. La retórica cínica. Filósofos mendigos. La inquietud de sí para los cínicos. Para Sócrates. ¿Gobernar a otros

o a uno mismo? La inquietud de sí cristiana. La inmanencia y el placer. Crates e Hiparquia. El deseo homosexual. *Hýbris*. *Phília* o *eros*. ¿Es aceptable ser homosexual?

#### UNA TEORÍA “RARITA”

17

Corrección política y tolerancia. Lo uno y lo otro. Lo raro y lo *queer*. Algunas palabras. Stonewall. Activismos. La crisis del sida. ACT UP. Queer Nation. OutRage! Expansión *queer*. De la calle a la universidad. Cuatro palabras sobre Foucault. Sobre Beauvoir. Irigaray. Wittig. El feminismo posmoderno. Posestructuralismo. Derrida. Discursos subalternos y estudios culturales.

#### CUERPOS EXTRAÑOS

26

Fisuras. Hablar de sexo. ¿Es niño o niña? Mesas de operaciones. Grados de sexo. El caso John/Joan. ¿Un éxito? Problemas físicos. Problemas estéticos. Satisfacciones. AntiMoney. Cheryl Chase, intersexual. Raven Kaldera, hermafrodita. Transexualidad. Fredd y el cuerpo equivocado. ¿Transqué? Machos. No todos los hombres son iguales. *FTM*. *Butch*. Deseo lesbiano lícito. Discurso médico y biopolítica. La magia del *dildo*. Anne Lister. Especificidades lésbicas. Invisibles. No se nace homosexual. Bisexualidad. Sadomasoquismo.



¿Género? ¿sexo? Opresiones. Género y verdad: Nietzsche. Butler y las imitadoras. Copia de una copia de una copia. Normas. Identidad de género. Austin. Códigos femeninos, códigos masculinos. Citar mal. Otra vez *butch*. *Butch* transgénero. Vestir. Disfrazarse. *Camp*. *Drag*. Unión de contrarios. *Drag kings*. Antecedentes. Origen. Elvis (Herselvis). Qué es ser el rey. Mildred, estereotipos negros y confusión. Como una mujer. Dahl y la feminidad *femme*. Ziga o la guerrilla *high femme*. Un poco de humor. Invalidar la moneda en curso: la estafa doble de las perras.

## DINERO

51

Cazar y recolectar. 35 000 años de sistema simbólico. El Gran Salto Adelante. La lógica de la violación. Niñas bien educadas. De lo que no se puede hablar. La violación de Virginie Despentes. Hombre rico, mujer pobre. Quién tiene la culpa. Hay que callar. Correr riesgos. *Fóllame*: morir o matar. Lógica capitalista. De dónde vienen las putas. ¿Y si eligen? Despentes, puta. Contratos sexuales. Porno. Farmacopornismo. *Potentia gaudendi*. La píldora: panóptico interior. Pornificación del trabajo. Qué es el porno. Obscenidad. Sexo y poder. Annie Sprinkle. Posporno. Pornoterror. Problemas.

*BUT, WHAT ENDS WHEN THE SYMBOLS SHATTER?*

61

## BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

62





“No es misántropo, pero solo acepta de hombres y mujeres la parte que no ha sido plastificada por la superestructura social; él mismo tiene medio cuerpo metido en el molde y lo sabe, pero ese saber es activo y no la resignación del que marca el paso.”

JULIO CORTÁZAR, *Rayuela*

“Sé más que un hombre.”

LEOPOLDO MARÍA PANERO, *El último hombre*

CUANDO en 1987 Carlos García Gual publica *La secta del perro* asegura que son buenos tiempos para el cinismo. Ahora, veinticinco años después, la situación parece aún más propicia. Es momento de crisis económica y de crisis política. Se declaran guerras preventivas. Aumenta el control sobre los ciudadanos, sus movimientos y sus comunicaciones bajo el pretexto de promover la seguridad. Ha desaparecido toda conciencia de clase más allá de una mal llamada *clase media* que todo lo abarca. La nuestra es la sociedad de consumo, de la información, del espectáculo. Los grandes ideales se han diluido, y con ellos casi cualquier posibilidad de cambio. El estado del bienestar se desmorona. Las multitudes acampan en las calles como protesta, pero carecen de objetivos definidos. O saquean comercios e incendian coches y edificios sin aspiraciones revolucionarias, sin pretensión más allá de sembrar un poco de caos. Como tantos testigos han afirmado, el proyecto ilustrado ha fracasado. Ahora, ante tanta oscuridad, ¿qué nos queda? ¿Cómo podemos sobrevivir en un entorno hostil que, todo parece indicarlo, cada día será más opaco, más amenazador y más violento? Ballard propondrá las *psicopatologías positivas* como vía de escape ante una sociedad enferma y perversa: la abyección como práctica de libertad. También el sarcasmo y la risotada escandalosa pueden servir como una maniobra defensiva, como una estrategia catárquica: la ironía como forma de supervivencia.

Los periodos tardíos tienen como consecuencia la aparición de voces críticas, de elementos discordantes que ponen en evidencia la inoperancia de los sistemas ideológicos. Es decir, ante el fracaso cultural surgen distorsiones, puntos en los que el continuo social se hace ilegible. Ocurre con los cínicos en el período helenístico y ocurre, de modo similar, en la actualidad con el *queer*. ¿Qué me ha conducido a poner en relación directa una ética individualista griega de carácter ascético y unos modos de vida hedonistas y posmodernos? El azar ha tenido mucho que ver, pero las distintas lecturas han ido confirmando esa intuición. Onfray aumenta la apuesta de García Gual y sentencia:

Hoy es perentorio que aparezcan nuevos cínicos: a ellos les correspondería la tarea de arrancar las máscaras, de denunciar las supercherías, de destruir las mitologías y de hacer estallar en mil pedazos los bovarismos generados y luego amparados por la sociedad. Por último, podrían señalar el carácter resueltamente antinómico del saber y de los poderes institucionalizados. Figura de resistencia, el nuevo cínico impediría que las cristalizaciones sociales y las virtudes colectivas, transformadas en ideologías y en conformismo, se impusieran a las singularidades. No hay otro remedio contra las tiranías que no sea cultivar la energía de las potencialidades singulares, de las mónadas.<sup>1</sup>

¿No existe ya quien lo hace? ¿Podemos siquiera obviar que existe lo que Wittgenstein denomina un *aire de familia* entre ese enfrentarse al mundo del cínico y el *queer*? Es evidente que muchas cosas han cambiado con los siglos, y que no tiene sentido trazar una línea de sucesión clara entre uno y otro, pero tampoco hacer caso omiso a las señales. Hay toda una serie de elementos compartidos entre ambos que se irán desgranando a lo largo del texto. También hay puntos de divergencia. En el primer capítulo haré una introducción a la filosofía cínica, y en los siguientes iré exponiendo cómo se articulan los discursos *queer* a través de las prácticas sexuales y políticas, de la relación existente entre el cuerpo y la formación de la subjetividad, de los modos de representación de que hacen uso y, por último, trataré de poner en relación todos

<sup>1</sup> M. ONFRAY, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 32.



esos rasgos con el marco económico y político en el que todo esto acontece.

### CAVE CANEM O BAJO EL SIGNO DEL PERRO

El cinismo griego aparece cuando el modelo de *polis* entra en crisis. Tras una era en la que la democracia, la libertad y la autonomía de la ciudad eran las grandes bazas de la civilización helénica, el gobierno recae, con cada vez mayor frecuencia, en manos de aquellos caudillos militares que tienen la fuerza suficiente para conseguir hacerse con el poder. Las instituciones, en manos de tiranos, dejan de servir al pueblo para perseguir objetivos personales, y la ciudad consiente. Si el dispositivo social se somete al dictado de una voluntad individual, entonces a los ciudadanos les queda poco margen de movimiento. Ante la violencia y la imposibilidad de cambio colectivo, ha de ser cada cuál quien alcance sus pequeños logros, quien conquiste sus pequeños espacios de libertad. Cuando la política no es factible, la ética se hace imprescindible.

Así es como el cínico entra en escena. En contra de la imagen popular, no se trata de un nihilista, sino de un moralista. Tiene más de descreído que de alguien que no cree en nada. El cínico —quínico, que dirán los alemanes— es sucio, no atesora posesiones. Por no tener, no tiene ni vergüenza. Es un perro. Para la sociedad griega, casi desde sus orígenes, el perro representa el más indecente de los animales: participa de la sociedad y, como el esclavo, es capaz de comprender parte del *logos*, pero no se oculta para cubrir sus necesidades corporales. Hoy, tachar a alguien de ser un perro es afirmar su haraganería, mientras que para un griego es negarle su *aidós*, es decir, su capacidad moral. En tanto que la sociedad griega se mantiene sobre dos grandes pilares, la decencia (*aidós*) y el sentido de la justicia (*díke*), se trata de una acusación muy grave.

El filósofo perro escandaliza a la sociedad helénica porque es irrespetuoso, porque carece de *aidós*, porque es desvergonzado, lenguaraz y vocinglero. Encarna todo lo contrario de lo que se supone que es un filósofo. Tanto es así que el cinismo ha sido ninguneado, marginado y negado dentro de la tradición filosófica hasta hace unas pocas décadas. Este hecho no deja de tener su lógica: el cinismo no es Filosofía. Al menos no como la entienden Platón ni Hegel —quien llega a afirmar que de Diógenes no hay nada que decir—. Es una secta de indigentes barbudos y chillones que arrojan sus desperdicios contra la maquinaria social con el fin de pararla, al menos, un momento.

Las maniobras cínicas son democráticas en su forma pero elitistas en su intención. Es decir, llegan a cualquiera que esté delante y que pueda observarlas, aunque exigen cierto grado de complicidad. El mensaje no calará más que en unos pocos. Está ahí, pero solo está claro para aquél que ya está preparado para oírlo. El cínico acusa al resto de ciudadanos —y Diógenes ni siquiera es ciudadano de Atenas ni de Corinto, es un exiliado de Asia Menor, que es poco menos que estar muerto— de acatar los mandamientos sociales de forma acrítica, como si fueran un dictado de la propia naturaleza.

Algunos expertos identifican en Antístenes, discípulo de Gorgias y más tarde de Sócrates, al primero de los perros, con lo que podría trazarse una línea hereditaria entre la filosofía socrática y el estoicismo. Esto es cierto solo en parte. Antístenes es precursor de muchos de los elementos que caracterizarán el pensamiento cínico, pero de un modo aún moderado. También anticipa la aparición de chismes sin justificación en torno a su figura, como aquél que afirma que es un bastardo hijo de una esclava tracia. Mentar a su madre para desacreditar a un sujeto viene de lejos. Escribe numerosas obras, aunque no se conserva ninguna —incluso diálogos socráticos antes de que lo haga Platón—, ejerce de maestro y co-





bra por sus enseñanzas como haría un sofista. Aunque no llega a fundar una escuela propiamente dicha, el lugar en el que imparte sus clases tiene mucho de simbólico. Su gimnasio está situado a las afueras de Atenas, cerca del camino que conduce a Maratón. El Cinosargo, que así se llama, se encuentra en los suburbios, en “un lugar lindero con los cementerios, los extremos, los márgenes”<sup>2</sup>, y en él se reúnen los bastardos, aquellos que no pueden acceder, por motivos de nacimiento, a cargos cívicos. Pero a Antístenes no parece importarle el origen de nadie, no presta atención a la pureza sanguínea ni al origen noble o humilde de quienes deciden seguir sus lecciones. La virtud y la nobleza no se encuentran en la sangre, sino en el alma. Tampoco son rasgos exclusivos de los griegos, puesto que en sus obras pone como ejemplo a seguir tanto a Heracles como a Ciro el Grande. Del primero destaca las tres virtudes, representadas por las tres manzanas de las Hespérides: no enfurecerse, no amar las riquezas y no amar el placer. Del rey persa alaba que sus siervos aprenden dos cosas: a disparar sus arcos con certeza y a decir siempre la verdad.

Independencia, desvergüenza y pobreza son algunos de los puntos clave de la filosofía canina, y es Diógenes de Sínope quien encarna este movimiento, erigiéndose como una figura mítica comparable a Heracles —patrón del Cinosargo, el gimnasio del perro blanco—, como un héroe cuyas lecciones se transmiten a través de sus actos. Si Antístenes, a quien llamarán el Verdadero Can tras su muerte, toma la ascesis socrática y la refunde con una buena dosis de indiferencia, Diógenes la radicaliza y busca deliveradamente la *adoxía*, una mala fama que no será sino un indicador más de su virtud.

Aristóteles ni le nombra, le llama el Perro, aunque no es dócil. Precede en mucho al asno de La Fontaine al considerar que el enemigo es cualquier amo. Y es que ese amo puede ser tanto un hombre como una pasión. Todo aquello que se interponga entre la voluntad individual y su consumación es pernicioso. El ansia por conseguir riqueza o por alcanzar una buena reputación son un lastre para el desarrollo del sujeto y, por tanto, un escollo a superar si se pretende alcanzar, si no ya la felicidad, al menos la paz de espíritu, porque “el imperio sobre uno mismo es el único éxito digno del cínico”.<sup>3</sup>

Diógenes llega a Atenas desde Sínope como un exiliado, según nos hace saber Diógenes Laercio: “Diocles cuenta que debió exiliarse, porque su padre, que dirigía la banca pública, falsificó la moneda. Pero Eubúlides, en su libro Acerca de Diógenes, dice que el propio Diógenes fue quien lo hizo y marchó al exilio junto a su padre. De hecho, el propio Diógenes afirma de sí mismo en el Pórdalos que había acuñado moneda falsa”.<sup>4</sup> (Acosta 1997: 93)

Esta anécdota tiene un tremendo valor simbólico en dos sentidos. Por un lado anticipa la tarea del filósofo en tanto que filósofo: reacuñar valores. Por el otro, la condición de expatriado revela la importancia de la fluidez, de la movilidad, de la falta de anclajes como señal de potencia. Al mismo tiempo, ser un apátrida le libera de las funciones de ciudadano y posibilita una perspectiva externa, lúcida y brutalmente crítica, desde la que observar el funcionamiento de la *polis*.

El Perro no puede participar de la vida pública, pero eso no le impide formar parte del paisaje urbano. Habita las calles y las plazas, y en ellas realiza los actos tanto de Afrodita como de Deméter. Disuelve la distinción entre lo público y lo privado, asume el vivir como un perro, el *kynikòs bíos*, como una filosofía práctica aleja-

<sup>2</sup> M. ONFRAY, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 36.

<sup>3</sup> M. ONFRAY, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Buenos Aires, p. 87.

<sup>4</sup> E. ACOSTA, *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 93.



da de los dictados sociales y, en consecuencia, más próxima a la naturaleza. El perro no es el único animal del que Diógenes toma ejemplo: el ratón, con su agilidad y su carácter omnívoro también el sirve de modelo.

Es famoso el hecho de que Diógenes no tiene casa. Vive en la calle, en una tinaja que hace rodar por el suelo mientras los atenienses corren de un lado para otro. Cuando alguien le pregunta qué hace contesta que así él también parece ocupado. Su ajuar es mínimo: un manto de estameña, un morral, una escudilla y un bastón. Incluso rompe la escudilla al ver a un muchacho beber en el hueco formado con sus manos. Para alimentarse recoge frutos silvestres y mendiga. No posee nada que le ate a la tierra, así que puede desplazarse de Atenas a Corinto, incluso a Esparta, cuando se le antoja. Ni siquiera le preocupa lo que ocurra con su cuerpo cuando muera: que sirva de alimento para pájaros y perros.<sup>5</sup> A diferencia de Antístenes, a quien persigue en cuanto llega a Atenas a fin de que lo acepte como discípulo, Diógenes no tiene oficio. Se cuenta que es apresado y vendido como esclavo. Cuando en la subasta le preguntan qué sabe hacer contesta: “Gobernar hombres. Pregunta si alguien quiere comprarse un amo”. Es Jeníades quien lo compra y le encarga la educación de sus hijos. El esclavo instruye a los muchachos en la hípica y el lanzamiento con honda y de jabalina, pero también les enseña pasajes de poetas y prosistas, incluso alguna de sus propias obras. Aprenden de él la frugalidad, a cuidar de sí mismos. Al morir son ellos quienes le dan sepultura.

Lamentablemente, todo lo que nos ha llegado tanto de Diógenes como de Antístenes no son más que rumores. Aún así, estas anécdotas tienen un valor extraordinario a la hora de caracterizar el primer cinismo. De ellas se deducen un materialismo extremo y una desconfianza radical hacia el argumento abstracto. Precisamente por ello, por su carácter antiacadémico, la escuela del Perro ha sido marginada por la tradición filosófica. Sus ataques a la metafísica se fundamentan en que ésta se desentiende de la experiencia, se aleja de la vida y considera el cuerpo como una rémora para el desarrollo intelectual. Pero el cínico razona de forma inversa al fundamentar su pensamiento en la propia actuación, al considerar que no es necesaria más justificación para la acción que la acción misma. Aunque, en ningún caso, esto signifique que no haya un razonamiento tras el gesto o la palabra del filósofo.

Este desprecio profundo hacia la teoría es el que convierte a Platón en objetivo de tantas pullas por parte de Diógenes. El primero establece una jerarquía idealista según la cual las cosas que vemos y experimentamos no son más que sombras producidas por unas ideas que no podemos alcanzar sino con el intelecto. Elabora un sistema filosófico para organizar una república en la que los filósofos se situarían en la cúspide de la sociedad. Como Iznogud, Platón quiere ser califa en lugar del califa. Diógenes considera a Platón un arribista, un amigo de los tiranos y un vanidoso. Una vez que Platón recibe a unos amigos de Dionisio, Diógenes pisotea sus alfombras diciendo: “Pisoteo el orgullo de Platón”; a lo que contesta el aludido: “con otro orgullo”. Cuando Platón describe al hombre como un “bípedo implume”, el Perro despluma un pollo y lo arroja entre los espectadores: “¡He aquí al hombre de Platón!”, obligándole de ese modo a ampliar la definición con un “de uñas planas”. En otra ocasión, el cínico se ha quedado de pie bajo el chorro de una fuente, y la gente se congrega a su alrededor. Al llegar Platón, se dirige a la multitud: “Si queréis compadeceros de él, abandonadle”. Le tiene por un Sócrates enfurecido ansioso por recibir miradas... y no va tan desencaminado.

<sup>5</sup> Para los antiguos —y para los modernos sigue siéndolo— es muy importante dar una sepultura digna a los muertos. García Gual señala que la falta de enterramiento es uno de los grandes motivos de horror que provoca la guerra, como se señala al principio de la *Iliada*. (C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 49).



La filosofía canina tiene mucho de espectacular. No es que necesite observadores para ser efectiva, pero la ausencia de una escuela convierte las calles en sus aulas, y sus lecciones son su gestos. La *paideía* (enseñanza) perruna se dirige al alma, no a los cuadernos. Mientras Platón o Aristóteles elaboran un pensamiento arquitectónico, el de los cínicos es poético. En un primer plano se trata de una creación, de una *poiesis*, que procura un modo nuevo de enfrentarse al mundo y a quienes en él habitan, “nuevas posibilidades de vida que contrastan con las que ofrecen el hábito y la convención”.<sup>6</sup> En un segundo plano es una filosofía de la acción que se expresa a través de improvisaciones. Ocurre cuando Diógenes llega a Atenas y trata de acondicionar una casa en la que vivir: al no lograrlo es cuando recurre a la tinaja que le hará famoso. La lógica que guía esta actuación es la misma que Antístenes alaba de Ulises frente a Áyax: por encima del monolítico orgullo del segundo, el primero se muestra como un héroe versátil, de muchos, recursos *polytropos*. Se trata de encontrar soluciones prácticas a problemas concretos, no de intentar organizar una estructura perfecta y, por tanto, impracticable.

La tarea cínica es, por comparación, poco ambiciosa: conocerse a sí mismo, cuidar de sí y educar con el ejemplo. Los filósofos perros forman lo que Sloterdijk llama una *teoría inferior* —por oposición a la alta teoría que representa el sistema platónico—, que es una “encarnación práctica de su doctrina hasta convertirla en una pantomima grotesca”.<sup>7</sup> La voluntad cínica se alía con la pobreza y con la sátira a fin de socavar la confianza en los ideales, de hundir los principios de la ilusión. La civilización se muestra como un auxiliar de la perversidad que transforma la inocencia positiva en un laberinto de prohibiciones, escándalos y complejos. Los cínicos se enorgullecen de ser los únicos lo bastante valientes para decir la verdad.

La franqueza (*parresía*) es uno de los rasgos definitorios de la filosofía cínica. El filósofo perro se sitúa en oposición al gobernante porque, a diferencia de este, no es un demagogo, porque hace un uso libre de la palabra y actúa de acuerdo a ella. En una sociedad que premia no el ser bueno, sino el ser mejor que los demás, el cínico aspira a ser un sabio, y para ello ha de transmutar los valores. El éxito económico y la gloria social son las aspiraciones de todo ciudadano salvo él. García Gual nos recuerda “que la moral griega se basa en la aprobación que el triunfador recibe de la colectividad”<sup>8</sup>, pero quien busca la sabiduría debe desaprender el mal, guiarse únicamente por su raciocinio y perseguir su propia felicidad. Como consecuencia se verá apartado, se le considerará una excrecencia molesta en el cuerpo colectivo. Esta actitud requiere un carácter fuerte que permita al individuo soportar la impopularidad (*adoxía*) y el desprecio de sus conciudadanos, la pobreza material y, al mismo tiempo, realizar un ejercicio constante de observancia interior, de reflexión para rechazar las imposiciones y abrazar la autarquía.

Las consecuencias del pensar cínico son la miseria y el desdén, ser igualado en consideración con el loco o el delincuente. Pero al mismo tiempo que hunde en el fondo social conduce a una superioridad moral inestimable. Diógenes no renuncia a comer pasteles o a beber en la taberna, a lo que renuncia es a pagar por ello un precio que considera excesivo. La primera precaución a tomar para liberarse es abandonar el trabajo, la esclavitud del dinero y los objetos. El cínico renuncia a los placeres no porque desee la mortificación, lo hace porque no está dispuesto a sacrificar su libertad e independencia por unos goces dudosos. Por eso prefiere

6 M. ONFRAY, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p 89.

7 P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2007, p. 176.

8 C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 34.





mendigar a trabajar, comer fruta a los manjares de los banquetes, masturbarse a pagar por los servicios de las prostitutas.<sup>9</sup> Diógenes no duda en rechazar la carne cocida y el fuego, en una muestra de desprecio por los dones de Prometeo. Se sitúa, así, en un estadio precivilizatorio, en un lugar anterior al asentamiento, reclamando la libertad del peregrino. Este hecho es esencial para un exiliado, para un apátrida que se considera el primer cosmopolita. Sin poseer una vivienda y desarraigado como se encuentra, Diógenes puede desplazar su tinaja a donde le plazca. Puede abrazar la verdadera libertad, escabulléndose de las leyes y las manías propias de cada *polis*.

Lo que hace realmente peligroso al cínico no es sólo su forma de vida, sino su pensamiento pragmático, realista y anclado a tierra, además de su voluntad de hacerlo accesible a todo el mundo. Como indica Foucault “el cinismo es una forma negativa de individualismo agresivo que surgió con la caída de las estructuras políticas del mundo antiguo” (1983: 43).<sup>10</sup> Abomina de la teorización e idealización a las que tiende la filosofía académica, por eso la actitud que toma es pública —cuanto más, mejor—, espectacular, provocativa e impúdica. No es de extrañar, entonces, que no conceda importancia a los textos, y sí a las anécdotas, a las referencias a ejemplos vitales. Los discursos son escandalosos, pero esto no tendría más relevancia si no fuera porque los actos se corresponden con el propio orador como lo hacen. La estética es coherente con su ética. El cínico da gran valor a la *parresía*, y la hace visible para que cualquiera pueda beneficiarse de sus enseñanzas. Foucault distingue tres ejercicios en la práctica cínica de la *parresía*: la alocución crítica, el comportamiento escandaloso y el diálogo provocador.

La forma que tiene el filósofo perro de comprender el discurso le hace sospechar del tipo de exclusividad elitista por el que aboga, por ejemplo, Platón. Frente a una concepción aristocrática de la transmisión de conocimientos, el cínico prefiere dirigirse al gentío, a la muchedumbre reunida en el teatro o en el ágora. El objetivo es llevar su modo de ver la vida a todo el mundo, en especial a aquellos grupos de gente que carecen de formación filosófica. Sus proclamas sobre la lujuria, la libertad, los códigos morales y la crítica a las instituciones serán tomadas más tarde por el cristianismo. El estilo de vida natural que reclaman se debe a que la sociedad y sus instituciones anulan la libertad y la autonomía de los individuos. Por tanto, la felicidad solo podrá alcanzarse mediante la *autarkeia* o independencia.

Esto supone un contrapunto a la moral dominante, y se expresa en un comportamiento inadecuado, inmoral y desvergonzado, “pues autónomo y ético se excluyen”.<sup>11</sup> El uso cínico de la *parresía* pone en suspenso los usos asumidos, los estándares de decencia, jugando en ocasiones a una inversión de roles. Otra de sus variantes se da al trasladar reglas morales de su ámbito a otro en el que carece de sentido. Es el caso de la competición atlética en la que el Perro se corona como superior moral, y corona a un caballo como vencedor en cuestión de fuerza. Estos desplazamientos de las normas conforman el grueso de las anécdotas que se conservan sobre los cínicos. La élite filosófica los mira, por ello, como bufones, y se muestra indiferente ante sus enseñanzas.

Un ejemplo de diálogo provocador es el que se observa en el encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno en Corinto. El relato que hace Dión de Prusa —y que no tiene justificación histórica al-

9 Aunque el caso de Diógenes es especial, puesto que Lais y Phrine, las *heteras* más importantes de Atenas le ofrecen servicios exclusivos, y, obviamente, no a cambio de dinero.

10 M. FOUCAULT, ‘Discourse and truth: The problematization of parrhesia’ [en línea]. <<http://foucault.info/documents/parrhesia/foucault.discourseandtruth.pdf/>> [consulta: 26 agosto 2005]

11 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 67.



guna— comienza con una inversión de los roles, en tanto que es Diógenes quien ordena a Alejandro que se retire del camino del sol, y éste quien obedece. Alejandro se siente, por tanto, como un inferior moral e intelectual. El hecho de que Diógenes no necesite de nadie suscita la envidia del joven emperador, que depende de sus tropas para lograr su propósito de conquistar el mundo. No se trata, entonces, de un encuentro entre iguales, sino que el visitante acude en calidad de aprendiz. El filósofo, por su parte, se posiciona como maestro y concededor de la verdad. El muchacho se presenta ante el sabio dispuesto a disputar el juego de la *parresía*, a corregir sus vicios y mejorar como individuo y como rey.

El diálogo cínico se opone al socrático, del que sin duda procede, en un punto esencial: Sócrates pretende mostrar y corregir la ignorancia de su interlocutor guiando la conversación a través de sus preguntas. Diógenes, a la inversa, responde a las preguntas que le plantea Alejandro, y ataca su orgullo forzándole a reconocer que no es lo que proclama. La franqueza cínica empuja los límites del contrato tácito entre los participantes del juego, pudiendo llegar a ser humillante. Es fácil mostrar a Diógenes como un anciano sabio, extravagante y tranquilo, cuando la realidad es muy distinta: sus mordiscos son hirientes. Ataca la condición real de Alejandro comparándolo con las abejas. La abeja reina no tiene aguijón, por naturaleza no necesita un arma contra los demás. Si él lleva armas es porque tiene miedo, y quien teme no puede ser rey. Hablar así a alguien capaz de conquistar el mundo puede traer consecuencias funestas, como la muerte. La pregunta que le hace el cínico es si es capaz de escuchar la verdad de sus labios, porque él es el único lo bastante valiente para decírsela. Si no le escucha a él, no aprenderá la verdad de nadie.

Pero Diógenes es un estratega, sabe hacer cumplidos cuando la situación toca el límite. Llama a Alejandro bastardo para aludir después a su ascendencia divina. El siguiente golpe se dirige precisamente ahí. Si es hijo de Zeus, éste le habrá concedido señales de su divinidad. Así lo cree el rey, y pregunta qué ha de hacer uno para ser un buen monarca. La respuesta de Diógenes es un retrato moral de la soberanía. Un rey es el mejor entre los hombres, el más recto y resuelto, aquél que no se deja superar por sus apetitos. Sólo quien es noble por naturaleza puede gobernar, pues nadie que no sea rey puede actuar como tal. Es soberano aquél que lucha contra las tres faltas esenciales y las supera —la ambición de riquezas, de placer físico y de poder político—. La respuesta de Diógenes no es la que Alejandro esperaba: que el único modo de comportarse como un verdadero rey es seguir la forma de vida del cínico.

Se muestra así la ausencia absoluta de complicidad entre el sabio y el poderoso. El cínico vuelve a un estado de animalidad, vive en cualquier sitio, no posee nada y afronta la vida con satisfacción y con una serenidad envidiable. Diógenes es un filósofo de la realidad, por eso coloca en primer término su propio cuerpo. Nada de lo que éste haga puede ser vergonzoso. Si lo parece es debido a una moral acomplejada, a una red de convenciones que se tiende sobre parte de la existencia. Comer, reír, defecar, masturbarse, todo forma parte de lo mismo. Que el proceso alimenticio pueda empezarse ante otros —aunque sea bajo techo, nunca al aire libre— y deba terminarse en privado al cínico le resulta paradójico. Sería como enseñar el rostro y esconder la mano. Los deseos naturales han de satisfacerse de la manera más sencilla, práctica y barata posible.

Lo que caracteriza a Diógenes es que va a contrapelo, que entra al teatro cuando todos salen. Sus acciones forman parte inherente de su discurso. Son su discurso. Su crítica a la retórica no le impide emplear recursos para convencer, pero no enmascara la verdad. Que el Perro es un experto de la improvisación se hace patente en múltiples anécdotas, como la del pollo desplumado. A pesar del desprecio de los nobles filósofos, Diógenes tiene éxito al demostrar que su vida se corresponde con su discurso. En realidad, es



la palabra la que coincide con su existencia. Pero si hay algo que caracterice su obra es el humor. Las inversiones que hace de los sistemas no provocan medias sonrisas como hace un comentario irónico, sino carcajadas sonoras. El humor es el aguijón del cínico. Diógenes no se entretiene en argumentar de forma desarrollada como hacen sus compañeros, prefiere soltar la pulla hiriente y callar después.

En ocasiones el discurso cínico hace uso de la razón, pero con fines paródicos. A Diógenes se le atribuyen dos silogismos. El primero justifica el robo, el segundo, comer en el ágora. En ambos casos las conclusiones quedan reforzadas por el uso de la razón, pero ésta se ve debilitada precisamente por ello. La condición cínica es violenta, hostil y subversiva. Las enseñanzas de los cínicos son breves, fragmentarias, pero siempre ejemplares. Dión de Prusa narra que cuando Diógenes termina su elogio de Heracles, se agacha y hace “algo vergonzoso” ante la multitud. Éste es un ejercicio puramente cínico, puesto que quiebra el contexto del discurso –y lo consigue además haciendo referencia a la última hazaña del héroe<sup>12</sup>– y pone en evidencia cuáles son las premisas morales sobre las que se sustenta la sociedad. La impudicia del Perro sacude a dos niveles: por una parte se compara con el héroe, por la otra sella la arbitrariedad de las reglas de comportamiento. La desvergüenza cínica abre espacios de improvisación ante los ojos del gran público, escupe a la cara de los espectadores su condición de esclavos morales.

El precio a pagar es alto. Diógenes se ve obligado a mendigar, lo que le deja bastante alejado de la autarquía que desea. Aun así, lo acepta con gusto cuando lo que le queda es la libertad. Libertad de movimiento y libertad de palabra, además de una gran superioridad moral. El cínico no desea la ascesis, la acepta porque no es esclavo de sus pasiones, y puede enfrentarse a cualquier adversidad sin temor. Mientras los grandes filósofos disfrutaban de banquetes, sacrificios y libaciones, el Perro come lo que encuentra y bebe el agua del río. Si Platón aspira a lograr un poder político efectivo, Diógenes ya gobierna todo lo que desea. El resto busca la gloria; él, como los perros, permanece en el suelo, su enseñanza se ve sometida bajo los grandes sistemas. Sócrates muere por pervertir a los jóvenes, por ser perjudicial para la sociedad. Diógenes muere rechazándola, negándose a emplear el fuego: comiéndose un pulpo crudo.

Este esfuerzo, estos ejercicios de vigilancia no son exclusivos del movimiento cínico. Un precepto transversal en la Antigüedad es el de la *epimeleia heautou*, la inquietud de sí: observar la propia subjetividad, analizar qué hay en ella de prestado y reconstruirla de acuerdo con sus intereses, adecuándola a lo que podría considerarse un proyecto vital. La noción que aparece de forma casi inmediata al plantearse un deslizamiento hacia la propia subjetividad es el principio delfico *conócete a ti mismo*. Sin embargo, en la filosofía del mundo clásico, ese precepto forma parte de una tarea más amplia: la inquietud de sí mismo. La *epimeleia heautou*, inquietud, cuidado, preocupación de sí mismo, es una cuestión central de las éticas grecolatinas. De ella se ocupan tanto Platón como Epicuro, cínicos como estoicos, hasta alcanzar la espiritualidad alejandrina y el ascetismo cristiano. Es una actitud ante uno mismo, ante los demás y ante el mundo. Despertar el interés por ocuparse de sí mismos es la tarea que los dioses encomendaron al propio Sócrates, por la que abandona actividades más provechosas y por la que terminará siendo condenado a muerte.

La inquietud de sí implica un alejamiento de las normas sociales, y una serie de tareas de modificación, purificación y transformación. El *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) ha prevalecido

<sup>12</sup> Branham considera que la última azaña de Heracles es la limpieza de los establos de Augías. El orden es distinto para Robert Graves: esta sería la quinta tarea del héroe, mientras que la captura de Cerbero estaría en último lugar.



sobre ella precisamente por ello, porque el cuidado de sí suena, en expresión de Foucault, a *dandismo moral* y rechazo hacia el grupo. Sin embargo, en el pensamiento antiguo ocuparse de sí mismo siempre es considerado de forma positiva, y es la matriz de morales sumamente severas.<sup>13</sup>

Ocuparse de uno mismo es parte básica para el buen conducirnos por la vida, para guiarnos y mantener a raya las pasiones que podrían dominarnos. El propósito es no ser esclavo, de otros o de sus propios apetitos. Sin embargo, aunque las estrategias empleadas sean las mismas, los objetivos del cuidado de sí cínico y socrático-platónico son diametralmente opuestos: el filósofo perro se conquista a sí mismo, mientras que Platón pretende crear un gobernante para la ciudad. Es, por tanto, un problema político, ya que el *ethos* –entendido como forma de ser– conlleva también una forma de relacionarse con los otros. Un buen *ethos* convierte a alguien en apto para ocupar en la ciudad y respecto a los demás el lugar conveniente, esto es, aquél que le permita gobernarse a sí mismo y a sus conciudadanos. Solo será un buen soberano aquél cuya administración empiece en sí mismo, pues la tiranía viene de la mano del descuido y el abandono a las pasiones. Un gobierno justo, por tanto, será aquél que ejerza la menor dominación posible.<sup>14</sup>

Esa idea de autocontrol es la que Sócrates pretende transmitir a Alcibíades en el diálogo platónico que toma su nombre. Ante el anhelo del muchacho por gobernar la ciudad, Sócrates le hace ver los enemigos a los que deberá enfrentarse, tanto sus competidores políticos atenienses como los rivales espartanos o persas. El diálogo socrático lleva a Alcibíades a admitir su desconocimiento: afirma que el principio del buen gobierno es la concordia, pero es incapaz de definirla. En ese momento, Sócrates lo agujonea para que observe en su interior, para que se ocupe de sí mismo, conozca su ignorancia y le ponga remedio.

La inquietud de sí se implica, por tanto, de la voluntad de gobernar los destinos de los demás, pero resulta obligatoria debido a la insuficiencia de la pedagogía ateniense. De ese modo, en la formulación platónica, la *epimeleia heautou* se considera como una obligación para los jóvenes que están a punto de entrar en el mundo adulto de la política. En el *Alcibíades* se muestra como una cuestión urgente, cuando éste descubre su escaso conocimiento del objeto que ha de tratar. Ahora bien, ¿qué es ese *uno mismo* del que ha de ocuparse el muchacho? ¿Qué hay en él que pueda conducir al buen gobierno de la ciudad?

Antes de que Platón escribiera este diálogo, antes de que Sócrates incitara a sus conciudadanos a ocuparse de sí mismos, ya existían en Grecia toda una serie de tecnologías de sí, consistentes en ritos de purificación, técnicas de concentración del alma, de retirada (*anakhoresis*), de resistencia, que permitían al sujeto relacionarse con la verdad. La intención socrática va dirigida a un punto similar, el uno mismo del que hay que tener cuidado es aquello

13 Tanto el cristianismo como la Modernidad abogan por morales del no-egoísmo, cuando el primero se gesta en ese clima del cuidado de sí. Lo que parece justificar la supremacía del conocimiento de uno mismo podría ser el llamado *momento cartesiano*. Esto es, Descartes actúa de catalizador situando el *cogito* como fundador de todo saber. La Filosofía se plantea la relación que se establece entre sujeto y verdad: cómo el primero puede alcanzar la segunda. La epistemología moderna establece que el simple uso de la razón, el conocimiento, basta para ese propósito. La espiritualidad, por el contrario, sostiene que la verdad exige una mutación del sujeto, solo le será accesible cuando éste se ponga en juego a sí mismo. La verdad da luz al individuo, y descubrirla dependerá tanto del amor de Dios como de la ascesis, puesto que implica la salvación. En la Antigüedad, salvo con los cínicos, el problema de la verdad siempre mantuvo unidas la cuestión del conocimiento y de la espiritualidad. La *epimeleia heautou* es la práctica que permite esa transformación y el acceso a la verdad.

14 Este punto de articulación entre la preocupación ética del cuidado de uno mismo y el menor ejercicio de dominación posible es lo que Foucault entiende como una *nueva ética*. La paradoja se establece al advertir que cuanto más libres respecto de los demás son los individuos, mayores son sus impulsos por dirigir sus acciones.



que es igual a sí mismo, esto es, el alma. El alma entendida como sujeto, como la responsable de las acciones corporales o lingüísticas. Al plantear esa distinción entre alma y cuerpo, Platón escinde la inquietud de sí y su objeto de otros cuidados que podrían también pasar por ella. Estas actividades son de carácter económico, erótico y médico-dietético. Quien se ocupa de sus bienes o de su cuerpo no se ocupa de sí mismo. En ese momento es cuando se hace necesaria la presencia de un maestro que indique a Alcibíades de qué ha de preocuparse.

Una vez determinado el objeto de la inquietud deberá caracterizarse en qué consiste ésta. En el pensamiento platónico la respuesta es simple: en conocerse a sí mismo. Platón es un idealista, y como tal identifica plenamente ambas nociones, como queda claro en la metáfora de los ojos. El alma se conoce a sí misma como los ojos se ven a sí mismos, esto es, por reflejo. Pero, en realidad, el ojo no se ve en otro ojo, sino en el propio principio de la visión. El alma, por el mismo motivo, se verá reflejada en aquello que comparte su misma naturaleza: el pensamiento y el saber. Y cuanto más luminoso sea el objeto en el que se refleja, más clara será la imagen que se forme. Por tanto, el alma deberá alejarse de las sombras del mundo material y buscar a Dios para conocerse a sí misma. Al ponerse en contacto con la divinidad, el alma será sabia, aprenderá a comportarse debidamente y podrá gobernar la ciudad. El objetivo del *Alcibíades* es, entonces, mostrar cómo el cuidado de uno mismo conduce al conocimiento y práctica de la justicia. Uno se salva a sí mismo en cuanto que salva a los demás. Se trata de una actividad destinada a la élite ciudadana que puede gobernar sobre los otros, y que los hará diferenciarse sobre la masa. La paradoja del platonismo es cómo su racionalismo adopta formas y reformula prácticas de la espiritualidad para nutrir, precisamente, esa supuesta racionalidad, y cómo debe recurrir a la idea de Dios para poder justificar su sistema.

Sin embargo, los filósofos perros no están interesados en el gobierno de nadie salvo ellos mismos. El desencanto político opera un giro individualista, el elitismo cínico es moral, el de los sujetos soberanos, el de los atletas. La comparación que se hace entre el filósofo y el atleta, la misma que equipara a Diógenes con Heracles, es lícita en tanto que se considera la inquietud de sí como un ejercicio, un esfuerzo continuado. La *askesis*<sup>15</sup> se desarrolla como una forma determinada de relacionar el sujeto con la verdad. En las culturas griega y romana, se plantea en qué medida los ejercicios sobre la verdad –conocer, decir, ejercer la verdad– pueden conducir al sujeto a actuar justamente, pero también a actuar y ser como desea ser. La *askesis* juega un papel esencial en el cuidado de sí cínico, pues es la que lleva al individuo a conseguir una relación completa consigo mismo. Gracias a los ejercicios ascéticos, uno se prepara para afrontar acontecimientos imprevistos. El cínico Demetrio caracteriza al buen atleta como aquel que se ejercita, quien adopta una serie de movimientos simples que podrán servirle en cualquier situación. El equipamiento del atleta estará formado por *logoi*, por frases y sentencias escuchadas, recordadas y repetidas, que son verdaderas y constituyen modelos de comportamiento. Precisamente por eso, porque se establecen como patrones de conducta, deben estar siempre a mano y recordarse continuamente. Será un saber útil aquél que tenga un carácter etopéutico, que sea capaz de producir un buen *ethos*.

Así, el oído se convierte en instrumento esencial a la hora de captar los enunciados de verdad. Del mismo modo, el sujeto deberá guardar silencio tanto como sea posible, a fin de captar dichos

15 En la cultura clásica la ascesis carece de esas connotaciones negativas que nosotros le otorgamos, y que se deben al uso que de ella hace el cristianismo. La ascesis filosófica consiste en postularse a sí mismo como fin de la experiencia propia, en proveerse de algo de lo que se carece por naturaleza y en ligar al individuo a la verdad. En Séneca, por ejemplo, se trata de convertirse en sujeto de la enunciación del discurso de verdad.



enunciados. Si hay algo a lo que se opone la verdad es a ser enmascarada por ornamentos. Hay que huir de la retórica, puesto que el fin de esta no es la veridicción, sino persuadir al oyente de aquello que el orador se haya propuesto. Sin embargo, el discurso filosófico tampoco puede carecer de todo tipo de adorno, puesto que también pretende que se le preste atención. Pero el escuchar filosófico es una actividad práctica, que exige memorización y puesta otra vez en palabras. Esta interiorización del discurso de verdad es, al fin y al cabo, el objetivo de la *askesis* filosófica.

Para que la escucha del alumno sea fructífera, se requiere del maestro una cierta actitud: lo que se exige de él es que hable con franqueza. La *parresía* ha de enfrentarse contra dos enemigos: la retórica y la adulación, de la que la primera no es más que una formalización. La adulación resulta peligrosa en la medida que no permite que el individuo se conozca a sí mismo realmente. La franqueza, por el contrario, posibilita que la verdad se mueva del maestro al alumno, y permite que este se forme y se mantenga independiente. Este punto adquiere especial relevancia cuando el discípulo se convertirá en príncipe—o ya lo es, como Alejandro—. Si nadie le habla con franqueza, éste casi con certeza ejercerá su poder de forma despótica, rodeado como estará de aduladores. El objetivo de la *parresía* es que el otro, quien escucha, se establezca a sí mismo como soberano de sus acciones. Que ésta sea efectiva dependerá de si se dan algunas condiciones. La primera, es que quien escucha sea receptivo a ella. La segunda es que no puede haber transmisión del conocimiento si no hay ejemplo. Gracias a la franqueza se logra realizar una conversión en el sujeto oyente. En los círculos epicúreos la franqueza se establece también como el modo en que los alumnos se comunican entre ellos, y cómo hablan al maestro, ligándose así con el primer maestro: el mismo Epicuro. Esta estructura es la que más tarde adoptará el cristianismo.

La espiritualidad cristiana tomará elementos como la ascesis y la veridicción de raíz estoico-cínica y les dará una nueva interpretación. A partir de los siglos III y IV, la vida monástica pasa a consolidarse como verdadera filosofía y el monasterio se establece como escuela filosófica. La filosofía se asimila completamente a la noción de *arte de vivir*. La inquietud de sí mismo girará sobre la idea de *metanoia* o conversión. El significado de la propia palabra indica tanto al concepto de penitencia como al de cambio. Supone una mutación súbita, un paso drástico del mundo del diablo al de Dios. Para que sea posible esa transfiguración ha de producirse una quiebra en el sujeto, una ruptura dentro de uno mismo, una suerte de transubjetivación. La ascesis cristiana supone una serie de ejercicios de arrepentimiento, purificación y renuncia que preparan al sujeto para su contacto con Dios.

De igual manera, el individuo cristiano se objetiva a sí mismo en el ejercicio de la confesión. La Iglesia asume el papel de maestro al mismo tiempo que se ocupa de controlar las conciencias. Para que ésta pueda guiar las almas, los individuos han de decir la verdad. El sujeto pasa a ser el referente de los enunciados, consiguiendo así modificarse a través del castigo impuesto. El marco conceptual en el que se mueve la inquietud de sí en la espiritualidad cristiana se constituye entre la culpa, el castigo y la redención. La penitencia de los pecados no establece una identidad, como era el objetivo del cuidado de sí en sus concepciones griega y romana. La transfiguración que se opera por ruptura en el sujeto es la garantía de participación de la verdad y de la gracia de Dios.

¿Puede haber algo más alejado de la soberanía autónoma, gozosa y materialista del filósofo perro? Resulta paradójico que los principios de unas prácticas libertarias como las cínicas sean los mismos que engendran una doctrina célibe y puritana como la cristiana; que una filosofía de la inmanencia derive en un trascendentalismo mortificante. Más aún cuando la actitud de los cínicos hacia el sexo es tan aperturista. Es célebre la anécdota que descri-



be a Diógenes masturbándose en el ágora. A quien le recrimina su actitud le contesta: “Ojalá pudiera calmar el hambre frotándome la barriga”. Hallamos aquí una vez más la sencillez de la filosofía canina: encontrar la satisfacción de la forma más rápida y simple posible. La libido ha de satisfacerse cuanto antes, no ha de permitirse que el deseo se enquisté y se apodere de la voluntad. El deseo insatisfecho nubla el entendimiento y lleva a la alienación. Por la misma razón, el sexo no puede ser motivo de mala conciencia, del mismo modo que comer cuando se tiene hambre no lo es. Si el placer es la única solución ante la libido, entonces el filósofo perro cambiará la ascesis por el hedonismo. Blake dirá que “el hombre no posee un cuerpo distinto de su alma”<sup>16</sup>; Diógenes, como filósofo de la inmanencia, podría haberlo afirmado también. Así, el ascetismo cristiano —y no se puede olvidar que la moral occidental y moderna tiene mucho más de cristiana que de clásica—, con su imperativo contra el cuerpo, castiga en realidad el alma que pretende salvar, puesto que ambos son la misma cosa. Cultivar uno y abandonar el otro es tarea de imbéciles.

El matrimonio entre Crates e Hiparquía, hermana del también cínico Metrocles, también es revelador en este sentido. Como no podía ser de otro modo, los cínicos no creen en una institución como esa. Por tanto, la unión entre ambos tendrá un carácter subversivo. En primer lugar porque la mujer tiene el mismo peso en la relación que el hombre. Es un hecho extraordinario, puesto que las mujeres no pueden participar del ámbito público y están limitadas a un terreno estrictamente doméstico. Diógenes Laercio cuenta que, habiéndose enamorado de Crates, Hiparquía deja de lado su nobleza y sus pretendientes. Al no lograr que desista de su empeño de casarse con él, como habían sugerido los padres de la joven, Crates se desnuda ante ella y le dice: “Éste es el novio, ésta toda su hacienda, delibera ante esta situación. Porque no vas a ser mi compañera si no te haces con estos mismos hábitos”.<sup>17</sup> Entonces Hiparquía se convierte en una perra, y hace suyo el modo de vida cínico. En sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto Empírico afirma:

¿No es sorprendente que los adeptos a la filosofía cínica y los seguidores de Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo, digan que la sodomía es algo indiferente? Y mientras a nosotros nos resulta indecoroso tener relaciones sexuales con una mujer en público, entre algunos indios no se considera indecente en absoluto. Según esto, hacen el amor en público indiferentes, como también hemos oído decir del filósofo Crates.<sup>18</sup>

La pareja pone en evidencia la doble moral que permite que ciertas actividades se realicen en público y otras no. Lo que Diógenes hace en solitario, ellos lo hacen juntos: dan satisfacción a una necesidad sin ocultarse. Si quienes los ven se escandalizan no es asunto suyo. Por otro lado, la referencia que hace Sexto Empírico a la sodomía es importante. La creencia popular sostiene que la homosexualidad está bien considerada en la antigua Grecia, pero esto es verdad solo en parte. Las mujeres permanecen alejadas de la vida pública, hecho que dificulta enormemente que los hombres las conozcan y, más aún, establezcan con ellas relaciones sentimentales. Por tanto, es lógico que las amistades y los afectos se den entre varones. Pero es raro que los vínculos afectivos se den entre individuos de la misma edad. La homosexualidad griega está estrictamente ligada al establecimiento de relaciones de poder entre un adulto y un joven, a un intercambio de favores educativos y sexuales.

16 W. BLAKE, *El matrimonio del cielo y del infierno*, Hiperión, Madrid, 2001, p. 221.

17 C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 144.

18 E. ACOSTA, *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 196.

Lo cierto es que para un varón griego es tan normal tener sexo con mujeres como con muchachos, aunque Platón o Pausanias parecen tener una inclinación hacia su mismo sexo mayor de lo acostumbrado. Tanto en *El banquete* como en *Fedro*, el discípulo de Sócrates hace una defensa ardiente del deseo homosexual, pero esto no significa que sea la posición común de la cultura griega. De hecho, existen actitudes reprobables, e incluso punibles, a este respecto. La ley ateniense niega gran parte de sus derechos de ciudadano a quien “hubiese maltratado a sus padres, eludido el servicio militar, huido de una batalla, dilapidado su patrimonio o prostituido su cuerpo con otro varón”.<sup>19</sup> Es decir, que la homosexualidad está penada solo en caso de intercambio venal, pero no si se trata de un acto de amor o, simplemente, se busca el placer. Además, el castigo cae sobre aquél que ofrece su cuerpo, pero no sobre quien paga por los servicios.

Lo que parece penalizarse en la prostitución masculina es que favorece la aparición de la *hýbris*,<sup>20</sup> esto es, de la desmesura. Resulta curioso que esta legislación tenga efecto exclusivo sobre los ciudadanos atenienses. Por tanto, un extranjero puede prostituirse tanto como le venga en gana. Del mismo modo, si un ciudadano decide vender servicios sexuales pero se abstiene de emprender cualquier actividad que la ley le prohíbe –como dirigirse a la asamblea–, tampoco se verá perseguido. Por lo tanto, un ciudadano puede pagar por sexo homosexual siempre y cuando quien se lo ofrezca no sea ciudadano ateniense.

Ahora bien, la mayor parte de las relaciones homosexuales no son de este tipo. En *Fedro* (230e-234c), Platón atribuye a Lisias una carta dirigida a un muchacho en la que le insta a que le conceda sus favores. Si tenemos en cuenta que el propio Lisias reconoce no estar enamorado del joven, queda claro de qué tipo de favores se trata, aunque se evite cualquier referencia física explícita. Al mismo tiempo, distingue entre aquellos que sienten amor y quienes solo buscan amistad, aunque esta amistad tenga claras implicaciones sexuales. Así, le escribe:

Si te dejas persuadir por mí, cuando estemos juntos, lo primero que perseguiré no será el placer momentáneo, sino el interés futuro, no me dejaré dominar por el amor, sino por mí mismo, no me dejaré llevar por cosas pequeñas a un odio violento, sino que mostraré, nada más, un poco de indignación por cosas graves, excusaré los errores involuntarios y me esforzaré por desterrar los voluntarios: estos son los signos de una amistad que subsistirá mucho tiempo.<sup>21</sup>

Aquí se hace una distinción clara entre *phília* (amor) y *éros* (deseo), en tanto que la mera visión de un muchacho hermoso puede despertar el segundo, pero no generar el primero. Es decir, la belleza provoca deseo. Lo habitual es que el deseo aparezca en el *erastés* o pretendiente, pero no en el *erómenos*, que es el joven que lo provoca. Es decir, que el *éros* en la homosexualidad griega es asimétrico. De hecho, si el *erastés* persigue a su objeto de deseo, la obligación del *erómenos* es resistirse, no se espera de él que responda al *éros* del primero, sino que parece que “el buen *erómenos* nunca es seducido”.<sup>22</sup>

Al mismo tiempo, es necesario saber qué clase de favores son los que ofrecerá el *erómenos* a su *erastés*, y qué es lo que saca él de esa

19 K. DOVER, *Homosexualidad griega*, ElCobre, Barcelona, 2008, p. 50.

20 La *hýbris* constituye un delito castigado con la muerte en el derecho ateniense. Se considera que cualquier acción que implique el deseo de un individuo por probar su superioridad sobre su víctima puede suponer un proceso por *hýbris*. Sin embargo, la violación de una mujer –al deberse probablemente a un “acceso de excitación sexual descontrolado e impremeditado”– no tiene por qué suponer la apertura de un proceso de este tipo (K. DOVER, *Homosexualidad griega*, ElCobre, Barcelona, 2008, p. 71-72).

21 PLATÓN, *El banquet, Fedre*, Edicions 62, Barcelona, 1998, p. 140.

22 K. DOVER, *Homosexualidad griega*, ElCobre, Barcelona, 2008, p. 92.





relación. Lo normal es que, mientras el deseo se da en un sentido único, el amor sí aparezca en ambos miembros de la relación. Lo que el *erastés* pretende generar en el *erómenos* es *philia*, gracias a la cual satisfará su *eros*. Hay que tener en cuenta que la parte pasiva de una relación homosexual griega nunca comporta placer: en caso contrario se incurriría en una falta y podría acusarse de *pórnos*, es decir, de prostituirse. La sumisión homosexual supone una asimilación con el carácter femenino y, por tanto, a la debilidad tanto física como de carácter. La falta de virilidad es una acusación muy grave en el ámbito griego, que considera que un hombre, como buen guerrero, ha de poseer valor físico en la batalla y un genio estratégico que infunda valor en sus camaradas<sup>23</sup>. En *El banquete* (179d), Fedro acusa a Orfeo de tener un carácter débil, propio de un citarista, al no ser capaz de morir de amor como hizo Alcistes. Del mismo modo, Aristófanes hace uso corriente de la homosexualidad como fuente de comedia en *Las nubes* o *La paz*. El sometimiento de un hombre al deseo de otro siempre es motivo de deshonor. Incluso cuando el sexo que se ofrece no sea anal, sino intercrural –los muslos son una importante fuente de deseo en el ámbito griego–, la pasividad en una relación es vergonzosa.

La actitud de los cínicos respecto a la homosexualidad es ambigua. Por un lado, tenemos la afirmación de Sexto Empírico que afirma que la consideran natural. Por otro, son numerosas las anécdotas que hacen mofa de ella, como la ocasión en la que Diógenes indica a un muchacho que va, feliz, a un banquete: “volverás peor de como vas”. Dión Crisóstomo la condena por considerarla “antinatural, antimasculina y antigriega”.<sup>24</sup> Cabe suponer que esta actitud corresponde más a una alianza con la homofobia antiaristocrática de las clases bajas, así como a un rechazo al establecimiento de relaciones de dominación entre el *erastés* y el *erómenos*, que a la condena real de un apetito específico. Del mismo modo, se equipara a las *heteras* hermosas con dulces envenenados. Así pues, la homosexualidad que rechazan parece ser aquella que se dirige hacia los jóvenes y que se origina en los gimnasios, en las competiciones deportivas, en los baños públicos y en los banquetes, donde “un anfitrión ateniense no querría que sus invitados pensasen de él que era contrario a conquistar muchachos”.<sup>25</sup> La seducción de jóvenes se encuentra, por tanto, dentro de las actividades que se presuponen de un ciudadano ejemplar, en el mismo nivel que estaría participar de la vida pública, honrar a los dioses o dar banquetes. Si, como afirma Francisco García Adrados, el amor fuera de la norma<sup>26</sup> no supone un riesgo para la sociedad griega, tampoco es de extrañar que los filósofos perros se rebelen contra ello y, paradójicamente, exijan una conducta más estricta, más medida y menos tendente a la *hýbris*.

#### UNA TEORÍA “RARITA”

Los tiempos que corren son tiempos de tolerancia y de corrección política. Ahora bien, esto conduce a dos problemas. Por un lado, la tolerancia implica que se respetan las ideas, creencias o prácticas que son distintas a las propias. Sin embargo, conlleva una carga negativa, es decir, soportamos con paciencia aquello que nos es extraño, lo sufrimos, permitimos su existencia aun a sabiendas de que no es lícito. Por otro lado, el lenguaje cotidiano y, más si cabe, el lenguaje institucional están impregnados de lo que se ha denominado *corrección política*, esto es, de una serie de

23 K. DOVER, *Homosexualidad griega*, ElCobre, Barcelona, 2008, p. 123.

24 W. DESMOND, *Cynics*. Acumen, Stocksfield, 2008, p. 90.

25 K. DOVER, *Homosexualidad griega*, El Cobre, Barcelona, 2008, p. 182.

26 En su conferencia ‘Eros femenino, eros homosexual’ habla del amor zoófilo, extramarital e incestuoso a partir de la obra de Eurípides, y del amor lésbico a través de la poesía de Safo. Puede consultarse el audio en:

<http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=2059>





fórmulas que pretenden evitar ofender a determinados grupos étnicos, religiosos, políticos o sociales. Así pues, no se trata más que de eufemismos tras los cuales no existe una voluntad integradora, sino los mismos prejuicios de antaño enmascarados con una nueva terminología. Todo esto configura una suerte de pensamiento único que, educadamente, tolera la presencia de elementos ajenos aunque en el fondo los sigue despreciando.

No hace falta ser un observador muy agudo para ver quiénes son las víctimas de ese desprecio. Según el contexto, la exclusión la determinarán factores como la raza, la clase, el sexo, o cualquier otro que, en un momento dado, implique la otredad. En el ámbito occidental esa otredad acaba englobando a todo individuo que no sea un hombre blanco de mediana edad y de clase media. Lo otro es, por tanto, casi todo.

¿Significa esto que la sociedad occidental está hecha a la medida de ese hombre? En absoluto. Es el hombre blanco de clase media quien está hecho a la medida de la sociedad. Ese hombre es lo normal y el resto es, en mayor o menor medida, lo raro. Y precisamente es esa condición de privilegio la que ha convertido al hombre en objetivo del discurso feminista, que acusa la existencia de algo llamado patriarcado: una macroestructura masculina que somete a la mujer a una posición secundaria en la sociedad. El hombre, con el uso de la violencia y la tecnología, subyuga a la mujer y al resto de la naturaleza, dominándolas con el solo propósito de obtener beneficios. Pero entonces llega quien asegura que la mujer no nace, sino que se llega a serlo. La cosa empieza a complicarse. ¿Qué es una mujer? ¿Cómo distinguirla? Si la mujer tiene un papel determinado en la sociedad y este va siempre asociado al de un hombre, entonces ¿una lesbiana es una mujer? Por otro lado, ¿qué es una lesbiana? ¿Qué la define: sus afectos, su deseo, sus prácticas sexuales? Con el tiempo la cuestión se va enredando, los límites que parecían tan claros se vuelven difusos, porosos y todo se vuelve más... raro.

¿Por qué tanta insistencia en el término raro? ¿Qué es si no *queer*? La palabra aparece en la lengua inglesa en el siglo XVIII como un insulto hacia “aquellos que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social”.<sup>27</sup> Es decir, surge como un marcador negativo hacia un objeto difícil de clasificar. Sin embargo, más que referirse al propio objeto, el vocablo parece revelar un fallo del lenguaje mismo, un problema en el plano de la representación. Por eso se emplea tanto para señalar al impostor, al ladrón o a la oveja negra como a aquellos individuos que no pueden describirse a simple vista como hombre o mujer. Para la sociedad victoriana, en la que la heterosexualidad supone el eje de la producción tanto en el plano económico como social y sexual, *queer* es un insulto que encierra toda señal de abyección. Es decir, no implica únicamente la imposibilidad de discernimiento entre lo femenino y lo masculino, sino entre lo humano y lo no humano, entre lo orgánico y lo inorgánico. El *queer* es, en definitiva, un monstruo que, avergonzado, debe ocultarse y retirarse del espacio público.

Es esa carga peyorativa la que hace que los homosexuales opten por otro término para designarse como individuos dignos de la sociedad. Durante el siglo XIX, aunque especialmente en el XX, la palabra *gay* empieza a emplearse como sinónimo de homosexual, pero a diferencia de *queer*, *gay* tiene connotaciones positivas. Sus primeros usos en lengua inglesa son para referirse a algo como gozoso, despreocupado o feliz. Es obvio que resulta un adjetivo mucho más cómodo para referirse a uno mismo, más aún si se pretende lograr la aceptación social —y homosexual no deja de ser un término clínico—.

<sup>27</sup> B. PRECIADO, ‘Historia de una palabra: *queer*’, en *Parole de queer*, núm. 1, p. 14.



Como todo proceso identificatorio, la lucha de los homosexuales está marcada por dos tendencias divergentes: por un lado, pretende alcanzar el reconocimiento como sujetos e individuos dignos, mientras que, por el otro, trata de marcar una diferencia frente a aquellos que se consideran normales. Diferentes, pero dignos. Distintos, pero iguales. En Estados Unidos la situación es similar a la de los colectivos racializados. De hecho, comparten toda una tradición que pugna por la igualdad de sus derechos civiles. Los años sesenta del siglo XX suponen un punto de inflexión para ambas minorías —entendidas no desde una perspectiva estadística, sino por su peso a la hora de participar en la toma de decisiones— y, por extensión, para el conjunto del país. Son los años de la contracultura, del amor libre... es el momento en el que los estrictos valores de los cincuenta empiezan a desmoronarse. Los jóvenes blancos dejan de vestir como sus padres, reclaman para sí unos ideales de raíz romántica, individualistas y liberales; los negros exigen la igualdad con los blancos, y los homosexuales con los heterosexuales. Y empiezan las revueltas.

Si la Escuela de Fráncfort considera Auschwitz como el fundamento negativo de su proyecto filosófico, la Teoría *queer* tiene en los disturbios del Stonewall Inn su nacimiento simbólico. La noche del 27 de junio de 1969, unos agentes de paisano llevan a cabo una redada rutinaria en un bar de Nueva York llamado Stonewall Inn, local perteneciente a la mafia y frecuentado por gays de distintas extracciones sociales. Comprueban identidades, echan a la clientela a la calle y hacen arrestos. La gente empieza a congregarse en la puerta del local mientras llenan la furgoneta de detenidos. La reacción que espera la policía es, como solía ocurrir, que aquellos que puedan se escabullan avergonzados y desaparezcan aprovechando la oscuridad. Sin embargo, lo que se encuentran es una lluvia de monedas, botellas y ladrillos que les lanza la multitud en la calle. Sin refuerzos, deciden atrincherarse dentro del bar. Los ataques aumentan y los agentes se ven atrapados. Desde fuera les arrojan un parquímetro y cubos de basura. Rocían líquido inflamable, lanzan cerillas, y se prende fuego al local. Llega otra furgoneta y la llenan. Aparecen los antidisturbios y, durante horas, tratan de dispersar a la muchedumbre que incluso llega a cortar el tráfico, a dar la vuelta a la manzana y emboscar a los recién llegados. Los enfrentamientos se alargan hasta las tres de la mañana, y se saldan con cuatro policías heridos y trece detenidos de entre un total de unos cien alborotadores. Durante los siguientes cinco días continúan los disturbios y se producen nuevos actos de resistencia, como muestras de afecto públicas entre individuos del mismo sexo o una pasarela de *drag queens*.

Lo cierto es que la revuelta del Stonewall no es la primera ocasión en que los gays reaccionan de forma violenta ante los abusos de las fuerzas del orden. ¿Por qué, entonces, ocupa un lugar tan especial en las mitologías gay, lesbiana y *queer*? Porque, como señala Suzanna Crage, fueron “los primeros en declararse los primeros”.<sup>28</sup> En los años inmediatamente anteriores a estos acontecimientos se va gestando entre los homosexuales una nueva forma de identificarse y de enfrentarse a los problemas referentes a su condición sexual. Lo que acaba estallando en el Stonewall y en casos similares lleva tiempo flotando en el aire que respira la incipiente cultura gay. Aquí confluyen diversas subculturas que hay que tener en cuenta: la del crimen organizado, que poseía el local; la propia cultura gay, con sus nuevas estrategias más beligerantes; y la de los activistas homófilos, que ponen el énfasis de sus relaciones en el amor, para alejarse de la imagen negativa del homosexual como promiscuo y vicioso. Lo que sí marca de forma específica los disturbios del Stonewall es su conmemoración año tras año, un recordatorio que se

<sup>28</sup>Citada en V. L. EAKLOR, *Queer America: a GLBT history of the 20th century*, Greenwood press, Westport, 2008, p. 125.



ha convertido en la celebración del Día Internacional del Orgullo LGBT.

Esa nueva actitud belicosa, reivindicativa e *in-your-face*<sup>29</sup> es la que separa el activismo *queer* del *gay*. La cuestión terminológica es importante. Con la palabra *queer* ocurre algo similar que con *perro* en el caso de los filósofos cínicos: aparece como un insulto y, como tal, tiene una función ofensiva y denigrante. Pero ambos conceptos son asimilados, abrazados y arrojados de nuevo al ámbito social como un distintivo, como un nombre de guerra que no puede llevarse más que con orgullo. López<sup>30</sup> apunta que la palabra *queer* no adquiere un significado puramente sexual hasta la década de 1920. Es a partir de 1930 cuando empieza a generalizarse el término *gay* a la hora de referirse a los hombres homosexuales, y estos lo adoptan para autodefinirse. Resulta curioso que, a finales de los años ochenta, cuando lo *gay* está casi plenamente establecido, el vocablo *queer* reaparezca como arma política. Si lo *gay* es asimilacionista, lo *queer* es demoledor. Parte de su poder performativo<sup>31</sup> procede, precisamente, de toda la herencia injuriosa, de toda esa tradición del insulto que resuena como un coro cada vez que se pronuncia la palabra. Butler señala que la “ocupación o reterritorialización de un término que fue empleado para excluir a un sector de la población puede llegar a convertirse en un sitio de resistencia, en la posibilidad de una resignificación social y política capacitadora”.<sup>32</sup>

No se puede obviar que el movimiento *gay* surge, igual que en su momento el sufragismo, como un esfuerzo coordinado por parte de un colectivo que reclama, por un lado, su inserción en la sociedad; por el otro, el reconocimiento de sus integrantes como miembros de pleno derecho de la misma. El movimiento *queer*, por el contrario, se origina dentro de esa misma minoría, pero con un propósito menos conformista. Es un abordaje desde la propia periferia de la marginación, esto es, desde aquellos individuos, grupos y microcolectivos que sienten la exclusión de la exclusión: lesbianas, bisexuales, transexuales, transgénero, *drags*, homosexuales negros o latinos. La periferia de la sociedad genera sus propios márgenes y, en ocasiones, esos márgenes deciden tomar el centro por asalto.

A finales de la década de 1980 tiene lugar lo que se denomina la Crisis del sida. Los casi veinticinco años que abarcan desde mediados de los sesenta hasta finales de los ochenta supusieron una época de gozo y de esplendor. La liberación sexual trajo consigo una despreocupación antes impensable y una promiscuidad, en ocasiones, furiosa. Pero esa era dorada del sexo sin complejos se ve frenada por una enfermedad de transmisión sexual que parece castigar con especial saña al colectivo homosexual. Incluso llega a hablarse de castigo divino. Las consecuencias inmediatas fueron dos: en primer lugar, un mayor celo a la hora de establecer relaciones sexuales; en segundo, la revigorización de los esfuerzos por la integración de los homosexuales.

En Nueva York, en marzo de 1987, se forma ACT UP (*AIDS Coalition to Unleash Power*<sup>33</sup>), un grupo de acción directa cuyo objetivo principal es la visibilidad de los enfermos de sida, y lograr con ella promover la investigación sobre la enfermedad y la mejora en las condiciones de vida de los que la padecen. La creación de este colectivo responde a unas circunstancias determinadas: la acusada inoperancia del Gay Men’s Health Crisis (Crisis sanitaria de hombres *gay*), una organización no lucrativa cuyos objetivos son

29 Acciones *in-your-face* – expresión cuya traducción literal es ‘en-tu-cara’ – son aquellas que pretenden escandalizar a quienes las observan, y se realizan con el propósito de despertar el espíritu crítico de la audiencia.

30 S. LÓPEZ, *El laberinto queer*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 36.

31 Qué es la performatividad se verá en el capítulo 4.

32 J. BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 325.

33 La traducción sería “Coalición del sida para desatar el poder”, aunque el acrónimo en sí forma la expresión “pórtate mal” o “da guerra”.



los mismos que los de su escisión, ACT UP, pero no sus estrategias. En marzo de 1990, ante el aumento de ataques contra homosexuales, se crea Queer Nation (Nación Marica), otro colectivo de acción directa que lucha contra la homofobia, y pionero en el uso reivindicativo del término *queer*. Su primera acción tiene lugar el 13 de abril del 90 en el Flutie's Bar, un local de clientela heterosexual. El mero hecho de ocupar un espacio ajeno a los circuitos restringidos al público gay pone de manifiesto, en primer lugar, que la mayoría de espacios públicos están eminentemente heterosexualizados y, en segundo lugar, la clara intención de no limitar los movimientos de los homosexuales a ninguna clase de gueto rosa. El grupo pronto adquiere notoriedad por sus proclamas, como “*Two, four, six, eight! How do you know your kids are straight?*”, “*Out of the closets and into the streets*” o “*We're here! We're queer! Get used to it!*”.<sup>34</sup> El 20 de abril, numerosos miembros se presentan en un centro comercial en el que el nadador Greg Louganis –ganador de varios campeonatos del mundo y oros olímpicos– estaba presentando una nueva línea de bañadores. Los activistas llevan cajas de cereales de la marca Wheaties con la cara del nadador pegada en ellas: el fabricante había rechazado al nadador como imagen publicitaria por ser gay. Cuando el 28 de abril explota una bomba en el bar gay Uncle Charlie's, hiriendo a tres clientes, Queer Nation consigue convocar en pocas horas a un millar de homosexuales que se manifiestan por las calles de Nueva York portando pancartas con el lema “*Dykes and fags bash back!*”.<sup>35</sup> El 12 de mayo, parte del grupo de Nueva York se desplaza hasta el centro comercial Newport de Jersey, donde inauguran la *Queer Shopping Network* (Red de compras *queer*): reparten panfletos con información sobre los homosexuales, datos sobre cómo practicar sexo seguro y una lista de nombres de gays famosos a lo largo de la historia.

Como se puede comprobar, Queer Nation es muy activo durante sus primeros momentos. Su influencia se expande y se forman células en Chicago, Boston, Seattle, Filadelfia... Incluso llega al otro lado de la frontera y se establece en Toronto y Montreal. Pero no es el único grupo operativo. En Reino Unido, en mayo de 1990 se funda OutRage!,<sup>36</sup> un colectivo que se labra un largo historial de detenciones y tildado a menudo de extremista por sus acciones. Una de las grandes influencias que tienen estos grupos viene por parte de aquellos que practican la desobediencia civil. OutRage! preconiza la acción directa radical y no violenta, y sus miembros son jóvenes que se plantean su activismo más allá del marco de las cuestiones sexuales, con el conjunto del sistema capitalista como objetivo último. Ahora bien, son conscientes de que este sistema no los acepta –tampoco pretenden que lo haga– ni los aceptará, y que, a pesar de algunas fluctuaciones, es un marco inamovible. Por tanto, sus estrategias se definen más por “joder”<sup>37</sup> el sistema de la forma más visible posible que por pretender un cambio social profundo. Es por eso que sus actividades tienen un carácter lúdico a la vez que reivindicativo: la celebración de una boda queer en Trafalgar Square o una *besada* colectiva en Piccadilly Circus. Pero también organizan actos con más mala saña: en 1993, el rabino Immanuel Jakobovits afirma que el descubrimiento de Dean Hammer –que la homosexualidad podría tener un origen genético– posibilitaría que esta fuera eliminada mediante ingeniería genética. OutRage! reacciona repartiendo octavillas, en las que comparan las palabras del rabino con las de Hitler, frente a una sinagoga de Londres. Obviamente se les tacha de antisemitas.

<sup>34</sup> “¡Dos, cuatro, seis, ocho! ¿Cómo sabes que tus hijos son hetero?”, “Fuera de los armarios y en las calles” y “¡Estamos aquí! ¡Somos maricones! ¡Acostumbráos!”.

<sup>35</sup> “¡Bolleras y maricas, devolved el golpe!”.

<sup>36</sup> El término *outrage* (indignáos) hace referencia, precisamente, a la indignación producida por una injuria, pero también significa barbarie, atrocidad o ultrajar.

<sup>37</sup> S. LÓPEZ, *El laberinto queer*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 49.



La expansión es inevitable. Aparecen Radical Fury. También las asociaciones radicales SAMOIS, Lesbian Avengers y Lesbian Sex Mafia, todas ellas lesbianas y sadomasoquistas. Panik Culture irrumpen en Francia con su revisión del discurso pornográfico. En España, las madrileñas LSD (Lesbianas Sin Duda, Lesbianas Sin Dios, Lesbianas Son Divinas, etcétera) son las primeras en editar una revista de porno lésbico y sadomasoquista a lo largo de los noventa. Se cuestiona el papel del sexo y sus representaciones por parte de plataformas posporno como Quimera Rosa o Girls Who Like Porno. Se gesta una red de microgrupos dispersos pero interconectados en alianzas estratégicas. Se hacen fiestas, se imparten talleres *drag king*, de posporno, de autodefensa para mujeres. Se llevan a cabo *performances* pornoterroristas. Se dan charlas sobre disidencia de género, se convocan jornadas de desobediencia sexual y se organizan muestras de cine marrano. Se toman drogas, se modifican cuerpos. Se dictan conferencias sobre feminismo, posfeminismo y transfeminismo. Se toman las calles... y las universidades.

Llama la atención cómo algo de raíces tan callejeras como el *queer* se acomoda con tanta facilidad en el ámbito teórico: del *anarcopunk* a las cátedras universitarias. Aunque esto no debería sorprendernos, puesto que la mayoría de sus premisas tienen su correlato en alguna de las grandes teorías críticas del siglo XX: el psicoanálisis, el interaccionismo simbólico, el posestructuralismo, los estudios culturales, el feminismo de segunda ola, el posmodernismo... Foucault, Deleuze y Guattari, Wittig, Butler o Lacan son nombres que aparecen en casi cualquier texto de Teoría *queer*.<sup>38</sup>

Foucault representa un papel decisivo. Su condición de homosexual le lleva a estudiar la patologización de las sexualidades perversas que se hace desde el discurso médico a partir del siglo XVIII. El primer volumen de su *Historia de la sexualidad* –de la que Preciado afirma que debería llamarse hoy Historia del biopoder– analiza el dispositivo de sexualidad, es decir, las técnicas, discursos, saberes y normas que generan la idea de una sexualidad unitaria que constituye la verdad más íntima de la identidad personal. La *voluntad de saber* a la que se refiere el subtítulo es, en realidad, voluntad de poder: saber y poder se crean de forma interdependiente. Un mayor conocimiento facilita una vigilancia más efectiva. Se trata, entonces, de crear un dispositivo de control interiorizado. Lo que Foucault asegura no es que la sexualidad no existiera antes de este momento histórico, esto sería absurdo, lo que intenta probar es que se trata de una regulación novedosa que promueve una sexualidad específica –la heterosexual– con un objetivo determinado. Ese objetivo no es otro que desarrollar la estructura capitalista. El discurso médico convierte en enfermos a los individuos cuyas preferencias sexuales se salen de las normas y, aliándose con el discurso jurídico, puede eliminarlos del circuito social ingresándolos en hospitales, manicomios o penitenciarías.

Lo que convierte a Foucault en inspiración continua para la Teoría *queer* es que antepone los dispositivos de poder a la construcción de la subjetividad. Las disciplinas médica, educativa, psiquiátrica y jurídica están ahí con anterioridad al sujeto, que se forma a medida que estos discursos lo atraviesan. Pero esos poderes que confluyen en el cuerpo individual no pertenecen a nadie. El poder no es de nadie, nadie posee el poder. Aunque es cierto que “se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente pero sabemos quién no lo tiene”.<sup>39</sup> Sin alguien sobre quien ejercerlo, el poder no existe. Ese carácter relacional es, precisamente, el que permite encontrar en los mismos discursos que oprimen un lugar de resistencia. Si el

<sup>38</sup> Debería hablarse más bien de Teorías *queer*, puesto que no existe un corpus teórico efectivo, sino, más bien, puntos de confluencia.

<sup>39</sup> G. DELEUZE/M. FOUCAULT, ‘Un diálogo sobre el poder’, p. 31. En M. Fou-



discurso médico declara que un sujeto determinado es anormal, ese mismo sujeto puede reclamar su anormalidad como posibilidad vivible. Puede incluso emplear los mismos términos pero al cambiar el sujeto de la enunciación el significado también varía. Así ocurre con la Teoría *queer*: es el primer momento en el que son los propios anormales, y no el discurso médico, quienes hablan de sí mismos. Incluso cuando siguen formando parte del dispositivo de sexualidad –que “tiene por función la proliferación, la innovación, la invención y la penetración de los cuerpos de manera cada vez más detallada”–<sup>40</sup>, las narraciones personales que se hacen desde la Teoría *queer* demuestran cómo es posible aprovechar y subvertir el sistema de relación entre saber y poder. En cierta medida, la noción victoriana de la sexualidad como verdad última de la identidad sigue teniendo un peso importante en la concepción *queer* de la subjetividad. La sexualidad se establece como un punto básico a la hora de establecerse como sujetos normales o perversos. Los teóricos *queer* se reconocen sujetos abyectos como Foucault, que defiende el uso de drogas y el ambiente gay de San Francisco, con sus locales sadomasoquistas y sus baños públicos. La Teoría *queer* continúa esta defensa y argumenta que la homosexualidad no es perversa ni patológica como han tratado de demostrar la medicina y la psicología durante el siglo XIX y gran parte del XX. Incluso duda de que exista como categoría identitaria. Pero lo que la distancia de Foucault es que éste, en sus análisis, no presta ninguna atención al papel que han interpretado las mujeres –en especial el control sobre sus cuerpos– en la configuración de la sociedad moderna.

Desde luego, esta crítica no es infundada. Foucault, como el grueso del movimiento gay, pasa por alto a las lesbianas cuando trata el tema de la homosexualidad. No es de extrañar, puesto que representan lo Otro dentro de lo Otro. Ya Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, de 1949, señala que la mujer es lo Otro del sistema patriarcal, aquello “capaz de hacer que [los hombres] se revelen a ellos mismos”.<sup>41</sup> Es frente a la mujer como el hombre puede desarrollarse de forma correcta. Su célebre afirmación de que la mujer no nace, sino que una llega a serlo implica la noción de género como contrucción<sup>42</sup>, pero mantiene la idea de un *cogito* anterior a ese género, es decir, la existencia de un sujeto esencial sobre el que el género se inscribe. La mujer es lo Otro porque es una categoría social, pero no hay un correlato masculino para esa construcción. El hombre es lo natural, lo universal y, por tanto, solo los hombres son sujetos. El cuerpo femenino está marcado por oposición al “sujeto epistemológico abstracto masculino”,<sup>43</sup> que permanece sin ella.

Irigaray va más allá y asegura que tanto la marca como lo marcado forman parte de un mismo sistema de significación masculinista. Es por eso que las mujeres no pueden *ser*, no porque sean lo Otro que da sentido a los hombres, sino porque son lo Otro del sistema de representación. La mujer es el fetiche de esa representación, es lo que queda siempre al margen, siempre excluido. No se trata de lo Otro como negación del sujeto universal, como en Beauvoir, sino lo que se sitúa fuera del sistema mismo. La mujer se convierte así en una categoría única y global de existencia diferenciada totalmente ajena al sistema de significación masculino. Es lo no representable, lo exótico radical de lo que habla Baudrillard y es, precisamente por ello, por lo que pierde fuerza efectiva de ac-

calt Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid.

40 S. LÓPEZ, *El laberinto queer*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 81.

41 S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo, I. Los hechos y los mitos*, Cátedra Madrid, 2002, p. 348.

42 Esto se explicará con más detenimiento en el capítulo cuarto.

43 J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós México, D. F., 2001, p. 44.



ción política, porque “de una parte, el Otro está siempre muerto; de la otra, es indestructible”.<sup>44</sup>

Es en ese sentido que el feminismo debe reconocer las especificidades de las mujeres, y admitir que no existe *la* mujer como categoría universal. Wittig defiende que tanto hombre como mujer son categorías políticas con un lugar específico dentro de la jerarquía social. Ello le permite afirmar que las lesbianas no son mujeres, ya que no juegan en la posición que les estaba reservada. Considera que el sistema binario que separa a los hombres de las mujeres responde a la necesidad de mantener el orden reproductivo de la heterosexualidad. Pero también ella cae en el esencialismo, puesto que considera que existe un sujeto previo a la socialización sobre el que se inscribe el género, que es “una imposibilidad ontológica porque pretende llevar a cabo la división del Ser”.<sup>45</sup> Pero el ser no puede escindirse, se trata de una “maniobra conceptual para desposeer a las mujeres de aquello que les corresponde por derecho: concebirse a sí mismas como un sujeto total por medio del uso del lenguaje”.<sup>46</sup> Parece escapársele el hecho de que es justo a través del género, entre otros factores, como el sujeto se establece y se concibe a sí mismo.

El feminismo posmoderno se esfuerza en desmontar el esencialismo que ha permeado las teorías clásicas, a las que también se acusa de ser burguesas y blancas. En lugar de abordar una meta-narrativa o discurso totalizante, este feminismo se centra en problemas específicos y en denunciar cómo desde el propio feminismo tradicional se perpetúan mecanismos de opresión contra las mujeres y los homosexuales. Recurre a otros terrenos, a otros discursos para encontrar nuevas formas de lucha. De este modo, el género se convierte en un elemento más de entre muchos otros, como son la raza, la clase, la procedencia geográfica, la identidad sexual, aspectos culturales propios, etcétera. Butler considera el género como algo mutable. Bryson analiza el acceso a la masculinidad que tienen varones de distintos grupos: hetero-sexuales, homosexuales, blancos, jóvenes, pobres... Gloria Anzaldúa plantea el concepto de *conciencia mestiza* –que la sitúa como rechazada dentro de su propia comunidad– desde su experiencia de chicana y lesbiana. Cherríe Moraga plantea problemas similares. De Lauretis habla de una *identidad excéntrica* y coloca a las lesbianas al mismo tiempo dentro y fuera de las instituciones hegemónicas. Desde estos feminismos de la diferencia se denuncia que las mujeres racializadas –negras, chicanas, asiáticas, gitanas, etcétera– desaparecen como mujeres a causa del color de su piel y, al ser mujeres, son invisibles dentro de su comunidad. Por todo ello será necesario establecer alianzas estratégicas que luchen contra las diferentes opresiones que sufren los individuos. Los pactos temporales entre miembros procedentes de distintos frentes pueden servir para resolver problemas específicos.

Los modos en que un individuo se ve constreñido son múltiples. Las complejas redes que mantienen el orden social provocan el silenciamiento de los discursos subalternos que, por otro lado, son intrínsecamente necesarios para la existencia de dicho orden. El posestructuralismo remarca esta identificación por oposición que hace posible la sociedad. Foucault habla de cómo el capitalismo victoriano empleará dicho mecanismo para legitimar la heterosexualidad y patologizar la homosexualidad. Derrida por su parte identifica los procesos de presencia y ausencia que articulan los significados en el concepto de *suplemento*. En el mismo ejemplo de la homosexualidad, el hombre masculino necesita al hombre afeinado para identificarse como individuo correcto. De este modo,

44 J. BAUDRILLARD, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama Barcelona, 2001, p. 156.

45 M. WITTIG, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, EGALES Barcelona, 2006, p. 108.

46 *Ibíd.* p. 108.





aquello que es suplementario de la heterosexualidad –la homosexualidad– y que, por consecuencia lógica, debería colocarse en un lugar posterior, se coloca en el lugar de la premisa y crea un bucle que niega toda posibilidad de discernimiento del original. De este modo, aquello que parece estar fuera de un sistema de representación se encuentra, en realidad, en el centro del mismo.

Derrida desarrolla el concepto de suplemento en *De la gramatología*, en el estudio que hace del *Discurso sobre el origen del lenguaje* de Rousseau, donde éste considera la escritura como suplementaria del habla, como un simulacro de ésta. El pensamiento posmoderno pone el énfasis de su análisis en el lenguaje, el flujo de signos y los simulacros. Todo se comprende como un producto cultural, como un complejo de comunicaciones en el que los signos lingüísticos y visuales lo atraviesan y lo impregnan todo. Baudrillard llega a negar la existencia de la subjetividad en tanto que esta no es expresada en público: el signo que no circula no existe. Éste es el correlato teórico del capitalismo global especulativo, que constituye una especie de imperialismo cultural. Los valores que facilitan la expansión del mercado capitalista se exportan desde el centro a la periferia para transformarlos en centros operativos de la economía global.

Las voces de esos lugares excéntricos han encontrado su expresión en los discursos poscoloniales y los estudios culturales. Desde Argelia o India surgen voces como la de Hélène Cixous, Chandra Mohanty o Gayatri Spivak que desestabilizan las posiciones hegemónicas desde los intersticios que las mismas producen. Distorsionan los discursos hegemónicos y producen nuevas significaciones, al mismo tiempo que critican la estructura mimética de las descolonizaciones: se ha cambiado la invasión oficial por una influencia difusa y omnipresente mucho más difícil de localizar y, por tanto, erradicar. De igual manera, en Reino Unido y Estados Unidos se establecen los estudios culturales que reclaman la cultura popular como objeto lícito de análisis. Se trata una vez más de un mestizaje, esta vez entre la llamada alta cultura y aquellas expresiones artísticas y literarias que tradicionalmente no se han considerado dignas de valoración. Esta corriente teórica entiende la cultura en un sentido totalizador que comprende la moral, las creencias religiosas y científicas, el arte, las costumbres, las ideologías, etcétera. Se trata, en definitiva, del comportamiento transmitido al individuo por parte del grupo social. Conceptos como la ideología –estudiada a partir de los planteamientos de Althusser– o la industria cultural –a partir de Adorno– son centrales para estos estudios. Edward Palmer Thompson examina la formación de la clase –entendida como categoría histórica– y su conciencia a través del trabajo, la religión, las costumbres populares y la política. Stuart Hall, nacido en Jamaica, plantea la imposibilidad de separar los conceptos teóricos de los políticos, y la necesidad de trabajar sobre la tensión que se establece entre ambos tipos: si los estudios culturales no tienen un impacto real en la sociedad no tienen ningún sentido. Hall, además, amplía el esquema ideológico del marxismo y relativiza la importancia de la producción. En su lugar, el circuito cultural está formado por cinco elementos interconectados: representación, producción, consumo, identidad y regulación. Los cinco factores son igualmente importantes a la hora de analizar un producto cultural.

La Teoría *queer* encuentra puntos de identificación con todos estos movimientos teóricos y con algunos más. Hace un especial hincapié en la articulación de las subjetividades perversas, cómo éstas vienen determinadas por el entramado social y, al mismo tiempo, cómo la propia sociedad depende de ellas. Es desde ese punto de inflexión que los individuos *queer* toman su propia abyección como estrategia y arma política a fin de crear nuevos significados para los signos que circulan y, de ese modo, sacudir con un poco de caos la estructura normalizante.

## CUERPOS EXTRAÑOS

La literatura<sup>47</sup> *queer*, en cualquiera de sus formas, tiene mucho de confesional. Es parte de la herencia que recibe de los discursos feministas que, ante la supuesta objetividad y universalidad masculina, plantean el texto desde una perspectiva individual basada en las propias vivencias. Este hecho no debe sorprendernos ya que la verbalización es vital a la hora de establecernos como sujetos. Es en este sentido que Derrida, en el documental *D’ailleurs, Derrida*, afirma que “si el yo existiese no lo buscaríamos, no escribiríamos”. Ziga asegura que “escribir, y más en primera persona, es un ejercicio de *striptease* íntimo a veces autocomplaciente y a menudo torturador”.<sup>48</sup> Así, el ejercicio de la escritura se vincula a la generación de una subjetividad, a un recorrido lingüístico por las experiencias vividas, por aquellos lugares que, quien escribe, considera relevantes en el desarrollo de su personalidad y que le hacen legible ante sí mismo y ante los demás. El punto de partida de este trayecto suele ser un momento traumático en el que el niño o adolescente descubre que entre él y lo que de él se espera existe una fractura, una distancia, en definitiva, una falta de reconocimiento. Si Cioran asegura que cada yo surge de una fisura y una revelación podríamos puntualizar que se origina con la revelación de esa fisura en el tejido social, que puede tomar la forma de conflicto de raza, de clase o de género –en Cixous consiste en ser una niña judía francesa en la Argelia colonial; en Preciado ser un marimacho en el Burgos de los años ochenta; en Ziga ser una *high femme*, “mala y pobre”, hija de una mujer maltratada–. En muchos casos, es la anormalidad la que obliga a los individuos a plantearse su identidad y su rol social. Esto es, la propia anormalidad, la falta de lugar en el cuerpo colectivo, es lo que posibilita la revisión identitaria. Si una persona empieza a observarse y a cuidar de sí es, muy probablemente, debido al rechazo. La escritura autobiográfica, por tanto, implica un ejercicio profundo de reflexión sobre el propio yo, y, al mismo tiempo, ayuda a que ese yo se establezca a través del lenguaje.

Sin embargo, Strindberg nos advierte que “nada es más incierto que los datos y testimonios, no porque la gente mienta intencionalmente, sino porque todo es muy defectuoso: nuestros sentidos, nuestra percepción, nuestros órganos del recuerdo”.<sup>49</sup> ¿Implica esto que la literatura no es fiable? ¿Y los modos en los que un individuo se presenta antes sus congéneres? Es evidentemente que los seres humanos somos finitos y falibles, pero, como señala Cavell, la sumisión al argumento escéptico cancela el discurso. Se tratará entonces de una cuestión de confianza, esto es, aproximarse a los textos con el reconocimiento de su valor autobiográfico, pero sabiendo que pueden darse fallos en la transmisión de la información.

Hasta cierto punto, resulta curioso que la sociedad posmoderna del capitalismo especulativo, abstracto y posindustrial siga considerando, como hacía la victoriana, que la verdad de la subjetividad se encuentra en el sexo. Quizá ese sea el motivo por el que la literatura *queer*, aun cuando considera que son tres los discursos que atraviesan a todo individuo, centra sus esfuerzos en el género y la sexualidad. También es cierto que las sexualidades no normativas siguen viéndose, en gran medida, como abyectas. Una permisividad superficial cubre una censura profunda hacia los modos de vida que se salen de lo común. Homosexual, bisexual, travestido,

47 Entiendo por literatura toda actividad que construye un discurso, sea en forma de obra narrativa, texto teórico, representación plástica, *performance* artística, etcétera.

48 I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 24.

49 A. STRINDBERG, *Banderas negras. Cuadros de costumbres finiseculares*, Funambulista Madrid, 2010, p. 148.



intersexual, transexual, todos ellos son individuos sospechosos puesto que sus cuerpos o sus deseos pueden desestabilizar el andamiaje social.

Al nacer un bebé –ahora, gracias a las ecografías, incluso antes– se determina su sexo y, junto a él, el conjunto de papeles que podrá interpretar a lo largo de su vida. ¿Cómo se atribuye el sexo a esa criatura recién nacida? ¿Qué rasgos señalan que se trata de un niño o de una niña? ¿Se realizan análisis hormonales, cromosómicos o gonádicos? No. Un vistazo a los genitales basta para inscribir al recién llegado como macho o como hembra<sup>50</sup>. Ahora bien, uno de cada mil seiscientos sesenta y seis recién nacidos no tiene un patrón cromosómico XX ni XY; uno de cada mil varones –aunque se estima que pueden ser hasta uno cada quinientos, la mitad no diagnosticados– padece el síndrome de Klinefelter, esto es, presentan un cromosoma X de más, que causa hipogonadismo e infertilidad y, en ocasiones, el desarrollo de mamas; y entre uno y dos de cada mil neonatos requieren intervención quirúrgica para *normalizar* el aspecto de sus genitales<sup>51</sup>. Se trata en los tres casos de una frecuencia igual o superior a la de bebés con síndrome de Down, no es algo que pueda pasarse por alto.

Las categorías de hombre y mujer son “ideales normativos culturalmente contruidos”,<sup>52</sup> esto es, no se encuentran de forma natural, y cada individuo ha de ordenarse y tender hacia dichos ideales. Dicho de otro modo: no son solo los intersexuales y transexuales quienes pasan por una mesa de operaciones, todo recién nacido pasa por una, aunque esta sea conceptual. Si supera el examen visual y se le declara un macho o una hembra correcta pasará toda su vida intentando ajustarse a ese modelo asignado. Si, por el contrario, se le diagnostica como ambiguo, habrá de someterse a cirugía antes de poder aspirar a amoldarse a ningún patrón. En todo caso, ese devenir hombre o devenir mujer, como todo ideal, está abocado al fracaso y la frustración.

Un cuerpo carente de órganos sexuales es monstruoso, pero también lo es uno cuyos genitales tienen un aspecto atípico, en tanto que solo un cuerpo sexuado, y sexuado de forma precisa, puede leerse de forma coherente. Existe el hombre y existe la mujer, el macho y la hembra, si ahí fuera hay algo más es algo que debe redirigirse hacia uno de los dos<sup>53</sup>. Desde una perspectiva normalizadora, todo aquello que no se ajuste a uno de los patrones de este sistema binario tendrá que ser cortado, pegado y modelado hasta que encaje en uno u otro. El juicio plástico al que se somete a cada recién nacido comprende toda una gradación según el aspecto que presenten sus genitales. Pueden tratarse de un clito-pene (órgano semejante a un clítoris, pero con potencial para convertirse en pene), un micro-pene (pene bien formado, pero de tamaño pequeño), un micro-falo (pene pequeño y mal formado que, por tanto, es difícil de reconocer) o un pene-clítoris (clítoris de gran tamaño que no debe tomarse por un pequeño pene). Gracias a la revolucionaria idea del doctor Money, quien asegura en 1955 que el género y la identidad sexual de un individuo son modelables hasta los dieciocho meses, y gracias también a los grandes avances

50 Es lo que Judith Butler llama *invocación performativa*, es decir, el proceso según el cual un cuerpo se prescribe –no se describe– como hombre o mujer. Los efectos de esta invocación “delimitan los órganos y sus funciones, su utilización “normal” o “perversa”. La interpelación no es solo performativa. Sus efectos son prostéticos: hace cuerpos.” (B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima, Madrid, 2002, pp. 104-105). Sobre esto se volverá con más detalle en el siguiente capítulo.

51 Datos extraídos de la página web de la Intersex Society of North America. (<http://www.isna.org/faq/frequency>) [visita: 12 julio 2011]

52 B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima Madrid, 2002, p. 126.

53 Existen dos tipos de cuerpos intersexuales. Por un lado está el pseudohermafroditismo, cuerpos cuyos genitales tienen un aspecto ambiguo y no puede determinarse su sexo con precisión en una inspección rutinaria. Por otro lado, los hermafroditas auténticos tienen gónadas tanto masculinas como femeninas, por ejemplo, un testículo y un ovario, pero no poseen dos pares funcionales.



de la cirugía plástica correctiva, la práctica médica es capaz de llevar a cabo las modificaciones pertinentes para corregir los cuerpos erróneos. Porque, evidentemente, se trata de malformaciones: la naturaleza solo contempla al macho y la hembra.

Este diagnóstico convierte los cuerpos intersexuales en cuerpos *queer*, en cuerpos extraños que han de someterse a un proceso de normalización muy prolongado en el tiempo, y que incluye intervenciones quirúrgicas, tratamientos hormonales y psicológicos, cuyos resultados no son siempre satisfactorios ni desde el punto de vista médico ni desde el personal. Claro que cualquier cosa es preferible a ser un monstruo, ¿no? Sin embargo, la teoría de Money se ha demostrado, cuanto menos, problemática, como demuestra el famoso caso John/Joan. En verano de 1965 nacen en un hospital de Winnipeg los gemelos Bruce y Brian Reimer, que muestran problemas al orinar durante sus primeros seis meses de vida. Los médicos sugieren que la circuncisión podría solucionar el problema. Optan por un procedimiento poco usual que provoca graves lesiones en Bruce, cuyo pene queda abrasado y deformado más allá de toda posible reconstrucción. Ante las opiniones de distintos médicos y la falta de esperanza que transmiten a los padres, estos asumen que su hijo tendrá que vivir sin pene. Hasta que oyen hablar del doctor Money. Los Reimer viajan a Baltimore para visitar al doctor, quien decide que Bruce no tendrá problemas para crecer como una niña. A los veintiun meses se le extirpan los testículos y Bruce se convierte en Brenda. Como es natural, la situación se silencia, se advierte a la familia que guarde el secreto y que Brenda sea criada como una niña normal, ajena a los acontecimientos de su primera infancia.

Cuando Brenda cumple nueve años Money describe su experimento como un éxito. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de su madre por convertirla en una niña normal, Brenda no acaba de encajar como tal, sus juegos y movimientos son poco femeninos. Al llegar a la pubertad los problemas de Brenda como mujer se hacen todavía más evidentes y, aun así, el doctor Money presiona a la familia para que la sometan a la última intervención: una vaginoplastia. Brenda, que se está desarrollando como varón, se niega a pasar de nuevo por la consulta de Money y, más aún, por quirófano —con trece años ya se le ha practicado una orquiectomía, se le han administrado estrógenos y cada viaje a Baltimore supone un trauma—. Es entonces cuando su padre se derrumba y le cuenta toda la historia. La reacción de Brenda es lógica: buscar al médico que la mutiló y pegarle un tiro. Pero, como no consigue dar con él la violencia y la desazón se vuelven contra su propia persona. Tras intentar suicidarse en tres ocasiones decide tomar las riendas de su vida y *volver* a la normalidad como un hombre. Brenda se convierte en David. En el momento en el que cesan las visitas, el doctor Money deja de publicar artículos sobre el caso John/Joan, sin dar testimonio del fiasco. A los catorce años, David comienza un nuevo proceso de reasignación sexual: administración de testosterona, doble mastectomía y dos faloplastias. Cuando cumple dieciocho años, recibe la indemnización que el hospital que lo circuncidó había tenido que pagar y que, con los intereses generados, alcanza una suma cercana a los cien mil dólares. Al fin consigue una cierta normalidad en su vida, se casa y adopta a los tres hijos de su esposa.

En 1997 el caso se hace público a través de la revista *Rolling Stone*, gracias a un artículo escrito por John Colapinto y a la insistencia del sexólogo Milton Diamond, quien convence a David de que su testimonio podría ayudar a que no se repitieran situaciones como la suya. El caso se hace mundialmente conocido el año 2000, cuando la *BBC* estrena el documental titulado *The boy who was turned into a girl*, y Colapinto publica el libro *As nature made him: the boy who was raised as a girl*, del que David obtiene la mitad de los beneficios. Sin embargo, su estado emocional sigue





siendo inestable. Su hermano Brian se suicida en 2002 con una sobredosis de antidepresivos. Para agravar más la situación, en 2004 David pierde su empleo y su mujer le pide el divorcio. Él se va de casa y el día 5 de mayo se vuela la cabeza con una escopeta dentro de su coche.

Aunque el doctor Money presente el caso como un rotundo éxito y la confirmación de su teoría, la realidad, como se ha visto, es muy distinta. Ahora bien, la reasignación de Bruce se debe a un error médico. ¿Ocurre lo mismo con individuos con genitales ambiguos? Sorprendentemente, los protocolos de Money siguen aplicándose con frecuencia, incluso cuando los informes de los últimos treinta años demuestran que los resultados de las *correcciones* son, siendo benévolos, pobres. Es más, los testimonios de adultos intersexuales sometidos a estas intervenciones siendo niños desvelan una clara insatisfacción. ¿Por qué, entonces, se continúan aplicando? La respuesta es simple: “las niñas necesitan vagina, los niños necesitan pene, las criaturas que son “diferentes” pasan momentos difíciles frente a sus compañeros, y son vulnerables de ser desatendidos o de sufrir abusos por parte de adultos”.<sup>54</sup> Los argumentos a favor de un procedimiento largo, muy invasivo y traumático son, precisamente, que dicho procedimiento evitará a la criatura enfrentarse a situaciones traumáticas. Como si sus genitales atípicos fueran el único motivo de discriminación posible, y no bastara con ser gordo, desgarrado, bajito o miope.

Para el discurso médico, el desarrollo psicosocial de un individuo parece residir básicamente en su vida sexual. Las repercusiones que pueda tener en la mente de un humano joven un tratamiento tan costoso –en todos los niveles– parecen no tener importancia. Lo que cuenta es que determinados órganos no tienen el aspecto que deberían, y es mejor hacer algo para ayudar al crío que no hacer nada. Una de las intervenciones más comunes para la corrección de individuos intersexuales es la cliterectomía, mediante la cual se reduce el tamaño del clítoris hasta que tiene un aspecto normal. Ahora bien, esta operación sigue criterios estéticos nada más, ya que el tamaño del clítoris no influye en su funcionamiento sexual correcto. Parece, por tanto, que lo que está en juego en este caso es otra cosa. Un clítoris *desmesurado* trae consigo una carga simbólica de exceso, multiplica el ya de por sí elevado peligro que tiene el placer femenino además localizado en un solo punto. Representa, por tanto, una amenaza a la heteronormatividad. El objetivo de la cliterectomía es posibilitar una vida sexual normal, pero es evidente que la aparición de tejido cicatrizal reducirá considerablemente la sensibilidad. Más aún si tenemos en cuenta que la operación se realiza en un órgano infantil y que, en la mayoría de casos, necesita nuevas intervenciones de seguimiento. Y las mujeres adultas sometidas a una cliterectomía consultadas declaran que sus relaciones sexuales son poco placenteras. Si tenemos en cuenta que el proceso se justifica siguiendo criterios visuales y que las funciones del órgano se ven reducidas, queda poco lugar para defender este procedimiento.

Lo que parece confirmar que se trata de un problema estético es que la reducción del clítoris se realiza con mucha anterioridad a la vaginoplastia. La construcción de una vagina se retrasa hasta la pubertad, puesto que la niña no la necesita hasta que aparezca la menstruación o vaya a tener relaciones sexuales –Preciado advierte de que el discurso médico prescribe las prácticas sexuales, ya que define una vagina únicamente como el órgano capaz de albergar un pene adulto –.<sup>55</sup> Es más, en la mayoría de casos a los bebés intersexuales se les asigna el sexo femenino, sin que importe su condición cromosómica: siempre es más fácil quitar que poner.

<sup>54</sup> K. ROEN, ‘But we have to do something: surgical ‘correction’ of atypical genitalia’, en *Body & Society*, vol. 14, núm. 1, 2008, p. 50.

<sup>55</sup> B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Ópera Prima Madrid, 2002, p. 109.



Aún así, se dan casos de varones intersexuales a los que la cirugía correctiva les permite vivir como varones. Esto ocurre con los niños que padecen hipospadias, un trastorno congénito que provoca que el meato urinario se sitúe en algún lugar entre el glande y el perineo, así como una curvatura del pene y una disposición atípica del prepucio. Este trastorno puede aparecer en distintos grados, de modo que algunos casos pasan desapercibidos excepto ante un experto. En otras ocasiones la extrañeza de los genitales puede provocar la confusión a la hora de determinar el sexo del recién nacido. A diferencia de los casos en los que el juicio visual es la única razón para intervenir, la hipospadias sí incluye motivos funcionales. Uno de los mayores problemas es la imposibilidad que tiene el sujeto de orinar de pie.

En la teoría, el problema se resuelve en una única operación, pero la práctica demuestra que suelen darse complicaciones a resolver en nuevas intervenciones. De este modo, lo que se supone una solución simple se prolonga durante años, con los problemas físicos –como la aparición de tejido cicatrizal– y emocionales que acarrea, suficientes para contrarrestar cualquier bien que pudiera originarse en la corrección de los genitales. Aun así, la comunidad médica tiene los procedimientos de reparación de la hipospadias en muy alta estima, y los considera muy efectivos, incluso cuando se requiere un alto grado de especialización y la curva de aprendizaje es muy alta. Los conflictos psicológicos que acosan al sujeto tras años de visitas a médicos y entradas a quirófanos se consideran daños menores: lo importante es que el resultado visual sea satisfactorio.

Este punto es una nueva fuente de discrepancias entre médicos y pacientes, puesto que la satisfacción visual es algo muy subjetivo. En la pretensión del discurso clínico de configurar un cuerpo como macho o hembra coherente, “que el paciente esté descontento con los resultados de la cirugía, enfadado porque le operaron siendo menor o políticamente motivado y se muestre crítico ante esta práctica quirúrgica en general, su perspectiva y sentimientos son reducidos a preocupaciones psicológicas, en lugar de comprenderlas para presentar un desafío a la propia práctica de este tipo de cirugía”.<sup>56</sup>

De este modo se niega la opción de los individuos intersexuales para erigirse como sujetos coherentes e independientes, puesto que cómo lo leerá la sociedad dependerá en gran medida de decisiones médicas tomadas sin su consentimiento, mucho antes de que pudiera ser consciente de su problema. O de si es un problema.

La mayoría de textos clínicos se siguen fundamentando en las tesis de Money y en la creencia de que la cirugía es una ayuda para el desarrollo psicosexual del individuo intersexuado. Esto es, se presupone que un cuerpo ambiguo será siempre origen de conflictos sexuales, que será incapaz de articularse como sujeto sexual o incluso peor, que, en caso de lograrlo, no tendrá posibilidad de encontrar compañeros. Por tanto, como se trata de un individuo disfuncional, sus genitales –comprendidos como el único espacio hábil para la relación erótica– han de ser corregidos a fin de que pueda ostentar un género definido y, de ese modo, evitar todo problema de índole sexual. Como si los individuos considerados normales no sufrieran en ese sentido. O como si los efectos de la cirugía fuesen menores y siempre positivos, tanto sobre el cuerpo como sobre la mente del sujeto operado. Frente a las referencias que hace el discurso médico a la necesidad de la criatura –la edad media a la que se someten a la primera operación ronda el año y medio– de reconocimiento e integración, la posmodernidad recurre a lo Otro, lo excluido, y asegura que esos cuerpos pueden *ser* incluso a pesar, y no gracias a, la intervención quirúrgica. Es

<sup>56</sup>K. ROEN, ‘But we have to do something: surgical ‘correction’ of atypical genitalia’, en *Body & Society*, vol. 14, núm. 1, 2008, p. 60.



en esa brecha epistemológica donde los cuerpos *queer* pueden reclamar su extrañeza, y donde “el monstruo [se muestra] como un signo, una señal, un recordatorio de que allá donde las prácticas sanitarias buscan vigilar los límites de la normalidad, el peligro está acechando”.<sup>57</sup>

Cuando Cheryl Chase tiene veintiun años consigue, por fin, el registro médico completo de una hospitalización que ocurrió cuando tenía dieciocho meses. El diagnóstico era de hermafrodita verdadero –aplicado a una docena de casos en todo el mundo–, y su ingreso en el hospital se debía a una cliterectomía programada. A los diez años sus padres le habían hablado de ello, le habían contado que, cuando era un bebé, había estado enferma, que su clítoris era muy grande y se lo habían quitado. La niña, obviamente, no entendió de qué le estaban hablando, pero sí reconoció que, por el modo en que hacían referencia a la situación, se trataba de algo especial. Tras conocer los verdaderos motivos de su intervención Cheryl queda aturdida, y necesita que pasen quince años para seguir buscando respuestas. Recuerda su salida del armario como lesbiana, el dolor de aceptar el estigma de esa etiqueta. Ahora se encuentra frente a una nueva: hermafrodita, con toda la carga simbólica que conlleva. La misma que asume la existencia de genitales de ambos sexos en el mismo individuo y que posibilita que la amputación de su clítoris se denomine cirugía reconstructiva. Ella es una mujer aunque carezca de clítoris y de labios inferiores. Es una lesbiana. Como tal, en su primera salida del armario, puede recurrir a una comunidad que comprende sus preocupaciones y sus deseos. Ahora no. No existe una comunidad intersexual.

Pero, ¿es mujer? ¿nació hombre? ¿tenía pene? ¿Su vida sexual hubiera sido más gratificante? No nació con pene, sino con genitales intersexuados, con “una vagina típica con labios exteriores, uretra femenina y un clítoris muy grande. ... “grande” y “pequeño”, aplicados a genitales intersexuados, son juicios que dependen de los ojos de quien mira”.<sup>58</sup> Al extirparle el clítoris, los médicos consideran que su vida sexual no se verá mermada, que su capacidad para tener orgasmos quedará intacta. Pero no es así. Le han practicado una ablación, aunque el nombre que le apliquen sea otro y no se haya realizado en África. Siendo aún una adolescente, Cheryl consulta un libro sobre la masturbación y, por mucho que lo intenta, no logra localizar ese foco de placer al que hace referencia el texto. Pero no relaciona el fallo con su mutilación. Además, el hecho de que se relacione sexualmente con mujeres supone un nuevo defecto, una desviación en el proyecto que el discurso médico había reservado para ella. Parece una mujer, pero ¿lo es?

La ropa diseñada para mujeres no encaja sobre su cuerpo, pero tampoco lo hace la ropa masculina. Una vez aceptada su condición, Cheryl no se siente mujer, mucho menos hombre, pero hermafrodita le suena demasiado monstruoso, demasiado otro para aceptarlo como definición. Del mismo modo que las categorías de homosexual, lesbiana o intersexual aparecieron dentro del discurso médico con la intención de patologizar sexualidades y cuerpos que se alejan de lo común. Entonces empieza a hablar del tema, indiscriminadamente, y se pone en contacto con otros intersexuales, unos operados –mujeres cuyos clítoris han sido amputados; un hombre cuyo pene sufrió lesiones graves tras varias operaciones que pretendían reparar la ubicación de su meato urinario; otro hombre a quien nadie quería explicar una intervención a la que le sometieron siendo niño, y que consistió en la extirpación de su útero y su único ovario– y otros que conservan intactos sus genitales ambiguos. Gracias a ellos Cheryl logra superar la vergüenza, alcanza a comprenderse un poco mejor, por qué ve un cuerpo de

<sup>57</sup> Ibid. p. 48.

<sup>58</sup>C. CHASE, ‘Affronting reason’, en J. Nestle/C. Howell/R. Wilchins (eds.), *GenderQueer*, Alyson Books, Los Ángeles y Nueva York, 2002, p. 207.



mujer en el espejo pero se entiende a sí misma sin género ni sexo definido. Señala que su cuerpo “no es femenino, es intersexual. La cirugía no consentida no puede borrar la intersexualidad y producir cuerpos masculinos o femeninos completos; produce intersexuales maltratados emocionalmente y sexualmente disfuncionales” (Nestle, Howell y Wilchins 2002: 213).<sup>59</sup> Este hecho la lleva, como a tantos intersexuales, a abrazar lo *queer* de su cuerpo, fundamentado en la experiencia del abuso médico, del silencio y la invisibilidad. En 1993 funda la Intersex Society of North America (Sociedad intersexual de Estados Unidos), una organización sin ánimo de lucro que tiene el propósito de representar los intereses de los intersexuales.

Mientras que para Cheryl Chase la palabra hermafrodita suena demasiado a criatura mitológica y prefiere, a pesar de toda su carga, el término clínico intersexual, para Raven Kaldera supone una liberación. “No soy solo una condición médica. Soy una bestia mítica”,<sup>60</sup> asegura, una criatura capaz de despertar el horror y hacer tambalearse los cimientos de la sociedad. Como cuando una conferenciante afirma “a veces, simplemente, tenemos que dibujar una línea entre el hombre y la mujer.” Raven, sentada entre la audiencia, reacciona y le susurra con ansiedad a su compañera *femme*, en la silla de al lado: “¡Lápiz de cejas! ¡Necesito lápiz de cejas! ¡Ya!” Con él se dibuja una línea que le baja desde el cuero cabelludo hasta el pecho. Saca una navaja del bolsillo, se levanta y se dirige hacia la hablante. Cuando está ante ella le dice: “Aquí está tu línea entre el hombre y la mujer.” Abre la navaja y se la ofrece por el mango. “Apoya tus palabras con acciones.” La mujer le mira aterrorizada, se da media vuelta y echa a correr. Más tarde alguien le habla de Raven y le explica quién es y qué es. Quizá, se pregunta Raven, “entiendiera al fin que cuando se dibuja una línea, esta atraviesa la carne de alguien”.<sup>61</sup>

Podemos imaginar el espanto que invade a la mujer. Probablemente teme por su integridad física, si no por su vida. Lo más posible es que no entienda el mensaje que le está transmitiendo. Y, una vez la ponen al corriente ¿qué sentirá? ¿No han puesto en duda sus convicciones más profundas? Lo que cabe preguntarse es si ese desafío, en el que resuena el eco de los cínicos, logra su objetivo y supone un cambio en la imagen del mundo que tenía formada. Pero el mundo de Raven siempre ha sido diferente. Diagnosticada de hiperplasia adrenal congénita –trastorno glandular que impide la producción de cortisol y aldosterona y provoca una segregación excesiva de andrógenos–, siempre se ha sentido en algún lugar intermedio, como si en todo momento estuviera cruzando alguna frontera. Como si su cuerpo fuera la frontera. La han criado y educado como una niña, incluso cuando al llegar la pubertad empezara a salirle barba y a ensachársele la espalda. Así que se afeita y toma estrógenos, consciente de que nada puede cambiar lo que es... y que no es una mujer. Pero ella se esfuerza por encajar en el mundo femenino, aun cuando en ocasiones la acusen de tener un comportamiento poco adecuado.

Los medicamentos que toma para evitar que su cuerpo se vuelva demasiado masculino hacen que su salud se deteriore, así que decide que no vale la pena seguir el tratamiento. Porque quizá forzar su cuerpo a que mantenga alejado cualquier rastro de masculinidad no merezca la pena. Y se plantea la posibilidad de tomar andrógenos. En cierta ocasión asiste a un taller de androgenia sagrada, impartido por una intersexual enorme que asegura haber recibido una llamada espiritual a través de su condición. Raven, que ha ocultado su condición hasta a su marido, sale del taller fas-

59 C. CHASE, ‘Affronting reason’, en J. Nestle/C. Howell/R. Wilchins (eds.), *GenderQueer*, Alyson Books, Los Ángeles y Nueva York, 2002, p. 213.

60 R. KALDERA, ‘Do it in the dotted line’, en . Nestle/C. Howell/R. Wilchins (eds.), *GenderQueer*, Alyson Books, Los Ángeles y Nueva York, 2002, p. 157.

61 *Ibíd.* p 157.





cinada por el coraje de ese ser que afirma haber recibido un don de los dioses. Aun así, todavía necesita un año para empezar a hablar de ello. La primera persona que la apoya de forma abierta, y que la anima en su transgresión de género es una transexual *MTF*<sup>62</sup> que llega a convertirse en su esposa. El apoyo que recibe de la comunidad transexual *FTM* también le ayuda a superar sus brotes de disforia de género, que es el nombre clínico con el que se conoce el trastorno de identidad sexual, es decir, el desajuste que percibe una persona entre sus genitales y los que debería tener. Cuando en 2002 escribe su artículo *'Do it on the dotted line'* su transición está casi completa: por la calle le llaman “señor”, está casado con una mujer y tiene programada una doble mastectomía. Además, se ha convertido en activista por los derechos de los intersexuales, y ha repetido en alguna ocasión el número de la línea, avivando la polémica y despertando conciencias siempre que puede.

De modo similar a como ocurre con los intersexuales, la dislocación que sienten los transexuales es una fuente de dolor. Al no identificarse con el sexo que le ha sido asignado, una persona no recibe de sí misma una imagen coherente y de ahí se derivan su sufrimiento y su frustración. Ahora bien, ha de recurrir una vez más al discurso médico para que se le diagnostique disforia de género y se le permita realizar el circuito cuya meta es convertirse en aquello que considera su verdadera identidad. En la mayoría de casos se aspira al modelo hombre o al modelo mujer sin que haya ningún atisbo de crítica. Podría parecer que ni siquiera se plantean los cambios que se darán en el acceso a las zonas de poder tras el cambio –la historia demuestra que aquellas mujeres que se han hecho pasar por hombres han podido hacer cosas impensables para su sexo—. Ni mucho menos no pasar por hombre o mujer tras la cirugía.

A diferencia de las intervenciones sobre cuerpos intersexuales, que se aplican a edades muy tempranas y sin el consentimiento del intervenido, los individuos transexuales han de ser maduros psicológica y emocionalmente, y deben superar una serie de pruebas que determinen que su disforia se debe efectivamente a problemas con su género. El consentimiento, en estos casos, vendrá del discurso médico: solo cuando se certifica que el sujeto vive en el *cuerpo equivocado*, que, por ejemplo, una psique masculina habita un cuerpo femenino, se habilitará el proceso de cambio de sexo. No basta que su actitud o sus preferencias sean masculinas, tiene que identificarse a sí misma como hombre. Es decir, tiene que creer con fe auténtica en el sistema binario de género y reforzarlo, antes y después del tránsito<sup>63</sup>, a ambos lados de la frontera. De hecho, cuando se completa la transición los sujetos suelen hacer referencia a sentimientos de alivio y de liberación, al verse por fin como siempre creyeron ser.

La *BBC* emite en 1995 una serie documental titulada *Born into the wrong body*, en la que aparece gente con disforia de género. Uno de los capítulos trata sobre Fredd, una niña de nueve años que insiste ante familia, profesores y amigos en que la traten como a un niño. Porque en realidad es un hombre. Durante los tres años de seguimiento que hace el programa de televisión, Fredd cumple doce años, y se muestra terriblemente preocupado por el desarrollo que sufrirá su cuerpo en la pubertad al desarrollarse como mujer. Insta a las instituciones médicas a que le permitan seguir el tratamiento hormonal que impida ese desarrollo y que masculinice su cuerpo antes de llegar a ese punto.

62 Las transexuales *MTF* (*Male to female*) son transexuales femeninas, esto es, cambian su sexo asignado masculino por el femenino. Por otro lado, los transexuales *FTM* (*Female to male*) o transexuales masculinos pasan de ser mujeres a ser hombres.

63 En referencia a la transexualidad se emplean a menudo las metáforas del viaje y de las fronteras. Alguien que cambia de sexo cruza de un territorio a otro, como si los límites entre hombre y mujer fueran claros y los terrenos a ambos lados de la línea estables y bien definidos.



Los problemas éticos que se plantean son los siguientes: el psiquiatra al que acude, con mucha frecuencia, Fredd considera que puede estar identificándose como niña masculina, pero que puede cambiar de parecer al desarrollarse físicamente como mujer. Es curioso que sea la niña, precisamente, la que instruye al médico en los problemas que supone la disforia de género, le enseña a no referirse a él con pronombres femeninos y le informa sobre los protocolos de una reasignación de género. Cuando el psiquiatra se dirige a Fredd por su nombre de chica, éste le corrige con suavidad pero con firmeza. Lo más llamativo del caso es que sea un preadolescente quien muestre a alguien –el único, si se le considera como institución– capaz de diagnosticarle una disforia de género la diferencia que existe entre sexualidad y género, y que sus preferencias sexuales no tienen influencia a la hora de identificarse como hombre o como mujer. Fredd, además, se muestra coherente como varón en todo momento.

La cuestión aquí está en determinar a qué tipo de masculinidad tiende el varón transexual. Parece claro que en el caso de Fredd se trata de una masculinidad normativa que, por tanto, reforzaría el binarismo de género. Los problemas que plantea son de otra índole: qué hacer con él, permitir que su cuerpo se desarrolle como mujer y, una vez sea adulto, actuar conforme a sus sentimientos o facilitar la masculinización y evitarle el mal trago que implicaría la menstruación, el crecimiento del pecho, etcétera. Gracias al tratamiento hormonal con testosterona Fredd tendría un desarrollo masculino y su cuerpo empezaría a reordenarse como hombre antes de alcanzar la feminidad adulta. Se evitaría de ese modo tener que realizarle una mastectomía y se apoyaría su maduración psicológica en un cuerpo correcto, librándole del proceso traumático que supone crecer como mujer sintiéndose hombre y reduciendo la intensidad del proceso de reasignación de un cuerpo adulto. Sin embargo, mientras espera la autorización para su reasignación ¿es una mujer? ¿es un hombre?

Los límites entre transexual y transgénero son difusos. Si el transexual anhela pasar por el quirófano y cambiar sus genitales para cambiar legalmente su género, el transgénero prefiere mantener intactos sus órganos sexuales, aun cuando vive el género opuesto al que le ha sido asignado. Sin embargo, antes de que un psiquiatra autorice la cirugía de reasignación, la persona ha de vivir el género al que aspira durante un periodo de tiempo determinado –en torno a un año– de forma efectiva. Es decir, que un transexual tiene que vivir como transgénero de forma forzosa para poder completar su cambio. Es lo que se denomina *pre-op*, o transexual preoperado, a diferencia de *post-op* o postoperado. Aunque los problemas a los que se enfrentan son los mismos, su identidad legal no se corresponde con la identidad sexual que habita, la diferencia fundamental entre un transgénero y un transexual es que este está amparado por el discurso médico. El mismo discurso que parece facilitar la reasignación con mayor permisividad cuando se trata de transexuales femeninos –la relación entre *MTF* y *FTM* es de cuatro a uno–. Tal vez porque es más aceptable que alguien descienda en la escala social a que ascienda. O quizá esa diferencia estadística se deba a que la masculinidad femenina tiene más fórmulas vivibles que solo recurrir a la cirugía.

El feminismo constructivista asegura, siguiendo el lema de Simone de Beauvoir, que mujer es una construcción social, es decir, que la feminidad se forma a través de una serie de diferencias de género y tiene, por tanto, un origen cultural. Sin embargo, al asumir la otredad de la mujer y de lo femenino, naturaliza la masculinidad cuando, en realidad, es el correlato cultural asignado a los cuerpos de los varones. Como si masculinidad y feminidad fueran índices que señalan de forma exclusiva cuerpos con unos genitales determinados, como si fueran compartimentos estancos a los que pudieran acceder solo ciertos cuerpos. Es evidente que una afir-



mación así carece de sentido. ¿Cuántas veces se ha oído decir de un hombre que es afeminado? ¿Y de una mujer que es una mari-macho o un camionero? Se les está atribuyendo una filtración desde una categoría que les es ajena y que no deberían poder alcanzar.

También es cierto que la masculinidad que se atribuye a una lesbiana, por ejemplo, no es igual a la que debe ostentar un hombre. Pero tampoco es la misma masculinidad la de un hombre blanco que la de un hombre negro, asiático o hispanoamericano. Parece que aquello que hace hombre a un hombre también varía según su raza y su clase social. A los hombres negros se les supone una masculinidad violenta y sexualmente excesiva; a los hispanoamericanos o gitanos una masculinidad de corte muy tradicional; a los asiáticos una masculinidad pobre y defectuosa. Un hombre de clase alta irá a cazar grandes animales, probablemente a África, rememorando así las fantasías de conquista colonial. Un hombre de clase media será un trabajador abnegado, tendrá a su familia como lo más sagrado, y tratará de procurarles todo aquello que deseen. Un hombre de clase obrera será hincha de algún equipo de fútbol y demostrará una actitud agresiva, beligerante y protofascista. Todas ellas son masculinidades normativas, aunque unas lo sean más que otras.

En oposición a estas masculinidades que refuerzan el binarismo de género aparecen otras de carácter subversivo, aquellas que pretenden ampliar o desmontar dicho sistema dual. Estas nuevas masculinidades se localizan tanto en individuos transgénero o incluso transexuales que deciden vivir cuerpos deliberadamente ambiguos, como en algunas lesbianas. Mientras que existen transexuales que aspiran a vivir plenamente como varones, estos *FTM* abren la posibilidad de emergencia de nuevas representaciones, de nuevos géneros no binarios. Al romper con el dualismo —o al integrarlo en el mismo cuerpo, según se mire— las variaciones se vuelven infinitas. Si bien es cierto que algunos transexuales aspiran a cruzar de un lugar a otro, a encontrar por fin un terreno estable en el que poder asentarse y que les permita expresar su individualidad como consideran que les es *natural*, el término transgénero parece incidir más en la transitividad, en la fluidez del género y la precariedad de las representaciones<sup>64</sup>. Si tenemos en cuenta que la idea de la transexualidad no existe hasta la década de 1940, —cuando las técnicas de la cirugía plástica reconstructiva fruto de la Segunda Guerra Mundial permiten considerar el tipo de intervenciones requeridas para transformar un cuerpo hasta ese punto— y que el discurso de la transexualidad y de la homosexualidad hasta ese momento son el mismo, el de la inversión, no parece descabellado pensar que esa diferencia epistemológica exista.

Pero también las lesbianas *butch* desarrollan masculinidades no normativas. Una *butch* es, según el Grupo de Trabajo Queer, una “lesbiana de aspecto y de actitud muy masculinos; entre los años 1950 y 1970 se usaba como identidad dentro del binomio *butch-femme*; tiene connotaciones de extracción de clase social. Se usa para calificar a las lesbianas obreras o de aspecto obrero”.<sup>65</sup>

Por tanto, la noción de *butch* va asociada al deseo entre mujeres. Sin embargo, mientras que el término lesbiana hace referencia, desde el auge del feminismo lésbico en la década de 1970, al deseo que siente una *mujer identificada como mujer* hacia otras mujeres, el término *butch* “mantiene una compleja relación con la mujer y, en términos de orientación sexual, puede referirse a ‘*butch* que ama a mujer’ o a ‘*butch* que ama a *butch*’”.<sup>66</sup> El problema aquí radica en saber si existen las identidades sexuales, o si solo pueden definirse prácticas sexuales. Y qué tipo de prácticas definirían,

64 El transgénero y su carácter subversivo se verá en el capítulo siguiente.

65 J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 324.

66 *Ibíd.* pp. 177-178.

entonces, las identidades sexuales. Incluso si han de tenerse en cuenta las fantasías o solo las prácticas que se llevan a cabo.

Entre las lesbianas, por ejemplo, el uso de *dildos*<sup>67</sup> ha sido durante mucho tiempo considerado ilícito, puesto que representa la inserción del concepto psicoanalítico de falo dentro de las relaciones entre mujeres. Y envidia del pene. Implica una aceptación del deseo masculino de penetración, porque todo deseo masculino y todo deseo heterosexual es fálico, y todo deseo fálico es heterosexual. Las lesbianas, por tanto, no pueden aceptar un deseo así, ni emplear tales instrumentos heterosexualizantes en sus relaciones sexuales. Sin embargo, el *dildo* no es ni un sustituto del pene ni una hipótesis del falo, porque “el falo no existe”.<sup>68</sup> El *dildo* enseña que tanto la feminidad como la masculinidad están vinculadas a las técnicas de control y de producción de subjetividad.

A partir del siglo XVIII, y especialmente en el XIX, el sexo se convierte, a través del discurso médico, en disciplina biopolítica. El discurso de la sexualidad se convierte en terminología clínica y patologiza aquellas sexualidades que considera no productivas. Cuando en 1886 Krafft-Ebing publica su *Psycopathia sexualis*, califica cualquier relación sexual no reproductiva como perversa. El giro epistemológico, incluso ontológico, que produce esta obra es considerable: las prácticas se transforman en identidades. De este modo, por ejemplo, el sodomita se convierte en homosexual pero, a pesar del cambio nominal, se siguen aplicando sobre él las leyes contra la sodomía<sup>69</sup>. La diferencia radica en que ahora, además de ser objeto de represión jurídica, su cuerpo se ha convertido en lugar de vigilancia y represión clínica. Es en este mismo momento cuando se determina la diferencia sexual entre hombre y mujer como una verdad anatómica y se reduce la identificación de un varón al hecho de poseer un pene de centímetro y medio en el momento del nacimiento<sup>70</sup>. El mismo periodo en el que comienza la domesticación del deseo masculino mediante los códigos del incipiente discurso pornográfico, y se institucionaliza el placer femenino a través de instrumentos mecánicos –al mismo tiempo que se penaliza la masturbación se crean los primeros vibradores eléctricos para regular las crisis histéricas–.

Lo que el *dildo* pone en claro es precisamente el carácter prostético de toda sexualidad. El *dildo* es el horizonte en el que se mira todo pene. El pene –que es el único órgano sexual dentro de la lógica heterosexual en tanto que constituye el único cuerpo *natural*, que es el masculino– es *dildo*. Mientras el origen formal del *dildo* se localiza en el pene, del que toma el perfil, el tamaño e incluso el color, su función lo sitúa entre una multiplicidad de instrumentos capaces de producir placer: boca, pene, dedos... El *dildo* reordena el espacio erógeno, lo extrae del cuerpo. Preciado apunta que:

Aun atado a mi cuerpo, el dildo no me pertenece. El cinturón viene a negar la verdad del placer como algo que se originaría en mí. Contradice la evidencia de que el placer tiene lugar en un órgano que es mío. Más aún, el dildo es lo impropio. En tanto que objeto inorgánico que coha-

67 Sigo la terminología de Preciado y mantengo el término inglés *dildo* por preferirlo a las traducciones ‘consolador’, ‘polla de plástico’, etcétera.

68 B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera prima, 2002, p. 63.

69 La exclusión del ano de los circuitos de producción de placer supone el privilegio de la heterosexualidad ya no como práctica sexual, sino como régimen político. Para Deleuze y Guattari “el primer órgano que fue privatizado, colocado fuera del campo social, fue el ano. Y además sirvió como modelo a la privatización, al mismo tiempo que el dinero expresaba el nuevo modelo de abstracción de los flujos. De ahí la verdad relativa de las observaciones psicoanalíticas sobre el carácter anal de la economía monetaria.” (G. DELEUZE/F. GUATTARI, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 148)

70 Hasta el siglo XVIII se asumía el modelo del sexo único, según el cual el cuerpo femenino no es más que un cuerpo masculino invertido. Cuando en 1559 Ronaldo Columbo y Gabrielle Falloppia descubrieron el clítoris pensaron que se trataba de un pene en el cuerpo femenino, y “su función y su tamaño se relacionaron de inmediato al deseo entre personas del mismo sexo” (J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 83).



bita con la carne, el dildo se parece a lo que Kristeva llama “el abyecto”, puesto que mantiene una proximidad con la muerte, con la máquina, con la mierda.<sup>71</sup>

Es precisamente esa deslocalización del placer la que hace que el *dildo* preceda al pene, la que provoca que este se establezca de forma retroactiva desde aquél. Dicho de otro modo: la cultura precede a la naturaleza, en tanto que es desde lo simbólico desde donde se determina qué es naturaleza y qué es cultura. Es la convención cultural la que adscribe la sexualidad a unos órganos y la excluye de otros. De este modo, el sexo se reduce a los genitales, a los órganos reproductores: la función del sexo es procreadora. Órganos y miembros como la piel, el brazo, los dedos, la boca o el ano ven negada su potencia erógena. La conciencia velada de esta plasticidad sexual es la que ha reducido tradicionalmente el uso del *dildo* a ocasiones límite en las que el órgano original es inhábil: impotentes o mutilados.

El uso de *dildos* dentro de las prácticas lesbianas podría dar la impresión de que inscribe su sexualidad en la misma que la de los impotentes. Pero, como se ha visto, esto es absurdo. Si la disciplina médica heterosexual asimila el *dildo* a una naturaleza defectuosa, la lógica propia del dildo es la que expande la sexualidad más allá de los límites corporales. Antes que de un sustituto se trata de un transformador, de un habilitador de nuevas formas de relación entre la carne y lo inorgánico. No hay más que observar el proceso de abstracción que ha seguido el objeto, cómo se ha alejado del modelo anatómico y ha asumido formas lisas, brillantes, suaves. El *dildo* es vibrante e incansable. No hay pene que pueda competir con eso.

El *dildo*, como la *butch*, desterritorializa la masculinidad, muestra su plasticidad, su cualidad de prótesis. Su utilización dentro de una relación entre mujeres no resulta más artificial que cualquier otro tipo de penetración. Tampoco hay orificio para el que el *dildo* esté vetado. El *dildo* –y la *butch*– supone un corte, un desplazamiento hacia terrenos que para la heterosexualidad siguen siendo desconocidos. Al mismo tiempo, su uso en entornoslésbicos demuestra que tampoco la homosexualidad tiene prácticas precisas.

Es a partir del establecimiento que hace la disciplina médica de las sexualidades normativas y perversas como se delimitan los conceptos modernos de feminidad y masculinidad, y se les asignan características opuestas. Lo femenino será blando y suave, pasivo. Lo masculino será duro y activo, vinculado exclusivamente al cuerpo del varón. Sin embargo, Halberstam sostiene la tesis de que la masculinidad actual, esa que se considera natural, ha tomado forma en gran medida desde las mujeres. Anne Lister, una dama inglesa del siglo XIX, describe en sus diarios múltiples actividades sexuales con otras mujeres. En sus relatos distingue entre sus preferencias naturales y lo que denomina la *mirada sáfica*, lo que parece indicar una inclinación al tribadismo más que hacia otras prácticas. Halberstam señala que, aunque es confundida de forma constante con un hombre, “ella no percibe su ambigüedad de género ni como algo imitativo ni como una deficiencia”.<sup>72</sup> Su masculinidad –a falta de un nombre mejor– no se levanta sobre un modelo masculino, sino que tiene una identidad propia. Sus amantes suelen ser mujeres casadas o viudas muy femeninas, a las que seduce de forma persistente y muy prolongada en el tiempo. Su actitud con ellas tiene poco lugar para la reciprocidad: ella juega el papel activo, mientras que no permite que su amante la toque. En alguna ocasión menciona la fantasía de tener pene, pero no tanto por el hecho de que su sexualidad sea disfuncional –sus actividades sexuales son relatadas como satisfactorias– sino porque le permitiría practicar sexo en lugares públicos. La preferencia

71 B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera prima, 2002, p. 64.

72 J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 90.





por el tribadismo, su identificación con lo masculino y el limitado acceso a su cuerpo que permite a sus amantes hacen de la sexualidad de Lister algo específico. Un siglo más tarde podríamos hablar de ella como de una *stone butch*<sup>73</sup>. Sin embargo, el hecho de que viviera antes siquiera de que se empleara el término lesbiana hace esa identificación carente de significado, puesto que Lister se sitúa con anterioridad a la historia del lesbianismo.

El peligro que se corre al emplear el término *lesbiana* como hiperónimo de los deseos femeninos hacia otras mujeres elimina la especificidad de la tríbada, la *tommy*<sup>74</sup>, la hermafrodita, etcétera, y las integra en la corriente iniciada en la década de 1970 de las *mujeres identificadas como mujeres*. Ese desplazamiento, al mismo tiempo, implica un movimiento doble. Por un lado, se asume la existencia de una lesbiana masculina y sexual. Por el otro, existiría una lesbiana femenina asexual. Esto es, se distingue entre mujer-hombre y mujer-mujer y se les asigna los roles clásicos de deseo sexual: la mujer-hombre busca sexo, mientras la mujer-mujer busca amor. Entonces nos encontraríamos con que ese lesbianismo no es uno, sino que en realidad se trata de dos lesbianismos distintos. Evidentemente, esto es absurdo.

Lo cierto es que el lesbianismo tiene una historia propia. A lo largo de las décadas se ha ido estableciendo como una subcultura de códigos específicos y reconocibles de los que Anne Lister, por ejemplo, no participa. En cierto modo, podría parecer que es un historia invisible, una historia del silencio. En general, se asume que los gays participan de un deseo excesivo, mientras que las lesbianas padecen de cierta frigidez. Se identifica el lesbianismo, además, como una sexualidad melancólica y disfuncional. Llama la atención cómo se asocian rasgos propios de la mujer victoriana —melancolía, languidez, fragilidad— a un deseo lésbico que es incapaz de encontrar una formulación, que permanece callado. Pero este erotismo difuso solo es *propio* de cierto tipo de lesbianas: la negación y el silenciamiento del deseo femenino son característicos de la clase media. Y blanca. Al igual que ocurre dentro del feminismo, desde las comunidades lesbianas existe un movimiento puritano que exalta la amistad y el amor entre mujeres, pero que se niega a considerar que dichas relaciones puedan tomar un carácter sexual. Es el mismo movimiento que identifica a las lesbianas negras como *butch bulldagger*, esto es, como mujeres hipermasculinas y de voracidad sexual excesiva.

De este modo, la invisibilidad de las lesbianas tiene un carácter de raza y de clase muy marcado. Esa espectralidad que hace del deseo lésbico algo indefinido y difuso solo es aplicable a ciertas lesbianas burguesas, y pierde todo sentido cuando se trata de lesbianas negras o de clase obrera. La sexualidad de estas, por el contrario, es muy visible. Precisamente por ello resulta patologizable, incluso desde el propio discurso lesbiano dominante. Lo paradójico del asunto es que es la misma visibilidad de esos lesbianismos la que los silencia, la que los excluye del discurso imperante de la espectralidad y las convierte, una vez más, en invisibles.

¿Qué es lo que hace que un individuo sea homosexual o heterosexual? ¿Se nace con la orientación sexual ya definida? A nadie se le ha ocurrido decir que uno nace prefiriendo Black Sabbath a Led Zeppelin, Boulez a Messiaen. Sin embargo, las preferencias musicales también se consideran muy íntimas. La música conecta con los sentimientos de quien escucha de forma mucho más directa que cualquier otra de las artes y, aun así, nadie ha pensado en considerarlo natural. Además, el gusto musical varía con el tiempo. Se

<sup>73</sup> *Stone butch* se denomina a aquellas lesbianas masculinas que se muestran frías e inaccesibles a la hora de establecer relaciones sexuales.

<sup>74</sup> *Tommy* se emplea en el siglo XVIII en el ámbito anglosajón para designar a aquellas mujeres no casadas y, por tanto, sospechosas, ya se trate de mujeres masculinas o prostitutas. En el XIX esa *masculinidad* extramarital ya se ha asimilado a la invertida.



aprende. Con la sexualidad ocurre lo mismo. A lo largo de la vida, en especial durante la infancia y la primera adolescencia, se dan una serie de acontecimientos que forman las preferencias sexuales de la persona. Paglia relaciona la homosexualidad masculina con individuos de gran sensibilidad artística y una vida emocional rica y vulnerable. Lo que resulta interesante es que asegura que el desarrollo de esa tendencia es un proceso de adaptación: el niño sensible no encuentra un vínculo real con los modelos masculinos, se identifica con los valores y rituales maternos e idealiza y erotiza la masculinidad paterna de la que no puede participar. Quizá con las lesbianas ocurra un proceso similar. No está claro cómo se desarrollan las preferencias sexuales, lo que sí es evidente es que no es una cuestión genética: la dificultad para cambiar los gustos no estriba en su naturalidad, sino en la fuerza de la costumbre.

Los bisexuales, por su parte, también ponen en duda que homo y hetero sean categorías estables. Ellos mismos las unifican en su propio cuerpo y, de ese modo, muestran su fluidez del deseo al cambiar de una a otra dependiendo del amante. Esto ha concedido a la bisexualidad un estatuto privilegiado dentro de los estudios *queer*, mientras que gran parte de la comunidad gay la considera una homosexualidad que no ha terminado de salir del armario. Ahora bien, si estos teóricos pretenden destruir las oposiciones binarias, decir que los bisexuales incorporan tanto la homosexualidad como la heterosexualidad no hace más que reafirmar dichas oposiciones. Por eso Rust emplea el término pansexual para referirse a estos individuos, mientras otros prefieren hablar de polisexuales o multisexuales. Todos ellos hacen referencia al carácter mutable del deseo. Tal vez hablar de seres sexuales fuese más cómodo y, desde luego, más sencillo.

Lo que parece haberse localizado como el último lugar de la sexualidad es el sadomasoquismo o S/M. Estas prácticas sexuales tienen lugar tanto en relaciones heterosexuales como homosexuales, y en ellas se representan distintos escenarios en los que se da una determinada relación de poder y, en ocasiones, se emplea el dolor como fuente de placer. La Teoría *queer* analiza estos juegos de rol, ya que “lo que es tabú, vivir el tabú, fantasear o representar en tabú, todas estas son fuentes de erotismo” (López 2008:199).<sup>75</sup> Visto desde fuera, el S/M suele considerarse como algo extremo y peligroso, cuando, en realidad, son las prácticas sexuales más consensuadas. Los papeles están definidos de antemano, aunque pueden cambiar de intérprete según la escena, y se pacta una palabra de control a la que recurrir para parar la acción. Se trata de un juego de confianza, en el que el sumiso deja su voluntad en manos del dominante. Sin embargo, paradójicamente, es el sumiso quien controla de verdad la escena, puesto que puede pararla en cualquier momento diciendo la palabra de control.

Ahora bien, en la mayoría de los casos lo que busca un sujeto no es identificarse como hetero u homosexual, como lesbiana masculina, transexual *FTM* o sadomasoquista. La gente lo que quiere es vivir, y vivir de la forma más cómoda posible. El problema estriba en que el ser humano es gregario, y necesita —en demasiadas ocasiones— socializar, identificarse con un grupo y recurrir a él en busca de apoyo y aceptación. Cuando un individuo determinado observa su alrededor y no se reconoce por ninguna parte esta necesidad puede volverse imperativa. Ante esta perspectiva le quedan dos opciones. Por un lado, puede buscar a aquellas personas que son como ella, establecer vínculos y crear una sociedad dentro de la sociedad. Este grupo, con toda seguridad, tratará de arañar su espacio en la comunidad, peleará por el reconocimiento y la aceptación. Aceptar lo otro lleva tiempo, y no siempre se consigue. La otra opción es asumir la propia abyección. Convertirse en una amenaza. Montar escándalo. Si no te dejan participar: molesta.

75 S. LÓPEZ, *El laberinto queer*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 199.

## TODO ES FICCIÓN

El género es una categoría gramatical. Es a los sustantivos, a los pronombres y a los adjetivos a los que es pertinente asignar un género, que son tres en las lenguas indoeuropeas: femenino, masculino y neutro. Entonces, ¿a qué hace referencia cuando se lo atribuye a las personas? En general, cuando se habla de sexo se hace referencia a la biología, a los genitales, mientras que el género apunta a los roles que puede asumir un miembro de la sociedad con un sexo determinado. Como hemos visto, la reducción de la masculinidad y la feminidad a los órganos reproductivos de un individuo determinado puede resultar problemático. Parece que el primero en emplear el término género (*gender*) en el sentido social que ahora se le atribuye es John Money. En 1955. Desarrolla este concepto con la idea de modificar los cuerpos de niños que no se corresponden con sus criterios visuales de hombría o feminidad. El género será, por tanto, el sexo psicológico que desarrollará ese cuerpo, su ajuste a unos patrones dados de cómo ha de comportarse un hombre o una mujer. No será hasta la década de 1970 cuando el feminismo – cuando la premisa de Simone de Beauvoir de que la mujer no nace, sino que se hace, ya ha penetrado hasta el tuétano de las teorías feministas – adopte el concepto de género para analizar la construcción social de la diferencia sexual. El problema que conlleva este constructivismo es que mantiene el cuerpo como una especie de grado cero, esto es, se considera como algo natural, dado y esencial. Por el contrario, el género varía según las culturas. El sexo es carne cruda, mientras que el género ya ha pasado por el fuego. La paradoja del feminismo constructivista: al intentar huir del esencialismo de género recae en el esencialismo del sexo.

Suzanne Kessler y Wendy McKenna, por el contrario, defienden un uso del término género más allá de su oposición tradicional a sexo, puesto que incluso aquellos aspectos que se suponen biológicos están sujetos a convención, dependen de un discurso. Mantener un sistema binario de género no hace otra cosa que perpetuar y naturalizar la idea de que solo caben dos sexos en la naturaleza. La existencia de individuos intersexuales demuestra que esto no es así. Fausto-Sterling advierte que, en lo que respecta al sexo, “nuestras creencias sobre el género afectan a qué tipo de conocimiento producen los científicos sobre el sexo”.<sup>76</sup> Es decir, la creencia en que solo hay dos géneros es la que provoca la necesidad de corregir los cuerpos de genitales ambiguos. Resulta sorprendente que en lugar de ser el género el que depende del sexo sea el sexo el que deriva del género.

Ahora bien, al igual que ocurre con la raza y la clase – podríamos hablar de una especie de Triple Entente de las opresiones –, el género nos hace legibles como sujetos. Dicho de otro modo, los tres discursos atraviesan nuestros cuerpos, constituyen nuestras identidades y permiten ponernos en circulación dentro del entramado social. El género implica la naturalización de un comportamiento, delimitado de forma estricta en cada cultura, según qué genitales tiene un individuo. Esto es extensible a la raza y, contemplando cierta movilidad, a la clase social. Un hombre debe comportarse como un hombre, un negro como un negro y un pobre como un pobre. Otra actitud sería sorprendente y, casi con total seguridad, reprochable.

El género, en ese sentido, vuelve a tomar un carácter lingüístico. Considero el cuerpo como un texto atravesado por distintos códigos, como un elemento discursivo capaz de transmitir mensajes. Pero, en contra de la opinión común, el género no es algo que se

<sup>76</sup> A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, Basic Books, Nueva York, 2000, p. 3.







posea o algo que se sea, sino que es algo de lo que se participa. Está ahí con anterioridad al sujeto. Es la forma que tiene el cuerpo de expresar la verdad del sexo. Pero esa verdad tiene un carácter problemático: es, según Nietzsche, producto de un tratado de paz. Asegura que “los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño”,<sup>77</sup> y anticipa al segundo Wittgenstein en su concepción del lenguaje como convención, como un juego en el que hay que seguir ciertas normas. El lenguaje no es sino un instrumento que emplean los humanos para lograr una coexistencia pacífica; y la verdad no es más que la adecuación a las normas que establece el buen uso de ese instrumento. La verdad como cosa en sí es totalmente inalcanzable, por tanto se establece como las relaciones de las cosas con las personas; relaciones que se expresan a través de las “metáforas más audaces”.<sup>78</sup> Por tanto, la verdad no procede en absoluto de la esencia de las cosas, sino del uso adecuado de las metáforas que se levantan sobre ellas. Pero el ser humano olvida la naturaleza metafórica de la verdad, y es así como llega a imaginarse a sí mismo como poseedor de una verdad que hace referencia efectiva a las cosas. Recibe las metáforas y las toma por las cosas mismas.

Con el género ocurre lo mismo. Preciado nos advierte que “no es posible aislar los cuerpos (como materiales pasivos o resistentes) de las fuerzas sociales de construcción de la diferencia sexual”.<sup>79</sup> En otras palabras: solo se puede entender el cuerpo, el sexo y el género –en caso de que estos últimos sean cosas distintas– desde un discurso, desde un punto de vista cultural. El género se establece a través de la repetición de patrones socialmente aceptados. Es imitativo, performativo y prostético.

Butler toma la idea del género como imitación de su lectura de *Mother camp: female impersonators in America*, escrito por Esther Newton. El análisis que hace Newton sobre el travestismo demuestra que este no constituye la imitación de un género real previo, sino que pone en evidencia la estructura mimética de todo género. Así, “el travestismo es el modo trivial en que los géneros se apropian, se teatralizan, se usan y se fabrican; ello supone que todo género es una forma de representación y aproximación”.<sup>80</sup> El modelo occidental, que contempla únicamente los géneros hombre y mujer, es un modo de naturalizar la heterosexualidad. Ahora bien, como ya hemos indicado antes, hombre y mujer no son sino modelos, ideales fantasmáticos a los que cada individuo ha de acercarse lo más posible. Lo mismo cabrá suponer de la heterosexualidad, que es un régimen biopolítico –en el sentido foucaultiano del conjunto de técnicas de producción y control de cuerpos que permiten la regulación de la sociedad– establecido a través de la repetición incansable de unos patrones de conducta. Sin embargo, si hombre y mujer no existen más que como ideales, entonces la heterosexualidad tampoco tendrá un carácter real: es la repetición coercitiva y obligatoria de sí misma la que proporciona su carácter de supuesto original del que se desprende la homosexualidad en forma de copia invertida.

La idea misma de original requiere que exista la copia para poder establecerse como origen. La copia, en cierto modo, se sitúa con anterioridad al original para que este se designe como tal. De este modo se crea un bucle en el que cada elemento precede al anterior, de tal manera que es imposible determinar cuál precede al otro ni en un plano lógico ni en el temporal. Pero la copia o imitación del género no supone la existencia de un original, sino que se (re)produce ya a sí misma continuamente. Es la normativa cultural

77 F. NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 21.

78 *Ibíd.* p. 22.

79 B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera prima, 2002, p. 126.

80 J. BUTLER, ‘Imitación e insubordinación de género’, en *Revista de Occidente*, núm. 235, 2000, p. 97.



a la que han de someterse los cuerpos sexuados a fin de perpetuar el *statu quo* heterosexual y que se presenta a sí mismo como original y natural a través de un proceso perpetuo de autocitación. Por tanto, la heterosexualidad no está ahí como un texto ya escrito, sino que necesita recrearse constantemente puesto que corre el peligro constante de fallar, de resultar incoherente. Aquello que excluye –la homosexualidad– y que considera su copia entraña la amenaza de ocupar su lugar, encarna la posibilidad de derrota de su propia naturalización.

El hecho de que tanto la heterosexualidad como la homosexualidad compartan determinadas estructuras o normas no implica que esta se derive de aquella, sino que ambas se establecen del mismo modo. Ahora bien, la caracterización de la homosexualidad como imitación invertida o paródica que se hace desde la heteronormatividad<sup>81</sup> actúa en su contra desde dos puntos diferentes. Por un lado, pone de manifiesto el carácter de construcción social de ambas categorías, con lo que sus continuos intentos por mostrarse como natural y original fracasan. Por otro lado, abre la puerta a nuevas construcciones de carácter subversivo que amenazan con debilitar, o incluso destruir, la heterosexualidad.

Hemos de tener en cuenta que el modo en el que de verdad se hace fuerte la heterosexualidad es en su implantación en la psique humana a través de la identidad de género. Los conceptos de hombre y mujer se interiorizan, se aceptan como naturales y se convierten en el punto básico sobre el que basamos nuestra legibilidad. A su vez, masculino y femenino representan papeles antagónicos dentro de la lógica heterosexual. Un sujeto coherente será una cosa o la otra, no cabe mayor variación. A este respecto, Butler asegura que “la “coherencia” y la “continuidad” de la “persona” no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de la persona, sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instituidas y mantenidas”.<sup>82</sup> Por lo tanto, nuestra coherencia será siempre social, se basará en la lectura de una continuidad que hagan de nosotros los demás. En el momento en que esa continuidad se rompa apareceremos como no-sujetos, como signos ilegibles que han de ser borrados del texto social. En caso de persistir, la amenaza pasaría al propio texto: nuestra incoherencia se contagiaría al entramado social y éste se desestabilizaría, quizá hasta el punto de desmontarse hasta los cimientos.

La heterosexualidad normativa presupone el continuo sexo-género-deseo atribuidos a un sujeto que conoce esa unidad metafísica con antelación, de forma natural y, por tanto, infalible. Lo cierto es que esa continuidad se establece de forma performativa, a través de repeticiones constantes. Butler toma el concepto de Austin del *acto performativo* y lo lleva al terreno de la sexualidad. Una emisión realizativa o performativa (*performative utterance*) es aquella que crea una realidad al mismo tiempo que es enunciada. Es un enunciado que *hace* en vez de solo *decir*.

En todos estos casos sería absurdo considerar la cosa que digo como un registro de la realización de la acción que indudablemente se hace –la acción de apostar, o bautizar, o disculparse–. Diríamos más bien que, al decir lo que digo, realizo efectivamente la acción. Cuando digo “Bautizo este barco el Queen Elizabeth” no describo la ceremonia de bautizo, realizo efectivamente el bautizo; y cuando digo “Sí, quiero” (sc., tomar esta mujer como mi esposa legalmente desposada), no estoy informando de un matrimonio, estoy satisfaciéndolo.<sup>83</sup>

81 Se denomina heteronormatividad al régimen político de la heterosexualidad obligatoria.

82 J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, México, D. F., 2001, p. 50.

83 J. L. AUSTIN, ‘Emisiones realizativas’, en L. M. Valdés (Compilador), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 421.



Ese es el modo en el que actúa el género, lo veíamos en el capítulo anterior. Cuando el médico afirma “Es una niña” no está haciendo una descripción, sino una prescripción. Pero esa prescripción no basta, habrá de repetirse de forma continua en ese, en expresión de Deleuze, devenir-mujer que la ocupará a lo largo de toda su vida. La programación de género alcanza todos los niveles de la experiencia humana. En su *Testo yonki*, Preciado realiza una lista de códigos semiótico-técnicos de la feminidad que incluye aspectos físicos —los zapatitos de Audrey Hepburn, la obsesión por la belleza y el peso, la elegancia de lady Di, tener manos y pies pequeños—, conductuales —el miedo a perder la virginidad, no haberla perdido ya, no hacer ruido, decir “sí” cuando se quiere decir “no”, no saber gritar, ni pegar, saber hacer una buena mamada, el coraje de una madre— y farmacológicos —la codeína, los estrógenos y la progesterona, el Lemoxil—, todos ellos transmitidos por madres, amigas, publicidad, la disciplina médica o películas como *Mujercitas*, *La sirenita* y *Lo que el viento se llevó*.<sup>84</sup> Pero esta codificación afecta del mismo modo a la masculinidad, y cita elementos como: el sudor, el alcohol, el cáncer de próstata, la misoginia, el donjuanismo, ir de putas, la precariedad de la paternidad como vínculo afectivo, las películas de miedo, el miedo a ser marica, la Viagra, llevar los pantalones, *Río grande*, *Scarface*, los callos en las manos...<sup>85</sup> Códigos de estoicismo y pasividad, de preocupación por cómo nos ven. Códigos de impasibilidad y acción, de que nos importe todo una mierda.

Esa necesidad de reiteración constante para estabilizar el género es, precisamente, la que permite que la continuidad discursiva se rompa, que aparezca la *confusión subversiva* de la que habla Butler. La citación de las ficciones permite un cambio en la intencionalidad: mientras que lo usual es la repetición acrítica también pueden darse usos en los que el género se pervierta. Gracias a su carácter prostético, uno puede apropiarse de códigos de ambos lados. El género puede fallar, volverse borroso, ilegible o abyecto.

Ocurre cuando, por ejemplo, es un cuerpo femenino el que ostenta rasgos masculinos. La *butch*,<sup>86</sup> escribe Halberstam, “la bolle- ra hipermasculina, de hecho, ha dado visibilidad al lesbianismo y ha logrado que se interprete como una especie de confluencia entre un género subversivo y una orientación sexual”.<sup>87</sup> Las relaciones *butch-femme* desarrollan una serie de códigos muy definidos —que incluyen la vestimenta, la actitud y los roles sexuales— en los bares de lesbianas de Estados Unidos entre las décadas de 1950 y 1970, y que se corresponden con una cita paródica de las relaciones heterosexuales. La *femme* (‘mujer’ en francés) podría tomarse por una mujer heterosexual, pero tiene preferencia sexual por las mujeres, o específicamente por las *butch*. La *butch*, por su parte, adopta un rol de frialdad y dureza *masculinas*. De hecho, existe una gradación de la *butchez* según su nivel de dureza, que abarca desde la *butch* suave —que todavía no ha masculinizado su actitud por completo— a la *stone butch* o de piedra —que se situaría en algún lugar entre la masculinidad femenina y el transgénero—, incluso a la *butch* de granito —que evita cualquier tipo de penetración<sup>88</sup>—. La *stone butch* es considerada a menudo, incluso dentro de las comunidades lesbianas, como misógina y frígida, como una identidad disfórica dentro del armario. Sin embargo, hay un punto

84 B. PRECIADO, *Testo yonki*, Madrid, Espasa calpe, 2008, p. 91.

85 *Ibid.* p. 92.

86 Preciado considera que “la *butch* de los años cincuenta es ya queer, porque reconoce su condición prostética. Mientras que el macho sigue aún persuadido de su superioridad natural” (B. PRECIADO, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Ópera prima, 2002, p. 167).

87 J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, pp. 144-145.

88 Que no permita ser penetrada no implica que evite todo acceso al placer. Prácticas como el tribadismo pueden desempeñar un papel importante en su vida sexual.

que separa a la *butch* de la masculinidad heterosexual normativa y la coloca en un punto específico: su actividad sexual se centra de forma casi exclusiva en darle placer a su compañera, sin esperar por ello reciprocidad alguna. Su estatus paradójico reside en que su actitud hipermasculina se establece desde la muy tradicional abnegación femenina.

Si cabe una mayor radicalización de la masculinidad femenina que la *stone butch* es en la *butch* transgénero, que *pasa*<sup>89</sup> por un hombre aunque conserve sus genitales femeninos intactos. El problema estriba en que se puede interpretar esta identidad como un paso previo a la aceptación de una identidad transexual *FTM*, en lugar de considerarse de forma independiente como una forma original de reapropiación y reinterpretación del género. Esto se debe a que existe cierta hostilidad tradicional hacia los transexuales varones por parte del feminismo lesbiano. Los *FTM*, de algún modo, traicionan la lucha feminista al convertirse en el enemigo. Al mismo tiempo, los *MTF* se han considerado como “agentes falócratas que estaban intentando infiltrarse en un espacio que era exclusivo para mujeres”.<sup>90</sup>

Hay que considerar que no solo la actitud masculina define a la *butch*, sino también su indumentaria. Con frecuencia se identifica a la *butch* como obrera o de apariencia obrera. Es decir, es una lesbiana que viste como un camionero, un leñador, un albañil... Se *viste* como un obrero, no se *disfraza* de obrero. La distinción es importante. Los códigos a la hora de vestir están muy tipificados: la vestimenta de un individuo permite su lectura como hombre o mujer de un simple vistazo. Pero no solo eso, también puede mostrar su estado de ánimo, sus gustos musicales, su extracción social, su origen geográfico, etcétera. La ropa no depende solo de la situación climatológica —si hace frío o calor, si llueve o si hace viento—, sino que varía según las constricciones sociales. De este modo, a partir de la década de 1950, el vestuario femenino se ha visto ampliado por la aceptación de prendas masculinas como los pantalones vaqueros, trajes de chaqueta o la corbata. Sin embargo, no ha tenido lugar una influencia en sentido contrario, y el armario masculino sigue reducido a cuatro prendas. Desde un punto heteronormativo esto tiene mucho sentido: el incipiente acceso de la mujer a la esfera laboral conlleva el préstamo de sus códigos de vestimenta. Se permite una masculinización —ligera, eso sí— de la mujer, pero jamás una feminización del cuerpo del hombre<sup>91</sup>. El vestir, tanto como el corte de pelo, configura el cuerpo como signo y permite su lectura. Si la lectura se corresponde con los valores que se le presuponen a dicho cuerpo, entonces tendrá garantizada la circulación social. Si, por el contrario, no se corresponde con ellos, el signo será ilegible, se supondrá defectuoso o falso —o, al menos, carente de valor de verdad— y, en consecuencia, se procederá a su eliminación como elemento válido del discurso.

El disfraz es otra cosa. Cuando un hombre se disfraza de mujer adopta un estereotipo de género, representa un icono. Al adoptar la forma de lo Otro puede, por fin, desprenderse de la seriedad y la autoridad que se desprenden de ser hombre. El disfraz, como el carnaval, supone la apropiación de códigos ajenos, la inversión y la

89 Pasar (*passing*) es el término que emplea cuando un individuo es interpretado como del otro sexo.

90 J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 147.

91 En los códigos que regulan el atuendo masculino resultan interesantes iniciativas como *Undateable*, (<http://www.undateable.com/>), un blog dedicado a la moda masculina en el que las mujeres señalan una serie de elementos que convierten a un hombre en no citable, es decir, que niegan sus posibilidades de tener citas y, por tanto, mantener relaciones sexuales. La intención es eliminar el mal gusto, educar a los hombres a la hora de vestirse. En última instancia, lo que promueve dicha página web es la eliminación de cualquier rastro distintivo que pueda adscribir a un hombre como miembro de una raza, una clase social, etcétera. Se trata de restringir, de forma implícita, la vestimenta masculina a la que se considera apropiada para un hombre blanco de clase media.



parodia de las reglas sociales. Pero, en general, no pasa de ser un divertimento pasajero sin implicaciones críticas. Una apropiación subversiva es la que hace lo *camp*.

Lo *camp* –estética, gusto, estilo, sensibilidad... nadie parece dispuesto a dar una definición clara de qué es– es una reapropiación del discurso dominante desde una perspectiva espectacular. Lo *camp* es excesivo, fugaz, de mal gusto, divertido. Se sale de las corrientes mayoritarias de representación y emplea el fracaso de la representación para arrancar una carcajada. Es paródico, teatral y ambiguo. Es la apropiación indebida de un signo con fines lúdicos y reivindicativos; lo traslada del centro a los márgenes y lo resignifica con el propósito de poner en evidencia el carácter construido de los códigos normativos.

La reflexión sobre lo *camp* ha revisado su relación con la homosexualidad: dudó de ella en los años sesenta, los vinculó de modo efectivo en los setenta y ochenta para, desde los noventa, insertarlo en la multiplicidad sexual, étnica y poscolonial *queer*. De este modo, lo *camp* muestra su naturaleza dialógica, su carácter literalmente excéntrico. Hueso apunta hacia su denuncia de la exclusión cuando dice que “tanto lo *camp* como lo *queer* serán modos de posicionarse contra el orden dominante por parte de miembros que no pertenecen a él”.<sup>92</sup> La intencionalidad es, por tanto, política.

Su identificación profunda con la parodia, la teatralidad y el travestismo hacen de lo *camp* lo Otro de lo Otro. Los intentos de integrarse en el cuerpo social como miembros plenos por parte de la comunidad gay tradicional han provocado la exclusión de sus elementos más discordantes. El sadomasoquismo, la pluma o la promiscuidad serán vetados desde la posición burguesa de hombres blancos. Es decir, se reniega de aquello que no es respetable. La intención aquí también es política: se aspira a acceder a esa célula económica privilegiada que es el matrimonio. Es lógico en ese sentido que se reniegue y trate de ocultarse aquello que resulta más extravagante, crítico y peligroso. Incluso aunque sea divertido.

Lo *camp* supone una interpretación novedosa, exagerada y sarcónica de los códigos de género desde el otro lado. Ocurre en las interpretaciones *drag*.<sup>93</sup> La *drag queen* o reinona se ha convertido en una figura clave en el mundo del espectáculo y el entretenimiento. La feminidad que representa es obvia, recurre a los estereotipos más reconocibles, a menudo situados en las mujeres del cine estadounidense de los años cuarenta y cincuenta<sup>94</sup>. La parodia de la *queen* implica al mismo tiempo un homenaje y una imitación hiperbólica. Aun cuando la mayoría de *drag queens* son interpretadas por hombres homosexuales, también podemos encontrar heterosexuales y transexuales. Incluso hay mujeres, que se convierten en *faux queens* (de ‘falso’ en francés) o *bio queens* (biológicas), que representan la misma feminidad paródica a la que recurren los hombres, una feminidad “subrayada, recargada de purpurina, hortera, descarada, no sutil, una feminidad de puta”.<sup>95</sup>

92 S. HUESO, ‘Laberintos teóricos de lo camp’, 2009, p. 6 [en línea]. <[www.celarg.org/int/arch\\_publico/hueso\\_fibla\\_acta.pdf](http://www.celarg.org/int/arch_publico/hueso_fibla_acta.pdf)> [consulta: 23 marzo 2011]

93 A diferencia del travestismo fetichista o del fetichismo transgénero, el *drag* suele ir relacionado con una actitud espectacular. Sin embargo, hay que tener en cuenta que existen diferencias importantes entre *drag queens* y *drag kings*.

94 Es la misma feminidad canónica que aparece en los *Untitled film stills* (Fotogramas sin título) de Cindy Sherman. Esas fotografías en blanco y negro –anodinas y carentes de significado o valor artístico para algunos– plantean situaciones clásicas del cine de los cincuenta y sesenta. Aunque la modelo es siempre ella, no son autorretratos. Quien aparece en la imagen no es ella, no es la artista Cindy Sherman, es un personaje. Siempre es una mujer joven en mitad de una acción, con una dosis considerable de misterio y erotismo. La suya es una feminidad prototípica –la secretaria, la autoestopista, la amante que espera en la habitación de un motel– siempre amenazada. Las imágenes, como indica su nombre, parecen fragmentos de alguna película, su carácter narrativo es intenso. Algo está pasando, existe algún peligro, se da una relación compleja entre el personaje y su entorno, pero el observador es incapaz de averiguar de qué se trata.

95 I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 81.





A lo que se debe prestar atención es al carácter rupturista de estas interpretaciones. La potencia subversiva de lo *drag* estriba en la presencia, al mismo tiempo, de elementos opuestos en el mismo cuerpo. Lleva a cabo –o lo anticipa de algún modo, puesto que no deja de ocurrir en un plano estético, no ontológico– la *unión de contrarios* de la que habla Blake: a través del exceso se opera la fusión subversiva de códigos femeninos en un cuerpo de varón. Aparecen en el mismo plano lo feo y lo hermoso, lo grotesco y lo sublime, lo popular y lo elitista. Porque, no hay que olvidarlo, el hombre que interpreta una mujer pierde poder, así que siempre elige feminidades fuertes y altivas. Pone en suspenso el principio de no contradicción que hace de fundamento del pensamiento occidental. De este modo es posible que sea disidente y conservador a la vez.

Existe en la representación *drag* de lo *camp* cierta voluntad de escandalizar, por eso recurre al mal gusto. Se hace evidente cuando se observa el fenómeno *drag king*, mucho menos popular que su versión femenina. Si desde hace décadas se admite que la femineidad se construye desde el ámbito social, que lo mismo ocurre con la masculinidad es menos evidente. Se toma la masculinidad como algo natural, cuando, ya se ha dicho con anterioridad, la normativa que la regula es igual de rígida. A diferencia de lo que ocurre con la *drag queen*, el *drag king* no se ha dado a conocer para el gran público, sino que sigue confinado a los ambientes *queer*. Ahora bien, el *king* no se circunscribe de forma exclusiva al escenario, sino que se realizan talleres en los que se desgranar los códigos de la masculinidad, se enseña a mujeres a expresar la suya y concluyen en la calle o en una discoteca para ponerla a prueba.

Esto ya bastaría para marcar la diferencia entre ambos dispositivos *drag*: parece que el *king* va más allá. Pero lo cierto es que tampoco pueden leerse todas las representaciones *king* como disidencias de género. Aunque a principios del siglo XX existe una tradición de actuaciones teatrales en las que mujeres interpretan a hombres que pone en jaque la idea de masculinidad natural y, al mismo tiempo, “muestra en público los signos y símbolos de una masculinidad femenina erotizada y, a menudo, (pero no siempre), politizada”,<sup>96</sup> la aprobación del código Hays<sup>97</sup> provoca que esa práctica se disuelva. Al mismo tiempo, puede que la aparición de la escena *butch-femme* elimine la capacidad de las lesbianas masculinas de realizar (*perform*) la masculinidad desde la ironía, ya que pretenden pasar por hombres.

Lo curioso es que todos estos intentos, hechos desde la heteronormatividad, de hacer pasar la masculinidad por natural no hacen sino demostrar la fragilidad que entraña, lo fácil que resulta ponerla en peligro. Ha de pasar por inimitable, por no performativa y exclusiva del cuerpo del hombre. En definitiva, por legítima. Que pueda encontrarse en un cuerpo de genitales femeninos resulta terrorífico. Igual de terrorífico que los osos<sup>98</sup> y los maricas *leather*,<sup>99</sup> que, en palabras de Javier Sáez, “parecen hombres de verdad y no mariquitas de mierda, cuyo destino era someter a

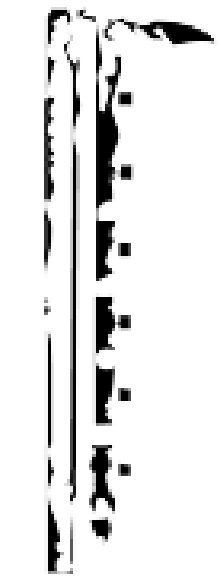
96 J. HALBERSTAM, *Masculinidad femenina*, EGALES, Barcelona, 2008, p. 260.

97 Es el código de censura que se aplica a las películas de Hollywood entre 1934 y 1967. Promueve una conducta decente que sirva de ejemplo para la sociedad y, entre otras cosas, prohíbe la aparición de perversiones sexuales, de blasfemias y regula la vestimenta de los personajes. En 1954 se crea una regulación similar para los cómics. El *Comics Code Authority* (Autoridad del código de cómics) se ha revisado de forma regular hasta la actualidad, pero ninguna editorial –salvo alguna línea de DC Comics– se somete a él.

98 Gays corpulentos, con barba, mucho vello corporal y actitud masculina.

99 Los maricas de cuero forman una subcultura gay que aparece en Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial y que ensalza la masculinidad, la dureza, la disciplina y la camaradería propias de los conflictos bélicos. Representan el lado antifemenino de la homosexualidad. De modo similar al de las *butch*, el atuendo *leather* está muy codificado: en la década de 1970 es fácil reconocer en lugares pú-

blicos –lo que facilita encuentros sexuales con desconocidos, o *cruising*– a un gay *leather* por sus vaqueros azules, su chaqueta de cuero, bigote, etcétera.



# La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales



las mujeres y que prefieren meterse entre ellos un puño siempre erecto por el orificio prohibido”.<sup>100</sup> De hecho, los estereotipos que representan ambas subculturas gay son, *grosso modo*, los mismos que adoptan las representaciones *drag king*.

La cultura *drag king* se origina en Nueva York y San Francisco a mediados de la década de 1980, en los bares de la escena lésbica y en talleres impartidos en clubes y asociaciones. La intención del dispositivo *king* es demostrar el carácter prostético de la masculinidad y los modos en los que ésta se interrelaciona con el poder: cómo poder y masculinidad son coextensos, se establecen entre ellos de forma interdependiente. Para Preciado, —quien aprende de Del LaGrace Volcano y Diane/Dani Torr las técnicas y empieza a organizar talleres en España, Italia y Francia a partir de 2000— “ser *king* reside en mi posibilidad de no negar ni excusarme de mi deseo sexual y político de ser el amo”.<sup>101</sup> Es decir, la masculinidad *king* para Beatriz/Víctor implica una voluntad de control, de dominación, de ser el alfa<sup>102</sup>. Como cabe suponer, ésta dependerá de cada individuo particular. El taller ayuda a explorarla, a expresarla, a refinarla hasta convertirla en operativa. El saber que se transmite es práctico: te cortas un poco de pelo y te lo pegas en la cara en forma de patillas, bigote, perilla, barba; aprendes a andar, a moverte, a colocarte el paquete, a mirar por encima del hombro, a tomar el espacio como si te perteneciera por completo, a mirar a todas las mujeres como hembras disponibles; y entonces sales a la calle, al público y te pones a prueba como hombre funcional. Aprendes a jugar el juego de los hombres, a ser uno de ellos. Puedes ser lo que quieras: un tío duro, un proxeneta, un dandi, un rapero, un *gentleman*. Puedes ser Elvis Presley, el Rey, *the King*.

Halberstam asegura que “Elvis Presley es a los *drag kings* lo que Liza Minelli a las *drag queens*”.<sup>103</sup> El primer *king* que basa su espectáculo en la figura del Rey es Elvis Herselvis (interpretado por Leigh Crow), mucho antes de que la escena *king* tomara una forma real. Su personaje alcanza cierta popularidad en 1996, cuando se la invita a acudir y actuar dentro de un ciclo de conferencias en torno a Elvis. Entre la multitud de imitadores, ella es la única mujer, y la única a la que no se permite, en el último momento, actuar. Parece que para los admiradores del Rey, acostumbrados como están a las representaciones, el hecho de que una mujer pueda encarnar su icono, su estereotipo de masculinidad, es demasiado. No puede dudarse de que Elvis era un hombre de verdad. Sin embargo, este rechazo hacia el personaje de Crow provoca que los medios de comunicación de Estados Unidos les presten atención al fenómeno *drag king* en general y a Elvis Herselvis en particular. Incluso llegan a aparecer imitadores del personaje.

Este episodio pone de manifiesto, una vez más, la amenaza constante que siente la heteronormatividad y la consciencia de que la masculinidad puede saltar por los aires en cualquier momento. El sentimiento general que despierta es muy distinto al que puede provocar un espectáculo *drag queen*. Aun así, considerar que todo fenómeno *king* es subversivo quizá sea excesivo. Con estas actuaciones ocurre como las del cínico griego: requiere complicidad con el espectador. En caso contrario puede pasarse por alto la ironía de la imitación y considerarse una simple repetición grosera, o algo divertido sin mayores pretensiones.

El entorno en el que el mensaje *king* consigue reconocimiento pleno es el ámbito *queer*. Por un lado, porque ya se admite el carácter construido del género. Por el otro, porque también se pretende

<sup>100</sup> Citado en I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 119.

<sup>101</sup> B. PRECIADO, *Testo yonki*, Espasa calpe, Madrid, 2008, p. 251.

<sup>102</sup> En etología, el animal alfa representa el grado más alto de su grupo social, lo que le otorga privilegios como ser el primero en comer y cierta deferencia por parte de los demás miembros.

<sup>103</sup> D. L. VOLCANO/J. HALBERSTAM, *The drag king book*, Serpent’s tail, Londres, 1999, p. 59.







subvertir su sistema binario. El público está listo para hacer una interpretación correcta. Así, Escudero escribe que “es precisamente esta reapropiación autoconsciente del género la que define las *performances drag king* como *queer*”.<sup>104</sup> En este sentido, la subversión que plantean estas actuaciones no va más allá de la que ya encarna su público. En un entorno heteronormativo, la intención disidente es probable que pase desapercibida. Si la representación incluye la figura de un paleta blanco o de un proxeneta negro puede interpretarse como clasista o racista.

Ahora bien, MilDred –*drag king* estadounidense de origen haitiano– incluye, precisamente, estereotipos de la masculinidad negra en sus actuaciones, como el *McDaddy*<sup>105</sup> o el rapero. Sus interpretaciones suman el componente racial y de clase al de la masculinidad. Su parodia se centra en la imagen que tienen los blancos de los hombres negros, de la asociación subconsciente que se hace entre la negritud, la pobreza y la violencia. Los estereotipos que representa, paradójicamente, han sido repetidos de forma constante a partir del cine *blaxploitation*<sup>106</sup> de la década de los setenta. Es decir, parodia masculinidades que ya no son normativas, sino que están condenadas al ostracismo por el mero hecho de ser negras. Lo más llamativo de MilDred es que su espectáculo también se aproxima a la construcción de la feminidad. Su actuación, en palabras de Escudero: “Encarna una estética *camp* como estrategia *queer* para desnaturalizar los conceptos binarios de la identidad de género. Así, en un solo instante, MilDred pasa de mostrar la artificialidad de la masculinidad del *McDaddy* afro-americano a representar cómo una *drag king* se convierte en un *drag queen*”.<sup>107</sup>

No es de extrañar que sus actuaciones lleven a la confusión, y haya quien piense que se trata de una transexual o transgénero con barba y pechos postizos. La fractura es total a nivel epistemológico: Cuando se apagan las luces y se baja el telón el espectador ya no puede estar seguro de nada.

Lo *camp*, de algún modo, queda relegado a aquellas representaciones de la masculinidad que no pretenden pasar por reales. A diferencia de algunas *butch* transgénero cuya imitación es claramente realista, hay *drag kings* –pocos, pero los hay– que consideran que su personaje va más allá, que es más que un simple personaje. La reinterpretación hiperbólica, descontextualizada y localizada en el cuerpo de una mujer –lesbiana o no– posibilita la aparición de nuevas masculinidades y de formas particulares de entender el propio cuerpo y el género.

¿Qué ocurre con la feminidad? Desde el feminismo y dentro de las comunidades lesbianas se la ha vinculado, tradicionalmente, con actitudes cómplices con la heteronormatividad. Ser feminista o ser lesbiana pasa por un rechazo a las estrategias con las que se pretende subyugar a las mujeres. La primera técnica de dominación es el vestuario. Así, minifaldas, escotes, tacones, carmín, colorete... todo aquello que resalte la belleza o la sensualidad de una mujer estará predestinado a la mirada del hombre y, por tanto, deberá eliminarse. La imagen que ha de proyectar una mujer consciente de su condición de oprimida será discreta y seria. Pero, al

104 M. ESCUDERO, ‘La retórica ambivalente de la performance drag king: estereotipos y parodia de la masculinidad en un contexto anglosajón’, en *Arte y políticas de identidad*, núm. 1, 2009, p. 52.

105 El término *McDaddy* se refiere a un estereotipo de hombre negro estadounidense que ejerce un gran poder en las calles y sobre las prostitutas. Es un proxeneta, pero su influencia va mucho más allá. También tiene connotaciones de nacionalismo negro, y se relaciona con la violencia extrema y, a partir de los noventa, con el *hip-hop*.

106 Subgénero de películas dirigido a un público urbano y negro. La acción suele situarse en guetos, los personajes son chulos, camellos o sicarios y la banda sonora la forman temas de música *funk* y *soul*.

107 M. ESCUDERO, ‘La retórica ambivalente de la performance drag king: estereotipos y parodia de la masculinidad en un contexto anglosajón’, en *Arte y políticas de identidad*, núm. 1, 2009, p. 60.



igual que ocurre con osos y *leather* en el ambiente gay, existe una corriente invisible dentro de las lesbianas: las *femme*.

Como ya se ha dicho antes, la *femme* puede pasar por una mujer heterosexual cuando en realidad no lo es. Hace un uso indebido de los códigos heteronormativos, ya que su objetivo real son otras mujeres. Ulrika Dahl, como una de ellas, asegura que “para nosotras, la feminidad no es una fantasía fálica ni algo predefinido, está más allá de la superficie y, desde luego, no espera de forma pasiva que una mirada (masculina) la traiga a la vida”.<sup>108</sup> La feminidad de la *femme* es algo consciente y elegido. El hecho de que a menudo pase desapercibida como lesbiana o se malinterprete su feminidad no hace de ella una figura menos subversiva. Dahl la define como una “figuración feminista y *queer*”, como “un estado del devenir, que emerge de las historias que contamos, los artefactos y tecnologías que empleamos, los cuerpos deseantes que vivimos, nuestras prácticas citatorias y las representaciones que hacemos”.<sup>109</sup>

La feminidad que defiende Dahl, como la de Ziga, no debe confundirse con esa otra feminidad de la mujer-mujer que promocionan desde revistas como *Cosmopolitan*, series como *Sexo en Nueva York*<sup>110</sup> o el feminismo institucional de la derecha. Parece que los logros alcanzados a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX han permitido que desde algunos lugares se reivindicase de nuevo una mística de la feminidad que la devuelve a las atenciones al hombre, a la exaltación de la belleza, a la maternidad como culmen de la realización personal de la mujer, etcétera. Como si tener acceso al mundo laboral y al aborto –aunque en condiciones limitadas– fuera suficiente para ridiculizar aquellas ideas radicales de cambio social. Pero la feminidad de Ziga, de Dahl y de tantas otras es insurgente, descarnada, antipatriarcal. En resumen: *camp*.

La *femme*, o *high femme* hiperfemenina y exaltada, supone una estafa doble. Por un lado, parece una mujer *normal* cuando, en realidad, es una lesbiana; por otro, traiciona la imagen que una lesbiana –o una feminista– espera recibir de alguien que es como ella. La feminidad es la trampa que tiende el régimen heterosexual para someter a las mujeres al deseo de los hombres. Por eso hay que desmarcarse, hay deshacerse de ella, crear una imagen neutra, seria y desprovista de sensualidad. Dahl describe cómo, al llegar la pubertad, deja de tomarse su feminidad como algo lúdico y teatral. Llegado ese momento, la construcción de su feminidad se convierte en algo serio. Una mujer *como debe ser* ha de insinuar, mostrarse seductora pero sin excederse. Aunque en ese momento se siente atraída por los hombres, nota que los márgenes aceptados de la feminidad normativa le quedan estrechos, aun cuando es una chica “no demasiado peculiar, no muy profunda” (2005: 155).<sup>111</sup> Los modelos que le inspiran de verdad son *camp* y *vamp*.<sup>112</sup> Cuando empieza a tener relaciones con otras mujeres y a frecuentar círculoslésbicos descubre que nadie se cuestiona la idea de que la feminidad es una herramienta de control, es el lugar de la víctima.

108 D. L. VOLCANO/U. DAHL, *Femmes of power. Exploding queer femininities*, Serpent's Tail, Londres, 2008, p. 19.

109 *Ibid.* p. 25.

110 El *glamour* del personaje de Carrie –icono de la nueva feminidad heterosexual libre y autosuficiente, aunque lo que busque de verdad sea un marido– depende en gran medida, en una nueva pirueta, del trabajo de Patricia Field, una diseñadora de moda lesbiana responsable del vestuario de la mayor parte de *drag queens* de Nueva York. Ha ganado varios premios gracias a sus diseños tanto para *Sexo en Nueva York* como para *Ugly Betty* (la versión estadounidense del culebrón *Betty la fea*) y *El diablo viste de Prada*, por la que llegó a competir por los Oscar.

111 U. DAHL, ‘El baúl de los disfraces. Un manifiesto *femme*-inista’, en C. Romero/S. García/C. Bagueiras (eds.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de sueños, Madrid, p. 155.

112 El término *vamp* es un diminutivo de *vampire* (vampiresa) y hace referencia a la mujer fatal. Aunque existen caracterizaciones a lo largo de toda la historia, se trata de un personaje típico del cine negro que hace uso de su poder de seducción para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, es un personaje trágico que se aboca a la perdición tanto a sí misma como a aquellos a quienes atrae.

Nadie parece ver que también puede ser un lugar de resistencia. Porque ni toda feminidad es aceptable ni es siempre cómplice de la dominación. Dahl reclama que el disfraz de *femme* puede servir “para realizar milagros y extender la alegría y el *glamour* en el gris de cada día”.<sup>113</sup>

Ziga comparte esta idea hasta el punto de asegurar que “no hay mayor insumisión que la risa y el placer”.<sup>114</sup> Ella también habla de una época de transición anterior a las boas de plumas, las medias de rejilla y la purpurina. Cuando estudia en la Facultad de periodismo de Bilbao, a mediados de los noventa, se implica con la lucha feminista hasta el punto de acudir solo a los exámenes. Es en ese momento cuando aparca su feminidad y adopta el uniforme de su lucha, una estética próxima a la de la izquierda *abertzale*. Cuando se mira en el espejo no se reconoce, tiene que hacer un gran esfuerzo para salir así a la calle. Pero tiene que transmitir una imagen coherente con su lucha política y su deseo sexual. Así que deja de depilarse, lleva mallas elásticas y camisetas reivindicativas. Pero esa fase pasa: no hay una manera única de ser feminista. Ni lesbiana. Entonces vuelve a vestir de forma escandalosa, se pone el disfraz de puta. Esa es la feminidad que reivindica Ziga, no la de las mujeres respetables, sino la de aquellas que ya están condenadas: las putas, las maricas, las transexuales. La feminidad de las perras.

Una perra vive la noche y las calles. Sabe defenderse. También sabe que el mensaje que está emitiendo puede ser malinterpretado. Cualquier macho –en el sentido que le da la Real Academia Española de “hombre necio”– verá en ella una compañera sexual accesible. Si no ¿por qué viste como una puta? ¿Para qué provoca? Ziga es consciente de que una no puede construir su imagen sin que la mirada del hombre esté presente de una forma u otra. “Parecer una puta y ser tratada como una puta es muy fácil en nuestro orden heteronormativo. Es muy fácil caer en desgracia, sobre todo si eres pobre”.<sup>115</sup> La feminidad hiperbólica de las perras feministas requiere un esfuerzo continuo de reafirmación y de defensa. Cuando la amenaza cobra cuerpo siempre cabe ladrar, enseñar los dientes, morder. La estrategia cínica: gritar más alto, decirla más gorda. Ya Mónimo de Siracusa logra su libertad haciéndose pasar por loco.

Pero la *femme* no solo tiene que luchar contra el heterosexismo, sino que también encuentra desconfianza dentro del entorno lésbico. Laura, una *femme* canadiense, cuenta cómo en una ocasión, en casa de una *butch* en Ibiza, la anfitriona da por supuesto que a ella le gustan los hombres. Ante su respuesta negativa, la *butch* le dice: “¿Sabes lo que te pasa? estás lesbiana, no eres lesbiana”.<sup>116</sup> Esta anécdota pone en evidencia la concepción esencialista del sujeto que sigue imperando tanto en los entornos heterosexuales como homosexuales. Lo que ninguna de las dos parece advertir es que nadie es heterosexual u homosexual, hombre o mujer, sino que se identifica como tal. La *butch* tiene razón, pero no por los motivos que ella cree: ella tampoco es lesbiana.

La feminidad que defiende Ziga es transitoria, extrema y precaria.<sup>117</sup> Iconoclasta hasta el nivel de hacer suyos iconos católicos como santa Águeda de Catania, quien, por negarse a contraer matrimonio con el senador Quintiano fue enviada a un lupanar, torturada y arrojada a las llamas, no sin que antes le cercenaran los senos. Es la feminidad de una diva de todo a cien. Es hortera, sucia

113 *Ibíd.* p. 162.

114 I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 92.

115 I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 97.

116 *Ibíd.* p. 125.

117 La precariedad es un concepto importante en Ziga. Aunque ha ejercido de periodista en algunas ocasiones y tiene publicados un par de libros, se gana la vida como camarera. Su lucha tiene tanto que ver con el feminismo *queer* como con la extrema izquierda.



y chillona. El suyo es un *glamour* barato que hace de la reivindicación *queer* algo divertido, pero que no la deslegitima. Lúbrica y promíscua, encuentra refugio en el amor de la manada, “una especie de familia bastarda o de colectivo informe que disfruta y se defiende conjuntamente”.<sup>118</sup> De este modo, la manada se constituye como una red formada por elementos temporales, basada más en los afectos que en los objetivos comunes. Incluso cuando el feminismo –alcohólico y nocturno– y la lucha libertaria les sirven de aglutinante.

## DINERO

John Zerzan considera que toda civilización es un intento por dominar a la mujer y la naturaleza. Contra la imagen preconcebida, cabe suponer que en las sociedades de bandas de cazadores recolectores, donde tanto las mujeres como los hombres aportan recursos para subsistir, la relación entre ellos será entre iguales. Incluso si se admite la separación entre hombres cazadores y mujeres recolectoras –aun cuando estudios como *The archeology of human ancestry* o *Female of the species* indican sociedades en las que las tareas están repartidas al revés– y teniendo en cuenta que el ochenta por ciento de la comida proviene, en general, de la recolección, no es de extrañar que sean las mujeres quienes dicten los movimientos del grupo. La libertad para abandonar una tierra en busca de otra más fructífera también se aplica dentro de esta sociedad preagraria a todos sus miembros. No existe una noción de exclusividad en el cuerpo de la mujer ni se fetichiza la virginidad o la castidad. Entonces, ¿qué ocurre para que las mujeres se conviertan en miembros de segunda clase en toda cultura conocida?

Zerzan sitúa este cambio en un tiempo preciso: hace 35 000 años, en la transición del Paleolítico Medio al Paleolítico Superior. En ese momento aparece el pensamiento simbólico, que establece un sistema de dualidades que permite dividir y jerarquizar la sociedad. Así es como aparece, de forma simultánea, el género. La división sexual del trabajo, implantada de forma artificial, es la primera forma que adopta el género. Si “la sociedad se integra a través de la división del trabajo y la familia se integra a través de la división sexual del trabajo”,<sup>119</sup> entonces ambos dependen de la misma jerarquización. Las mujeres quedan confinadas al hogar y al cuidado de las crías. El parentesco, que sin género es impensable, crea rangos que, mediante la división del trabajo, se transforman en relaciones de producción. Son las relaciones de parentesco las que generan la estructura que provoca las desigualdades. El sistema simbólico binario que establece límites entre fuera y dentro, hombre y mujer, impulsivo y reflexivo, apto para el rito y no apto –esta distinción es fundamental dentro de las sociedades de bandas–, es el mismo que provoca los celos sexuales y el sentido de la propiedad.

Entonces acontece lo que Zerzan llama –de forma irónica– el Gran Salto Adelante<sup>120</sup> hacia la agricultura, la cultura y las divisiones duales. Es en este momento cuando aparecen instituciones como el matrimonio, la filiación conyugal o paternal que condenan a las mujeres a arresto domiciliario, reduciendo de forma progresiva sus horizontes y debilitándolas si se comparan con quienes tienen libertad de movimiento. De este modo, lo que queda bajo el techo del hogar se define como pasivo y como no trabajo. Al mismo tiempo, se identifica a la mujer con la naturaleza: ambas son

118 D. L. VOLCANO/ I. ZIGA, *Glamur i resistència*, elTangram, Barcelona, 2011, p. 36.

119 J. ZERZAN, *Twilight of the machines*, Feral house, Port Townsend, 2008, p. 14.

120 El Gran Salto Adelante es el nombre que dio el gobierno de la República Popular China al conjunto de medidas que, entre finales de los cincuenta y principios de los sesenta, impulsaron la industrialización del país.





presencias míticas terroríficas e incomprensibles que han de ser dominadas y silenciadas. De ahí procede el mito de la violación de Core.<sup>121</sup>

Como ya se ha visto, la reiteración constante provoca la naturalización y el olvido del carácter cultural de las diferencias. También perpetúa la lógica de la violación subyacente tras el patriarcado. Un patriarcado que Paglia identifica con la civilización en sí, un “sistema abstracto diseñado por los hombres, pero aumentado, y ahora compartido, por las mujeres”.<sup>122</sup> Paglia es la primera teórica –feminista o antifeminista, según quién hable de ella– en pensar la violación como un riesgo intrínseco a la condición femenina. La violación no puede entenderse como un fenómeno aislado, sino que debe analizarse como un crimen más de entre todos los que ocurren en el entorno social. Tradicionalmente ha supuesto un castigo contra la propiedad y el honor del varón. En tiempo de guerra las violaciones sistemáticas no son una consecuencia inevitable del conflicto, sino un recurso táctico más, una demostración de poder: si el enemigo entra en tu casa y *posee* a tus mujeres ¿de qué no será capaz?

Paglia reconoce que la amenaza de violación es indisociable al acceso a la esfera pública. Si una mujer abandona la seguridad del hogar debe asumir ese riesgo. Cuando se buscan sus causas la vista ha de girarse hacia la desintegración de la familia entendida en sentido amplio a favor de un modelo nuclear. La falta de socialización produce ansiedad y frustraciones en sujetos que ven sus relaciones limitadas a unas pocas variables. No existe la sabiduría de los ancianos a la que se podía recurrir en busca de consejo y los padres, evidentemente, no tienen la experiencia necesaria para orientar en según qué situaciones. Si a esto se añade el entorno sobreprotector de las zonas residenciales del extrarradio, el niño o la niña carecerá de las herramientas necesarias para enfrentarse a la hostilidad del mundo. Hay que tener en cuenta que la educación de estos ambientes burgueses, al menos en lo referente al sexo, es claramente deficiente. De este modo, muchas jóvenes de clase media son incapaces de advertir las señales de una situación peligrosa, a las que pueden –gracias a su buena educación de raíz victoriana– incluso responder con una sonrisa o un gesto amable. Son las mismas muchachas que acuden a universidades privadas y consideran que el mundo les pertenece. Cuando son víctimas de violación esas mismas jóvenes carecen de los recursos psicológicos para aceptar la situación y, de algún modo, superarla.

No es que las jóvenes de campo o las que crecen en una gran ciudad y ven la hostilidad en las calles tengan a su disposición mejores recursos, pero quizá sí sean más capaces de ver llegar el peligro. Porque la violación es el mayor peligro al que una mujer puede enfrentarse. Es el único delito del que es más culpable la víctima que el criminal. Por eso lo que impera tras el crimen es el silencio. Como mucho, ha sufrido una agresión, alguien se ha pasado con ella, pero nunca se la llama por su nombre.

Es 1986. Nancy y Virginie son dos jóvenes *punks* francesas que vuelven de Londres de comprar discos y ropa con tachuelas. No tienen un céntimo. Llegan hasta Dover haciendo autoestop y allí piden dinero para poder pagar los billetes del *ferry*, que las deja ya de noche en Calais. Unos muchachos italianos que viajan con ellas

121 El secuestro y violación de Core por parte de Hades representa la usurpación que hacen los hombres de los misterios de la agricultura, controlados por las mujeres. Cuando Core desaparece, su madre, Deméter, provoca que ningún campo puede dar fruto hasta que recupere a su hija o muera la humanidad. Gracias a las negociaciones de Zeus, Core puede volver con su madre pero, al haber comido siete granos de granada en el Tártaro, habrá de pasar en él tres meses al año, donde se la conocerá como Perséfone. Deméter representa la divinidad de la agricultura que, a su vez, está compuesta por una trinidad femenina: Core (el grano verde), Perséfone (la espiga madura) y Hécate (el grano cosechado).

122 C. PAGLIA, *Vamps & tramps. New essays*, Penguin books, Londres, 1995, p. 26.



en el barco las acercan hasta París, y las dejan en una gasolinera de las afueras, al oeste de la ciudad. Como no hace frío deciden quedarse hasta que se haga de día y algún camionero o trabajador las lleve al centro. Aparecen tres chicos, blancos y del extrarradio, en un coche y les dicen que en la parte este de París les será más fácil encontrar a alguien que las lleve a su ciudad. Aunque son tres parecen majos, así que pueden más las ganas de acercarse a casa que la paranoia. Suben al coche y ya saben que ha sido un error. Llevan los pelos de colores y minifaldas, así que es normal que se reuerzan, que follan como unas perras. Aunque las hayan golpeado hasta hacerlas sangrar. Aunque las amenacen con una escopeta. Aunque se rían de ellas mientras pasa eso. Eso que no tiene nombre para ninguno de los implicados: a ellas las avergüenza, para ellos es otra cosa. Así cuenta Virginie Despentes cómo las violaron a ella y a su amiga Nancy cuando tenían diecisiete años. Pero no es una agresión sexual, porque “si verdaderamente hubiéramos querido que no nos violaran, habríamos preferido morir, o habríamos conseguido matarlos”.<sup>123</sup>

Si una limpiadora de hotel denuncia a un hombre rico de haberla violado despierta las sospechas de hacerlo por dinero. De inmediato. Incluso si hay pruebas físicas de que mantuvieron relaciones sexuales *apresuradas*, esto no demuestra que no fueran consentidas. El testimonio de la mujer por sí solo no basta para sostener el caso, y menos si es negra. Ha habido sexo, sí, pero no es una violación.

La agresión sexual no puede ser un delito porque la víctima es cómplice. “No” quiere decir “sí”, es evidente. La palabra de la mujer siempre es sospechosa, porque el delito es tan grave, la agresión tan íntima, que es innombrable. Si se habla de ello se hace con otro nombre. Es un abuso más. Cuando se la llama violación recae sobre ella toda su especificidad y se pone en marcha lo que Despentes llama el *dispositivo de vigilancia de las mujeres*. Porque si hablas de ello es que quieres que todo el mundo sepa que te ha pasado eso, y ya sabes en qué condición te pone. Algo habrás hecho. Si sobrevives, cosa que no debes hacer, le tendrás pánico a los hombres, al sexo, a la noche. Ya sea por compasión, por miedo al rechazo —la violación deja un mancha indeleble sobre la víctima— o por cualquier otro motivo, lo mejor es guardar silencio. No hay guías, nadie puede aconsejar sobre cómo superarlo. No se puede superar. Las únicas posibilidades tras una agresión sexual son la muerte o la locura: volver la violencia sobre una misma.

Camille Paglia, Despentes la lee en un viaje de tren, es la primera en decir que tampoco es para tanto. Es cierto que es un acontecimiento brutal, eso es innegable, pero del mismo modo que cuando subes a un coche te arriesgas a morir en un accidente al salir a la calle te expones a una violación. O a que te roben, o te den una paliza. No te quejes si te alistabas voluntaria, vas al frente y recibes un balazo. Si ocurre, cuidas tus heridas y te recuperas. Si te quedan lesiones no tendrás más remedio que aprender a vivir con ellas. Supéralo.

La lectura de Paglia lo cambia todo. No le quita importancia al hecho en sí, pero lo relativiza. La única manera de evitar líos es quedarse en casa y negar el mundo, porque la vida es peligrosa. Pero una mujer no debe defenderse, porque la violencia nunca es la respuesta. Por eso cuando en 2000 retiran de los cines franceses *Fóllame*, dirigida por Despentes, es precisamente por las quejas de las mujeres, y no argumentan razones técnicas o estéticas —que quizá hubieran tenido más sentido—, sino morales. La película cuenta cómo una joven de barrio marginal y origen magrebí es violada y se fuga tras haber matado a su hermano en una discusión. Conoce a una prostituta, que también ha matado a su compañera de piso, y deciden recorrer el país juntas y sembrarlo de cadáveres.

123 V. DESPENTES, *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona, 2007, p. 31.



Como cabe esperar se trata de una película muy violenta, y las escenas de sexo son explícitas. Se convierte en un escándalo porque a las mujeres no hay que decirles que la violencia es la solución —o una respuesta lógica, al menos— a una agresión sexual. Solo si es un hombre quien venga la violación<sup>124</sup> está justificada la violencia.

Porque la violencia es terreno exclusivo de los hombres. Las mujeres no tienen piernas ni brazos con los que defenderse. Cuando la violan, Virginie lleva una navaja en un bolsillo de la cazadora de cuero, pero ni se le ocurre que puede usarla. Lo único que piensa es que no la encuentren ellos, que no la usen contra ella. La educación de las mujeres les enseña que los hombres siempre son más fuertes que ellas, que no pueden presentar batalla. Porque “la violación es un programa político preciso: esqueleto del capitalismo, es la representación cruda y directa del ejercicio del poder”.<sup>125</sup> Así pone de manifiesto la lógica perversa del régimen heterosexual capitalista: la víctima indefensa y el criminal forzoso. Infantiliza a las mujeres porque las hace incapaces de defenderse; infantiliza a los hombres porque no pueden reprimir su propio deseo.

Es un lugar común decir que gracias a las putas hay menos violaciones, y que a causa del porno hay más. Se trata de los dos puntos en los que dinero y sexo forman parte del mismo proceso. Las reflexiones sobre la prostitución son habituales dentro de los discursos feministas, ya que supone uno de los elementos clave para explicar la opresión ejercida por los hombres. La prostitución es algo denigrante y las mujeres que la ejercen es porque no tienen más opciones, se ven obligadas a vender su dignidad para poder sacar sus familias adelante. En la mayoría de casos se trata de esclavas sexuales llegadas de África, Sudamérica o el este de Europa con la esperanza de mejorar las condiciones de vida de la familia que dejan en sus países de origen. Al llegar a su destino lo que encuentran es otra cosa: les retienen el pasaporte y las obligan a prostituirse para pagar a la mafia que las ha traído unos gastos indeterminados y de los que nadie había hablado. Se trata de una situación lamentable, no hay duda, pero habría que cuestionarse por los motivos que la impulsan. El empobrecimiento general que sufren amplias zonas del mundo provoca un flujo constante hacia aquellos lugares en los que las condiciones de vida son más favorables. Flujos de Sur a Norte y de Este a Oeste. Pero el endurecimiento de las leyes de extranjería, así como la reducción drástica de ayudas sociales que se están operando en los países desarrollados, llevan a estos inmigrantes a una situación de no existencia, de vida no vivible —en terminología que Butler toma de Hegel—. Es precisamente esa precarización de la vida la que permite el tráfico de mujeres y de hombres y su reducción a condición de semiesclavos en burdeles o campos de cultivo.

Pero las razones que se argumentan contra la prostitución nunca son esas. Cuando se condena la situación de las prostitutas no se buscan las causas sistémicas que la propician en último lugar. Siempre hay *algo* que las obliga a echarse a la calle, una necesidad económica particular. Las razones que se encuentran tras la crítica, feroz en la mayoría de casos, contra la prostitución son morales. Porque ser puta es indigno e inmoral. Por eso hay que abolirla.

Lo que clama al cielo es que en los debates sobre el tema jamás se pregunte a las prostitutas y, cuando se hace, no se las considere interlocutores dignos. Como son putas no saben lo que dicen, no tienen derecho a que se las oiga. Además, venden sexo, que es lo más íntimo que tiene una mujer. Lo que hace evidente que es una actividad indignante es que quienes la ejercen dejarían de hacerlo si pudieran. Cualquier otro trabajador no lo haría. Está claro que hacer de puta —sin la opresión de las mafias, que tam-

<sup>124</sup> *El manantial de la doncella*, dirigida por Ingmar Bergman en 1960, y *La última casa a la izquierda*, revisión de la anterior que rueda Wes Craven en 1972, sirven como ejemplos.

<sup>125</sup> V. DESPENTES, *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona, 2007, p. 43.

poco actúan solo sobre el mercado del sexo, y sin tener que rendir cuentas ante un proxeneta— no es ninguna maravilla pero, como dice Ziga, “tampoco conozco a ninguna camarera, teleoperadora, dependienta, profesora o abogada que afirme tener el mejor oficio del mundo”.<sup>126</sup> Porque en cualquier empleo lo que se vende no es solo la fuerza de trabajo, sino la dignidad: es el sometimiento temporal a una voluntad ajena a cambio de dinero. Sin él no hay vivienda, ni comida, ni vida. Por tanto, lo que resulta tan aterrador es que, si se deja hablar a las prostitutas, se descubra que no es un trabajo tan malo.

En ocasiones, *caer* en la prostitución es una cuestión de comodidad. A los veintidós años, Virginie Despentes decide dejar su trabajo en el revelado de fotos de un supermercado para convertirse en trabajadora sexual<sup>127</sup>. El salario que tiene es bajo, pasa muchas horas encerrada y es muy poco gratificante. La prostitución parece una buena alternativa: permite ganar mucho dinero trabajando muy poco. En el supermercado tiene acceso al minitel<sup>128</sup>, lo que le permite conservar el anonimato y elegir a sus clientes. Pero es más fácil pensarlo que hacerlo. Cuando está a punto de llegar a su primera cita, con un señor que parece encantador, se da media vuelta y vuelve a casa. Cree que hacer de puta necesita algún tipo de ritual, una especie de iniciación a la que ella no ha tenido acceso. Que una mujer cobre unos mil francos por cita (ciento cincuenta euros de la época) no hace más que confirmar estas sospechas. De todos modos al día siguiente se da otra cita, esta vez con un hombre corriente. Es la primera vez que sale a la calle en minifalda y tacones. Solo el cambio en la vestimenta ya cambia las reglas del juego. Ella sigue siendo la misma pero la imagen que proyecta es distinta. Paglia asegura que “la prostituta y la *drag queen* son guerreras sexuales que presentan un desafío pagano a la cortesía burguesa”.<sup>129</sup> Desde luego, la joven Virginie siente cómo ha aumentado su poder, cómo se ha transformado en algo deseado y temido al mismo tiempo. Basta jugar el juego, hacerlo evidente, porque sabe que “una mujer con estilo de puta le interesa a todo el mundo”.<sup>130</sup>

No ejerce durante mucho tiempo, solo un par de años, pero no porque sea un trabajo especialmente duro, ni porque los clientes la desprecien o maltraten. Más bien, lo que resulta difícil de soportar es la fragilidad y la soledad que transmiten. Quizá tuvo suerte. Cuando se habla de prostitución nunca se menciona a los clientes, toda la atención recae sobre las putas. Si las carreteras del país están plagadas de burdeles y las páginas de contactos de los diarios llenas de anuncios es evidente que clientela no falta. Pero a diferencia de quien ofrece el servicio, que es considerada siempre, y sin que importen las condiciones en las que ejerce, digna de compasión, el cliente puede ser cualquiera. Proviene de un grupo heterogéneo y, por tanto, no identificable. Despentes escribe:

En mi caso, la prostitución ha sido una etapa crucial de reconstrucción después de la violación. Una empresa de indemnización billete a billete, de lo que me había sido robado por la fuerza. Aquello que yo podía vender a cada cliente, lo había guardado intacto. Si yo lo vendía diez veces seguidas, quería decir que aquello no se desgastaba con el

126 I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 105.

127 El término *trabajador sexual* fue acuñado por Carol Leigh en 1980 y hace referencia a toda aquella persona que trabaja —con su cuerpo— en la industria del sexo: prostitutas, intérpretes en películas y espectáculos pornográficos, teleoperadoras de líneas eróticas, bailarinas de *striptease*, etcétera.

128 Sistema de telecomunicaciones accesible por vía telefónica predecesor de Internet. A través de él se pueden hacer reservas de billetes, recibir correos electrónicos, acceder a bases de datos y usar programas de mensajería instantánea.

129 C. PAGLIA, *Vamps & tramps. New essays*, Penguin books, Londres, 1995, p. 94.

130 V. DESPENTES, *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona, 2007, p. 54.







uso. Este sexo solo me pertenecía a mí, no perdía su valor a medida que se usaba, e incluso podía ser rentable.<sup>131</sup>

Pero hablar de ello no es una opción viable si se pretende seguir siendo un interlocutor válido, si una no quiere que la desprecien, que sientan lástima por ella. En la prostitución se ponen en marcha dos actividades lícitas dentro de una sociedad capitalista: por un lado, se realiza una transacción comercial en las condiciones aceptadas de antemano por ambos interesados; por el otro, se mantiene una relación sexual entre dos adultos que consienten. Paglia escribe que “la mayoría de prostitutas profesionales controlan por completo el encuentro erótico y no hacen nada que no quieren”.<sup>132</sup> ¿Dónde está el problema? El primer peligro que entraña la prostitución es que pone de manifiesto el carácter real del matrimonio. La tradición ha reservado a la mujer dos lugares en la sociedad: el de puta y el de esposa-madre. La puta recibe dinero de un hombre por ofrecerle un servicio sexual. La esposa se queda en casa y no trabaja. Cuida del hogar, de la buena crianza de los hijos y obedece a los derechos conyugales del varón, que es quien aporta el dinero en la economía familiar. ¿Dónde está la diferencia? La prostituta vende lo que en casa se hace gratis. Ziga apunta a “la clave de la putafobia de las mujeres decentes: no quieren mirarse en ese espejo, se aferran a su exiguo privilegio de esclavas legítimas”.<sup>133</sup> No se trata de rebajar a la esposa a la categoría de puta, sino reconocer el derecho a elegir qué tipo de contratos firma cada cual de plena voluntad. La legitimidad de una condición no elimina, necesariamente, las miserias que conlleva *cualquier* trabajo. Porque en definitiva todos somos putas.

El segundo problema que supone la prostitución es de carácter monetario, ya que se mueven cantidades considerables de forma sumergida. Las discusiones suelen centrarse en este punto: abolirla o regularla. Las razones morales que se han visto antes evitan que esta actividad se legalice, como parecía que iba a ocurrir en España a finales del milenio. Los beneficios serían considerables, y no solo para las trabajadoras sexuales. Tal y como están las cosas, la prostitución hace uso de recursos como la sanidad pública pero sin cotizar a la seguridad social ni pagar impuestos. Las putas se sitúan en los márgenes de la sociedad, sacan provecho de sus estructuras y no se subordinan a ellas. Son piratas del sexo. Para Ziga representan la “esencia del anticapitalismo”.<sup>134</sup>

Donde el sexo se convierte en un mercado legítimo con miles de millones de dólares de ingreso anuales es en la pornografía. La industria del porno por Internet se ha convertido en el modelo operativo para el propio sistema financiero. Aunque gran parte de los portales sigue en manos de las grandes multinacionales que llevan décadas en el mercado, el nuevo estándar está en las páginas *amateurs* que, por una pequeña cuota mensual, ofrecen acceso a la vida sexual de quienes ponen en marcha dicha plataforma. De este modo, cualquier persona con un cuerpo, conexión a Internet y cuenta bancaria puede entrar en la industria global del sexo, accesible desde cualquier punto del planeta. Los principales beneficiarios de esta situación son países pobres como las antiguas repúblicas soviéticas, India o China, que irrumpen en un mercado emergente y provocan fisuras en una industria monolítica que proporciona beneficios cuantiosísimos.

Este modelo representa, además, la maximización de la lógica capitalista: requiere una inversión mínima y consigue beneficios máximos sin intermediarios y de forma inmediata. Esta rentabilidad óptima solo es comparable a la que se obtiene de la espe-

<sup>131</sup> *Ibíd.* p. 61.

<sup>132</sup> C. PAGLIA, *Vamps & tramps. New essays*, Penguin books, Londres, 1995, p. 60.

<sup>133</sup> I. ZIGA, *Devenir perra*, Melusina, Barcelona, 2009, p. 101.

<sup>134</sup> *Ibíd.* p. 27.

culación financiera que, por otro lado, es la que ha propiciado la crisis económica mundial que amenaza con acabar con el estado del bienestar. Una economía global posfordista en la que los mayores productores de capital –siempre que dejemos de lado la industria bélica, que indujo en Estados Unidos lo que Jünger llama la *movilización total*<sup>135</sup> tras los atentados de septiembre de 2001– son la industria farmacéutica, tanto legal como ilegal, y la pornográfica. En ese sentido, Preciado asegura que “el verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad”.<sup>136</sup>

Lo que distingue la economía farmacopornista de la fordista es que en esta el trabajo fabril es el modelo hegemónico, mientras que en aquella tiene un carácter inmaterial. Hardt y Negri definen esta nueva economía que surge en los últimos decenios del siglo XX como basada en un “trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional” (2006: 136).<sup>137</sup> No vende cosas, vende experiencias. Preciado puntualiza que lo que vende esta nueva economía es un proceso de excitación-frustración-excitación a partir de códigos visuales y control farmacológico:

En el período “farmacopornista”, la industria farmacopornográfica sintetiza y define un modo específico de producción y de consumo, una temporalización masturbatoria de la vida, una estética virtual y alucinógena del objeto vivo, un modo particular de transformar el espacio interior en afuera y la ciudad en interioridad y “espacio basura” a través de dispositivos de autovigilancia y difusión ultrarrápida de información, un modo continuo y sin reposo de desear y de resistir, de consumir y destruir, de evolucionar y de autoextinguirse.<sup>138</sup>

La característica determinante de este nuevo capitalismo es que se instala en la psique humana y extrae de su sexualidad la fuerza de trabajo. Lo propio de esta nueva economía es la explotación de lo que Preciado denomina *potentia gaudendi*: la “potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo”.<sup>139</sup> Si el primer capitalismo condena la masturbación y la homosexualidad por considerarlas un derroche de trabajo y de potencia creadora, en su encarnación actual hace de ese derroche la fuente misma de flujo de capital. El individuo deja de verse como productor de riqueza para percibirse como consumidor, inserto en un ciclo perpetuo de agitación sexual que entraña su propio fallo de forma sistémica. Toda mercancía es al mismo tiempo objeto de deseo sexual y la frustración de esa incitación. Si el cuerpo y la sexualidad se han convertido en lugar de vigilancia a partir del surgimiento de las disciplinas médica y psiquiátrica, ahora, gracias al empleo de píldoras ese control se interioriza. Ya no son necesarias instituciones como el hospital o el sanatorio más que en situaciones extremas: cada sujeto se instaure como agente de su propia represión.

A partir de principios del siglo XX la industria farmacéutica centra sus esfuerzos en la creación de hormonas que permitan modular la masculinidad y la femineidad a fin de consolidar la estructura capitalista. Se realizan estudios sobre los testículos y la testoste-

135 “Un acto mediante el cual una única maniobra ejecutada en el cuadro de distribución de la corriente de la vida moderna –una red dotada de amplias ramificaciones y de múltiples venas– a la gran corriente de la energía bélica” (E. JÜNGER, *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets Barcelona, 1995, p. 98). En otras palabras, se trata de una situación en la que toda la producción nacional dirige sus esfuerzos hacia el conflicto armado. El presidente Bush firmó los mayores presupuestos de defensa en tiempos de paz a fin de llevar a cabo su llamada “guerra contra el terror”, además de algunas de las declaraciones más ridículas de la historia del país.

136 B. PRECIADO, *Testo yonki*, Espasa calpe, Madrid, 2008, p. 36.

137 M. HARDT/A. NEGRI, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Debolsillo, Barcelona, 2006, p. 136.

138 B. PRECIADO, *Testo yonki*, Espasa calpe, Madrid, 2008, p. 37.

139 *Ibid.* p. 38.





rona, que se asocian a la juventud, la producción, la virilidad, etcétera. La feminidad, sin embargo, se analiza con la intención de controlar la capacidad de procreación y de limitar el deseo sexual de las mujeres. La píldora anticonceptiva surge, paradójicamente, como un intento de facilitar embarazos en las familias blancas estadounidenses que tienen problemas para conseguirlo. Cuando ese combinado de estrógenos y progesterona muestra los efectos contrarios a los esperados empieza a experimentarse con él entre algunas familias negras pobres de Puerto Rico y en reclusas de prisiones y sanatorios mentales. Al mismo tiempo se realizan pruebas para comprobar si elimina los impulsos homosexuales en hombres y controla la libido de las mujeres. Aunque el primer intento es un éxito se decide no comercializar el producto, puesto que elimina la menstruación y eso pone en duda la feminidad de las buenas ciudadanas de Estados Unidos. Pero una leve modificación de la fórmula permite que se mantenga la menstruación, aun cuando se trata de una ficción comática carente de significado, y la píldora llega al mercado. Para Paglia, ha hecho mucho “más para liberar a la mujer contemporánea que el propio feminismo”.<sup>140</sup>

La paradoja que encarna la píldora es que permite a las mujeres evitar el embarazo —que supone un riesgo si se quiere hacer carrera en el mercado laboral— y, al mismo tiempo, transforma su propio cuerpo en dispositivo de control: la ingestión de unos microgramos de una sustancia condiciona y modifica su físico y su estado psicológico para adecuarlo al devenir-mujer. El cuerpo de las mujeres, como el de las ovejas, ha sido sometido a una serie de cambios que las ha convertido en seres dóciles y temerosos. Pero, lejos de ser un proceso exclusivamente femenino, la ingesta de fármacos transforma a todo cuerpo en penetrable y, por tanto, dominable: las subjetividades se configuran según qué tóxicos predominan en ellas.

Al igual que la píldora, este capitalismo muestra un carácter contradictorio: mientras que los mecanismos de producción y consumo responden a una lógica sexual, la vigilancia de los cuerpos todavía obedece a las directrices victorianas. Un bucle infinito de excitación frustrante es lo que define la economía farmacopornista, es decir, una apelación constante a la sexualidad de los individuos es lo que provoca el flujo de capital. Sin embargo, los códigos de control siguen identificando una masculinidad productora, hábil en el ámbito laboral, y una feminidad reproductiva capaz de crear nuevos trabajadores que continúen y amplíen el ciclo de producción.

En realidad, la nueva economía farmacopornista maximiza la sexualización del no-trabajo femenino —puesto que no está remunerado no es trabajo— y la asimila como parte sistémica integral. Esta es la verdadera división sexual del trabajo: la capacidad o incapacidad de ser fecundada y dar vida a nuevos seres. Se trata de una condición exclusiva, puesto que no todos los seres humanos tienen dicha capacidad. Ni siquiera todas las mujeres, ya que la vida reproductiva es sensiblemente más corta que la vida en su conjunto, y hay mujeres que carecen de útero, etcétera. Incluso los avances en el campo de la inseminación artificial niega a determinadas mujeres —como las lesbianas— esa posibilidad, reafirmando así la estructura heterosexual.

Del mismo modo, cuando se habla de feminización del trabajo se contribuye a que esa estructura se refuerce, puesto que se localiza en los cuerpos de las mujeres una serie de rasgos como la flexibilidad, la precariedad, la realización de servicios corporales a bajo coste, la negación de la condición de ciudadano, etcétera, que son los propios del trabajo sexual y de los cuerpos racializados. Asumir que se trata de características femeninas supone una codificación de género discriminatoria. Preciado llama *pornificación del tra-*

<sup>140</sup>C. PAGLIA, *Vamps & tramps. New essays*, Penguin books, Londres, 1995, p. 38.



bajo a esta devaluación del cuerpo y del trabajo que se realiza con él en la economía farmacopornista. Cabe suponer que la antigua división sexual del trabajo desaparezca a medida que esta nueva mecánica se consolide, puesto que todo cuerpo es penetrable y dispone de la *potentia gaudendi* necesaria para entrar en su circuito de excitación frustrante.

Como ya hemos visto, la pornografía se constituye como modelo económico de este nuevo capitalismo posfordista, pero, al mismo tiempo, actúa como elemento clave a la hora de constituir subjetividades. Como todo discurso, establece una relación entre saber y poder, expresada a través de unos códigos determinados. Más que de una descripción se trata de una técnica prescriptiva que indica qué hacer, cómo hacerlo y durante cuánto tiempo: aprendemos el sexo viendo porno. Lo curioso es que los argumentos en contra son muchos, ya sean de carácter estético o moral. Uno de ellos es que la pornografía es repetitiva. Esto implica que toda pornografía es la misma, que se trata de un género único. Lo mismo da leer *Justine* que ver *Garganta profunda*. Incluso si el análisis se centra en las películas y deja de lado aquellas de alto contenido violento, existe gran variedad de pornografías, dependientes de las actividades sexuales que se practican, la orientación sexual que aparece, la edad y la raza de los intérpretes, etcétera. Por otro lado, suele asumirse que es aburrida. Como todo género cinematográfico, se desarrolla sobre una serie de clichés que incluyen diferentes variantes. Lo que parece hacerla particular es que hace una “apelación casi visceral al cuerpo” (Williams 1999: 5).<sup>141</sup> Pero tampoco es el único género cinematográfico con esa finalidad: el cine de terror, el *thriller* o la comedia gruesa también provocan reacciones físicas inmediatas. Parece que las críticas de este tipo que hacen los intelectuales se deben, precisamente, a la vergüenza que implica aceptar esa reacción física. Entonces lo que la hace particular es que lo que muestra es real. Como el cine documental. Tan real como puede ser el cine.

Parece que lo propio del cine pornográfico –*hardcore*, por oposición al *softcore* de las representaciones eróticas– es que hace explícito lo obscuro, lo que, literalmente, permanece fuera de escena. Las reflexiones sobre este tema mantienen la concepción del sexo como verdad última de la vida y la subjetividad, por eso debe protegerse de la teatralización que implica toda puesta en escena. A partir de la revolución sexual de finales de los sesenta, los intelectuales empiezan a pensar la pornografía como un campo lícito de investigación. Sontag, por ejemplo, examina las obras de Bataille, de Réage y de Sade –sobre quien también escriben Beauvoir y Klossowski,<sup>142</sup> mientras que Deleuze lo hace sobre Sacher-Masoch–, en un intento de vincularla con la exploración culta de las fantasías y los límites de la sensualidad. Pero no hay nada en estos trabajos que explique el auge de la industria del sexo, ni que la relacione con esa supuesta tradición de la alta cultura. Angela Carter, también a partir de la obra de Sade, analiza los modos en los que el poder se inscribe en las relaciones sexuales. Este es un punto de inflexión en los estudios sobre el porno. Walter Kendrick localiza lo pornográfico como aquellas representaciones a las que la clase dominante quiere acceder de forma exclusiva. Las novelas románticas en el siglo XIX y las películas proyectadas en salas X o alquiladas en vídeo en el siglo XX suponen una democratización de su circulación, hecho que pone en peligro su carácter elitista. La censura se convierte así en un modo de controlar su flujo y de infantilizar a la masa, a la que se considera incapaz de digerir un

141 L. WILLIAMS, *Hard core: power, pleasure, and the “frenzy of the visible”*, University of California press, Berkeley y Los Ángeles, 1990, p. 5.

142 En *Sade mi prójimo* y *El filósofo malvado*, Klossowski identifica la figura del marqués como la de un moralista, no con un pornógrafo. Señala que sus obras no pretenden provocar deseo ni satisfacción sexual, sino asco: como no pueden atacar las almas, sus personajes se conforman con destruir los cuerpos.

producto capaz de provocar reacciones violentas o perversas en ella.

La idea de que el porno es violento y degradante para las mujeres es otra tesis clásica en los esfuerzos por censurarlo. Las feministas antipornografía se alían, en 1986, con la ultraderecha estadounidense para conseguir que se prohíban estas representaciones. Argumentan que hacen evidente la lógica de la opresión de las mujeres por parte de los hombres, y se apropian del lema de Robin Morgan de que “la pornografía es la teoría y la violación la práctica”.<sup>143</sup> Esto demuestra un gran desconocimiento del género –filmico–, en el que las mujeres *también* representan papeles dominantes. En menos casos, es cierto, pero lo hacen. La actriz y directora Belladonna, por ejemplo, filma películas en las que la mujer no es un simple objeto, sino que es un cuerpo deseante que reliza sus propias fantasías y controla el acto sexual. Si se tiene en cuenta que el hombre blanco heterosexual encarna el dominio cultural de *facto*, es lógico que la mayoría de producciones se dirijan a él. Además, en el porno ocurre como en cualquier otra expresión artística: la inmensa mayoría es una bazofia.

Annie Sprinkle, trabajadora sexual en el sentido más amplio –actriz porno, prostituta, *stripper*, artista de *performance*, sexóloga...– propone una solución: si no te gusta el porno que hay, haz el tuyo. Como todo código, éste puede reinventarse. Se trata, una vez más, de aprovechar una estructura existente y subvertir su función, transformar el mensaje cambiando el sujeto de la enunciación. Sprinkle propone una renovación de la pornografía desde el feminismo, convirtiéndola en un elemento político. Pero va más mucho más allá de lo que se ha denominado *porno para mujeres*, que no deja de ser una versión un tanto almibarada de la imaginaria clásica. Su espectáculo más famoso es *Public cervix announcement* (Decalación pública del cuello uterino), en el que lleva al extremo el interés pornográfico por los primeros planos genitales: con ayuda de un espéculo y una linterna, invita a los asistentes a celebrar la feminidad observando su cuello uterino. En *The Legend of the Ancient Sacred Prostitute* (La leyenda de la antigua prostituta sagrada) realiza un ritual místico que incluye la masturbación sobre el escenario.

A partir de su *Post porn modernist* (Modernista posporno) se populariza el término ‘posporno’, “acuñado por Wink van Kempen para definir un tipo de producto pornográfico cuya intención no era exclusivamente masturbatoria sino la crítica, el humor o la política”.<sup>144</sup> Aparecen infinidad de grupos por todo el mundo que crean sus propios vídeos desde una posición próxima al *punk* y una ética *DIY* (*Do it yourself* o hazlo tú mismo). En estos vídeos aparecen los cuerpos y sexualidades *queer* que la industria tradicional deja de lado. De este modo se otorga visibilidad a esas prácticas que permanecían ocultas y que ahora, gracias Internet y las redes de distribución global, pueden llegar a cualquier parte del mundo. Los mismos grupos imparten talleres en los que se enseña a la gente a relajarse ante la cámara para que pueden filmar sus propias cintas. La condición de *amateur* permite mostrar sexualidades no normativas, posibilita a los cuerpos y deseos perversos mostrarse ante los demás en las mismas condiciones que lo hacen, por ejemplo, las rubias neumáticas *modelo California* tan típicas de las filmaciones del valle de San Fernando. El sexo ni siquiera debe ser explícito. *El belga*, un vídeo filmado por las Girls Who Like Porno en 2007, es la narración de cómo una mujer viola a un hombre. No hay sexo más allá de la propia descripción, puesto que la cámara está fija, en un plano medio, sobre una actriz –María Llopis– que está ahí, no habla, no se mueve. La historia la transmite por una

143 L. WILLIAMS, *Hard core: power, pleasure, and the “frenzy of the visible”*, University of California press, Berkeley y Los Ángeles, 1990, p. 16.

144 M. LLOPIS, *El postporno era eso*, Melusina, Barcelona, 2010, p. 22.



voz en *off*. Águeda Bañón, la otra componente de Girls Who Like Porno, es seropositiva, lo que convierte sus actuaciones de sexo explícito en un acto político transgresor por sí mismo.

Una mayor transgresión se puede encontrar en las *performances* de artistas como Lazlo Pearlman o Pornoterrorista. El primero es un artista transexual *FTM* que explora en sus obras la construcción de la masculinidad, y temas como la intimidad, el amor, la vulnerabilidad, la identidad y el cuerpo transexual desde una posición política *queer* y anarquista. Pornoterrorista –Diana Junyent– une la poesía a la afirmación de su propia perversidad a través de actuaciones muy inspiradas en el Accionismo vienés, que incluyen sexo explícito, sangre, eyaculaciones femeninas, música *techno*...

Lo cierto es que las actuaciones *queer* plantean varios problemas. El primero de ellos es que sus reivindicaciones pueden resultar confusas para el público general: una puesta en escena extrema causa rechazo y, por lo tanto, el mensaje no se transmite de forma clara. El segundo es que el propio carácter aficionado de gran parte de las producciones deja una sensación pobre en el espectador, ya que puede parecer que los artistas no dominan el lenguaje artístico que emplean. La experiencia estética, por tanto, es limitada. El último problema es que la existencia de canales de distribución puede llegar a suponer una traición a su condición anticapitalista. Es cierto que hacen falta recursos para poder llevar a cabo ciertos espectáculos y que gran parte de ellos se hacen de forma gratuita o por un precio simbólico, pero no hay que perder de vista el mercado del arte: en cualquier momento puede descubrir estas piezas y tratar de ponerlas en circulación en un ámbito mayoritario. Es poco probable, pero cosas más raras se han visto.

#### *BUT, WHAT ENDS WHEN THE SYMBOLS SHATTER?*

A lo largo de esta investigación he intentado mostrar el carácter subversivo que tienen las actitudes –en ocasiones la mera existencia– de algunos individuos. Ocurre con los filósofos cínicos en la Antigüedad clásica que, a través de una retórica en la que el cuerpo es el principal transmisor del mensaje y un estilo agresivo, irónico y humorístico al mismo tiempo, son capaces de denunciar las construcciones culturales que la mayoría de gente toma por naturales. A través de acciones impúdicas y violentas se reapropian de la injuria con la que se les estigmatiza: se ponen la máscara de perro para demostrar que el mundo es un teatro. Su rechazo a las normas de comportamiento les condena a los márgenes de una sociedad que pueden observar, pero en la que no pueden participar como miembros de pleno derecho. Crean sus propios simulacros, parodian aquello que consideran degradante, hostil y deshumanizador: los órganos de vigilancia, las técnicas de control y los mecanismos alienantes. En definitiva, la sociedad en su conjunto. Por eso reclaman la naturalidad, una condición presocial, no porque crean en su existencia de forma necesaria, sino para desarrollar su propia subjetividad sin someterse a unas reglas que no buscan más que la reafirmación perpetua de una estructura esclavista. El giro hacia el interior es inevitable: la libertad requiere un ejercicio constante de examen. Ha de desarrollarse una moral que sea, al mismo tiempo, dietética y poética. Dietética porque regula aquello que accede a su interior, aquellas reglas comunes de las que se está dispuesto a pagar el precio. La parte del juego que se acepta jugar. Pero al mismo tiempo debe ser una moral poética, creadora de formas nuevas de concebirse a uno mismo, de relacionarse, capaz de dotar de nuevos significados a los códigos que ya circulan.



Estas afirmaciones pueden hacerse punto por punto del activismo *queer*, que centra su atención en los modos en los que la raza, la clase y en especial el género, crean una jerarquía que consolida la estructura del capitalismo heterosexista. Se trata de un movimiento político microscópico esparcido por todo el mundo, pero que es capaz de establecer alianzas de forma estratégica para lograr objetivos precisos. Aquellos cuerpos que han permanecido recluidos por su anormalidad en hospitales o sanatorios mentales; los que han visto y siguen viendo su humanidad negada por los grandes discursos políticos; quienes han sido condenados a vivir como esclavos en un sistema económico libre; todos ellos pueden reivindicar su extrañeza, su abyección, su monstruosidad y provocar un cortocircuito –aunque sea momentáneo– en la enorme maquinaria global. Aprovechando las mismas herramientas que sirven para dominarles, los seres perversos pueden generar nuevas vías para establecerse como sujetos. Ya lo advierte Ballard, la tecnología –se entiende aquí en el sentido foucaultiano más amplio– tiene un carácter ambiguo: aquello que nos somete puede ser la clave para nuestra liberación. García Gual advierte de que el del cínico era “un programa tan demoledor de todo que no invitaba a la acción. De hecho, los cínicos no invitaban a la acción revolucionaria, sino que la desaconsejaban, al ver el mundo en panorama tan grotesco y bestial”.<sup>145</sup> Quizá el proyecto *queer*, como el cínico, sea demasiado radical, demasiado extremo: acabar con un sistema simbólico dualista y, de paso, con el capitalismo, cuya lógica del expoliador y la víctima no es sino una representación límite de esa estructura binaria. Preciado advierte de que “lo humano no existe bajo el signo de lo divino, sino de lo monstruoso”.<sup>146</sup> En estas palabras resuena la voz de Cavell y, tras ella, la de Nietzsche: aceptar que en inhumano está incluido humano y que cada persona alberga en su interior un tesoro de perversidad. En cada uno está desarrollar una parte u otra de sí mismo. Se trata de una cuestión de potencia, de posibilidad: de ser posibles-humanos.

#### BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

‘David Reimer. The boy who lived as a girl’, *CBC News Online* [en línea]. 10 de mayo de 2004. <<http://www.cbc.ca/news/background/reimer/>> [Consulta: 3 agosto 2011].

ALEXANDER, J. ‘Introduction to the special issue: queer values, beyond identity’, en *Journal of Gay, Lesbian, and Bisexual Identity*, vol. 4, núm. 4, 1999, pp. 287-292.

ARISTÓFANES. *Las nubes*, en *Las nubes. Lisístrata. Dinero*. Madrid, Alianza, 2008, pp. 35-114.

BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama, 2001.

BRANHAM, R. B./GOULET-CAZÉ, M. (eds.). *Los cínicos*. Barcelona, Seix Barral, 2000.

CHAMBERS, S. ‘Sex and the problem of the body: reconstructing Judith Butler’s theory of sex / gender’, en *Body & Society*, vol. 13, núm. 4, 2007, pp. 47-75.

CIXOUS, H. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 2001.

COLAIZZI, G. *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

– ‘*Drag y camp: escritura del cuerpo y producción de sentido*’, en *La pasión del significante*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 123-165.

<sup>145</sup> C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 57.

<sup>146</sup> B. PRECIADO, *Testo yonki*, Espasa calpe, Madrid, 2008, p. 161.



CÓRDOBA, D. 'Identidad sexual y performatividad', en *Athena Digital*, núm. 4, 2003, pp. 87-96.

FONTCUBERTA, J. 'Identidades fugitivas', en *La cámara de Pandora*. Barcelona, Gustavo Gili, 2010, pp. 89-102.

FOUCAULT, M. 'Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto', en VV. AA., *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta, 1986.

– *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990.

– *La hermenéutica del sujeto*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002.

– *Historia de la sexualidad*, (3 vols.). Madrid, Siglo XXI, 2006.

GELDERLOOS, P. *How nonviolence protects the state*. Cambridge, South End Press, 2007.

GRAVES, R. *Los mitos griegos*. Barcelona, Círculo de lectores, 2004.

HALBERSTAM, J. *In a queer time and space. Transgender bodies, subcultural lives*. Nueva York, New York University Press, 2005.

HANSON, J. 'Drag kinging: embodied acts and acts of embodiment', en *Body & Society*, vol.13, núm.1, 2007, pp. 61-106.

HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 2005.

KAUFFMAN, L. *Malas y perversos*. Madrid, Cátedra, 1998.

LOIZIDOU, E. 'The love bug and the melancholic drag queen or a reflection on the cultural / political 'grounds' of subjects as sexual', en *Journal for cultural research*, vol. 8, núm. 4, 2004, pp. 447-465.

MERCK, M. *In your face: 9 sexual studies*. Nueva York y Londres. New York University Press, 2000.

MIRIZIO, A. 'Del carnaval al drag: la extraña relación entre masculinidad y travestismo' en CARABÍ, A./SEGARRA, M. (eds.). *Nuevas masculinidades*. Barcelona, Icaria, 2000, pp. 133-150.

ONFRAY, M. *El vientre de los filósofos. Crítica de la razón dietética*. Zarauz, R&B, 1996.

– *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la Filosofía, I*. Barcelona, Anagrama, 2008.

– *La escultura de sí. Por una moral estética*. Madrid, Errata Naturae, 2009.

PITTS, V. *In the flesh. The cultural politics of body modification*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.

PLATÓN. *El banquete, Fedre*. Barcelona, Edicions 62, 1998.

– *Alcíbiades*. En Diálogos VII. *Dudosos, apócrifos, cartas*. Madrid, Gredos, 1992, pp. 23-114.

PLUMMER, K. 'Queers, bodies and postmodern sexualities: a note on revisiting the 'sexual' in symbolic interactionism', en *Qualitative Sociology*, vol. 26, núm. 4, 2003, pp. 515-530.

SÁEZ, J. 'Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos', en ROMERO, C./GARCÍA, S./BARGUEIRAS, C. (eds.). *El eje del mal es heterosexual*. Madrid, Traficantes de sueños, 2009, pp. 137-148.

SANDOVAL, C. 'Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos', en VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños, 2004, 81-106.

SPARGO, T. *Foucault y la teoría queer*. Barcelona, Gedisa, 2004.

SPRINKLE, A. *Hardcore from the heart. The pleasures, profits and politics of sex in performance*. Londres, Continuum, 2001.







STEIN, E. *The mismeasure of desire: the science, theory and ethics of sexual orientation*. Nueva York, Oxford University Press, 2001.

TAYLOR, D. 'Tim Miller's My Queer Body: Performance of desire', en *Journal of Medical Humanities*, vol. 19, núm. 2/3, 1998, pp. 226-234.

VALENCIA, S. *Capitalismo gore*. Barcelona, Melusina, 2010.