

El laberinto queer

La identidad en tiempos de neoliberalismo

Susana López Penedo

© Susana López Penedo, 2008

© Editorial EGALES, S.L. 2008

Cervantes, 2. 08002 Barcelona. Tel.: 93 412 52 61 Hortaleza, 64. 28004 Madrid. Tel.: 91 522 55 99
www.editorialecales.com

ISBN: 978-84-88052-72-8 Depósito legal: M-29493-2008

© Fotografía de portada: Nieves Guerra

Diseño gráfico y maquetación: Cristihan González

Diseño de cubierta: Nieves Guerra

Imprime: Infoprint, S.L. c/ Dos de Mayo, 5. 28004 Madrid.

Queda rigurosamente prohibida sin la autorización escrita de los titulares del Copyright bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

ÍNDICE

[Agradecimientos.](#)

[Introducción.](#)

[Capítulo I. ¿Qué es la Teoría Queer? Historia de la teoría y del activismo queer. Aclaración de algunos conceptos clave en su desarrollo.](#)

[Definición de la Teoría Queer.](#)

[Revisión de conceptos: sexualidad, poder, política y discurso.](#)

[La categoría de sexualidad.](#)

[El concepto de poder.](#)

[El concepto de política.](#)

[El concepto de discurso.](#)

[Contexto histórico.](#)

[Antecedentes históricos.](#)

[Capítulo II. Antecedentes teóricos de la Teoría Queer.](#)

[Psicoanálisis.](#)

[Interaccionismo simbólico.](#)

[Construccionismo social.](#)

[Pospositivismo y posestructuralismo.](#)

[Posmodernismo.](#)

[Estudios culturales.](#)

[Feminismos.](#)

[Capítulo III. La construcción de la subjetividad queer.](#)

[La identidad en continua construcción: procesos de identificación e identidades estratégicas.](#)

[La reconstrucción de las identidades de género y la negación de la polaridad hetero/homo.](#)

[La raza y la etnicidad.](#)

[La clase social.](#)

[La identidad Ciborg.](#)

[El cuerpo como catalizador de la subjetividad.](#)

[La articulación del deseo queer.](#)

[Las sexualidades no normativas.](#)

[Bisexualidad.](#)

[Sadomasoquismo \(S/M\).](#)

[Capítulo IV. Análisis de los discursos de producción cultural: una relectura queer de la cultura.](#)

[La ocupación del espacio público mediante los medios de comunicación.](#)

[El uso transgresor de los iconos culturales.](#)
[Barbie y Ken.](#)
[Tinky Winky: el terror gay de los Teletubbies.](#)
[Los Beatles y la imaginería queer.](#)
[La vertiente queer del socorrido teléfono.](#)
[El Shakespeare más queer.](#)
[Capítulo V. Las condiciones de producción de la Teoría Queer en el marco del neoliberalismo.](#)
[El auge del proceso de individualización.](#)
[La supuesta desaparición de las clases sociales.](#)
[El mito del carácter inexorable de los procesos de globalización.](#)
[¿La desaparición de la derecha y de la izquierda?](#)
[El retorno de la sociedad civil.](#)
[Capítulo VI. El movimiento queer: la teoría se ha llevado a la práctica.](#)
[Los nuevos movimientos sociales.](#)
[Los agentes de los nuevos movimientos sociales.](#)
[Limitaciones de los movimientos sociales.](#)
[Las trampas de la estrategia anticonsumo.](#)
[Los límites de la transgresión.](#)
[Conclusiones.](#)
[Bibliografía.](#)

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer aquí a Julia Varela, a Luis García Tojar y a Fernando Alvarez-Uría su apoyo a lo largo de la redacción de este libro. Les agradezco el tiempo que han dedicado a leer los sucesivos borradores, sus consejos y las horas que han pasado compartiendo sus ideas conmigo, ideas que han sido el mejor estímulo para articular algunas de las propuestas que aquí planteo.

Agradezco a Erica Burman, de la Manchester Metropolitan University, que me abriese las puertas de las universidades británicas para que pudiese realizar mi investigación. Su apoyo ha sido de un gran valor.

Este libro jamás hubiese visto la luz si no hubiese contado con el apoyo incondicional, el entusiasmo y la visión crítica de mi mujer, Effie Delphinus. Este libro es tan obra suya como mía.

INTRODUCCIÓN

Corría el año 1995 cuando, llevada por una necesidad personal, desembarqué en el Colectivo de Gays y Lesbianas de Madrid, COGAM. Llevaba ya sobre mis espaldas seis años de experiencia como activista en diferentes movimientos sociales. No me costó mucho por lo tanto, involucrarme activamente en COGAM. 1995 fue un año intenso, el primero de una era de cambio que ha culminado en la aprobación, diez años más tarde, de la Ley de Matrimonios del mismo sexo. Antes de 1995 Chueca no existía, a las manifestaciones del 28 de junio —Día del Orgullo Gay— asistían menos de cien personas en Madrid —en muchas capitales de provincias ni se celebraban— y ser gay o lesbiana era motivo de vergüenza y marginación. Pero la llegada de nuevos miembros que habían experimentado lo que era ser gay o lesbiana en Nueva York o Londres revitalizó súbitamente el movimiento en España iniciándose la verdadera batalla por los derechos legales y por ocupar el espacio público. La promoción de Chueca y la ley de parejas de hecho se convirtieron en los dos principales caballos de batalla, junto con los ya existentes esfuerzos por concienciar a la sociedad sobre la realidad homosexual.

Fue en 1995 también cuando este libro comenzó a gestarse en un lento proceso que ha durado varios años. El punto de partida fue la observación de la falta de capacidad organizativa de las lesbianas, en comparación con sus compañeros gays, y la falta de protagonismo de éstas dentro del movimiento homosexual. Esto me hizo pensar que las dinámicas internas en el seno de determinados movimientos sociales podrían jugar un papel importante en relación con su capacidad, no sólo organizativa, sino para conseguir sus reivindicaciones. Mi experiencia en otros movimientos sociales, como el ecologista, el feminista o el movimiento pro—derechos humanos, me ayudó a establecer una comparación con el movimiento gay y lésbico y, por extensión, con otros movimientos basados en la identidad del sujeto, que han ido cobrando cada vez mayor protagonismo en la última década.

Al iniciar la investigación en torno al papel de las lesbianas dentro del movimiento homosexual, me encontré con los primeros trabajos escritos en la órbita de la Teoría Queer, que comenzaba a cobrar fuerza en el mundo académico en aquellos años, precisamente inaugurada con un artículo de una reconocida feminista, Teresa de Lauretis. La Teoría Queer que surgió precisamente como resultado de dinámicas internas de crítica al movimiento gay y lésbico— me sirvió como un buen ejemplo para analizar, no sólo la capacidad actual de los movimientos basados en el sujeto para servir como motores de cambio social, sino también sus posibilidades de futuro. Y para preguntarme, especialmente, qué pueden aprender otros movimientos sociales de las estrategias reivindicativas utilizadas por el movimiento queer.

A partir de aquí mis hipótesis comenzaron a tomar forma. Me planteé, en primer lugar, hacer un mapa de este campo de estudio y de las posibilidades que la Teoría Queer abre para el futuro desarrollo de los movimientos sociales, pero también conocer cuales son sus limitaciones y las sinergias internas que afectan a los movimientos identitarios, de los que el movimiento queer es una buena ilustración. Estas limitaciones afectan, a mi parecer, seriamente la capacidad de organización y de acción colectiva de esos movimientos, ya que el discurso identitario en el que se basan, al estar centrado en el sujeto, tiende a generar prácticas individuales que pueden comprometer el potencial político de la acción colectiva.

Entre los factores que limitan las posibilidades de los movimientos identitarios, para convertirse en motores del cambio social, está el hecho de que estos movimientos siguen funcionando dentro del *dispositivo de sexualidad*, descrito por Michel Foucault. Por ello considero necesario, a la hora de teorizar sobre la subjetividad queer, el hacer una genealogía de ese sujeto queer para poder poner en contexto las afirmaciones categóricas que la Teoría Queer, formula como si éstas fuesen totalmente objetivas cuando, en realidad, éstas no son más que producto de determinadas instituciones, prácticas y discursos. Por ejemplo, la mayoría de los autores queer definen al sujeto a través de sus prácticas sexuales, pero estas prácticas no surgen de la nada, sino que son producto de procesos históricos y de contextos sociales determinados. En las próximas páginas trataré de mostrar cómo se ha formado el discurso queer y cuáles son las condiciones de su nacimiento, su crecimiento y su transformación, en función esto último de su interacción con otras instituciones como la academia, las instituciones gubernamentales y, sobre todo, otros movimientos sociales con cuyos discursos interactúa y se modela el discurso queer, de forma que terminan modificándose unos a otros.

Para empezar, el capítulo I lo dedicaré a la clarificación de algunas cuestiones epistemológicas que han surgido durante la investigación, en relación a la dificultad para definir qué es la Teoría Queer, lo que me ha enfrentado a revisar toda una serie de conceptos tales como sexualidad, poder, política y discurso, así como el uso específico que de ellos hacen los teóricos queer. Tras esto explicaré el contexto histórico que dio lugar al nacimiento del activismo queer, al que siguió el surgimiento de la Teoría Queer que se consolidó en el seno de las universidades anglosajonas bajo la influencia de conocimientos históricamente específicos que constituyen el pensamiento occidental del siglo veinte.

En el capítulo II explico cómo han influido en los teóricos queer corrientes teóricas como el psicoanálisis, el interaccionismo simbólico, el construccionismo social, el pospositivismo, el posestructuralismo, el posmodernismo y los recientes estudios culturales, así como el feminismo.

El capítulo III lo he dedicado a la descripción detallada de los planteamientos de la Teoría Queer que han contribuido a articular una subjetividad queer que ha tenido, a su vez, una gran influencia en el movimiento de gays y lesbianas sobre todo en el mundo anglosajón. Para ello articulo mi análisis en torno a cuatro grandes temas estrechamente interrelacionados y a través de cuyo desarrollo se constituye la subjetividad queer: la idea de identidad en continua construcción es el punto de partida en el análisis queer que recupera las categorías de género, raza, etnia, clase social y sexualidad, para rearticularlas a través de la promoción del uso de procesos de identificación e identidades estratégicas cuyo máximo exponente es el ciborg.

El cuerpo es para los queers el principal catalizador de esos procesos de identificación que conforman la subjetividad queer y el espacio en el que se articula el deseo queer.

La articulación del deseo queer se hace a menudo en primera persona y se concreta en la práctica de sexualidades no normativas, siendo la bisexualidad y el sadomasoquismo las preferidas por los teóricos queer, por la afinidad que ven entre los elementos que componen la práctica de estas sexualidades y el ethos queer.

En el capítulo IV paso a detallar, a modo de ejemplo, un área de trabajo que ha tenido una gran influencia dentro de la Teoría Queer: el análisis de los discursos de producción cultural, ya que, para los teóricos queer, el área de reinterpretación cultural es un campo muy valioso para la reivindicación de sus planteamientos en torno a la construcción de las subjetividades, ya que consideran que, incluso las ficciones imaginarias, también conforman el modo en que entendemos las categorías de género y orientación sexual. Es también el campo ideal de experimentación y puesta en práctica de sus planteamientos teóricos, de forma que las relecturas específicas, especialmente de películas y de la producción literaria reproducen, a través de la reinterpretación de los personajes que aparecen en esas obras, descripciones de diversas formas de identidad queer. Para ilustrar este punto utilizó una serie de ejemplos de relecturas queer que hacen un uso trasgresor de varios iconos culturales como son la muñeca Barbie y su novio Ken, el Teletubby Tinky Winky, los Beatles, el teléfono como objeto erótico y algunas de las obras de Shakespeare.

En el capítulo V analizaré el contexto en el que surge el discurso queer, explicaré cuáles son las condiciones de producción de estos discursos, así como las limitaciones y posibilidades de acción política de la Teoría Queer. Lo que apunto aquí es una posible línea de lectura de la Teoría Queer en su vertiente académica y al hacerlo no sólo planteo una crítica, sino la necesidad de evitar una clara deriva neoliberal, ya que al ser la Teoría Queer hija de la posmodernidad, ha generado, a mi parecer, una serie de discursos que reflejan, y a la vez refuerzan, los lugares comunes de la ideología neoliberal que ha dominado los tres últimas décadas. La creencia en el fin de las ideologías, y en la desaparición de las clases sociales y el individualismo que anima la atención excesiva a los procesos de subjetivación, son algunos de los elementos que se desgranar en el trabajo de la Teoría Queer, un discurso a veces crítico con estos planteamientos, y a menudo confirmador y legitimador de los mismos. Para tratar de demostrarlo me centraré en los siguientes procesos históricos, sociales y discursivos: el desarrollo de los procesos de individualización, el mito de la desaparición de las clases sociales, el mito de la inevitabilidad de la globalización y el mito de la desaparición de la derecha y la izquierda.

CAPITULO I

¿QUÉ ES LA TEORÍA QUEER? HISTORIA DE LA TEORÍA Y DEL ACTIVISMO QUEER. ACLARACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE EN SU DESARROLLO

Definir en qué consiste la Teoría Queer ha sido uno de los problemas que he tenido que afrontar al abordar este campo de estudios y movimiento social. La dificultad se plantea en primer lugar porque los propios autores queer no son claros al definir su propio trabajo; en segundo lugar porque las declaraciones de principios que en teoría fundamentan la Teoría Queer, tras una década de desarrollo, no se han visto cumplidas, lo que genera una cierta

confusión a la hora de tratar de comprender cuáles son, a fin de cuentas, los planteamientos queer. Hay que tener en cuenta también el hecho de que, tras unos años de trabajos publicados, el término queer da el salto a la academia y al ámbito del activismo, para convertirse en un término de moda utilizado entre otras cosas para vender libros independientemente del contenido de los mismos, de tal forma que, a estas alturas, demasiados conceptos e ideas llevan el adjetivo queer.

Definición de la Teoría Queer

Por todo ello, comenzaré, en primer lugar, tratando de rastrear el origen de una palabra que juega un papel fundamental en la teoría a la que da nombre, ya que se utiliza como arma arrojadiza contra quienes consideran a la homosexualidad como algo vergonzoso. Queer se ha utilizado en el mundo anglosajón históricamente como un insulto contra gays y lesbianas, quienes, al reclamar este término para autodenominarse, intentaban mostrar orgullo como respuesta ante la homofobia.

Uno de los principales obstáculos al abordar la Teoría Queer es dilucidar los límites entre teoría y práctica política. Ya que aunque los teóricos queer han hecho siempre alarde de extraer y desarrollar sus teorías a partir del activismo político, lo cierto es que esta faceta de la Teoría Queer es bastante limitada, primero, porque la Teoría Queer enseguida se asentó en el ámbito académico y, en segundo lugar, porque el activismo queer está fuertemente marcado por la acción individual o en pequeños grupos, lo que impide que se pueda desarrollar de manera organizada. No obstante, como explicaré en las próximas páginas, el primer activismo queer, surgido como movimiento social a partir de la creación de grupos como *Outrage* o *Queer Nation*, imprimió un carácter muy definido a un sector de la Teoría Queer, el que más me interesa y en el que he tratado de centrarme en este trabajo.

Al margen del activismo queer, que trataré en la última parte, si quisiésemos hacer una jerarquización de la Teoría Queer como campo de estudio, podríamos identificar tres ramas diferentes:

Los estudios que plantean una interpretación materialista de las desigualdades existentes entre diferentes sectores de la sociedad, desigualdades que van más allá de la clase social, y que afectan también a otros aspectos como la raza, la etnia y la sexualidad.

Los análisis de los discursos surgidos de la producción cultural, ajenos a las condiciones materiales de la opresión que sufren gays y lesbianas¹.

Los estudios que intentan legitimar las sexualidades no normativas², mediante la teorización de un deseo y erotismo queer.

Como decía, me interesan especialmente los trabajos que pertenecen al primer grupo, aquellos que plantean alternativas que pueden ser de utilidad a la hora de abordar prácticas políticas que persiguen el cambio social. Pero estos no son muy numerosos y presentan ciertos límites en la medida en que, incluso los planteamientos queer más materialistas, se ven acotados por la individualización de las prácticas políticas intrínsecas al modo de abordar el activismo queer. No obstante, no dejo de tratar, aunque sea de manera más breve, los trabajos pertenecientes a los otros dos tipos.

La Teoría Queer propone la hibridación como la única forma de resistencia contra las ideologías homogeneizadoras. La hibridación es un proceso manejable desde el punto de vista queer porque se puede abordar desde el nivel individual. Este concepto de hibridación lo utilizan, sobre todo, aquellos autores que elaboran sus teorías a partir de la identidad ciborg inicialmente planteada por Donna Haraway, quien desarrolla el concepto de trasgresión de los límites entendido como las fusiones y posibilidades que cada vez más personas se atreven a explorar en su militancia política. El género, la raza y la clase ya no constituyen la base de una unidad esencial. El género, la raza y la conciencia de clase son logros alcanzados a través de la experiencia histórica de realidades sociales contradictorias como el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo. Ante estos conflictos, Haraway niega incluso la capacidad para poder identificar un 'nosotros' que pueda servir como vínculo entre los individuos. Me interesa especialmente este planteamiento porque abre una ventana hacia una respuesta basada en la afinidad en lugar de la identidad, que compartimentaliza los movimientos sociales eliminando la posibilidad de una organización colectiva. Sin embargo, la Teoría Queer también encuentra límites en la utilización del concepto de trasgresión de los márgenes ya que, al tratar de desestabilizar los límites que dividen lo normal de lo desviado y organizarse contra la heteronormatividad, finalmente se sitúan en una actitud de confrontación con ambición de situarse en los márgenes de la misma sociedad a la que critican. Pero, esta actitud es intrínsecamente errónea, ya que no existe un espacio al margen de la sociedad, sencillamente porque el ser humano es un ser social por definición.

De la Teoría Queer me interesa su cuestionamiento de la categoría identidad en tanto que categoría fija, coherente y natural, cuestionamiento que abre el camino para la teorización de otras categorías tales como sexualidad y género en tanto que socialmente construidas. Al plantear que las categorías identitarias son construcciones sociales, la Teoría Queer abre un abanico de interesantes posibilidades para el activismo de muy diversos movimientos sociales.

Los teóricos queer reniegan de la categoría de identidad porque entienden que es excluyente y tiene sólo en cuenta una variable del individuo, cuando el individuo está marcado por diferentes componentes identitarios que pueden intersectarse o combinarse. Optar por una identidad u otra implica el silenciamiento o exclusión de importantes experiencias para los individuos. Plantear la posibilidad de interrelacionar aspectos como la raza, la etnia y la clase social con los de sexualidad y género supone una interesante línea de trabajo, que podría ayudar a superar las limitaciones de los movimientos identitarios y profundizar en los análisis de la subjetividad y los procesos de subjetivación planteados por autores como Michel Foucault o Norbert Elias, de quienes los teóricos

queer retoman y reinterpretan conceptos como «juegos de verdad» o «equilibrio de poder». Estos planteamientos permiten, como muestran los trabajos de Steven Angelides, equiparar homosexualidad y heterosexualidad en una economía política de la verdad, que él denomina heteroeconomía, de tal forma que, en esos juegos de verdad ninguno de los dos tipos sexualidad se puede situar uno por encima del otro. Se puede considerar entonces que los heterosexuales pueden estar tan oprimidos como los homosexuales por la propia heteronormatividad que, en principio, les debería privilegiar. De este modo, tanto los heterosexuales como los homosexuales, se ven inmersos en una lógica más general de control de los individuos a través de la sexualidad y las tecnologías del cuerpo, planteadas por Foucault.

Un sector de la Teoría Queer ha elaborado interesantes análisis ilustrativos acerca de las formas que adopta el funcionamiento de ese control a través de la sexualidad y, sobre todo, de las tecnologías que afectan al cuerpo. Trabajos como los de Siobhan Somerville, establecen una relación entre los discursos sobre la desviación sexual, elaborados en el siglo XIX, y la exclusión social. A partir del ejemplo de la descripción científica de la desviación a través del cuerpo racial, la autora plantea la necesidad de afrontar estas cuestiones desde la perspectiva del estudio de la sexualidad puesto que, en su opinión, raza y sexualidad se encuentran inextricablemente unidas. Describiré también el análisis de Cathy Griggers en torno a la desorganización del cuerpo lésbico para su mejor mercantilización, que se refleja en la comercialización de dildos o en la pérdida de significado de determinados órganos femeninos, como los pechos o el útero, debido a la tecnificación de la inseminación artificial. Así como la reflexión de Jacquelyn N. Zita sobre los hombres que afirman sentirse lesbianas en un cuerpo masculino. O los esfuerzos de Beatriz Preciado por crear una sexualidad alternativa desvinculada de la sexualidad genital encaminada al orgasmo.

Todos estos planteamientos tienen interés para mi trabajo en tanto en cuanto refuerzan el planteamiento de la sexualidad y el género como elaboraciones sociales. Me detendré por ello especialmente en los trabajos de Judith Butler, peso pesado de la Teoría Queer, quien en *Gender Trouble* explica como el género opera como una construcción reguladora que privilegia la heterosexualidad. Butler replantea el género como una ficción cultural, un efecto performativo de actos reiterativos, donde el género se define en cada acto. No existe por lo tanto nada auténtico en relación con el género, no existe un 'centro' que produzca los signos reafirmadores del género. Igualmente interesantes son los trabajos de Marjorie Garber, quien analiza las implicaciones de la construcción de género a través del análisis de la experiencia del travestismo masculino.

La aportación de las feministas a la Teoría Queer es especialmente importante, sobre todo aquellos análisis en los que se interrelacionan las categorías de raza, género y sexualidad. En este sentido, son especialmente relevantes las obras de Audre Lorde, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, obras a las que haré referencia en los próximos capítulos, y en los que se denuncia la ignorancia del feminismo hacia la categoría de raza, al referirse a la realidad de las mujeres chicanas y negras en la sociedad norteamericana. Una realidad que se ha visto ocultada por el feminismo, e incluso por los primeros trabajos de la Teoría Queer dominados por autores de raza blanca y clase media ajenos a las dificultades que viven las personas de color para quienes, a su vez, es difícil encontrar un espacio tanto dentro del feminismo como en la Teoría Queer, un espacio que estas autoras ayudan a construir con sus reveladores trabajos.

Me centraré asimismo en el trabajo de Siobhan Somerville y Dana Y. Takagi, quienes desde la propia perspectiva queer también establecen conexiones entre raza y sexualidad. Somerville lo hace rastreando la relación histórica entre raza y sexualidad, llegando a la conclusión de que estas no sólo son coincidentes en la historia, sino que son además estructuralmente interdependientes e incluso mutuamente productivas. Takagi, por su parte, aborda las dificultades que encuentran los gays y lesbianas asiáticos para compatibilizar su identidad homosexual con su raza.

La incorporación de la clase social como instrumento de análisis es, como ya dije antes, una de las razones por las que me ha interesado especialmente este campo de estudios. Sin embargo, he de reconocer que tras haber hecho un detallado estudio de los trabajos queer, tanto en el Reino Unido como en Estados Unidos, he observado que el uso de esta categoría es muy limitado y que existen muy pocos trabajos que se sirvan realmente de ella. Los pocos trabajos que la utilizan resultan, sin embargo, muy útiles para una contribución a los análisis de las condiciones de opresión de las minorías sociales que se están haciendo desde diferentes movimientos sociales. Esta rama de estudios queer aborda la deconstrucción de la categoría de clase social, planteando la necesidad de una transformación radical de los regímenes de trabajo, familia y otras instituciones sociales que a su entender producen la homofobia, entendiendo la homofobia como una estructura de explotación vinculada de manera sistemática a otras prácticas sociales. Estos teóricos entienden la categoría de clase social como vinculada a un sistema de opresión, y por ello centran su trabajo en la elaboración de teorías que buscan poner en evidencia el funcionamiento del sistema capitalista.

Con respecto a las otras dos ramas de la Teoría Queer, que mencioné más arriba, aquella que trabaja los discursos surgidos de la producción cultural y la que teorizan sobre las sexualidades no normativas mediante la teorización de un deseo y erotismo queer, me interesan en menor medida para los propósitos de esta Tesis, si bien dedico algunas páginas a ambas tendencias porque no existe en España un estudio detallado de este campo de estudios y, en este sentido, en la medida de lo posible, puede servir para cubrir ese hueco. Por otra parte, hay un aspecto de los planteamientos que articulan el erotismo y el deseo queer que me sirven para ilustrar hasta que punto está operativo el *dispositivo de sexualidad* descrito por Foucault.

A lo largo de un amplio espectro de trabajos, estos teóricos desgranán página tras página cual es su particular articulación del deseo y el erotismo queer. Describen, siempre desde una perspectiva personal, en primera persona, un deseo autónomo y desregulado cuya definición basan en su propia experiencia, individual e intransferible. Este tratamiento individualizado del deseo parece que puede imposibilitar un tratamiento histórico

del concepto de deseo.

Revisión de conceptos: sexualidad, poder, política y discurso.

La categoría de sexualidad

La Teoría Queer define al sujeto a través de sus prácticas sexuales, y con mayor énfasis lo hacen aquellos teóricos queer que centran sus trabajos en la articulación de un erotismo y un deseo queer. La sexualidad para estos actores se traduce en prácticas sexuales que, en última instancia, configuran sexualidades no normativas. En este trabajo me centraré en la defensa que los queer hacen de la bisexualidad y el sadomasoquismo. La sexualidad queer se plantea como un placer erótico y un juego. Un importante número de autores queer basan sus teorías en las prácticas sexuales, pretendiendo que estas pueden significar algo más que puro sexo.

La Teoría Queer considera la categoría de sexualidad como una construcción social y ponga de relieve los diversos grados y diferentes espacios de poder que se distribuyen en todas las categorías sexuales, incluyendo la heterosexualidad. Los teóricos queer niegan la existencia de una normalidad sexual, basándose en autores como Lacan o Foucault que afirman que la sexualidad está construida socialmente, sin embargo no llegan a explotar todo el potencial de los planteamientos de estos autores ya que, en lugar de ignorar la sexualidad y buscar otras estrategias al margen de esta, derivan la negación de una normalidad sexual para promover la existencia de otras sexualidades a las que, en su afán de legitimación, terminan elevando a la categoría de liberadoras simplemente porque suponen una trasgresión de la norma, dándole un excesivo protagonismo, a mi juicio, a la categoría de sexualidad. La exaltación fetichista de determinados objetos, como el teléfono o el dildo, la exaltación de prácticas sexuales denostadas, como la penetración anal, la penetración con el puño, el bonding practicado por los sadomasoquistas, son tratadas como herramientas para una revolución que nunca termina de ser concretada. Lo que me lleva a preguntarme ¿de qué sirve centrarse en la sexualidad de esta manera?, ¿a qué prácticas políticas reenvía capaces de transformar la sociedad?

A partir de aquí la categoría de sexualidad, tal como la entiende la Teoría Queer, deja de parecerme útil, ya que no considero que la sexualidad pueda ser el instrumento central de una práctica política realmente efectiva. En este sentido entiendo la sexualidad en la línea en que la planteo Michel Foucault como un atributo no esencialmente personal, sino como una categoría cultural disponible. Foucault afirma que desde hace milenios se nos hace creer que la ley de todo placer es el sexo y que por lo tanto hay que controlarlo, y por extensión liberarse del mismo, objetivo final de la Teoría Queer cuando intenta descodificar el placer a través del sexo. La sexualidad para Foucault está atravesada por otras categorías que la condicionan como es la de poder, y que a su vez contribuye a perfilar al sujeto foucaultiano que recuperan los queer para incorporarlo a sus propios análisis. Me interesa abordar la categoría de sexualidad en tanto en cuanto su análisis permite dejar al descubierto que las prácticas sexuales no surgen de la nada, son producto de procesos históricos y de contextos sociales determinados y que, por lo tanto, esta categoría tiene límites a la hora de utilizarla como una herramienta para la elaboración de estrategias de transformación social. Una de mis hipótesis centrales de partida es que la Teoría Queer forma parte del *dispositivo de sexualidad*.

La función final de lo queer parece consistir en penetrar los cuerpos marginados hasta legitimarlos y anexarlos a las mismas instituciones que forman los pilares del dispositivo de sexualidad. Para los queer la vida personal está sexualizada, y también lo están la política y la economía, y ellos no la desexualizan, sino que proponen otra alternativa sexualizada a lo que ya existe. No se produce, por lo tanto, una ruptura real, sino que esa alternativa se incorpora a la *scientia sexualis* descrita por Foucault, en virtud de la cual describen pormenorizadamente todo tipo de prácticas sexuales. De hecho, la Teoría Queer reconoce la imposibilidad de movimiento fuera de los actuales conceptos de sexualidad. En efecto, su concepto de trasgresión pasa por una o varias prácticas sexuales, ya sea el sadomasoquismo, la masturbación o la penetración anal. La propuesta de una contra-sexualidad que hace Beatriz Preciado es un buen ejemplo. Preciado propone un contrato contra-sexual que permite que los cuerpos se reconozcan a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes y reconozcan a los otros como cuerpos parlantes, de forma que puedan alcanzar el orgasmo no genital. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos por intentar romper los moldes creados por las prácticas sexuales dominantes, Preciado no logra sustraerse al marco de la sexualidad, y sus propuestas de acción terminan pasando por la genitización de todo el cuerpo, sin ser capaz de evitar, ni siquiera, el concepto de orgasmo.

Foucault plantea el *dispositivo de sexualidad* como efecto de tecnologías y estrategias de producción de cuerpos y sujetos. Los teóricos queer siguen este razonamiento, pero en su análisis se desvían de la idea de sexualidad como resultado de una serie de procesos para terminar utilizándola como una herramienta para la acción política. Foucault entiende el campo de la sexualidad como el efecto de unos mecanismos de producción de la realidad que no solo oprimen la sexualidad, sino que sobre todo la estimulan. La Teoría Queer plantea la sexualidad como una construcción social, pero la elaboración de sus discursos implica una naturalización de la misma al plantear la realización y la definición del individuo a través de la defensa y afirmación de sus prácticas sexuales en aras de la búsqueda de la libertad e individualidad del sujeto. Pero cuando Foucault habla de prácticas de libertad, su idea va más allá de la sexualidad y el deseo. Para Foucault la sexualidad es un límite a la libertad, pues una muralla llamada dispositivo de sexualidad obstaculiza al individuo para buscar otras alternativas que le permitan ejercer su libertad no tanto como individuo, sino como ser social.

El concepto de poder

Los teóricos queer basan sus trabajos en el análisis del poder que realiza Michel Foucault, un análisis que rompe con la idea de poder como ley o represión. En contraste con la tradicional noción de poder como posesión,

Foucault concibe el poder en su funcionamiento como una relación. La categoría fundamental del análisis queer, la sexualidad, se encuentra para ellos atravesada por determinadas relaciones de poder imbricadas a diferentes niveles y que atraviesan las diferentes categorías binarias, especialmente las centrales en su análisis: las de homosexualidad y heterosexualidad. Siguen el razonamiento foucaultiano de que las categorías sexuales son en sí mismas productos de constelaciones específicas de relaciones de poder y de saber. Foucault afirma que es necesario analizar el poder en sus formas más regionales, más locales, sobre todo allí donde se prolonga invistiéndose en instituciones, tomando cuerpo en técnicas y manifestándose en instrumentos de acción material; y estudiar los cuerpos periféricos y múltiples que los efectos de poder constituyen en sujetos.

Este análisis del poder permite a los teóricos queer explicar como se configuran las sexualidades legítimas e ilegítimas. A partir de aquí los queer analizan diferentes prácticas sexuales tales como el sadomasoquismo y la bisexualidad, que están atravesadas por relaciones de poder establecidas tanto con otras prácticas minoritarias, como la homosexualidad, como con prácticas mejor aceptadas socialmente, inmersas en la tendencia heterosexual, y que generan subjetividades específicas.

El concepto foucaultiano de 'tecnologías del cuerpo' sirve para describir el cuerpo como el espacio sobre el que se ejercen diferentes tipos de funcionamiento del poder, y concretamente el poder disciplinario propio de un periodo histórico determinado, que no sólo controla a los sujetos, sino que los hace productivos. Este planteamiento es de nuevo recuperado por el análisis queer en torno al cuerpo, y le sirve para observarlo como un espacio de anclaje del poder atravesado por determinados procesos de tecnificación que van desde la inseminación artificial, hasta los cambios de sexo. En este sentido su utilización del concepto foucaultiano «tecnologías del yo», es bastante reductor, ya que Foucault incluye entre ellas, por ejemplo, la confesión o el cuidado de sí.

De la misma manera, más allá del efecto de las relaciones de poder en el cuerpo y a nivel individual, los estudios queer analizan las relaciones de poder que se generan dentro del movimiento de gays y lesbianas en función de la capacidad que tienen los individuos mejor situados, cultural y económicamente, para liderar estos movimientos en función del tiempo y el dinero que tienen para desarrollar una labor reivindicativa.

En función de estos juegos de verdad unos discursos son más verdaderos que otros, tanto dentro de los mismos campos de estudio y movimientos, como en los niveles de interrelación entre ellos. Se establecen así luchas por apropiarse espacios de poder-saber, para legitimar los discursos propios frente a los ajenos. Pero, para Foucault, los juegos de verdad no se reducen en modo alguno a simples relaciones de poder, lo que le interesa es saber como pueden ponerse en marcha y estar ligados a determinadas relaciones de poder. Afirma que «lo que ha caracterizado a nuestras sociedades, a partir de la época griega, es el hecho de que no existe una definición cerrada, imperativa, de los juegos de verdad permitidos, lo que supondría la exclusión de todos los otros» (1994: 135).

El concepto de política

Definir el término 'política' es fundamental para este análisis, en la medida en que el uso de este término en la mayoría de los trabajos de la Teoría Queer no coincide con una interpretación habitual del mismo, ya que está sobre todo vinculado al concepto anglosajón de *politics* en tanto que procesos y conductas individuales y colectivas, relacionados íntimamente con la cuestión de la identidad o de las identidades (sexuales, de género, étnicas, raciales y, en menor medida, de clase). Se distancia, por lo tanto, del tradicional concepto de «política» entendido como la práctica que se ocupa de gestionar, de resolver los conflictos colectivos y de crear coherencia social, siendo el resultado de sus decisiones obligatorias para todos.

La aproximación queer aporta un desarrollo positivo al ámbito de la política, en el sentido de dar un mayor protagonismo al individuo, promoviendo la diversidad. Siguiendo el principio de que lo personal es político, el principal objetivo de las políticas queer está centrado en el ámbito de la sexualidad. Traerla al espacio público mediante la transformación del discurso público y de las prácticas reivindicativas puestas en marcha por *Queer Nation* y *OutRage*, como las besadas en centros comerciales, es algo directamente relacionado con este planteamiento.

La Teoría Queer tiene la emancipación como objetivo. El proyecto de emancipación queer, como explicaré a lo largo de esta tesis, plantea la subversión de la cultura sexofóbica, con el objetivo de disminuir la represión erótica, tanto de gays como de heterosexuales, que caracteriza a lo que algunos autores han dado en llamar «heteronormatividad», y que supone para ellos que tanto la vida privada, como las estrategias y la economía, estén sexualizadas. La búsqueda de placer sexual y nuestro estatus como sujetos políticos no estarían separados. De tal forma que si las prácticas sexuales son prácticas políticas, practicar el sexo es practicar la política. La reivindicación de sexualidades marginales, además de dar voz a colectivos marginales considerados como sujetos de estudio, pero nunca como agentes de cambio social, tiene un potencial político porque sirve para contestar y subvertir lo normativo. Este tipo de resistencia tendría así, para los teóricos queer, posibilidades de cambio social. Aunque la reivindicación de prácticas sexuales se hace ahora en el ámbito de lo público, pero lo cierto es que las políticas sexuales orientadas en esta línea no permiten la organización colectiva porque, por muy públicas que se hagan, siguen perteneciendo al ámbito de lo privado.

En segundo lugar en importancia, encontramos la reivindicación del hecho diferencial que supone pertenecer a una raza distinta a la blanca y las implicaciones que esto tiene cuando se cruza con la práctica de determinadas sexualidades. El discurso de la diferencia es central en esta estrategia, al identificar la diferencia como un elemento crucial en las estrategias políticas queer marcando, no sólo la diferencia entre grupos sociales, sino entre los propios individuos que forman parte de cada grupo social, dando lugar a una multiplicidad interminable de identidades, que llega tan lejos como necesidades tenga cada individuo de distinguirse de los otros quienes, a

pesar de estar cercanos en ideas, estilos de vida, posiciones políticas o intereses, no son tan semejantes como para que el sujeto queer no pueda marcar diferencias.

La cuestión política que a me parece más relevante y que apenas se ha planteado desde el ámbito queer, es cómo hacer un análisis que se puede transformar en estrategias que puedan vincular y movilizar a individuos con identidades entrecruzadas. Aquellos estudios queer que consiguen entrecruzar las identidades sexuales con otras identidades, como la raza y la clase social, realizando un análisis que tenga en cuenta las condiciones materiales, como es el caso de los trabajos de Steven Angelides, plantean alternativas interesantes. Y lo hacen porque tienen en cuenta dinámicas políticas y sociales que van más allá de los deseos y sexualidades individuales, y que pueden influir de manera muy poderosa en las articulaciones sociales de las que el sujeto queer forma parte. La mayoría de los trabajos queer, en su afán por alejarse de los discursos totalizantes, no tienen en cuenta el hecho de que el propio sujeto queer puede representar al individuo actual, un sujeto sumido en un proceso de autoconstrucción, autosostenimiento y autopromoción, como lo definió Ulrich Beck. Un sujeto agente, activo hacia sí mismo, pero no hacia los demás. Y al no introducir en sus análisis el contexto político, económico y social que rodea a ese sujeto individualizado —por muy queer que sea—, no consiguen superar ese proceso de subjetivación para plantear políticas encaminadas a la formación de estrategias de coalición. Los teóricos queer consideran que la organización colectiva es casi imposible. De hecho, la base de sus reivindicaciones son los derechos individuales, no los colectivos, de tal modo que pueden promover, sin ser conscientes de ello, el aislamiento individual y la fragmentación de la resistencia al ser el individuo, de manera aislada, el que se convierte en protagonista principal del cambio. Un sujeto que no depende de ningún colectivo, pero que, por eso mismo, sólo puede ejercer el cambio sobre sí mismo siguiendo el precepto de que lo personal es político³.

Sacar al espacio público determinadas identidades que hasta entonces habían estado marginadas no es suficiente si no se va más allá. Es preciso reclamar ese espacio público para la acción colectiva que conduzca a la puesta en marcha de acciones políticas que permitan una articulación efectiva a todos los niveles de esos procesos identitarios y de las realidades, en muchos casos de carácter material, que conllevan.

La recuperación de ese espacio público es el eje articulador del concepto de política que utilizaré en este libro. Lo personal puede ser político, pero sólo si se plantea en un espacio público que permita la participación a través de la organización, de forma que las cuestiones individuales se conviertan en colectivas. Porque nadie es tan sumamente único como para no encontrar a nadie más con quién compartir los mismos problemas, angustias y aspiraciones.

Y en este sentido, como afirma Zygmunt Bauman, quizás el articular la acción política en torno a las políticas identitarias defendidas por la Teoría Queer, no sea la mejor manera para iniciar el camino de la acción colectiva. Según este autor, la identidad es el sustituto de la «comunidad», aquel «paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí» (2003: 9). La identidad sería así una especie de sucedáneo de la comunidad.

Mientras que «comunidad», en tanto que antítesis de la individualidad, tiene como elemento «la obligación fraternal de compartir los beneficios entre sus miembros, con independencia de cuánto talento o cuán importantes sean»; «identidad» significa destacar ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar. Pero, como afirma Bauman, «la vulnerabilidad de las identidades individuales y la precariedad de la construcción de identidades en solitario, mueven a los constructores de identidades a buscar perchas de las que poder colgar conjuntamente los temores y ansiedades que experimentan de forma individual" mediante las "comunidades percha"» (2003: 23).

Y para recuperar la «comunidad de intereses» creo que es necesario volver al concepto de ciudadanía, un concepto ajustado a la nueva realidad social en que nos encontramos, y al que la Teoría Queer tiene mucho que aportar en cuanto a la integración de la diferencia en un concepto que, tradicionalmente, ha tendido hacia la homogeneización de los individuos en un contexto limitado al Estado-nación, que también parece estar dejando de ser válido en un mundo cada vez más globalizado, donde las fronteras territoriales han perdido una gran parte de su sentido. La idea de ciudadanía implica mucho más que la reducción del individuo al ciudadano que acepta las leyes y necesidades del estado, que tiene derechos, pero sólo si además cumple sus deberes. La idea de ciudadanía se ha hecho fuerte en el respeto por la igualdad, pero ahora es necesario que haga de su objetivo el reivindicar el derecho a la diferencia, enriqueciéndose al incorporar el derecho a hacer valer las múltiples demandas, intereses y valores de los distintos grupos.

En la definición de política de la que me sirvo, ser ciudadano implica tener una visión ética del otro, y no sólo de uno mismo como propone la mayor parte de los trabajos que abarca la Teoría Queer, basada en la solidaridad y el consenso como medio para resolver los conflictos. Se trataría de ir más allá del concepto «político» de ciudadanía —como garantía de igualdad jurídica para todos los ciudadanos— para abordar una concepción «social» de ciudadanía, que reclame el desarrollo de una democracia también económica y social. Cuestionar el concepto tradicional de ciudadanía a favor de un concepto «diferenciado» de la misma, no implica el cuestionar la igualdad de todos los individuos ante la ley, sino considerar que esa igualdad formal requiere hoy día ser articulada con el reconocimiento de circunstancias especiales que están presentes en determinados grupos diferenciados, porque, en ocasiones, aquellas circunstancias especiales impiden que los individuos pertenecientes a dichos grupos puedan ejercer sus derechos de forma igual a como la ejercen otros individuos, en los que no confluyen las mismas especificidades. Esta ciudadanía ha de ser además una ciudadanía global, ajena a los límites territoriales de los estados-nación, porque esos límites quedan cortos, especialmente a la luz de la formación y organización de los movimientos sociales que, sin llegar a ser globales, se articulan en buena medida ya a nivel regional (entendiendo regional por regiones del planeta), saltando los límites nacionales. Esta nueva forma de entender la ciudadanía responde a las necesidades impuestas por los procesos generados por la globalización económica, ya

que, como plantea Giddens, en un contexto globalizador, la política tiene que plantearse como solución a problemas globales.

El concepto de discurso

Los teóricos queer retoman el concepto de discurso de los trabajos de Michel Foucault. En este sentido la definición que hacen los teóricos queer y la forma en que yo lo utilizaré a lo largo de este libro coinciden solo en cierta medida, ya que por lo general los teóricos queer hacen más hincapié en las teorías, mientras que el discurso abarca también a las prácticas y a las instituciones en la concepción foucaultiana.

Foucault habla de la regla de la polivalencia táctica de los discursos, como una de las reglas de su método de análisis:

Lo que se dice sobre el sexo no debe ser analizado como simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Poder y saber se articulan en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. No hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido, o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes (1992: 122).

La aplicación de esta regla se puede llevar a cabo a la perfección en la Teoría Queer.

En su análisis de los discursos, Foucault va más allá de la textualidad de los mismos para vincular la generación de esos discursos a instituciones específicas e históricas como la iglesia, la prisión y el hospital, por ejemplo. Y en el caso de la Teoría Queer, los trabajos más interesantes son precisamente los que logran establecer vinculaciones similares, principalmente en torno a identidades raciales y sexuales, como es el caso de los trabajos de Siobhan Somerville o Steven Angelides. Aunque una gran mayoría de trabajos se limitan al análisis de los discursos surgidos de la producción cultural cubren todos los medios de comunicación: televisión, video, cine, música y literatura. Estos análisis van desde la identificación de signos queer en creaciones no calificadas en principio como queer, pero que pueden encerrar segundos significados, y las nuevas creaciones con contenidos abiertamente queer.

En la entrevista publicada en *Hermenéutica del sujeto*⁴ Foucault explica su interés por el problema de las relaciones existentes entre sujeto y verdad. Cómo entra el sujeto a formar parte de una determinada interpretación y representación de la verdad. Una de las cuestiones que planteo aquí es precisamente como los teóricos queer entran a formar parte de una interpretación y representación de la verdad que encarna la Teoría Queer. Porque mientras que sus trabajos desarrollan el concepto de juegos de verdad, ellos mismos participan en la elaboración de un saber, el campo de estudios denominado Teoría Queer que en sí mismo entra a formar parte de nuevos juegos de verdad, que establecen relaciones de poder especialmente en su interacción con los estudios gays, a partir del análisis de discurso —sobre todo en torno a la sexualidad— que, a su vez, generan nuevos discursos, los discursos queer que, a su vez, configuran al sujeto queer. Porque como de nuevo afirma Foucault: «hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta» (1992: 123).

Contexto histórico

Según Fabienne Worth, fue en 1989 en la conferencia sobre cine y vídeo queer titulada *How do I look?*, organizada por Bad Object-Choices en la ciudad de Nueva York, cuando el término queer se hizo público por primera vez.

Sin embargo, quien se ha llevado la fama de haber inaugurado el uso de este término ha sido Teresa de Lauretis, al haberlo utilizado en la introducción del número especial sobre Teoría Queer publicado por la revista *Differences* en 1991. La publicación de este número especial coincidió además con la publicación del libro *Inside/ Out*, editado por Diana Fuss, una colección de ensayos que marcarían el tipo de contenidos que ocuparían a la Teoría Queer en el futuro. Todo esto siguiendo los pasos de los trabajos de Judith Butler (1990) y Eve Kosofsky Sedgwick (1990). Conviene tener en cuenta que todos estos trabajos cultivan, en el ámbito de la academia la semilla que había sembrado en las calles un nuevo tipo de activismo de acción directa que surgió al calor del movimiento gay y lésbico, primero en Estados Unidos, y que luego se extendió muy pronto al Reino Unido.

El término queer es bien conocido por ser una reivindicación de carácter positivo de una terminología sexual que hasta entonces se había usado peyorativamente en contra de lesbianas y gays. Cuando a principios de los noventa se empezaron a establecer vínculos, cada vez más estrechos, entre aquellos individuos que se encontraban fuera de los círculos de la sociedad y de las culturas dominantes, tanto gays como heterosexuales. Este movimiento emergió de la subcultura punk, de los escritores de fanzines y de los cineastas que no estaban de acuerdo con la cultura heterosexual, ni mucho menos con la gay. Los queerzines (fanzines queer), por su parte, de manera individual, no vinculada con ninguna tendencia en particular y sin ánimo de obtener ningún tipo de beneficio, sirvieron para diseminar la frustración de los jóvenes de clase obrera.

La palabra 'queer', que deriva del alemán 'que' y significa torcido, desviado, no adquirió una connotación abiertamente sexual hasta 1920, cuando se utilizó habitualmente para referirse a homosexual. 'Queer' gozó de una gran popularidad entre los hombres homosexuales que hicieron uso de ella para autodefinirse hasta 1930, cuando comenzó a generalizarse el uso del término 'gay'⁵.

Para la teoría y la práctica queer, el propio término 'queer' pretende ser en sí mismo una «herramienta política». No sólo define un determinado corpus teórico, sino que 'queer' es, en sí mismo, un término 'performativo'⁶. Al

reclamar el término 'queer' se pretende establecer una relación entre el lenguaje y la subjetividad. Como Judith Buder afirmó:

El término 'queer' ha funcionado como una práctica lingüística cuyo propósito ha sido el avergonzar al sujeto que nombra o, más bien, producir un sujeto a través de esa denominación peyorativa. 'Queer' deriva su fuerza precisamente de la invocación repetida por la que se ha vinculado a la acusación, a la patologización y al insulto. Esta es una invocación a través de la que se ha formado un vínculo social entre las comunidades homófobas a lo largo del tiempo. La interpelación sirve como eco de pasadas interpelaciones, y vincula a los hablantes como si hablasen al unísono a lo largo del tiempo, se trata siempre de un coro imaginario que se mofa del término 'queer'! (1993: 226)

Una de las mayores dificultades a las que me he enfrentado al tratar de abordar una definición coherente del término queer y la Teoría Queer, es el hecho de que queer haya pasado por un proceso de subjetivación muy fuerte entre los individuos que han comenzado a utilizarlo. Cada persona entiende 'queer' desde su experiencia personal, y lo utiliza para definir su propia posición en el mundo. Esto ha hecho que 'queer' lleve asociadas a veces connotaciones o significados distintos que incluso se contradicen. No obstante, esta subjetivación que afecta al término 'queer' es inherente a la propia filosofía que lo acompaña: una necesidad por autodefinirse y protegerse de una inclusión involuntaria en un etiquetado general con el que el individuo —que necesita sentirse único y exclusivo— no se siente identificado. Cherry Smyth (1992), en su libro *Lesbians Talk Queer Notions* expone algunos ejemplos de este proceso, dando la palabra a varias lesbianas para que ellas mismas definan lo que significa 'queer', o por qué utilizan el término 'queer' para definirse a sí mismas. El resultado es el siguiente: «Me encanta queer. Queer es un homosexual de cualquier sexo. Es más conveniente que decir 'gays', que tiene que estar cualificado, o 'lesbianas y hombres gays'».

Utilizo queer para describir mi rama particular de feminismo lesbiano, que no tiene mucho que ver con el feminismo radical en el que me involucré a principios de los ochenta. También lo utilizo externamente para describir una inclusividad política —un nuevo cambio hacia la celebración de la diferencia a través de las sexualidades, a través de los géneros, a través de la preferencia sexual y a través del objeto de elección. Ambos se enlazan [Linda Semple] (1992: 21).

Queer me ofrece políticas para cuestiones en las que siempre he estado interesada: cómo me siento en tanto que mujer, que es confundida con un hombre, que está intrigada por los hombres y por la sexualidad gay masculina, y que, como lesbiana y feminista, conecta mis afinidades con los problemas de los hombres en torno a la sexualidad [Tori Smith] (1992: 21).

Me describo a mí misma como una bollera queer. Nunca me he identificado como lesbiana, porque me ha parecido un término médico, fue la palabra que utilicé cuando «salí del armario» con mi madre y me parecía que tenía connotaciones negativas. Queer fue una de las formas de identificarme con un movimiento mixto y que cuestionaba, al mismo tiempo, tanto el separatismo como la misoginia [Tessa Boffin] (1992: 21).

Para mí, la reapropiación de palabras negativas ha supuesto una estrategia de supervivencia. Yo «salí del armario» a principios de los 80, cuando todas las palabras disponibles para articular mi deseo estaban construidas a partir de connotaciones negativas: lesbiana, tortillera, bollera ('gay' nunca fue una opción para autodenominarme ya que era considerada como definitivamente masculina en mi círculo radical feminista), coño, chocho... O las palabras no existían: no sabía que poseía un clítoris hasta que tuve dieciocho años. Ha sido un largo camino para poder reclamar el derecho a llamar a mi coño, 'mi coño', para celebrar el placer de objetivar a otro cuerpo, de follar con mujeres y de admitir que también amaba a los hombres y que necesitaba su apoyo. Eso es lo que es 'queer' [Cherry Smith] (1992: 27).

Para otras lesbianas, queer tiene poco que ver con los gays, pues sus raíces provienen de la pluma bollera, con sus historias de travestismo, juego de roles, inversión de los géneros y la subversión del patriarcado. Los escritos de mujeres como Joan Nestle, Carole Vance, Gayle Rubin y Ann Snitow, por ejemplo, se consideran como la herencia queer que surge del feminismo.

Butler entiende que la exclusión de ciertos valores culturales e identidades de género, que rompen con nociones normativas de heterosexualidad, no son simplemente el resultado de agentes individuales que actúan bajo postulados morales o políticos, sino que están contruidos en las mismas estructuras del lenguaje, unas estructuras que los teóricos del género han reclamado recientemente como un factor determinante de los tipos de identidades que pueden ser expresados dentro de la sociedad.

Antecedentes históricos

Pero conviene seguir con la historia. Sesenta años más tarde, a principios de los noventa, el término 'queer' resurge de sus cenizas para servir como concepto articulador de una oposición al término gay. Un sorprendente bucle, un giro más en el ansia por reescribir la historia de la homosexualidad en occidente. Se trataba ahora de poner en cuestión los esfuerzos de gays y lesbianas por reivindicar la igualdad y sus derechos civiles, que habían conseguido ocupar un lugar propio entre los movimientos sociales de las décadas de los 70 y de los 80.

Durante estos años los estudios gays y lesbianos, y el activismo que los acompaña, se centraron en la reivindicación de los derechos civiles que les eran negados a este sector de la sociedad. Pasaron de buscar la aceptación social de su diferencia, que perseguían las organizaciones homófilas en la década de los 50, a reivindicar abiertamente sus derechos como ciudadanos. Intentaban convertirse así en un movimiento de liberación. Las organizaciones que forman el movimiento gay centraron su trabajo en la reivindicación de una igualdad civil, y en el diseño de campañas para convencer a la opinión pública de que ellos no se diferencian en nada del resto de los ciudadanos. Toda una serie de estudios históricos, reconstruyendo la historia de gays y

lesbianas, rastreando su presencia en décadas pasadas, que incluía el supuesto redescubrimiento de emperadores, escritores y escritoras y celebridades varias que fueron gays o lesbianas hace siglos. Intentos todos ellos de legitimar una identidad hasta el momento denostada y oprimida. Fruto de este trabajo de legitimación social fue el nacimiento de la cultura gay y lesbiana, diferentes, aunque vinculadas entre sí. Sin embargo, este movimiento de liberación pronto vio sus límites.

Steven Seidman (1993) plantea que inicialmente los movimientos gay, lesbiano y feminista se definían a través del término liberación: la teoría de la liberación suponía una noción de naturaleza humana innata, polimorfa y andrógina. Las políticas de liberación buscaban liberar a los individuos de las coacciones del sistema sexo/género, que los encerraba en roles mutuamente exclusivos homo/hetero y femenino/masculino. Sin embargo, a mediados de la década de los 70 este marco liberacionista dejó de ser tan importante, tanto para el movimiento gay como para el de las lesbianas, que comenzaron a utilizar un modelo étnico que enfatizaba la identidad comunitaria y la diferencia cultural.

Curiosamente, este movimiento de liberación ha sido catalogado por los teóricos queer como meramente esencialista cuando en realidad, al intentar transformar las estructuras sociales opresivas, legitimando las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, enfatizó la maleabilidad del género y la sexualidad desde una perspectiva construccionista. Quizá la asociación del movimiento de gays y lesbianas con el esencialismo, provenga de la perspectiva con la que gays y lesbianas comenzaron a abordar su lucha por la igualdad en la década de los 80. A partir de estos años muchos optaron por seguir un modelo étnico de agrupación social. Los miembros de la comunidad gay y lesbiana, se identifican como una comunidad étnica separada, y la cultura gay es vista como una nueva forma de etnicismo. Sus identidades sexuales trascienden cualquier carácter de raza, clase o nacionalidad⁷

Esta supuesta cultura compartida de la que hablan autores como Blincoe y Forrest, se basa en una herencia de opresión común que ha servido para unir a aquellos que la han sufrido. La cultura gay y lesbiana surge principalmente a partir de la articulación con los heterosexuales de una lucha común por la reivindicación de la igualdad en derechos civiles, así como por el logro de la aceptación social de la homosexualidad. Estos objetivos fructificaron en una mayor visibilidad social de gays y lesbianas, que cada vez más tendieron durante los setenta y ochenta del siglo XX a organizarse en una comunidad cada vez mejor articulada.

De acuerdo con el modelo liberacionista, el orden social establecido está corrompido y por lo tanto, el éxito de cualquier «acción política» ha de ser medido en la medida en que esta acción rompe con ese sistema. El modelo étnico, por el contrario, pretende establecer la identidad gay como un grupo minoritario legítimo, cuyo reconocimiento oficial garantizaría que los gays y lesbianas contasen también con derechos como ciudadanos. Este concepto se construye siguiendo el modelo de las minorías étnicas, es decir, como un sector de población distinto e identificable, más que como una potencialidad de cambio radical para todo el mundo —gays y lesbianas pueden alcanzar el reconocimiento y la igualdad dentro del sistema social existente.

El cambio de un modelo liberacionista de lucha a un modelo étnico se explica, en parte, por la frustración generalizada que produjo la imposibilidad de aplicar el movimiento de liberación a gran escala —toda la humanidad se vería libre de las estructuras normativas—, y en parte también a una reevaluación de las estrategias de poder y, por lo tanto, también de resistencia. Gays y lesbianas se centraron en luchas locales y en la consecución de transformaciones específicas de las estructuras sociales, más que en transformaciones universales. Estas estrategias han sido a menudo criticadas como una reducción de la intensidad política, como una capitulación más que como una resistencia a los sistemas hegemónicos del orden social dominante.

Para mantener un sentido de unidad dentro de esta comunidad gay y lesbiana, sus integrantes fundaron medios de comunicación propios, como las revistas *The Advocate*, *Genre*, *Out*, *Deneuve* o *Diva*, programas de televisión como el británico *Dyke TV*, abrieron librerías especializadas en literatura, poesía y ensayos sobre gays y lesbianas escritos por y para gays y lesbianas, editoriales, e incluso otro tipo de negocios especializados en atender a un público homosexual, que van desde floristerías a servicios de fontanería. Sin contar con grupos dentro de las Iglesias, como el grupo católico *Dignity*, formado exclusivamente por gays y lesbianas, y cuyo principal objetivo es conciliar sus creencias y la práctica del catolicismo, con una Iglesia que les rechaza por principio. Esta comunidad reivindicó la posesión de una cultura y un folklore común⁸.

La cultura gay y lesbiana, como toda cultura, comparte un pasado común, significantes y significados comunes, símbolos, códigos y ritos de paso. El código comunicacional más utilizado en la cultura gay es el uso de la 'pluma', que se puede traducir como una sensibilidad y cualidad divertidas, que se presentan en gestos «extravagantes», estilos y formas, o a través de la verbalización. La inversión sexual y la imitación de cualidades femeninas son las formas de pluma más utilizadas y populares. En el caso de las lesbianas, la forma de 'pluma' más conocida es el uso de roles butch/femme dentro de la pareja, donde una se vestirá y se comportará con rasgos muy masculinos, mientras que la otra compañera se ajustará al estereotipo femenino heterosexual.

El rito de paso por excelencia de la cultura gay y lesbiana es el 'coming out', un término que en español se ha traducido por 'salir del armario' —que deriva de la acepción completa de coming out: 'coming out the closet'— que alude al momento en que el individuo decide hacer pública su homosexualidad. Este rito de paso es clave en la articulación de la cultura gay y lesbiana, y tradicionalmente se ha descrito en cuatro pasos: descubrimiento, reconocimiento, revelación y reiteración. El descubrimiento supone el entendimiento de la diferencia de uno con respecto a los otros, aunque todavía no se es capaz de reconocer cual es exactamente la diferencia ni que la provoca; el reconocimiento supone el entendimiento de la naturaleza de la diferencia de uno mismo con respecto a los otros, incluyendo el conocimiento de su nombre; la revelación se refiere a la primera vez o el momento más memorable en que uno ha hecho pública su diferencia a un individuo o grupo significativos; la reiteración se refiere al proceso continuo de 'salir del armario' tanto a nivel personal como público.

La cultura gay y lesbiana no fue la única que emergió en las décadas de los 70 y 80, pues también lo hicieron aquellas en las que este movimiento hunde sus raíces. Estas últimas se caracterizan por la articulación de fuertes vínculos sociales, muchas veces en grupos familiares al margen de las familias biológicas que rechazan al individuo, y que les ha llevado a la organización de barrios enteros donde la mayoría de la población son gays y lesbianas, como una forma de protección frente a la continua amenaza de la discriminación social.

Dado que el movimiento étnico tuvo su origen en políticas de lucha racial, resulta irónico que el sujeto del modelo étnico gay y lesbico sea predominantemente blanco. Y no sólo porque la comunidad gay y lesbiana descrita por el modelo étnico resultase estar formada mayoritariamente por sujetos de raza blanca, sino también porque al organizarse la comunidad en torno a un solo factor —la orientación sexual— el modelo étnico pudo teorizar la raza tan sólo como una categoría insustancial, o como mucho, como una categoría adicional de identificación. Esto hizo que lesbianas y gays de color se sintiesen frustrados ante la asunción de que ellos deberían tener más en común con lesbianas y gays de raza blanca que con sus propias comunidades étnicas y raciales. Razón esta, por la cual, comenzaron a denunciar de manera abierta el «racismo» de la comunidad gay.

Las cada vez mejor articuladas identidades de lesbianas y gays de color desestabilizaron la noción unitaria de la identidad gay y lesbica. La asunción que estructuraba de manera central el modelo étnico de identidad gay también fue cuestionada por aquellos que practicaban formas de sexualidad no normativas. El modelo étnico aceptó sin ninguna crítica la concepción dominante de sexualidad de que existe una oposición binaria entre homosexualidad y heterosexualidad. Esto supone la asunción, como algo evidente y lógico, de que la orientación sexual está determinada principalmente, o incluso exclusivamente, por el género del objeto de elección de cada uno.

Pero los tiempos no se anunciaban tan prometedores como los activistas gays pudieron imaginarse en un primer momento, y durante los ochenta se produjo una reacción conservadora contra la homosexualidad, que se vio reforzada por la aparición del sida, y que dio lugar al surgimiento de argumentos de corte médico y religioso que atacaban directamente a la homosexualidad. De tal modo que aunque la crisis del sida mostró la fortaleza de las estructuras asociativas gay y lesbicas, también mostró los límites de las políticas por los derechos de las minorías y la inclusión.

Tanto la reacción contra la homosexualidad como el sida fomentaron la renovación de un activismo radical basado en las políticas de confrontación y en la creación de coaliciones, así como la necesidad de elaborar una teoría crítica que vinculase la afirmación gay con un cambio institucional más general⁹.

El sida y el comportamiento de los gobiernos y las autoridades ante su lucha y tratamiento, dejó enormemente desprotegida a la comunidad gay, que tuvo que articular formas propias para contener la pandemia y establecer relaciones de solidaridad con aquellos miembros que ya sufrían la enfermedad. Pero algunos sectores no se contentaron tan sólo con estas medidas, pues estaban profundamente enfadados con el sistema y dispuestos a demostrarlo sin mayores diplomacias. Nuevas prácticas de lucha política iniciadas por grupos como ACT-UP (*AIDS Coalition to Unleash Power*), o *Queer Nation* rompieron también con la unidad de acción de esta comunidad gay y lesbiana, que hasta el momento había optado casi exclusivamente por el diálogo con las autoridades e instituciones como vía de transformación social. Estas organizaciones exigían un cambio, y para hacerse oír optaron por tácticas propias de la lucha a pie de calle, con un carácter marcadamente local, y con la búsqueda constante del efectismo y la espectacularidad para captar la atención de los medios de comunicación, a la vez que intentaban remover las conciencias de quienes de forma voluntaria o involuntaria, presenciaban sus originales manifestaciones. Algunas de estas nuevas estrategias directas fueron la invasión de centros comerciales llevadas a cabo por grupos como *Queer Shopping Network*, de Nueva York, y *Suburban Homosexual Outreach Program-SHOP*, de San Francisco, con las que se pretendía reflejar que los queer existen en diferentes espacios sociales.

Annemarie Jagosse (1996) ha analizado el conjunto de factores que surgieron en torno a la epidemia del sida. Para ella es fundamental tener en cuenta las formas en que el estatus del sujeto o individuo se problematiza en los discursos biomédicos que construyen el sida; el cambio efectuado por la educación para fomentar la práctica de sexo seguro, al poner el énfasis de las prácticas sexuales sobre las identidades sexuales; la persistente interpretación sesgada del sida como una enfermedad gay y de la homosexualidad como un tipo de fatalidad; las políticas de coalición de una gran parte del activismo en torno al sida, que repiensa la identidad en términos de afinidad más que de esencia y que, por lo tanto, incluye no sólo a las lesbianas y gays sino también a los bisexuales, transexuales, trabajadores del sexo, personas con sida, trabajadores de la salud, y padres y amigos de gays.

Jagosse también considera importante el reconocimiento que se produce de que el discurso no está separado o es una realidad de segundo orden, y el consecuente énfasis en la contestación y la resistencia respecto a las definiciones dominantes de HIV y sida para representarlas de otra manera.

Y, finalmente, la reformulación de la concepción tradicional del funcionamiento del poder en las luchas iniciadas por la epidemiología, la investigación científica, la salud pública y la política de inmigración .

El reconocimiento del 'colapso de la identidad y la diferencia' lleva a Lee Edelman (1994: 96) a argumentar que queer y sida están interconectados, porque cada uno está articulado a través de la concepción posmoderna de la muerte del sujeto, y ambos entienden la identidad como un espacio curiosamente ambivalente. El sida se representa entonces como una crisis en —y por lo tanto una oportunidad para— la configuración social o la articulación de las subjetividades, en tanto en cuanto permite —y a veces exige— un replanteamiento radical de la constitución cultural y psíquica de la subjetividad en sí misma. Edelman encuentra en ello la promesa de una subjetividad remodelada, que podría rearticular nociones actuales no sólo en lo que concierne a la identidad, sino también a las políticas, la comunidad e incluso a las mismas acciones del sujeto gay y lesbico.

El grupo activista estadounidense *Queer Nation* fue uno de los primeros en poner en marcha esta nueva forma de lucha y el primero en reivindicar el uso del término 'queer'. Este grupo surgió en abril de 1990 en medio del torbellino que provocó el activismo en torno a la lucha contra el sida, abanderado fundamentalmente por el movimiento de gays y lesbianas. *Queer Nation* heredó las estrategias de lucha en las calles y de confrontación directa con el sistema y, al estilo más puramente posmoderno, tomó prestados estilos y tácticas de la cultura popular, de las luchas de liberación negra, los hippies, los activistas contra el sida, las feministas y el movimiento pacifista, para construir su propio estilo de confrontación. Pero su concepción de la raíz de la discriminación provocada por la homofobia pretendía ir más allá de los planteamientos asimilacionistas del movimiento de gays y lesbianas, ya que su pretensión era la transformación del discurso público sobre sexualidad a través de la desestabilización de los límites del espacio tanto público como privado, desmontando la idea de que la sexualidad era algo a confinar única y exclusivamente en el espacio privado. Para ello emplearon tácticas que fueron desde la 'invasión' de bares y centros comerciales frecuentados por heterosexuales, a la representación de 'besadas' masivas en determinados espacios públicos. De esta forma *Queer Nation* demostraba que la naturalización de un espacio como 'heterosexual' dependía necesariamente de la invisibilidad de los gays.

Curiosamente, el nombre de *Queer Nation* surgió como una broma, como un nombre provisional que habría de ser cambiado por otro en breve. Sin embargo su éxito lo mantuvo como denominador de este grupo, y dio muestra de la voluntad de este grupo de activistas por buscar un cambio, por trivializar y hacer una crítica a la vez a todo el ceremonial y la seriedad con la que se había rodeado el movimiento de gays y lesbianas hasta el momento y que, a su entender, no había servido para lograr la liberación. Reivindicando una palabra tan negativa como era 'queer' en aquel momento, estos activistas ponían en solfa conceptos largo tiempo asumidos por heterosexuales y gays, al buscar liberarse de la opresión de ser nombrados por los 'otros'. Ahora sentían que eran ellos quienes imponían las reglas mediante el reto y la confrontación.

En Inglaterra, a finales de los ochenta, la situación de impaciencia entre los grupos de gays y lesbianas llegó a un punto de no retorno no sólo por la aparición del sida y toda la homofobia que acompañó a los primeros años de la pandemia, sino también por la aprobación el 24 de mayo de 1988 de la Cláusula 28 de la Ley de Gobierno Local que estipulaba que una autoridad local:

No promoverá intencionalmente la homosexualidad, o publicará material con la intención de promover la homosexualidad;

No promoverá la enseñanza en ninguna escuela concertada en la que la homosexualidad puede ser aceptada como una relación familiar.

La aprobación de esta ley provocó múltiples y variadas protestas en toda Inglaterra, muchas de ellas utilizaron las tácticas puestas en marcha por ACT-UP en Nueva York a partir de su creación, un año antes. De esta forma, unas semanas después de la creación de *Queer Nation*, nació *OutRage*, con un programa y actitudes de confrontación similares. Muy influidos por los movimientos de desobediencia civil, ellos mismos incluyeron estas tácticas en sus estrategias y se manifestaron comprometidos con la «acción directa pararradical y no violenta». Este compromiso se materializó, durante su primer año de vida, por ejemplo, en una boda queer en Trafalgar Square y una 'besada' colectiva en Piccadilly Circus¹⁰.

La crítica al sistema afectó especialmente a la concepción que los nuevos activistas queer tenían de la cultura gay, a la que consideraban rígida en su concepción de la identidad, elitista, blanca y de clase media, de tal modo que la gran crítica que los nuevos activistas queer, jóvenes y más preocupados por hacer una crítica social no sólo a la heteronorma, sino también al sistema capitalista en su conjunto, es la tendencia asimilacionista de la cultura gay —lo que ellos denominan el 'gueto'— y su mercantilización. Estos jóvenes activistas acusan a la cultura gay de haber abandonado todo intento de cuestionamiento de la sociedad heterosexual y de haber caído en una la réplica de sus privilegios.

La tan celebrada cultura gay, fue por tanto agriamente criticada por los nuevos teóricos queer, que la consideran una patética muestra de desideologización que parece haber afectado a gays y lesbianas, quienes eligen ahora la acomodación a un estilo de vida donde lo importante es formar parte del grupo protector, seguir una moda en el atuendo, un estilo de vida, acomodarse, en resumidas cuentas, a ese modelo étnico de construcción identitaria del que hablaba antes, olvidando por completo la crítica al modelo heterosexual mayoritario. Critican así todas las pequeñas e individuales celebraciones de la diferencia (que consideran acrílicas con las estructuras que provocan esa diferencia), como es el 'salir del armario'.

El análisis queer cuestiona los planteamientos que asumen el coming out como un proceso de autorrevelación y que, adoptando una identidad lesbiana o gay positiva, tiene únicamente un efecto liberador. Por el contrario, la perspectiva queer no ve el 'salir del armario' tanto como un proceso liberador de la naturaleza real de uno mismo, sino como un proceso de construcción o representación 'performativa' de una identidad sexual. Mark Simpson plantea esta cuestión con ironía desafiante:

'Salir del armario' es una forma de muerte, pero una forma de muerte fabulosamente afirmativa. Para renacer tienes que destruir a la persona errónea que existió anteriormente. De tal forma que la persona que está ahora fuera del armario se replantea que sabía que era gay desde su más temprana edad, antes de la pubertad, antes de que pudiese caminar, antes de que la placenta se hubiese enfriado, etc., etc. Los amigos del mismo sexo de los primeros juegos son vistos ahora como lo que eran: apasionados afectos gays que ningún heterosexual posiblemente podría haber tenido. Por otra parte, cualquier relación de interés o matrimonio con el sexo opuesto se ve ahora como nada más que un intento equivocado de satisfacer a los compañeros y parientes, un sentimiento de culpa o de falsa conciencia o simplemente un sentimiento filial (1996: 6).

Siguiendo esta línea de negación de la necesidad de la existencia de una identidad como algo necesario para la

práctica política, Butler cuestiona el proceso de 'salir del armario' porque considera que implica al sujeto en un proceso de subjetivación en el que es nombrado y conocido:

¿es el 'sujeto que está 'fuera' libre de su subjetivación y finalmente expuesto a la luz? ¿O podría ser que el proceso de subjetivación que subjetiviza al sujeto gay y lesbiana de alguna forma continúe oprimiendo, u oprima incluso más insidiosamente, una vez que se proclama que uno 'está fuera'? (1991: 15).

Shane Phelan, considera que este proceso implica más un proceso de descubrimiento que un proceso de construcción de uno mismo, lo que produce la noción de una identidad lesbiana «real», que existe más allá de la negación o la ocultación¹¹. Por su parte, Steven Seidman (1994) ve un peligro en 'salir del armario' porque cree que hace respetable la homosexualidad y esta política tiene un efecto negativo en la patologización de todos aquellos deseos, comportamientos y vidas que se desvían de la homosexualidad normalizada. Como alternativa, el *crossing*¹² se ha convertido en la metáfora de elección y el signo privilegiado de la nueva sensibilidad queer. Suzanna Danuta critica esta estrategia, pues no puede funcionar de la misma manera para las mujeres en un mundo donde las relaciones de género están atravesadas por relaciones de poder.

Los gays son mejores en publicitarse que McDonalds, afirma Mark Simpson como crítica al desarrollo de un 'estilo gay' que se repite bajo los mismos códigos en todas las partes del mundo donde es posible la articulación de una comunidad gay. El consumo de los productos 'apropiados' para gays, viene a servir como constitutivo de la 'identidad' gay y de esta forma, lo gay, en su forma estandarizada y mercantilizada, se convierte simplemente en una categoría para medir un nicho de mercado, que se puede reproducir en todas las partes del mundo influidas por la cultura occidental.

De la misma manera, critican el interés que la comunidad gay puso en demostrar que también ellos se podían ajustar a los valores de la familia tradicional, y la facilidad con la que abrazaron con entusiasmo la reventa que algunas grandes marcas como Absolut Vodka, Ikea, Calvin Klein o Levis 501 hicieron de la homosexualidad, convirtiéndola en un estilo de vida. La legitimación de los gays a través de su capacidad para consumir, lo que se dio en llamar el 'dinero rosa', supone para el movimiento queer el abandono de toda esperanza de subversión, algo que parecía prometer en sus primeros años. Ya no se trata únicamente de que no se subvierta la norma heterosexual, sino que incluso el mismo movimiento gay legitima a un sector con mayores privilegios que los otros:

La totalidad de la comunidad gay parece luchar en ocasiones contra la posibilidad de que exista un pensamiento independiente. El movimiento por los derechos de los gays, muy a menudo, se centra en la teatralidad más que en el discurso: queremos que se nos entretenga y adule, no que se nos critique. Como grupo, aquellos que se denominan a sí mismos gays son especialmente resistentes a pensar en cuestiones relativas a la clase o la raza, y deniegan con rapidez que sean sexistas. La ironía de la liberación gay es que tan sólo han conseguido abrir un espacio en la sociedad para aquellos que son hombres, blancos que ya disfrutaban de los privilegios y no se sienten inclinados a compartir su riqueza. (John Weir, 1997: 29).

Simón Watney (1994) marca la diferencia entre las estrategias políticas gays, como 'salir del armario', que contemplan a los gays en gran medida tanto como un colectivo como una identidad personal, de la cultura gay, que por el contrario ha tendido a promover una imagen reducida y puritana de la vida 'gay', especialmente en relación con el sexo. Así, la cultura gay y lesbiana mayoritariamente aceptada ha promovido a menudo el concepto de 'imágenes positivas' que reemplazaría y contrarrestaría a las 'imágenes negativas'. Para Watney, lo que estas estrategias implican es que existe algún tipo de 'verdad' a la que se puede acceder y que es uniforme para todos los gays y lesbianas, una 'verdad' que, en la práctica, tiene una desafortunada tendencia a censurar la idea de la diversidad real que existe entre gays y lesbianas como grupo social, a favor de una línea 'políticamente correcta' que rechaza a las drag queens, por ejemplo, o a las lesbianas que practican el sadomasoquismo (S/M).

Mark Simpson afirma en la introducción del libro *Anti-Gay* (1996: XVI), del cual es editor, que la cultura gay ha hecho con queer lo mismo por lo que se criticó 'al mundo heterosexual': cogió lo que quería de 'queer' y dejó al margen la parte que más amenazaba a su propio sistema de valores. En las manos de la cultura gay, lo queer se convirtió en lo que Paul Burnston ha expresado como «gays con polla y piercing en los pezones»

La Teoría Queer considera que el compartir una identidad no es garantía de un compromiso compartido hacia un proyecto de liberación. Un supuesto espacio 'lesbiano' o 'gay' es capaz de generar discursos que perpetúan la debilidad de ese grupo. La defensa del origen biológico de la homosexualidad perpetúa la situación de minoría del deseo homosexual y, por lo tanto, refuerza el aparato heterosexista que considera este deseo como una enfermedad que afecta a una minoría. La perspectiva queer complejiza el sistema de identidades aportando un nuevo punto de vista. Para los teóricos queer, la superposición de identidades y comunidades en las que cada uno se sitúa significa que cada acción colectiva puede ignorar y dañar otros regímenes de poder igualmente importantes. Por ejemplo, la 'economía rosa' vende mercancías sobrevaloradas, fabricadas por trabajadores mal pagados, y el turismo sexual gay participa del legado imperialista. Esto no significa simplemente que sustenten su 'opresión', sino que también se sustenta el sistema que perpetúa la propia opresión que afecta a lesbianas, gays, bisexuales, etc. En estos dos casos, el capitalismo reproduce el legado de la familia y la estrecha concepción de la sexualidad occidental.

El movimiento queer tampoco ve con buenos ojos la propagación que el movimiento de lesbianas y gays ha hecho de algunas imágenes positivas en su táctica política, que pretende contrarrestar la representación cultural negativa de la homosexualidad. Para los queer, la defensa de lesbianas y gays como gente ordinaria —trabajadores, compañeros, consumidores— que simplemente quieren los mismos derechos que todo el mundo, representa la aceptación de las instituciones de una sociedad que oprime al 'desviado' —incluyendo aquí a los homosexuales—. La táctica política «correcta» para el movimiento queer, sería en lugar de esta defensa de la normalidad, el cuestionamiento del pensamiento que se encuentra detrás de las taxonomías de 'desviado' y 'normal'. Sin embargo, en lugar de esto, se ha optado por la defensa de la normalidad, lo que desplaza el punto de atención

hacia lo 'universal', y así se organizan juegos olímpicos gays y se establece la categoría de 'gay' y 'lesbiana' como una fórmula étnica de clasificación. Se promociona la idea de que 'lo gay es bueno', y surge la literatura gay y lesbica o el cine gay y lesbico. Los activistas queer critican esta estrategia porque consideran la clasificación gay como un mérito que sustituye a la calidad del producto y que sirve únicamente para garantizar los ingresos económicos, ya sea bien a través de la financiación por parte de determinados donantes interesados en promover este tipo de productos, o por la atracción de un público determinado necesitado de producciones culturales con las que identificarse. De la misma manera critican la utilización de imágenes y modelos gays y lesbicos que, sin embargo, no están reconocidos públicamente como tales, pero que responden a determinados códigos. Tal es el caso de K.D Lang o Jodie Foster quienes, sin embargo, rechazan hablar públicamente de su sexualidad. Critican de esta forma las revistas de moda, especializadas hoy en día en la «propagación de imágenes pseudo lesbicas», como afirma Toby Manning (1997: 105), quien se pregunta si hemos de considerar a este tipo de publicaciones como la vanguardia de las políticas sexuales revolucionarias. De la misma forma, la reivindicación de la 'pluma' como sensibilidad gay es vista como una estrategia para mantener la cultura gay lo más cerca posible de la cultura dominante, ya que no hace más que reforzar los estereotipos que constantemente circulan en relación con los gays.

Esta ola general de descontento que dio lugar al nacimiento de grupos como *Queer Nation* también fue impulsada por muchas activistas lesbianas, hartas de no contar con voz propia en su trabajo dentro de organizaciones dominadas por la presencia de gays, y centradas en las necesidades masculinas, como Act Up y Queer Nation. También ellas sintieron la necesidad de adoptar una nueva aproximación a la lucha. Surgió así una «Nación Lesbiana» dirigida por «bolleras» —«dykes»¹³—, cuya apropiación de un epíteto derogativo señalaba una nueva forma de lucha que podía incluso amenazar el propio concepto de identidad lesbiana.

Surgen así nuevas heroínas que configuran modelos de lesbianas inéditos hasta el momento en el imaginario de esta comunidad y que nada tienen que ver con los valores, la estética y la ética emanados del movimiento feminista que habían imbuido a la comunidad lesbiana en su versión más radical. Sin embargo, resulta paradójico que estos nuevos modelos de lesbianas, que ni siquiera se denominan a sí mismas de esta manera, surjan como una reacción ante la marginalización que las lesbianas sufrieron dentro del movimiento feminista a mediados de los ochenta, y como un rechazo a las estrictas normas de moralidad feminista que marcaban de manera estricta prácticas sexuales, formas de relación en pareja y otra multitud de normas morales. Estos nuevos modelos son, sin embargo, resultado, a su vez, de una clara herencia del movimiento feminista: la afirmación de la historia de las mujeres, la mitología de las mujeres fuertes e independientes, son las ideas que inspiran la búsqueda de imágenes exclusivas para las lesbianas, que puedan llenar el imaginario de muchas mujeres que no se sienten cómodas compartiendo su espacio con los gays, ni representando roles y modelos ya definidos, como puede ser el de lesbiana butch o femme¹⁴. Mujeres que se encuentran a caballo entre muchos modelos distintos y que sienten la necesidad de contar con un espacio físico y psicológico para poder construirse a sí mismas, al margen de éticas, normas y modelos previamente definidos y compartimentados. En este nuevo impulso surge, a principios de los noventa, un personaje de cómic creado por Diane DiMassa, Hothead Paisan: la terrorista homicida y lesbiana. Un nuevo modelo que irrumpe con fuerza y que es un buen ejemplo de los nuevos tiempos, y que refleja con humor y mucha acidez los ánimos que corren entre muchas de las lesbianas más jóvenes. Hothead Paisan y su amado gato Chicken, viven en una jungla urbana no identificada, donde los hombres blancos «hetero» asumen automáticamente su derecho a la riqueza, el poder y el privilegio. En esta ficción hiper-heterosexual, cientos de misóginos pululan por las calles en solitario o en grupo, mostrando sus genitales y gritando obscenidades a cualquier mujer que pase cerca de ellos y se le ocurra mirarlos en unas calles repletas de carteles publicitarios que muestran a mujeres invitando pasivamente a la invasión sexual y a la humillación.

En este mundo imaginario, violento y degradado, Hothead Paisan es una amazona urbana alienada, que se define a sí misma como: «una bollera socialmente extraña, no interesada por la práctica del activismo político, come carne, le gustan los juguetes sexuales, no ha participado nunca en una protesta en Washington y está como una cabra» (1991 [2]:7).

Hothead se pasa los días planeando y llevando a cabo, por su cuenta, ataques estratégicos contra el enemigo. Su cuerpo es musculoso y está listo para la batalla. Su uniforme es una desastrada camiseta sin mangas, unos pantalones cortados a la altura de la rodilla, chaqueta de cuero y botas de combate estilo Doctor Martens. Sus armas incluyen granadas, pistolas, bates de béisbol y una atracción patológica por los extremos violentos que las feministas lesbianas siempre critican y aborrecen. Se trata de una vengadora solitaria cuya misión es definir un territorio seguro para las mujeres cuyas necesidades emocionales y sexuales no satisfacen las demandas de una sociedad dominada por la heterosexualidad obligatoria. Hothead Paisan es representativa de un movimiento artístico burgués y subcultural que ha ampliado un voraz mercado de consumo de «cómic queer», creado por artistas gays y lesbianas que pretenden comunicarse principalmente con una audiencia lesbiana y gay, pero al margen del circuito de grupos organizados y asociaciones.

La atracción hacia lo queer que sintieron algunas lesbianas se vio favorecida por una rebelión en contra de un feminismo prescriptivo que les había llevado a sentirse expulsadas del movimiento feminista lesbiano. Existía un sentimiento de que la importancia de identificarse activamente como lesbiana había oscurecido la condición del lesbianismo como una identidad sexual. Las ideas 'políticamente correctas', relacionadas con la sexualidad lesbiana y el deseo, se habían construido en torno a las nociones de similitud y de una androginia asexual, y cualquiera que no estuviese de acuerdo con la 'versión oficial', independientemente de sus prácticas sexuales, era considerada como, en el mejor de los casos, una sadomasoquista y, en el peor, como una fascista. Aunque las bases puestas por las políticas de identidad para la promoción de la representación igualitaria y el acceso a los recursos fueron logros muy importantes del feminismo, las rígidas jerarquías de la retórica de la opresión que privilegiaban ciertas opresiones sobre otras fueron consideradas por las lesbianas queer como una fuente de

división.

El feminismo lesbiano rechazaba formas de comportamiento y estéticas que estaban codificadas como 'femeninas', idealizando, en su lugar, una estética andrógena —basada en una estética masculina— que era promovida, de alguna manera, como natural y progresista. Las lesbianas butch y femme eran rechazadas porque se las consideraba una réplica de los desequilibrios de poder heterosexistas. El silenciamiento de cualquier tendencia que no respondiese a las formas 'correctas' de expresión sexual llevaron a una incapacidad para negociar cuestiones como el deseo y el poder, ya que las feministas lesbianas propagaron la creencia de que las mujeres no objetivaban la sexualidad de las otras y que las expresiones sexuales estaban basadas en la ternura. La ansiedad en torno a lo que constituía el 'correcto' deseo sexual para las feministas se convirtió, en casos extremos, en un estricto código sexual que incluso prohibía la penetración digital. Los discursos antipornografía que surgieron a finales de los noventa y los violentos debates que los rodearon, fueron otros de los motivos que promovieron que muchas lesbianas abrazasen el discurso 'queer'¹⁵.

El S/M —sodomismo— fue otro de los caballos de batalla que provocaron la división. Las lesbianas practicantes de sodomismo fueron consideradas personas no gratas en los grupos de lesbianas feministas, y eso provocó que muchas se sintiesen atraídas por los elementos de trasgresividad asociados a lo queer. El debate en torno al sodomismo no tenía que ver específicamente con las prácticas sexuales, sino con lo que implicaban ideológicamente, sin embargo sirvió para abrir un debate más amplio sobre las fantasías y prácticas sexuales sin necesidad de ser catalogada por ello como 'posfeminista'.

Para Cherry Smith (1992), uno de los aspectos que más atrajeron a algunas lesbianas hacia las políticas queer fue la posibilidad de trabajar con los gays, de entender y poder apropiarse de su cultura sexual. En la década de los noventa cada vez más lesbianas comenzaron a debatir sobre sus respuestas eróticas a la pornografía masculina, incorporaron la iconografía gay en sus fantasías, sus juegos sexuales y en sus representaciones culturales. El lenguaje sexual masculino y los espacios públicos para su representación estaban más desarrollados y eran específicos, y, sin ninguna duda, han articulado de forma creciente la expresión sexual de las lesbianas. Para Smith, a partir de la irrupción de las políticas queer en el movimiento lésbico y gay, se estableció una alianza más estrecha que parece funcionar de manera más fluida en las definiciones e interpretaciones. Y aunque se inició antes de que las políticas queer comenzasen a ser llamadas así, sirvió para que estas políticas se articulasen de la manera en que lo han hecho. Se produjo un cambio en las prácticas sexuales de gays y lesbianas, algo que ocurrió al mismo tiempo aunque las razones no fueron las mismas. La aparición del sida modificó las prácticas sexuales e incluso las identidades gays, la penetración dejó de tener un papel central y, en consecuencia, se pasó a un patrón más flexible e intercambiable entre los roles activo/pasivo de la relación ya que, al perder la penetración su supremacía en la relación, quién penetraba a quién también dejó de tener tanta importancia. Por otra parte, las lesbianas pasaron del modelo butch/femme, muy estructurado y copiado del modelo heterosexual, a apropiarse de códigos masculinos sin sentirse por ello obligadas a renunciar a su feminidad. Todos estos cambios, acompañados de un desconocimiento de las nuevas prácticas sexuales, sin modelos a seguir por el momento, hicieron que la comunicación de las experiencias personales entre gays y lesbianas se incrementase notablemente, y el entorno queer facilitaba, sin lugar a dudas, este inusual intercambio.

CAPÍTULO II

ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA TEORÍA QUEER

La Teoría Queer ha estado influida por los conocimientos históricamente específicos que constituyen el pensamiento occidental del siglo veinte. De tal modo que el psicoanálisis, el interaccionismo simbólico, el construccionismo social, el pospositivismo, el posestructuralismo, el posmodernismo y los recientes estudios culturales, así como el feminismo, han servido como marco teórico e inspiración para los teóricos queer que tomaron aquellos elementos que mejor encajaban con sus planteamientos de partida y, al mejor estilo posmoderno, los mezclaron y rearticulaban para emprender su tarea deconstructora de la identidad.

El posmodernismo ha sido la teoría que más ha influido en la Teoría Queer, y las otras aproximaciones han sido usadas, sin demasiadas preocupaciones, por el rigor metodológico, como útiles herramientas para la articulación de una subjetividad queer ajena a condicionantes históricos. En las próximas páginas paso a detallar aquellos elementos de cada una de estas teorías, que han servido a los propósitos de la Teoría Queer.

Psicoanálisis

El psicoanálisis ha servido de fuente de inspiración sobre todo a los teóricos queer dedicados a los estudios culturales. Sin embargo, la diferencia sexual, que constituye el centro del psicoanálisis, no forma parte de los intereses queer, y ha sido, por lo tanto, fuertemente cuestionada. Pero otros aspectos del psicoanálisis, especialmente los de carácter metodológico, así como algunas de sus categorías, son recuperados y desarrollados por la Teoría Queer.

Javier Sáez, en su libro *Teoría Queer y psicoanálisis*, hace una interesante revisión de esa relación de amor/odio entre la Teoría Queer y el psicoanálisis y pone de relieve la capacidad subversiva de la obra de Jacques Lacan, particularmente al relacionar su concepto de objeto a¹⁶ con las prácticas sexuales queer:

La valoración que hace Lacan del ano —sin patologización ni atribuciones a priori a hombres o mujeres— no está lejana de las prácticas de algunas subculturas queer (beso negro, fist fucking, coprofilia, uso de dildos, etc). La referencia a la mirada y la voz se puede relacionar con prácticas actuales como el ligue de calle, el sexo telefónico o por Internet, la pornografía, el voyeurismo o el sexo virtual. (2004: 185).

Saez otorga un especial valor a este concepto lacaniano en cuanto a su relevancia y afinidad con los planteamientos de la Teoría Queer porque «nos recuerda que muchos placeres sexuales no tienen por qué implicar a los órganos genitales. Al separar el deseo sexual y el goce del imperativo de los genitales, Lacan desnaturaliza y desheterosexualiza el deseo. El objeto a, por su multiplicidad y su separación de lo genital, no permite instaurar ningún tipo de normalidad sexual. Esta falta de especificidad multiplica las posibilidades del deseo» (2004: 186).

Los teóricos queer han recogido el testigo de los estudios lésbicos en relación con el análisis cinematográfico de corte feminista, continuando con los trabajos enmarcados en el papel de la mujer como espectadora. Para ellos el problema deja de ser cómo encajar a las mujeres en el sistema existente que niega sus subjetividades, o las utiliza como objeto de entretenimiento, para pasar a ser la búsqueda de fórmulas para aumentar la visibilidad. Las estrategias empleadas para lograr este objetivo incluyen la elección de marcos psicoanalíticos alternativos, aplicando el psicoanálisis a la teoría cinematográfica feminista, promoviendo la ironía como un estilo lésbico, sustituyendo las prácticas culturales lésbicas como paradigmas definitorios, privilegiando al espectador deseante y confiriendo una posición al cuerpo sexual, las prácticas sexuales y la desviación como algo crucial para la subjetividad, y resaltando otras diferencias además del género, tales como la raza y el sexo. La visibilidad deja de ser así una cuestión que afecta al género, pues los queer privilegian otras condiciones del individuo, dejando el género en un segundo lugar. La visibilidad no viene marcada ya, como había asumido la crítica feminista, por el trabajo del autor y el contenido de la obra, sino por el tipo de mirada de quien observa esa producción, la audiencia cobra así un protagonismo que no había tenido antes. Una gran parte de los estudios queer sobre las producciones culturales se centran en la relación entre la mirada y el objeto.

Dado que la cuestión de la visibilidad ha sido un problema que ha afectado fundamentalmente a las lesbianas, el cuestionamiento y la extensión de las condiciones de visibilidad a través del psicoanálisis, en el caso de los hombres, no ha sido incorporado a la agenda académica hasta hace unos años, sin embargo también para ellos puede tener utilidad la herramienta psicoanalítica ya que, como afirma Fabienne Worth, la posición de los gays — blancos— en los márgenes de la cultura occidental sirve como un lugar perversamente privilegiado desde el que reexaminar el inconsciente político de la modernidad. Este revolucionario reexamen comienza a tener lugar al revelar los gays el enigma cultural de la construcción de la masculinidad fálica.

Las dinámicas psicoanalíticas de la mirada sirven de base para un importante número de análisis queer sobre las producciones culturales consideradas, en principio, como heterosexuales. Estos estudios culturales se centran sobre todo en la crítica cinematográfica. Y se sirven de otro importante concepto central para el psicoanálisis, el del placer. En este caso el placer que generan en el espectador gay las películas de Hollywood. Cuestiones como la condición de espectador y la subjetividad se han convertido en centrales para este tipo de análisis. Se preguntan cómo gays y lesbianas pueden encontrar un espacio como espectadores en un arte que les excluye. En esta línea se sitúan los trabajos de Richard Dyer. Una de las principales preguntas que este autor se hace es cómo pueden los cineastas hacer películas lesbianas y gays, cómo los académicos pueden determinar si una película es gay o lesbiana y cómo se puede determinar la utilidad para gays y lesbianas de una determinada película considerada como heterosexual o incluso homófoba. En su ensayo titulado *Now You See It*, Richard Dyer (1990), da respuesta a la cuestión de cómo determinar la cualidad de gay de una determinada producción cinematográfica y cuál es la utilidad de este ejercicio. Para ello escoge películas hechas por gays y lesbianas y que tratan cuestiones gays, aunque considera que estas producciones no están dando la perspectiva real del mundo gay y lésbico, puesto que existe una 'contaminación social'. En otras palabras, para Dyer no existe algo como un texto puramente lésbico o gay. El método de Dyer consiste en centrarse en producciones gays y lesbianas y en argumentos que tratan las diferentes 'especies' de gays y lesbianas a través de la representación de los personajes y el juego de roles discursivos, al mismo tiempo que estudia las referencias al cine heterosexual. Para ello pone su mirada en el uso de la iconografía de las películas de serie B y en las clásicas películas sobre la liberación gay.

La noción de fetichismo es otra aportación del psicoanálisis, y uno de los conceptos en el que a menudo se apoyan los análisis queer. Freud definió el fetichismo como la sobrevaloración sexual de una parte del cuerpo u objeto inanimado, y consideraba esta sobrevaloración como una característica del amor masculino. Elizabeth Grosz (1991), ya en el terreno de la teorización queer, explora la utilidad potencial del concepto de fetichismo como una herramienta estratégica que sirva para fortalecer una «teoría lesbiana». Lo curioso de esta elección es que el fetichismo es una perversión masculina, tanto para Lacan como para Freud y, por lo tanto, no aplicable a las mujeres. Sin embargo, Grosz subvierte este planteamiento con el fin de llevar la teoría a su propio terreno. Para ello parte de la revisión que Lacan hace de Freud, donde se plantea que tanto la mujer histérica como la narcisista convierten en falo una parte o la totalidad de su cuerpo, mientras que la mujer con complejo de masculinidad, la lesbiana masculina, toma un objeto de deseo femenino porque ama el falo en el cuerpo de otra mujer.

Grosz afirma que el fetichismo en la mujer supone el establecer el deseo femenino por el falo en el cuerpo del hombre como *natural*. La heterosexualidad equivale así a la naturaleza. El fetichismo femenino es la *norma* de la sexualidad humana. Por esto es invisible. Y para explicar como el fetichismo puede ser también patrimonio de lo femenino, introduce el deseo como un elemento intrínseco, siguiendo el trabajo de Lacan, que desplaza su análisis del pene al falo, es decir, del nivel de la anatomía o 'naturaleza' al nivel del inconsciente o la representación, planteando así la cuestión del fetichismo en relación con el falo como la marca del deseo.

Lacan plantea que el motivo imaginario de la mayoría de las perversiones masculinas es el deseo de preservar el falo —que en el caso de la madre ha desaparecido—, puesto que el fetichismo representa la manifestación de este deseo. Lacan concluye que este deseo de preservar el falo materno tiene un destino diferente en las

perversiones femeninas, y sitúa este deseo y esta perversión en la mujer homosexual que sublima, en su objeto de deseo, aquello de lo que ella también carece. Lacan subraya la naturalidad con la que estas 'mujeres' proclaman su cualidad de ser hombre, en contraposición con el estilo que raya en el delirio del hombre transexual, y la considera como señal del camino que conduce de la sexualidad femenina al deseo. Es la trayectoria del deseo la que se cuestiona aquí, es decir, la posición de la mujer homosexual no como objeto, sino como sujeto de deseo. En la mujer que carece de 'pene' pero que posee el 'falo' —esto es lo que posee por ser consciente de su carencia— es la envidia del falo, el deseo por el deseo, lo que motiva sus acciones. «La posesión del falo, la posesión del fetiche se convierte, por lo tanto, en una cuestión de cómo se sitúa uno en el universo simbólico y en la economía del deseo. El hombre posee el falo; el hombre posee el fetiche. Lo que está en cuestión de nuevo es la posesión del deseo» (1991:48).

Ante esto, lo que Marjorie Garber (1992) plantea es que el fetichismo es un tipo de representación teatral y que, por lo tanto, el teatro representa una puesta en escena del escenario fetichista. De esta forma el pene de Freud, aún siendo entendido por Lacan como falo, la marca estructurante del deseo, se reescribe como un objeto postizo. Nadie posee el falo.

Freud considera el fetiche como un reemplazo del pene. El fetichismo es la respuesta del niño a la ansiedad provocada por el miedo a la castración que experimenta cuando ve por primera vez los genitales de su madre:

Lo que sucedió fue que el niño se negó a reconocer el hecho de haber percibido que una mujer no posee un pene, de que eso podría ser verdad. De esta forma, si una mujer ha sido castrada, entonces su propia posesión de un pene estaba en peligro; y en contra de eso, se incrementó, como forma de rebelión, el nivel de narcisismo que la naturaleza, como precaución, ha impreso a esa parte del cuerpo en particular (Grosz, 1991: 40).

Freud le pone un final feliz a esta historia, al menos para el niño: «El fetiche es un sustituto del pene de la mujer —la madre— en el que creyó una vez el niño y al que no quiere renunciar.» Y puesto que el fetiche representa un pene —argumenta Freud—, le permite al sujeto mantener, a pesar de la evidencia de lo contrario, que la castración no es un peligro (Grosz, 1991: 40).

Elizabeth Grosz se plantea por qué el fetichismo femenino es un oxímoron. De acuerdo con Freud, el fetichismo femenino no es posible porque no existe una razón o motivo para que la niña rechace la castración de la madre, ya que ese rechazo no la va a proteger de su propia castración que, al contrario del niño, la niña ya ha sido castrada y su rol pasivo consiste en aceptar esa situación.

Grosz considera que para entender por qué Freud considera imposible que las mujeres sean fetichistas, y aún así entender que el lesbianismo podría ser visto como una forma de fetichismo femenino, hemos de explorar los procesos de rechazo y sus efectos en el desarrollo femenino. Hay tres vías distintas que podrían proceder del rechazo de la niña a su propia castración: el narcisismo heterosexual, la histeria y el complejo de masculinidad. Y en *On Narcissism: An Introduction* Freud señala una serie de objetos de elección abiertos al tipo narcisista.

Freud considera que, como compensación por el reconocimiento de su inferioridad, la niña podría desarrollar un narcisismo —secundario— en su propio cuerpo, tratándolo como lo haría el hombre como un objeto de deseo externo. Cuida su cuerpo, lo trata con cariño, de tal forma que se convierte en un instrumento vital que garantiza que ella sea amada. Se trata también de una forma de desarrollar un criterio para medir su propio valor. La niña convierte en falo la totalidad de su cuerpo, tratándolo como tal: si el hombre cree que 'posee' el falo —el objeto de deseo—, la mujer cree que ella es el falo. En consecuencia, el pene del hombre y la totalidad del cuerpo de la mujer se convierten en equivalentes desde el punto de vista psicológico. En términos lacanianos, el hombre 'posee' el objeto de deseo mientras que la mujer 'es' el objeto de deseo. En este sentido 'la mujer narcisista' es un efecto de la función del falo en la constitución de la identidad sexual. La mujer narcisista no es independiente y autónoma. Lucha por retener su posición como objeto de deseo del otro sólo a través del artificio, la apariencia o el disimulo.

El otro efecto distintivo del rechazo de la niña a su castración es lo que Freud llama 'complejo de masculinidad'. La niña que sufre ese complejo se niega a aceptar su situación secundaria y de subordinación; aspira a actuar y a ser tratada de la misma forma que los hombres. Freud sugiere que aunque el complejo de masculinidad no tiene por qué implicar necesariamente lesbianismo, muchas lesbianas pueden ser clasificadas bajo esta etiqueta. La mujer que sufre el complejo de masculinidad retiene el clítoris como el órgano sexual principal. También puede retener la figura materna como el modelo en que se basa su deseo, en tal caso, continuará amando a un sustituto de la madre.

Pero ¿qué relación tiene el lesbianismo con el fetichismo femenino?, se pregunta Grosz. En el caso de la mujer que sufre complejo de masculinidad puede ser posible sugerir alguna conexión. Como el fetichista, ella rechaza la castración de la mujer, una castración que es la suya, no la de la madre. Y como el fetichista, busca un sustituto para el falo fuera de su propio cuerpo. Es esto lo que la diferencia del narcisista y de la histérica, pues ambos fetichizan —o convierten en falo— sus propios cuerpos, lo que no preserva realmente la estructura fetichista del desplazamiento del valor fálico del cuerpo de la madre a un objeto fuera de sí misma.

En contraste, la mujer masculina toma un objeto de deseo externo —otra mujer— y a través de este objeto de deseo es capaz de funcionar como si ella tuviese —más que fuese— el falo. Como en el caso del fetichista, esto implica una división del ego: es esto lo que la inclina al feminismo, en tanto que el feminismo, como cualquier otro movimiento político de oposición, supone un rechazo a la realidad social haciendo que el cambio se convierta en concebible y posible.

De acuerdo con Elizabeth Grosz, el propio psicoanálisis permite plantearse también el fetichismo como algo que puede ser propio de las mujeres. Grosz entiende que el psicoanálisis no discrimina a las mujeres, sino que trata con propiedad a la mujer en la historia y de acuerdo con su posición social. Pero dado que el psicoanálisis puede

considerarse como un participante activo en los valores sociales patriarcales, debemos mostrar como sus términos no se acomodan adecuadamente a las especificidades de las mujeres y las diferencias con los hombres.

En relación con las políticas sexuales, el catalizador de los debates sobre fetichismo lésbico es el dildo. El debate en torno al dildo trata de discernir si el dildo es un fetiche de acuerdo con la definición de Freud. Aquellos que critican el dildo afirman que es un reemplazo del pene, y quienes lo proponen como un objeto sexual válido insisten en que no lo es, sino que es un accesorio sexual y no un sustituto del pene. Hasta tal punto llegan los deseos por evitar la asociación del dildo con el pene —lo que lo convertiría en un sustituto— que sus fabricantes se esfuerzan por darle todo tipo de formas lo más alejadas posible de lo que podría parecer un pene. Sucede todo lo contrario que en el caso masculino, en el que los vendedores de dildos para hombres se esfuerzan por garantizar que los dildos sean réplicas exactas, hechos incluso con molde de penes reales.

Heather Findlay sugiere que quizás, al contrario de lo que Freud sugiere, el pene en cuestión no tiene por que ser el de la madre, que quizás alguien o algo más podría provocar la primera explosión narcisista en el niño. En realidad, Freud describiría las consecuencias de la mirada fetichista sobre los genitales de la madre, pero en ningún momento escribe que el fetichismo reprime el hecho de la castración de la mujer, sino más bien «el hecho de haber percibido» que las mujeres son castradas. La idea de la falta del pene en las mujeres, en otras palabras, es también parte de la reacción defensiva del niño. Al hilo de esta interpretación, Heather Findlay, plantea que si no estuviésemos erigiendo defensas en torno a nuestro temor a la pérdida, quizás podríamos considerar que, en un contexto diferente, tal pérdida podría percibirse como algo más que la «culpa» de la mujer.

Findlay pone como ejemplo la subcultura lesbiana. «¿Podría la lesbiana butch representar en ese contexto un diferente tipo de falta?, ¿y podría considerarse esa falta como algo más que una deficiencia, como algo más que lo que mi madre tenía en mente cuando me rogaba que lo intentase con más hombres?» (1996: 152). En una situación ideal esta autora considera que deberíamos reconsiderar esa falta como una diferencia cultural con toda su complejidad.

Otro tipo de fetichismo al que se refiere Heather Findlay es el relacionado con el sexo seguro. Los activistas de la lucha contra el sida se han esforzado por convertir los condones y los guantes de goma en juguetes sexuales. El sexo a través del teléfono y los teléfonos mismos se han fetichizado también. Findlay plantea que, aunque Freud considera el fetichismo como el proceso físico que sufre un individuo, el trabajo de los activistas —talleres de sexo seguro, anuncios sobre condones, películas y literatura 'porno' que muestran a los objetos fetiche como una forma de practicar sexo seguro— nos aportan ejemplos de cómo el fetichismo se puede convertir en una labor cultural.

Una labor cultural a la que la Teoría Queer ha contribuido notablemente con su exaltación del sexo telefónico como uno de los juguetes sexuales del nuevo ciberqueer. Algunos estudios han marcado las cualidades fálicas del aparato telefónico. Y en muchos estudios clínicos se concede poderes seductores especiales a las voces sin cuerpo que circulan por las líneas telefónicas, como cualidades asociadas a la bisexualidad y al cuidado maternal. En esta literatura clínica, además, el teléfono es visto no sólo como un símbolo bisexual, por el hecho de poseer tanto un aparato que da como otro que recibe, sino también como un símbolo de la masturbación solitaria. El propio Freud utilizó el teléfono como una metáfora de transparencia, «la forma en que el analista debe ajustarse al paciente como el aparato telefónico se ajusta al micrófono transmisor».

Ellis Hanson (1995), en su artículo «The Telephone and Its Queerness», centra su análisis en la relación de aquellos que utilizan el teléfono como una forma de evitar la transmisión del VIH, de evitar los sentimientos de duelo y paranoia hacia ese adorado y a la vez denostado objeto fetiche.

Muchos consideran al sexo telefónico como algo limitado al énfasis que se le da a la masturbación y la fantasía. Se considera que convierte al sexo en un bien de consumo calculando el placer en términos de euros por minuto, y dividiendo el sexo en comportamientos altamente fetichistas u objetos de elección —el fisting o los hombres peludos, por ejemplo—. En el discurso psicoanalítico el teléfono es considerado tanto un mecanismo que ayuda al sujeto a autocontrolarse, como la internalización de la voz del amo. Esta paradoja supone para Hanson que el teléfono, en tanto que prótesis sexual, es un dispositivo tanto de control como de descontrol, de sublimación sexual y de intimidad sexual.

Interaccionismo simbólico

El interaccionismo simbólico ha sido una de las corrientes de análisis sociológico utilizadas en los estudios gays y lésbicos. Con el interaccionismo simbólico las nociones de significado, proceso, 'identidades inventadas', y la construcción cultural de las comunidades pasaron a ser centrales, y han continuado su popularidad en los estudios culturales. Otra variante menor se centró en las categorías de 'el extraño', la 'marginalidad' y 'los excluidos', describiendo la homosexualidad como una forma de conciencia liberadora. Uno de los planteamientos básicos del interaccionismo es que la homosexualidad no se puede entender de manera aislada, al margen de las reacciones de una sociedad que la estigmatiza. Podría ser así si la homosexualidad fuese comúnmente aceptada en el comportamiento cotidiano de la sociedad, entonces sería posible llevar a cabo los análisis desde el punto de vista del individuo, pero ese no es el caso, puesto que la homosexualidad no es socialmente aceptada y los actos, factores y características que rodean a la homosexualidad no emergen simplemente de las experiencias entre individuos del mismo sexo, sino que surgen de los contextos sociales en los que se sitúan. Por lo tanto, su significado no surge tanto de la experiencia homosexual *per se*, sino más bien de las reacciones hostiles que la rodean y que generan experiencias de discriminación.

En esta línea, la Teoría Queer sitúa la evolución del capitalismo, y su influencia en las estructuras sociales de la sociedad occidental moderna, como la base de la opresión de la homosexualidad y el dominio de la heterosexualidad de una manera más estructurada. A partir de esta asunción, sus esfuerzos se centran en desmontar esta construcción social de la sexualidad. Para ello se sirven sobre todo de las teorías de Michel

Foucault y Max Weber.

David Greenberg y Marcia Bystryn (1996), por ejemplo, recorren las bases ideológicas sobre las que se sustenta el capitalismo para demostrar cómo han influido en la concepción actual de la homosexualidad y señalan las siguientes:

- La importancia de la competición y el carácter para tener éxito en una sociedad —la estadounidense— que valora a sus individuos en función de sus propios logros. Por lo que el éxito parece estar basado en el carácter personal de cada uno, más que en las circunstancias sociales que le rodean. De esta forma, a principios del siglo XIX los padres, preocupados por el futuro éxito social de sus hijos, se preocupaban por educar a sus hijos varones con valores como la autoafirmación y la competitividad, penalizando al mismo tiempo la emotividad, la dependencia emocional y valores como el cuidado, que quedaron relegados a la esfera de la feminidad.
- La necesidad de autocontrol. Puesto que las empresas se basan en el trabajo intensivo, y los ahorros personales constituyen una importante fuente del capital, los empleados deben restringir su propio consumo tanto como sea posible. De lo contrario el capital se acabaría y la empresa quebraría. El autocontrol se volvió especialmente importante, a la par que más difícil, con el crecimiento de las ciudades y la producción masiva de productos que podían ser adquiridos a un precio más económico. El autocontrol podía venir entonces tan sólo a partir de un control internalizado. Para ello, la pequeña burguesía creó una moralidad que premiaba la autodisciplina y la frugalidad. Esta austeridad y auto restricción se trasladó también a la actividad sexual que debía de ser reprimida a toda costa. La castidad y el control de la sexualidad dentro del matrimonio se convirtieron en lo único aceptable moralmente, mientras que la prostitución y la homosexualidad eran denostadas puesto que no servían para la reproducción.
- La ideología de la familia. El puritanismo reconcibió el matrimonio como una unión contractual de individuos —no familias— unidas por un mutuo amor. El crecimiento del capitalismo comercial y el aumento de la riqueza llevó a las mujeres a permanecer confinadas en el hogar ocupadas tan sólo en cuidar a sus maridos, quienes trabajaban fuera. Para justificar esta división del trabajo, los hombres elaboraron una doctrina de culto al hogar. La resultante ideología de la familia reforzaba la monogamia, vinculaba el sexo únicamente al amor y la procreación, y defendía la inocencia sexual de los niños. La homosexualidad no encajaba por lo tanto, en este nuevo esquema.
- La medicalización de la homosexualidad. El delito de sodomía pasó a convertirse en los códigos penales del siglo XIX en homosexualidad, y de ser una actividad pecaminosa a ser una enfermedad biológica que iba en contra de la moralidad vigente.
- La burocratización de las organizaciones. La burocracia para estos autores, siguiendo los análisis de Max Weber, tuvo una gran importancia en la forma en que se reformularon las respuestas sociales ante la homosexualidad, ya que las burocracias influyen en la forma de funcionamiento de las normas sociales, provocando nuevas formas que pueden entrar en conflicto con formas no burocráticas e influyen además en la socialización de la infancia. A principios del siglo XX, Max Weber definió la burocracia ideal, una burocracia que opera sobre la base de áreas de jurisdicción oficialmente definidas que están generalmente ordenadas por normas, es decir, por leyes o reglamentos administrativos. La burocracia, además, separa claramente la vida privada de la oficina, que se convierte en un espacio público.

El control social se organiza en general de manera diferente en una sociedad cuyo principio estructurador es burocrático, que en sociedades donde los lazos se establecen por lealtad, amistad, solidaridad etc. En las organizaciones burocráticas, quien impone el orden o pone en vigor una ley es un funcionario, que no tiene por qué sentirse vinculado con sus acciones más allá del sentimiento de responsabilidad y obediencia a una autoridad.

Al contrario que otro tipo de organizaciones, las burocráticas se presentan como universalistas, o imparciales, a la hora de tomar decisiones. Esto requiere un importante nivel de impersonalidad en la forma en que los empleados tratan con los clientes o quienes no pertenecen a la empresa. Esta imparcialidad se podría ver afectada por las relaciones de afecto entre empleados, en un mundo organizativo donde los únicos miembros eran hombres, lógicamente ese miedo sólo podía revertir en las relaciones homosexuales, ya que las heterosexuales eran imposibles al no haber entonces mujeres funcionarias.

Según Greenberg y Bystryn, la forma de organización burocrática afecta notablemente a la personalidad a través del proceso de interiorización de normas. Las burocracias pueden garantizar la conformidad con las normas organizativas haciendo depender las gratificaciones, tanto simbólicas como materiales, de esa conformidad. Al hacerlo, moldean lo que se ha dado en llamar la personalidad burocrática: metódica, racional, prudente, disciplinada y preocupada por el cumplimiento de las expectativas. Pero la interiorización de un comportamiento no queda restringida al ámbito laboral, necesariamente termina afectando también a la vida privada. Puesto que hasta mediados del siglo XX, sólo eran hombres los que formaban parte de las estructuras burocráticas, no es sorprendente que el retrato de la personalidad masculina coincidiese precisamente con este tipo de características.

Y puesto que la formación de la personalidad burocrática supone la supresión de los comportamientos emocionales entre hombres, estos tienden a experimentar ansiedad cuando presencian muestras de emotividad, contacto sexual e intimidad entre ellos. Estos autores sugieren que es precisamente esta ansiedad la que está detrás de la ira irracional que existe frente a la homosexualidad, ya que no se rechaza tanto la conducta o la preferencia sexual como las muestras de emotividad.

Construccionismo social

El construccionismo social ha sido la base teórica en la que se han asentado las políticas de liberación gay a partir de mediados de los años setenta. El construccionismo social, partiendo de la teoría del etiquetado y de la

fenomenología, y fuertemente influido por el marxismo y el feminismo, echó raíces tanto en la academia como en el activismo político. Sus planteamientos ponen en cuestión la antítesis establecida tradicionalmente entre sexo y sociedad, pues el sexo se contempla como algo fundamentalmente social. De este modo, las categorías modernas de sexualidad, y principalmente la heterosexualidad y la homosexualidad, se entienden como creaciones sociales e históricas. En esta línea, el construccionismo se centró en la identidad como un complejo producto en desarrollo, como la consecuencia de un proceso interactivo de etiquetamiento social y de autoidentificación.

La primera generación de estudios sociológicos construccionistas fue llevada a cabo por los teóricos norteamericanos del etiquetaje y por los «nuevos teóricos de la desviación» en el Reino Unido. Jóvenes académicos radicales que rechazaban la ortodoxia de la criminología y los estudios más tradicionales sobre la desviación. Su innovación consistió en cuestionar las categorías mismas de desviación, situando la 'desviación', y no los 'desviados', dentro del marco de relaciones de poder.

Al mismo tiempo la publicación de una serie de trabajos sirvió para apoyar esta nueva tendencia. Por ejemplo, Mary McIntosh, con la publicación de su trabajo 'The homosexual role' (1968), planteó cuestiones relacionadas con el papel del homosexual, desviando así la atención de la 'condición' homosexual, que hasta aquel momento había ocupado todos los estudios académicos, sobre el tema. McIntosh rechazó la idea de que la homosexualidad era una 'condición' que uno tenía o no tenía, que no variaba en sus expresiones en distintas sociedades ni en el tiempo, que se podía diagnosticar por profesionales cualificados y que su etiología, en principio, podía ser investigada por la ciencia. Como antropóloga que era, esta autora enfatizó las diferencias culturales simplemente analizando diferentes sociedades, y demostró que la homosexualidad no era percibida ni categorizada de la misma manera en todas. Y utilizó ejemplos históricos para demostrar que las ideas occidentales sobre sexualidad tenían un desarrollo reciente. McIntosh planteó que 'el homosexual' ha venido a jugar un papel específico en las sociedades modernas, pues al ser las prácticas homosexuales comunes, pero amenazadoras para la sociedad, se crea una categoría de 'individuos' estigmatizados para mantener *pura* al resto de la sociedad. Desde este punto de vista, se crea una identidad homosexual no tanto a través de una actividad homosexual *per se* —lo que los teóricos del etiquetaje llamarían 'desviación primaria—, como por las reacciones individuales a ser etiquetados, y a través de la internalización de la categorización impuesta —'desviación secundaria'—. A través de la teoría del etiquetaje, se cuestionó el proceso de categorización de la homosexualidad al completo, en lo que más tarde se dio en llamar 'construccionismo' y 'deconstruccionismo'.

Lo que el construccionismo social afirma es que la 'homosexualidad' no es uniforme, ni un fenómeno idéntico, sino que su significado y su papel social ha variado a lo largo de la historia. Los construccionistas plantean que en lugar de ver al homosexual como una identidad transhistórica o un tipo humano universal, la idea de deseo homosexual revela a un tipo humano determinado que florece únicamente en la sociedad occidental.

Los estudios construccionistas intentaban explicar el origen, el significado social y las formas continuamente cambiantes del homosexual moderno. Estas perspectivas cuestionaron la concepción esencialista o universalista de la homosexualidad, y contribuyeron al diseño de políticas de construcción de una minoría homosexual. De esta forma, en lugar de considerar al homosexual como un hecho natural que se convierte en una minoría política debido a los prejuicios, los construccionistas trazaron los factores sociales que produjeron una identidad homosexual, que funcionó como la base de una nueva minoría étnica homosexual. Los estudios construccionistas contribuyeron así a legitimar un modelo de subcultura lesbiana y gay como minorías de tipo étnico.

Las perspectivas sociales construccionistas dominaron los análisis sobre homosexualidad en los años ochenta y se han institucionalizado en los programas de estudios gays y lésbicos durante los noventa. Esta línea de análisis ha sido contestada en parte por la Teoría Queer, pues aunque utiliza una importante parte de los presupuestos del construccionismo, ha intentado trasladar el debate desde la explicación de cómo se ha formado el homosexual moderno, y el binarismo que se establece como consecuencia entre homosexual y heterosexual, a trabajar sobre la heterosexualidad como un principio organizador de carácter social y político. Se ha pasado así de unas políticas con un interés centrado en la minorías, a unas políticas centradas en la diferencia. Lo que ha hecho la Teoría Queer, fundamentalmente, ha sido cuestionar lo que ha sido el concepto fundamental, tanto de la homofobia como de la teoría afirmativa homosexual: la asunción de que existe una identidad homosexual unificada, poniendo patas arriba el mismo telos de las políticas homosexuales occidentales.

La *Historia de la Sexualidad* de Foucault (1992), es una fuente de inspiración para los planteamientos analíticos de la Teoría Queer. En este libro Foucault concede prioridad a los discursos que generan dispositivos que más tarde serán apropiados por los grupos, unos dispositivos que generan relaciones de poder. Foucault trata de analizar cómo se relacionan los juegos de verdad, las relaciones de poder y los procesos de subjetivación. Sus conclusiones han sido aceptadas como válidas por un gran número de teóricos queer, que utilizan de una forma sesgada los «juegos de verdad» en tanto que dispositivos que agrupan los discursos dominantes que se convierten en la verdad, aquellos que luego serán apropiados por ciertos agentes de los grupos dominantes tales como médicos, sociólogos, sexólogos.

Las relaciones de poder se establecen en torno a ese discurso y a los grupos que se apropian de ellos. En contraste con la tradicional noción de poder como posesión, Foucault (1978) concibe el poder, como ya dije, como una relación, rompe con la idea de poder como ley o represión. Así, las batallas políticas constituyen relaciones de poder en las que un mayor grado de libertad puede surgir. Sin embargo, puesto que el poder está en todas partes, la libertad no puede operar fuera del ámbito del poder, ni se puede conseguir la libertad desde el poder. Para Foucault, el objetivo de las políticas de oposición no es la liberación, sino la resistencia. En su opinión, las categorías sexuales son en sí mismas productos de constelaciones específicas de relaciones de poder y de saber. La reciente emergencia histórica en las sociedades occidentales del 'homosexual' y otros tipos sexuales refleja, para Foucault, un cambio en las tácticas del funcionamiento del poder, el paso de un énfasis en el comportamiento

sexual a un énfasis en la personalidad sexual. En lugar de la oposición entre los actos naturales y antinaturales, la experiencia sexual estaría dividida entre identidades normales y anormales. La sexualidad, por lo tanto, pasó a convertirse en un lugar central para la construcción de la subjetividad.

Las tesis de Foucault fue utilizada por los construccionistas, como se pone de manifiesto en los trabajos de Jeffrey Weeks (1977), Jonathan Katz (1976), Carroll Smith-Rosenberg (1975), Randolph Trumbach (1977) y otros.

El poder le sirve a Foucault en *La voluntad de saber*, para analizar la emergencia de ciertos tipos de saber sobre el sexo. Para él, saber y poder están directamente relacionados. Ese saber sobre el sexo se concreta en determinados discursos que forman parte de los juegos de verdad. Los teóricos queer como Sedgwick y Halperin, han utilizado la aproximación de Foucault al discurso planteando estrategias que confrontan y resisten el discurso homofóbico.

Halperin plantea que la historia de la emancipación homosexual ha sido una lucha para arrebatárles el control a los individuos no identificados como gays, como sucede con los médicos y psicólogos, que han elaborado todo tipo de estudios y teorías sobre la homosexualidad desde una perspectiva heterosexual. La estrategia discursiva ha conseguido un cambio desde el control objetivo de otros a la agencia subjetiva. Este fue el objetivo de los primeros movimientos homosexuales por los derechos, y que luego fue exportado a los movimientos de afirmación y liberación sexual.

Los juegos de verdad son un punto importante dentro del análisis de la Teoría Queer por dos razones, contradictorias en un principio, pero finalmente complementarias: por una parte, podemos hablar de los juegos de verdad que articulan los discursos legítimos y que dan lugar a la homofobia; y por otro lado, dentro de los discursos que maneja la Teoría Queer existen también una serie de juegos de verdad donde unos discursos se legitiman más que otros, tanto para los homosexuales como para el resto de la sociedad a la que llegan estos discursos fundamentalmente a través de los medios de comunicación. La Teoría Queer no maneja un discurso homogéneo, sino que se trata de un campo de estudios donde los discursos se encuentran en continua creación, se modelan y remodelan constantemente y muchas veces se contradicen unos a otros. Por lo tanto, dentro de la Teoría Queer también hay luchas entre los teóricos y teóricas por ocupar espacios de poder y de saber, por legitimar los discursos propios frente a los ajenos.

El eje saber-poder articula el nacimiento de la Teoría Queer, ya que son estudios que intentan legitimar el hecho homosexual a partir de los mismos mecanismos con que funcionó la homofobia, que se generalizó a través de los discursos legitimados de los médicos y psicólogos a lo largo de todo el siglo XIX y XX, que constituyeron un campo de estudio en torno a la homosexualidad y al carácter perverso y patológico de la misma. Con intenciones contrarias, la Teoría Queer surge precisamente para demostrar que la homosexualidad no es ni perversa, ni patológica. Sociólogos, antropólogas, psicólogas, biólogos, poetas y escritoras han articulado una serie de discursos que tratan de desmontar los creados anteriormente, ofreciendo su visión de la cuestión homosexual a partir de su propia homosexualidad. Se puede, por tanto, avanzar la hipótesis de que la Teoría Queer surge como un *contrapoder*; desde el discurso de la rebeldía, pero que al mismo tiempo utiliza todos los mecanismos de los que el saber legítimo se sirve para ganar terreno.

La Teoría Queer estaría inmersa dentro de lo que Foucault denomina *dispositivo de sexualidad*, y ocuparía un espacio de saber-poder que se define en relación con otros discursos que giran en torno a la heterosexualidad, como el de las relaciones matrimoniales, el de la maternidad, la bisexualidad... El discurso queer aborda estos otros discursos desde su particular aproximación y, en su crítica a los mismos, al mismo tiempo refuerza la idea de que la sexualidad lo permea todo hasta el punto de condicionar la misma acción política, como si no pudiese haber activismo al margen de la sexualidad.

La Teoría Queer forma parte del *dispositivo de sexualidad*, y como tal, tiene por función la proliferación, la innovación, la invención y la penetración de los cuerpos de manera cada vez más detallada, es una forma de articulación de la comunidad gay, sobre todo en Estados Unidos, donde el agrupamiento y la fuerza del grupo es fundamental para su supervivencia, dada la gran fragmentación que caracteriza a la sociedad norteamericana. Por eso, la Teoría Queer surge de la necesidad del colectivo homosexual por legitimarse a través del estatus que confiere el saber científico.

Por otra parte, son características propias de este dispositivo *las sensaciones de los cuerpos, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones, por tenues o imperceptibles que sean*. En un gran número de ensayos de la Teoría Queer este es el eje central de los estudios, por eso se investiga tanto el cuerpo. Una de las ideas que acuña Foucault es que el saber es fundamental en las relaciones de poder, esa idea puede servir de guía para explicar por qué surge la Teoría Queer. En los discursos de la Teoría Queer hay una cierta representación del poder implícita. Foucault afirma:

La apuesta de las investigaciones consiste en avanzar menos hacia una «teoría» que hacia una «analítica» del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría 'jurídico-discursiva'. Lo que distingue el análisis que se hace en términos de los instintos del que se lleva a cabo en términos de ley del deseo, es con toda seguridad la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no la manera de concebir el poder (1992: 100).

Es, por lo tanto, interesante descifrar esa representación del poder implícita en los análisis de estos autores, para lograr detectar cuáles son las hipótesis de partida de sus estudios, porque, en muchos casos, esa hipótesis puede ser la represiva, como sucede en el caso de Greenberg.

Para Foucault, los procesos de subjetivación están muy ligados a la política de la verdad y a las relaciones de

fuerza, si la relación de fuerza libera la verdad, la verdad a su vez entrará en juego en la medida en que llega a ser efectivamente una rama dentro de la relación de fuerza. La verdad es un «plus» de fuerza y se despliega sólo a partir de una relación de fuerza. El sujeto que habla es un sujeto no tanto polémico como propiamente beligerante. En su capítulo sobre la incitación a los discursos, Foucault afirma que lo que se produce en el siglo XIX, en torno a los discursos sobre sexualidad, es que «se trata más bien de un nuevo régimen de los discursos. Se dice de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos». Creo que esta frase describe claramente uno de los objetivos de la Teoría Queer: una pretensión por cambiar los agentes hablantes sobre la homosexualidad: antes eran los médicos quienes hablaban de esta opción sexual, ahora quieren ser ellos mismos quienes lo hagan. Y lo hacen no sólo refiriéndose a una determinada sexualidad, sino que convierten la homosexualidad en un estilo de vida. Y esto plantea otra cuestión: los homosexuales que producen los ensayos enmarcados dentro de la Teoría Queer, esos teóricos, son los homosexuales que en el siglo XIX contribuyeron a definir médicos y psiquiatras. «Una especie», como afirma Foucault.

Esa incitación al discurso de la que habla Foucault y que se concreta en una *scientia sexualis*, también está implícita en la Teoría Queer donde, en muchos ensayos, se describe pormenorizadamente todo tipo de prácticas sexuales cuya defensa algunas teóricas emprenden, como sucede en el caso de la sexóloga Pat Califia. Se aborda también toda una teoría del cuerpo que sirve de arma arrojadiza para la reivindicación de la homosexualidad como una opción sexual legítima, como ponen de manifiesto grupos como las *Lesbia» Avengers*, abanderadas por la escritora Sarah Schulman.

Finalmente, es importante tener en cuenta para realizar el análisis las reglas metodológicas que enuncia Foucault:

- Regla de inmanencia.
- Reglas de las variaciones continuas.
- Regla del doble condicionamiento.
- Regla de la polivalencia táctica de los discursos.

En concreto, esta última regla se aplica perfectamente a la Teoría Queer. De hecho, una parte importante de teóricos, los que pretenden operar fuera del sistema, utiliza este argumento de «adulto perverso» como arma arrojadiza, o incorpora a su vocabulario las categorías con que la homosexualidad era médicamente descalificada. No hay que perder de vista lo que afirma Foucault:

No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios dentro de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica —qué coyuntura y qué relación de fuerzas han de ser utilizadas en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen—, (1992: 124).

Pospositivísimo y posestructuralismo

Dentro de las ciencias sociales en general, y de la psicología en particular, han existido tres tendencias pospositivistas que son especialmente relevantes a la hora de dotar a gays y lesbianas de voz propia para reclamar por sí mismos sus derechos:

- La incorporación de los intereses emancipatorios de las políticas de identidad.
- La ética social.
- La investigación participativa.

Henry L. Minton, en su artículo «Queer Theory: Historical Roots and Implications for Psychology», considera que estas tres tendencias contienen aspectos de la Queer Theory. El objetivo de la ciencia emancipatoria —introducida por Habermas— es evitar la opresión permitiendo a la gente ser consciente de las condiciones que contribuyen a su opresión y, consecuentemente, a realizar acciones constructivas que produzcan el cambio social. La Teoría Queer considera la emancipación como un objetivo a conseguir, puesto que, en términos de Foucault, las relaciones de poder son generalizadas. Una perspectiva queer redirige la ciencia emancipatoria para luchar más explícitamente con el continuo conflicto de la resistencia a la dominación social. Las políticas de identidad están preocupadas con dar voz a aquellos que no han sido representados en la investigación científica, algo que es visto como una corrección necesaria a las prácticas psicológicas tradicionales, que han negado a los grupos marginales la posibilidad de ser oídos. La aparición del pensamiento moderno se ha asociado con la creciente inclusión de los grupos marginados en la academia.

La deslegitimación de las nociones liberales, liberatorias, étnicas e incluso separatistas de identidad generó el espacio cultural necesario para la emergencia del término queer. Su no especificidad garantiza las recientes críticas hechas por las tendencias exclusionistas de 'lesbiana' y 'gay' como categorías identitarias. Y aunque no existe un acuerdo sobre la definición exacta de queer, las esferas interdependientes del activismo y la teoría, que constituyen su contexto necesario, han atravesado varios cambios.

Mediante la identificación de la diferencia como un concepto crucial para los conocimientos queer y sus modos de organización, estos teóricos describen los parámetros de un cambio que no es específico de lo queer, sino característico del posestructuralismo en general.

El posestructuralismo, es un término esencialmente asociado a los trabajos de teóricos franceses como Michel

Foucault y Jacques Derrida. Se refiere a una forma de interpretación del yo y de lo social que rompe con las epistemologías tradicionales. En el contexto en que Foucault y Derrida comenzaron a publicar su trabajo, la interpretación dominante de agencia y estructura conferían una intencionalidad al sujeto. En otras palabras, los individuos, en tanto que sujetos de libre pensamiento, eran la base sobre la que se concebía la acción, tanto política como moral.

El posestructuralismo cuestiona esta asunción y plantea que los sujetos no son creadores autónomos de sí mismos o de sus realidades sociales, sino que los sujetos están inmersos en una compleja red de relaciones sociales. Ya lo decía Marx, estas relaciones determinan qué sujetos pueden aparecer en un determinado lugar y de una determinada manera. De esta forma, el sujeto no existe previamente a las políticas o a las estructuras sociales, sino que se constituye, precisamente, en y a través de acuerdos sociopolíticos específicos. El posestructuralismo considera que la idea del individuo como agente autónomo debe ser 'deconstruida', contestada y cuestionada.

En esta línea, Foucault, en su *Historia de la Sexualidad*, examina la organización de la sexualidad en Occidente. Comienza su análisis con una fuerte crítica de lo que denomina 'la hipótesis represiva'. La idea tradicional de la sexualidad occidental se refiere a la naturaleza represiva de la sociedad victoriana. La sexualidad es un tabú, algo sobre lo que no se puede hablar. El silencio y la censura se imponen. Sin embargo, Foucault contradice esta visión y sugiere que, durante toda esta época, la sociedad victoriana no ha dejado de hablar de sexualidad. Desde el surgimiento de la sexología hasta las instituciones judiciales, se discute profusamente sobre sexualidad y se regula como entidad. Se trata de algo que se produce a través del discurso entendido como práctica y teoría, y que no se reprime a través de la censura. Por lo tanto, la misma cuestión del silencio ha de ser reconsiderada. Y sobre esa base se han desarrollado muchos trabajos dentro de los estudios gays y lésbicos.

Uno de los aspectos más significativos de la investigación de Foucault se centra en torno a la producción del homosexual. La proliferación de «discursos» sobre sexualidad dieron nacimiento a la categoría de 'homosexual'. Originalmente se trataba de una categoría taxonómica empleada por la sexología, lo que hizo que el término ganase popularidad en los campos jurídico y psiquiátrico del conocimiento. Al demostrar que los 'homosexuales' no existían antes de esta clasificación —aunque las prácticas homosexuales sí existían—, Foucault muestra cómo las identidades sociales tienen que ver con las formas en que se organiza el conocimiento.

Jacques Derrida, por su parte, ofrece una perspectiva diferente del posestructuralismo, a través de su concepto de suplementariedad, que se refiere a la articulación de la forma en que se establecen los significados. El término 'suplemento' sugiere que los conceptos se organizan a través de la diferencia, en un juego dinámico de presencia y ausencia.

Derrida considera que centrarse en este juego es útil porque muestra que lo que parece estar fuera de un sistema determinado está siempre completamente dentro de él, que lo que parece ser natural en realidad es histórico. Podemos entender mejor como funciona el concepto de suplementariedad si consideramos la oposición de la heterosexualidad con la homosexualidad. Una perspectiva derrideana argumentaría que la heterosexualidad necesita la homosexualidad para poder articular su propia definición. Un hombre 'macho' heterosexual sólo se puede definir como tal al contraponerse a lo que sería un hombre gay afeminado. En este sentido, la homosexualidad no se excluye de esa homofobia, sino que se integra totalmente en ella.

El posestructuralismo ha tenido una influencia muy importante en la Teoría Queer. Por ejemplo, la noción de 'suplementariedad' de Derrida es una figura central en los debates generados en torno a este nuevo campo de estudios. Una de las obras que ha servido como revulsivo ha sido el libro *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (1991). Los diferentes artículos recopilados en este libro establecen los diferentes modos en que la heterosexualidad y la homosexualidad dependen la una de la otra, siendo ambos antagonistas entre sí.

La Teoría Queer investiga los límites de las identidades sexuales, las comunidades y las políticas. Se pregunta cómo surgen categorías como 'gay', 'lesbiana' y 'queer', en qué aspectos se diferencian y qué tipos de identidades están excluyendo; cómo se demarcan esos límites y cómo se pueden cuestionar; qué relación existe entre la sexualidad y la organización política, entre identidad y comunidad; por qué es útil centrarse en la producción discursiva de las identidades sociales. En este sentido el posestructuralismo ha supuesto una importante fuente de inspiración para los teóricos queer.

La Teoría Queer reconoce la imposibilidad de movimiento fuera de los actuales conceptos de sexualidad. No podemos considerarnos totalmente fuera de la heterosexualidad, ni tampoco dentro, porque cada uno de estos términos adquiere su significación en relación con el otro. Lo que la Teoría Queer plantea es que es posible negociar estos límites. Podemos pensar acerca del por qué de estos límites —no sólo el hecho de que existan, sino también cómo se crean, regulan y contestan—. El énfasis en la producción y la gestión de la heterosexualidad y la homosexualidad caracteriza la perspectiva posestructuralista de la Teoría Queer.

La Teoría Queer, por lo tanto, trabaja en el límite de lo que está fuera y lo que está dentro. Siguiendo a Foucault, examina la producción discursiva que confiere una determinada posición al sujeto homosexual. Siguiendo la noción de Derrida de 'suplementariedad', interroga la construcción y regulación de los límites de las identidades sexuales, las comunidades y las políticas. La Teoría Queer, seguidora del posestructuralismo, analiza la forma en que los textos culturales privilegian la heterosexualidad sobre otras identidades sexuales, y hasta qué punto este privilegio requiere de la existencia de la homosexualidad. Además, la Teoría Queer estudia el dilema implícito en la lógica que mantiene que la adopción de una posición 'homosexual' fortalece la misma heterosexualidad. En esta línea, la Teoría Queer ofrece una nueva perspectiva sobre la emergencia y reproducción de la heterosexualidad. En lugar de designar a los gays, lesbianas y/o bisexuales como los únicos sujetos o comunidades que merecen una investigación, estos teóricos analizan la forma en que la heterosexualidad misma se ha constituido.

Por este motivo, el posestructuralismo requiere el abandono de la perspectiva de la 'teoría del etiquetaje' o de la desviación, que definen las identidades gay y lesbiana sólo en oposición a una heterosexualidad natural y estable. Si nos movemos más allá del modelo de la desviación, podemos entender cómo la lógica cultural de lo que está dentro y lo que está fuera juega un importante papel en nuestras prácticas y relaciones institucionales.

Posmodernismo

El posmodernismo es, con diferencia, la tendencia que más ha influido en la Teoría Queer, hasta el punto de que lo queer está ampliamente aceptado como una manifestación de la posmodernidad.

El escepticismo del posmodernismo ante las metanarrativas, rompe con las nociones de coherencia narrativa de la historia, del desarrollo o progreso histórico y el conocimiento 'exacto' del pasado. Rompe con una representación histórica que no sólo intentaría desvelar las metanarrativas modernas, sino que también exploraría la problemática naturaleza de la representación histórica misma para repensar el significado de la contingencia histórica de las identidades queer, cómo funcionan los deseos queer para construir las nociones del yo, la comunidad y las políticas, y las formas en que se utiliza la historia para tratar algunas de las cuestiones más importantes que nos enfrentan e inquietan hoy en día.

El posmodernismo plantea que el margen y el centro, el sujeto subalterno y el colonizador, están en constante negociación el uno con el otro, a través de procesos de distanciamiento y negación mutua. Los teóricos queer, siguiendo a Foucault, han insistido en este argumento: el margen, el desviado, el otro, preceden al centro, al normal, a la construcción dominante que se asienta y estabiliza de esta forma. Fortalecido por la crítica posestructuralista al dualismo de la cultura occidental y de las producciones intelectuales, este planteamiento considera que para reclamar la 'liberación' de un sujeto oprimido es necesario invertir el sistema de significantes que han prefigurado su opresión. Sin embargo, los postmodernos no creen que el centro pueda desaparecer, o pueda darse una relación dialéctica entre el centro y el margen que pueda promover el cambio y el avance social. Para estos teóricos, este sistema simbólico no permite escape alguno, el centro seguirá ahí y los márgenes construirán sus propios márgenes.

Desde el punto de vista queer, la reivindicación de la tradición *berdache* por parte de los nativos americanos, por ejemplo, es más que un fino hilo que une el pasado con el presente; pues se trata, más bien, de una fórmula de articulación cultural que revitaliza la centralidad de las categorías raciales y las relaciones sociales a las que se les confiere significado dentro de las ficciones queer del pasado, mediante la reelaboración de un aspecto altamente cargado de significado, como es la homosexualidad en la cultura de los nativos americanos.

Otro ejemplo se puede ver en la influencia que tiene, en la Teoría Queer, la perspectiva de los gays y lesbianas de clase trabajadora, que tienen en cuenta otros movimientos políticos que no han privilegiado la identidad gay, pero que han contribuido al avance en la consecución de los derechos de los gays. Para entender la historia de los gays de clase trabajadora, el historiador Alian Berube (1990), mantiene que tenemos que fijarnos en el trabajo mismo, y especialmente en los movimientos de lucha de la clase trabajadora y en la formación de los sindicatos. El papel central y efectivo que jugaron las primeras organizaciones de lesbianas y gays en la creación de una comunidad gay tiene que verse no de una forma autónoma, sino íntegramente relacionada con la cambiante naturaleza de los movimientos sociales de finales de la II Guerra Mundial. Pues fue entonces, cuando la preocupación de la vieja izquierda, con la clase social como centro de movilización y cambio, se desvió por la emergencia de la Nueva Izquierda, centrada en lo cultural más que en un radicalismo económico ejemplificado en el cambio de movimientos políticos, basados en la economía, a movimientos políticos basados en la identidad.

Lo mismo ocurre con las reivindicaciones raciales que se filtran en el movimiento de liberación gay. Audre Lorde es uno de los principales puntos de referencia en la lucha por el reconocimiento de la raza dentro del movimiento por la igualdad de gays y lesbianas. En la obra de Lorde, el racismo desintegra los conceptos estabilizadores planteados por la concepción modernista de la identidad gay. Este modo posmoderno de análisis histórico reconsidera la cuestión de identidad, comunidad e historia en términos posmodernos lo que reconoce las múltiples diferencias construidas socialmente para resistir la autorepresentación histórica de lesbiana y gay que gira en torno a la igualdad. Por otra parte, este proyecto reconoce la historiografía como un sistema privilegiado de significación que persigue una crítica cultural de las ficciones queer del pasado, algo permitido por las dos décadas de cuestionamiento de la representación histórica llevada a cabo por los historiadores revisionistas, la teoría crítica y los estudios culturales.

Esa incredulidad posmoderna en las metanarrativas, se encuentra en las bases generadoras de la teoría posmoderna. Ihab Hassan, uno de los 'padres' del posmodernismo, adoptó de Foucault la noción de ruptura epistémica para sugerir que se habían producido en las ciencias y la filosofía cambios análogos, entre quienes seguían las huellas de Heisenberg o de Nietzsche. En este sentido, arguyó que la unidad subyacente de lo posmoderno residía en «el juego de la indeterminación y la inmanencia», cuyo genio originador en el campo de las artes había sido Marcel Duchamp.

En esta misma línea, a mediados de los ochenta Jenks ensalzaba lo postmoderno como una civilización mundial de la tolerancia plural y la elección entre una oferta superabundante que estaba *dejando sin sentido* las polaridades pasadas de moda tales como «izquierda y derecha, clase capitalista y clase obrera».

François Lyotard continúa este mismo razonamiento en su obra filosófica, ampliamente seguida luego por los teóricos queer. Para Lyotard, la llegada de la posmodernidad estaba vinculada al surgimiento de una sociedad posindustrial, teorizada por Daniel Bell y Alain Touraine, en la que el conocimiento se había convertido en la principal fuerza económica de producción, en un flujo que sobrepasaba a los Estados nacionales, pero al mismo tiempo había perdido sus legitimaciones tradicionales. Pues si la sociedad no había de concebirse ni como un todo

orgánico, ni como un campo dualista de conflicto, sino como una red de comunicaciones lingüísticas, entonces el lenguaje mismo —«el vínculo social entero»— se componía de una multiplicidad de juegos diferentes, cuyas reglas eran inconmensurables y cuyas relaciones recíprocas eran generales. En esas condiciones, la ciencia se convertía en un juego de lenguaje entre otros, sin poder imponerse a las otras formas de conocimiento.

Jameson, importante referente para los teóricos queer, considera al posmodernismo como la tercera gran expansión del capitalismo. Antes de esta expansión, el mundo experimentó el desarrollo de los mercados nacionales y luego el sistema imperialista. Cada una de estas expansiones tenía sus elementos culturales, pero su índole era económica. El posmodernismo representa una internalización de un tipo radicalmente nuevo. La naturaleza de la nueva internalización es fundamentalmente cultural. Para Jameson el mundo contemporáneo se caracteriza por la «explosión» de la cultura, hasta el punto que podemos considerar que todos los elementos de nuestra vida social —desde el valor económico y el poder estatal, hasta las prácticas y la misma estructura de la psique— han pasado a ser 'culturales'.

Jameson, al contrario que Lyotard, está convencido de que existe aún el capitalismo en su sentido clásico. Y a este argumento se han agarrado aquellos teóricos queer más preocupados por reivindicar la importancia de tener en cuenta las condiciones materiales de vida de gays y lesbianas, —ya que no todo el colectivo se compone de individuos de clase media y raza blanca— y que se alejan en sus métodos de análisis, del jugueteón y creativo análisis de texto que practican aquellos que provienen de la tradición de los estudios culturales.

Para Jameson el posmodernismo tiene dos tendencias contradictorias si uno acepta que el capitalismo ha triunfado: por un lado, está el mercado, todo el mundo es más rico y baila al son de su música preferida, pero por otro, estamos igualmente convencidos de que existe una enorme miseria en estas sociedades, que se empobrecen en vez de mejorar. La nueva riqueza y el nuevo empobrecimiento mundiales suceden de modo simultáneo. Y en este contexto, Jameson afirma que esta nueva y posmoderna forma mundial de capitalismo tiene su nueva lógica de clases. La premisa, tanto de Jameson como de Lyotard, es que la narrativa es una instancia fundamental de la mente humana. El peso que las teorías posmodernas dan al factor cultural se contraponen con los análisis de los factores económicos que caracterizaron a las metanarrativas.

Con el posmodernismo, las disciplinas antes rigurosamente separadas, de la historia del arte, la crítica literaria, la sociología, las ciencias políticas y la historia, empezaron a perder sus límites claros y a cruzarse unas con otras en unos estudios híbridos y transversales, que ya no se podían asignar fácilmente a un dominio u otro. Jameson observó que la obra de Michel Foucault era un ejemplo destacado de un trabajo inclasificable, como explica Perry Anderson (1998). Lo que venía a reemplazar las viejas divisiones entre las disciplinas era un nuevo fenómeno discursivo, designado insuperablemente por su abreviatura norteamericana: theory —teoría—. La forma peculiar de gran parte de esos trabajos reflejaba la creciente textualización de sus objetos, lo que se podría llamar un resurgimiento, aunque mucho más versátil, de la antigua práctica del «comentario».

Jameson apunta que un rasgo peculiar de la cultura postmoderna es el privilegio de lo visual, que la distingue de la alta modernidad, en la cual lo verbal conservaba aún gran parte de su antigua autoridad. Jameson hace una definición más precisa del concepto de pastiche introducido previamente por Adorno en *La filosofía de la nueva música*, como «parodia inexpressiva», sin impulso satírico, de los estilos del pasado, que propagándose por todas las artes, desde la arquitectura hasta el cine y desde la pintura hasta el rock, se habría convertido en el sello más estandarizado de lo posmoderno.

Otro concepto propio de las teorías posmodernas, y central para la Teoría Queer, es el de 'deseo', introducido por Deleuze y Guattari. Los teóricos queer no consideran el deseo tan sólo como primario en su trabajo, sino que lo consideran como autónomo y desregulado. Este cambio contraponen el modelo de regulación sexual necesaria promovida por Freud, con la desregulación sexual promovida por Deleuze y Guattari.

Este proceso de desregulación se representa como la entrada en un espacio más allá del complejo de Edipo, que coloniza el sujeto y restringe el deseo. Para Deleuze y Guattari esta restricción no es necesaria, y el ir más allá de esa restricción supone la liberación de la humanidad de la opresión.

Los discursos posmodernos articulan el deseo en términos lingüísticos y de significado. Del deseo dice Lacan que *es el efecto perpetuo de la articulación simbólica*. Aunque la idea posmoderna de que el deseo es siempre «deseo en el lenguaje», utilizando la frase de Julia Kristeva, parece sugerir que el deseo, estando relacionado con el lenguaje, no es autónomo. Pero puesto que para el paradigma posmoderno todo está, en última instancia, basado en el lenguaje, esta no es la marca distintiva del deseo. El rasgo distintivo del lenguaje es su desregulación y el incontenible exceso que acompaña la producción de significado.

Siguiendo a Lacan, el deseo, que se genera en el insalvable espacio entre la necesidad orgánica y la demanda lingüística o simbólica, «no es un apetito: es esencialmente excéntrico e insaciable». El deseo, por lo tanto, es ese exceso producido en el momento en que el sujeto entra en los códigos y convenciones de la cultura. Como tal, el deseo sería una entidad autónoma fuera de la historia: se trata de ese recuerdo incapturable e inexpressable dejado cuando la persona se convierte en un sujeto socializado.

Este movimiento dentro del posmodernismo, que tiende hacia la desregulación del deseo y a permitir el juego del significante en busca del 'placer del texto', tiene su base en la idea diseñada por la teoría freudiana y promovida también por algunos pensadores de izquierdas, como Marcuse y Reich, que insisten en que el deseo está reprimido y que necesita ser liberado. Sin embargo, también es un lugar común en el pensamiento posmoderno, articulado en torno a Michel Foucault y su *Historia de la Sexualidad*, y teorizado por Marx en su concepto de fetichismo de consumo, que el deseo no está tan reprimido ni necesita ser liberado, puesto que está producido y regulado y, por lo tanto, que su producción y regulación necesitan ser investigadas.

A pesar de que Foucault rechazó la idea de que su trabajo fuese parte del desarrollo del posmodernismo, llegando

a discutir públicamente con Derrida defendiendo que existe lo 'externo al texto', y nombrando ese elemento externo 'historia', muchos teóricos postmodernos se han sentido identificados con una lectura determinada de las ideas transmitidas en sus obras. Parte de esa identificación proviene del hecho de que la producción de deseo y sexualidad de la que habla Foucault es discursiva, pero Foucault va más allá y lo que hace es extender la idea de materialidad más allá de la textualidad, ligando la generación de discursos a instituciones específicas e históricas como la iglesia, la prisión, el hospital, y a determinados procesos históricos.

La afinidad entre la Teoría Queer y el posmodernismo parece cierta. Arlene Stein y Ken Plummer, señalan la vinculación que se ha hecho de las estrategias de análisis posmodernas, autoíronicas, juguetonas e incluso en ocasiones esquizoides, con la forma en que la cultura lesbiana y gay ha utilizado a menudo lo camp, lo drag y otras estrategias culturales para resaltar la alienación que sufren, la distancia y la incongruencia. Si el objetivo del proyecto modernista era la organización racional de la vida social, los posmodernistas ven la racionalidad como una invención, algo que lesbianas y gays han puesto de relieve desde hace mucho.

La Teoría Queer, al igual que el posmodernismo en general, puede situarse críticamente y entenderse, histórica y materialmente, como parte de la confluencia de elementos que constituye el momento del capitalismo tardío: la Teoría Queer comparte elementos fundamentales con el hyperespacio, el ciberespacio y lo ciberpunk de la tecnocultura contemporánea, tal y como afirma Donald Morton (1996). Pistas que nos permiten observar los elementos compartidos entre la Teoría Queer y el ciberespacio aparecen, por ejemplo, cuando el ciberespacio se describe de la misma forma nostálgica, ahistórica y atavista con la que se describe lo 'queer'. Al igual que se dice que lo queer es más antiguo que la identidad gay, también se dice que la conexión del deseo con el ciberespacio es mucho más antigua que los ordenadores digitales. La ahistoricidad de lo queer se indica por su separación violenta de lo gay, siempre centrado en la historicidad.

Finalmente, Terry Eagleton sugiere que la posmodernidad ha sido lo que ha permitido a las minorías humilladas acceder a la escena teórica, lo que supone una *auténtica revolución* en el pensamiento sobre el poder, el deseo, la identidad y el cuerpo, sin cuya inspiración no se puede pensar de ahora en adelante ninguna política radical.

Estudios culturales

Siguiendo esta tendencia, la Teoría Queer utiliza como otra principal herramienta de análisis los estudios culturales, que dominan los departamentos de estudios gays y lésbicos en las universidades anglosajonas durante los años noventa.

Los estudios culturales tienen su base en los estudios textuales, que a su vez se basan en la teoría posestructuralista que privilegia el concepto de «textualidad», y que se centra en los mecanismos de significación, en la relación 'juguetona' del significante con el significado, y que insiste en la ruptura decisiva producida por la ligüística de Saussure. Básicamente define a las 'políticas' como aquellas actividades de lectura que 'retrasan' la conexión del significante con el significado, e interrumpen el tráfico de significados en la cultura. Esta interrupción se entiende como la subversión continua de los significados literales de los textos de la cultura a través de sus continuos cambios y sus connotaciones inestables. Además, este continuo tráfico a lo largo de las cadenas de significantes se mueve por un 'deseo' incapaz de ser satisfecho. Este continuo movimiento no puede detenerse, en palabras de Derrida, porque el significante no puede adquirir una capacidad autorizada mediante su anclaje en 'el significado trascendental'. Desde esa perspectiva el término *cultural* en los estudios culturales es en sí mismo el efecto de las metafísicas logo céntricas: un significado trascendental que pretende detener de manera coercitiva el 'libre juego' del significante. Para los estudios textuales la cultura es simplemente otro significante.

El sociólogo británico Stuart Hall, considerado como el fundador de los estudios culturales como tales, establece una diferencia entre la tradición británica y la desarrollada en Estados Unidos. En el Reino Unido la etiqueta 'estudios culturales' se reserva para su ala sociológica. Con sus raíces en las tradiciones de la Escuela de Frankfurt y el Centro para los Estudios Culturales en la Universidad de Birmingham, los estudios culturales británicos ofrecen una naturaleza política, se basan en el marxismo y toman el concepto de ideología como su punto central de orientación. El trabajo de críticos culturales como Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson y Stuart Hall tiene una base sociocultural que recoge la tradición del culturalismo, el estructuralismo, el marxismo, el posestructuralismo y el posmodernismo. Su influencia sobre los estudios gays y lésbicos se puede ver en el énfasis que estos últimos ponen en el análisis sociológico de la recepción y las audiencias, y en la forma en que los grupos y clases sociales reproducen y hacen uso de los textos culturales.

En Estados Unidos, sin embargo, el uso actual que se hace de los 'estudios culturales' designa una práctica cuyo principal centro de atención es el problema de la textualidad. Estos críticos están influidos por la semiótica, el psicoanálisis y las teorías del sujeto. Esta tendencia estudia los efectos de los textos para y en los lectores. Los principales referentes que han tenido peso en esta tradición son Roland Barthes, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean-François Lyotard y Jacques Derrida.

Especialmente en el Reino Unido, los estudios culturales sospechan de los estudios textuales y de la sobretexualización de todos los fenómenos culturales y se centran, principalmente, en la reproducción y mantenimiento de las subjetividades. Para los estudios culturales lo 'material' significa esas estructuras así como las ideas supuestamente 'abstractas' que los apoyan y legitiman. Así, aunque estos estudios culturales se centran en los 'sujetos', sus análisis se alejan del concepto más limitado de lo 'personal' y se acercan más a lo 'traspersonal' y 'colectivo'.

Los estudios culturales se han dividido por tanto en dos líneas opuestas, una línea 'crítica' y otra 'experiencial'. La línea dominante es la 'experiencial', que describe a varios grupos culturales y oprimidos, y su objetivo es dar voz a sus poco conocidas experiencias para permitir que sean ellos los que se expresen. Los estudios culturales críticos

privilegian la conceptualidad y la pluralidad de su proyecto político radical es la transformación de las mismas estructuras sociales, políticas y económicas que han suprimido a estos grupos y les ha permitido expresarse. Al contrario de la línea experiencial que es descriptiva, la línea crítica quiere ser explicativa y pretende contribuir a romper las relaciones de explotación que afectan a los sujetos.

En lugar de centrarse en la experiencia y el 'día a día', los estudios culturales críticos van más allá de la experiencia y entienden la 'materialidad' de la cultura como las condiciones históricas y las estructuras sociales y económicas que, de hecho, producen esa 'experiencia'. Los estudios culturales experienciales tienden a restringir el concepto de lo 'material' al nivel de las microprácticas, mientras que los estudios culturales críticos entienden lo 'material' en el nivel de las macroprácticas. Los estudios culturales experienciales son hostiles a la 'teoría' a la que ven como una estructura potencialmente opresiva de ideas abstractas y totalizadoras. Los estudios culturales críticos, sin embargo, consideran a la teoría, no como algo a lo que se haya que resistir, sino como una forma de resistencia.

La práctica de los estudios culturales ha atravesado los límites de diferentes disciplinas y hoy en día se produce en campos como la historia, la antropología cultural, la etnografía, la cultura sociológica, la filosofía y la crítica literaria, así como otros campos interdisciplinarios de muy reciente aparición como la teoría y crítica cinematográfica, los estudios de comunicación y los estudios feministas, de género y poscoloniales.

Los teóricos queer se han apoyado en estas líneas de análisis para corroborar la idea de que cualquier forma de producción cultural es inherentemente ambivalente. Los significados textuales no pueden ser nunca estables, y toda producción cultural está sujeta a un proceso continuo de revisión y reapropiación. Y lo más importante, estos teóricos plantean que la producción de significados no depende sólo de las operaciones de significación de un texto determinado, sino que están también influidas de manera crítica por los deseos y fantasías de cada lector o espectador que como sujeto pueda aportar al texto. La naturaleza subjetiva de cualquier práctica cultural supone la aceptación por parte de los críticos culturales de que, lo mismo que los miembros de grupos minoritarios, tienen 'intereses especiales' en los textos culturales con el fin de poder construir sus propias y particulares verdades, también los críticos de la corriente dominante —esto es, hombres blancos de clase media— otorgan a sus producciones significados que no son tanto 'universales' como parciales.

Feminismos

Del feminismo han surgido un número importante de teóricas que han ejercido una gran influencia en los discursos de la Teoría Queer, especialmente en lo que tiene que ver con los debates sobre la identidad de las lesbianas. En la definición de la identidad de mujer lesbiana destacan especialmente el trabajo de dos grandes teóricas feministas, Monique Wittig, con una base constructivista y materialista, y Luce Irigaray, cuyas teorías tienen una base esencialista muy importante.

Monique Wittig (1992), como acabo de indicar, desde una perspectiva materialista y constructivista ha defendido su conocida formulación «la opresión crea el sexo». Para Wittig, nada existía antes de la socialización y todo está socialmente construido. Las categorías de hombre y mujer son construcciones sociales y no categorías naturales. Incluso la «diferencia» es una categoría socialmente construida, el producto de un discurso heterosexista que Wittig llama «the straight mind». Para Wittig, el psicoanálisis que es el «discurso oficial de la sexualidad», representa la producción más perversa y perniciosa de la mente heterosexual. Wittig ataca apasionadamente las teorizaciones sobre la psique que está «intocada por la historia y por los conflictos de clase. Resulta especialmente relevante su definición de «lesbiana», pues para Wittig la lesbiana no es una mujer. Explica así que las lesbianas no son mujeres porque la mujer es definida estrictamente por sus relaciones de dependencia del hombre, y las lesbianas, en sus prácticas sexuales al menos, escapan a esta relación de dominación.

Por otra parte, tenemos el discurso feminista y esencialista de Luce Irigaray, que también ha tenido una importante influencia en el discurso Queer. Esta teórica francesa es filósofa y psicoanalista, y ha construido su teoría sobre la cuestión de la diferencia femenina desde la perspectiva esencialista y psicoanalítica. Sus ideas han sido criticadas tanto por estos psicoanalistas como por algunos materialistas quienes, como Monique Plaza, consideran que en su producción existe una tendencia a la confusión entre las categorías social y anatómica. En opinión de Plaza, la teorización del placer femenino y su búsqueda del 'interior' femenino le lleva a olvidarse de la categoría de lo social y a practicar una peligrosa forma de pansexualismo.

Para Luce Irigaray, el placer femenino está basado en la genitalidad del cuerpo. Para esta autora, la cultura occidental privilegia los mecanismos de los sólidos sobre los mecanismos de los fluidos porque el imaginario sexual femenino es isomórfico. El imaginario masculino enfatiza los conceptos de 'producción, propiedad, orden, forma, unidad, visibilidad, erección'. Los conceptos asociados con el imaginario femenino están más cercanos a las propiedades de los líquidos: 'continuo, comprensible, dilatado, viscoso, conductible difuso'. La idea de continuidad en la sexualidad femenina viene expresada en el concepto «two lips» a través del cual Irigaray explica como los genitales femeninos, al estar en continuo contacto, son fuente de un placer continuo. Para Luce Irigaray una definición esencialista de la mujer implica que siempre habrá una parte de la misma que se resiste a la influencia y socialización masculina.

Comparando el concepto de 'lesbiana' en Monique Wittig y la noción de 'Two Lips' , podemos comprobar que ambos redefinen el lugar y el estatus del falo en la cultura occidental. Para Wittig, la lesbiana opera como un nuevo significado trascendental que reubica al falo: está fuera del sistema de intercambio y lo mantiene abierto.

El concepto 'Two Lips' de Irigaray, aunque también está fuera de la economía del falo, no funciona de la misma forma, puesto que los labios articulan el imaginario femenino y son un símbolo cultural. No obstante, no siempre es fácil distinguir lo imaginario de lo simbólico en la obra de Irigaray, especialmente si tenemos en cuenta que el

imaginario femenino está repetidamente teorizado en relación con los agentes simbólicos del lenguaje y el discurso. Esta simbolización del imaginario femenino es precisamente lo que Irigaray trata de elaborar a través de su concepto 'Two Lips'.

La influencia del posmodernismo no ha dejado indiferente al feminismo, hasta el punto de que ha dado lugar a una nueva rama dentro del feminismo: el feminismo posmoderno. Los planteamientos que surgen de esta nueva tendencia han ido a la vanguardia en el desarrollo de algunas de las ideas que forman la base de la Teoría Queer, fundamentalmente en lo que se refiere al género, la raza, la clase social, el papel de la pornografía y el ciberfeminismo.

Además de hablar de la influencia que el posmodernismo pueda tener en el feminismo, antes hemos de hablar de la afinidad que el feminismo encontró desde el principio con algunos aspectos del posmodernismo. El feminismo, por ejemplo, al igual que el posmodernismo, ha dejado al descubierto el poder político de la academia y de las diferentes áreas de conocimiento. Argumentando que la supuesta neutralidad y objetividad de la academia, que ha afirmado siempre la universalidad de sus conocimientos, sólo han sido válidos para los hombres de una raza, clase y cultura determinadas, reflejando así únicamente los valores de la masculinidad. En este sentido, el posmodernismo no sólo se convierte en un aliado del feminismo, sino que además apoya la tendencia a no construir una teoría que haga una generalización a partir de las experiencias de las mujeres blancas de clase media occidentales.

El posmodernismo y el feminismo se complementan, además, en otros aspectos. Mientras que el posmodernismo aporta una incisiva y ciertamente muy creativa crítica al esencialismo, carece sin embargo de una buena base para la crítica social, el punto fuerte del feminismo, que por otra parte presenta una tendencia a caer en el esencialismo.

Las feministas, que a partir de los ochenta abandonaron las grandes metanarrativas para centrarse en objetivos más concretos y en áreas más reducidas de análisis, encontraron en el posmodernismo un marco de trabajo muy favorable, que aporta la base para incorporar nuevas categorías de análisis que son desarrolladas por las propias afectadas: las pobres, las mujeres de clase trabajadora, las lesbianas y las mujeres de color tienen por fin la posibilidad de hacer oír su voz.

Nancy Fraser y Linda J. Nicholson (1990) hacen un rápido inventario de algunas de las autoras que llevan a la práctica los nuevos planteamientos posmodernos. Por ejemplo, Bell Hooks, Gloria Joseph, Audre Lorde, María Lugones y Elizabeth Spelman han descubierto la referencia implícita a las mujeres blancas anglosajonas en muchos textos ya clásicos del feminismo. Adrienne Rich y Marilyn Frye, por su parte, han puesto en evidencia la influencia heterosexista de una gran parte de la corriente principal de la teoría feminista. Así, de la misma forma que se modifica la concienciación del feminismo en relación con la clase, la sexualidad, la raza y la etnicidad, también se modifica la concepción de lo que se considera teoría, en un intento por alejarse de las metanarrativas que hasta el momento habían caracterizado a todas las ramas del feminismo.

La nueva perspectiva basa el cambio de estrategia en la idea de que las metanarrativas anulan, más que promueven, la alianza entre mujeres, ya que ignoran las diferencias existentes entre ellas y pasan por alto las diferentes formas de sexismo a las que se ven sujetos diferentes tipos de mujeres. De la misma manera, consideran que estas metanarrativas ocultan posibles alianzas con otros movimientos progresistas, ya que tienden a ignorar otros ejes de dominación que no sean el de género.

La idea introducida por el postmodernismo sobre la variedad y las limitaciones de los poderes de diferentes mujeres —y hombres— y las opresiones que se ejercen en las diferentes sociedades sobre los individuos, plantea la necesidad de aproximarse a la cuestión del género como una relación social. Lo que impulsa nuevos trabajos dentro del feminismo, que tratan de recuperar y explorar los aspectos de las relaciones sociales que se han suprimido, inarticulado o negado por parte del punto de vista dominante, que para las feministas es el masculino. De esta forma, sus trabajos se plantean como las actividades de las mujeres son parcialmente constituidas por, y a través de su situación en la red de relaciones sociales que constituyen cualquier sociedad.

En esta red de relaciones sociales, el género no es más básico que otros factores como la pobreza, la clase, la etnia, la raza, la identidad sexual y la edad. Para estos autores, considerar el género como un factor más básico que otros factores sociales, no hace más que fortalecer —en lugar de criticar— y transformar el mito de la diferencia que consideran como algo impuesto.

Para Judith Buder, la cuestión del género es algo dinámico, y la sexualidad nunca se representa de una manera estable. Puede haber mujeres pasivas que pueden ser butch o femme y activas butch o femme, o ambos tipos a la vez, e incluso pueden desempeñar más roles. No existen líneas causales directas entre sexo, género, representación del género, práctica sexual, fantasía y sexualidad. Ninguno de estos términos determina al resto. Parte de lo que constituye la sexualidad es precisamente lo que no aparece, lo que no es visible. Esto constituye quizá la razón fundamental por la que la sexualidad es algo cerrado, lo que implica que en muchas ocasiones la representación de género no coincida con las formas de sexualidad. Como ejemplo, Buder destaca los comportamientos sexuales que se pueden dar en las parejas butch-femme, donde la parte que desarrolla el rol masculino en sociedad, en la cama puede ser la parte pasiva o más tierna, y lo contrario puede ocurrir con la parte de la pareja que desarrolla el papel femenino.

El cambio de perspectiva con referencia al género afecta también a los análisis sobre la masculinidad. Cuando los hombres ya no son equiparados con la humanidad en su conjunto, se hace visible el hecho de que también ellos tienen un género. Esto posibilita los análisis económicos, políticos o de la vida personal, que realizan los teóricos queer, desde una perspectiva que reconoce la naturaleza específica del género masculino y su comportamiento deja de ser el rasero por el que se regían los análisis en el pasado. Surgen así nuevos análisis que identifican los

procesos psicológicos, culturales y sociales a través de los que se construye el concepto de masculinidad. El objetivo último de estos análisis es el poder cuestionar y cambiar estos procesos.

La idea de que la masculinidad, al igual que la femineidad, son categorías construidas socialmente, supone que estas varían a lo largo del tiempo y la historia. Y aunque esta nueva perspectiva no niega la existencia de determinadas formas de masculinidad que son dominantes, sí plantea que frente a ellas se puede dar, y de hecho se da, una resistencia. Esta masculinidad, además, no se experimenta de manera uniforme por todos los individuos. Para Valerie Bryson (1999), la experiencia de lo que supone ser un hombre difiere significativamente entre homosexuales y heterosexuales, hombres blancos y de color, viejos y jóvenes, pobres y ricos. Porque los miembros de estos grupos tienen diferentes posibilidades de acceso a los atributos de la masculinidad dominante, como son el poder y la fortaleza física, pudiendo incluso experimentar estos atributos como una opresión.

A principios de los noventa, tal y como Diana Fuss manifestó, se echa en falta en muchos de los ensayos sobre la identidad lesbiana el reconocimiento de la fragilidad de la identidad y de los complicados procesos que se producen en la formación de la identidad. En los ochenta el feminismo radical, liberal y socialista/marxista fueron identificados como las tres ramas más importantes del feminismo. Pero desde entonces han surgido muchas otras corrientes como el feminismo posmoderno, el abanderado por las defensoras de la identidad racial, el feminismo lésbico, el feminismo cultural, el feminismo de la igualdad, el feminismo global, el feminismo anti-racista, el feminismo pro disminuidas físicas, el feminismo del poder, el feminismo de la victimización, o incluso el feminismo de la new age.

A principios de los noventa, teóricas lesbianas como Gloria Anzaldúa, Diana Fuss, Judith Buder y Teresa de Lauretis comenzaron a desarrollar las bases teóricas para una nueva interpretación de la identidad y sexualidad lésbica. Todas ellas, aún manteniendo la categoría de 'lesbiana' como significativa, han elaborado ensayos en contra de la construcción de las lesbianas. Considerando el lesbianismo como un espacio para la deconstrucción del género más que como una experiencia unitaria con un significado político.

El concepto de la 'conciencia mestiza' de Anzaldúa, una conciencia que surge de la experiencia de vivir entre varias culturas, ha supuesto una nueva aportación a la forma de entender la subjetividad y las políticas lésbicas. La consideración que hace Fuss de la 'identidad como diferencia' que contiene 'el espectro de no identidad en ella', vincula la identidad lésbica y las políticas a cuestiones filosóficas relacionadas con la identidad y la diferencia.

Por su parte, la argumentación que Buder hace sobre la identidad considerada como socialmente construida nos lleva a ver el lesbianismo no como una esencia, sino como un espacio de crítica dentro de las estructuras sociales. Finalmente, De Lauretis plantea la idea de 'subjetividad excéntrica' que otorga a las lesbianas una posición 'a la vez dentro y fuera' de instituciones y discursos hegemónicos.

Todas estas teóricas comparten un discurso feminista sobre el lesbianismo, pero se centran en las diferencias, los cambios que se producen y existen entre las mujeres. Estas diferencias no impiden alianzas e intereses compartidos, pero convierten esas alianzas en algo a producirse más que en algo que viene dado; el hecho de ser lesbiana aporta la base para un reconocimiento mutuo, pero no lo garantiza.

Shane Phelan (1993) encuentra de gran importancia estas aportaciones, que considera básicas para avanzar en las políticas de identidad y afirma que «en lugar de discutir unas con otras sobre cuál es la historia que es verdadera, las lesbianas deben de ver, en su lugar, lo que está en juego en nuestras diferentes historias; debemos de examinar las consecuencias de nuestras historias en términos de poder y cambio. Mantener y fortalecer las identidades esencializadas no acabarán con nuestra opresión» (1993: 373).

Esta autora pone como ejemplo para demostrar la vinculación de las identidades con las políticas y no con la ontología, el hecho del 'descubrimiento' del lesbianismo, de quien 'sale del armario', ese momento en el que una descubre de pronto que es lesbiana y busca indicios de ese lesbianismo en su pasado. Esos indicios, para Phelan, no son síntomas de una esencia lésbica que habitaría en sí misma, sino que son *signos de disconformidad con los estándares sexistas de la femineidad*.

Quizás, de todas las nuevas tendencias del feminismo, la que más ha influido en la Teoría Queer es el conjunto de teorías, reivindicaciones y políticas que surgieron del empeño de algunas autoras para reivindicar el hecho diferencial que supone pertenecer a una raza distinta a la blanca. Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón y Cherríe Moraga son las autoras más representativas de esta tendencia. El punto de partida de esta línea de trabajo es la crítica que estas autoras hicieron del feminismo que ignoraba las experiencias de las mujeres de color y que, al no reconocer o analizar la opresión racial, ha contribuido a perpetuar las desigualdades de una sociedad racista.

Algunas mujeres de raza blanca pueden sorprenderse con la acusación de que el movimiento de mujeres es inherentemente racista, ya que muchas feministas de raza blanca se iniciaron en la política a través de su participación en campañas contra la subordinación racial, en especial en el movimiento anti-esclavista, en el siglo XIX, y el movimiento por los derechos civiles de los años sesenta del siglo XX. Para estas mujeres había un paralelismo entre la situación de los negros y las mujeres, ya que a ambos grupos se les negaron los derechos de que disfrutaban los hombres de raza blanca. Sin embargo, para estas autoras, la comparación entre negros y mujeres ignora la situación específica que viven las mujeres negras, ya que debido al color de su piel desaparecen como mujeres, y debido al hecho de que son mujeres son invisibles como personas de raza negra. La principal demanda de las feministas de color es que sus experiencias no sean simplemente añadidas al análisis feminista como un 'extra opcional', sino que se incluyan en condiciones de igualdad.

En este sentido Phelan cita a Patricia Collins, quien plantea que si tomamos la situación de las mujeres de color como punto de partida, necesariamente optamos por una perspectiva multifacética que plantea que sistemas diferentes de opresión no son independientes, sino que se apoyan los unos a los otros. Esto nos permite, afirma Collins, pensar inclusivamente sobre otros sistemas de opresión y entender que cualquier individuo puede ser

miembro tanto de grupos subordinados como privilegiados y no simplemente víctima u opresor.

Los trabajos feministas que las autoras de color desarrollan en los años noventa argumentan que la situación de las mujeres de color no ha de ser entendida como la suma de desventajas —género + raza + clase social— sino que es el producto de múltiples opresiones. Esta perspectiva nos permite ver como diferentes formas de opresión interactúan demostrando que la opresión de género es experimentada por diferentes grupos de mujeres de diferentes maneras. Al mismo tiempo, nos hace conscientes de que todas las mujeres, y no sólo las de color, tienen una identidad racial.

La reivindicación de que diferentes formas de opresión están interconectadas, y que se refuerzan entre ellas, plantea también que los miembros de diferentes grupos oprimidos pueden compartir un mismo interés por el cambio social. Por lo tanto, diferentes grupos de mujeres se pueden apoyar entre sí sin por ello plantear que su situación es idéntica y permite a las mujeres formar alianzas con grupos oprimidos de hombres.

Los trabajos de Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón han contribuido a reforzar y desarrollar la idea de las subjetividades fluidas y las identidades múltiples, pero su particularidad reside en que no consideran que el estructuralismo tenga en cuenta en su cuerpo teórico los problemas que afectan a las mujeres de color. La visión de estas dos autoras aúnan la teoría posestructuralista con 'la teoría en la carne', concepto que Anzaldúa y Cherríe Moraga introducen en su colección *The bridge called my back*. Norma Alarcón (1990) considera que la teoría del sujeto, consciente como un ente de conocimiento unitario y sintetizador, supone un planteamiento de dominación en sí mismo. De la creación de este tipo de sujeto culpa a las feministas blancas anglo-americanas y afirma que limita las posibilidades de establecer lazos de solidaridad con las feministas de color. Esta tendencia a la unidad supone para Alarcón el 'reclamar' una identidad; y esta reclamación «supone siempre el convertirse en un sujeto de conciencia» capaz de autorizar o negar una identidad. Norma Alarcón considera que estar oprimida significa no tener la capacidad, no sólo de apropiarse de una identidad, sino también de poder reclamarla, ya que la fuerza de la opresión funciona, no simplemente para poner en desventaja a alguien por su identidad, sino también para crear y desintegrar identidades. Norma Alarcón reclama esa conciencia como el espacio de múltiples discursos que la atraviesan y con los que el sujeto debe de negociar constantemente.

En la misma línea, Shane Phelan sitúa el trabajo de Gloria Anzaldúa y su conciencia mestiza. La mestiza de Anzaldúa puede soportar su situación desarrollando una *tolerancia ante las contradicciones, una tolerancia ante la ambigüedad*. La 'conciencia mestiza' la hace sentirse rechazada por su «propia gente» al no pertenecer a una raza concreta con la que poder identificarse, pero al mismo tiempo, y a pesar de ese rechazo, mantiene un vínculo con «todas las razas» a través de su conexión con otras lesbianas. Anzaldúa afirma que «a pesar de las profundas conexiones que las lesbianas de color tenemos con nuestra cultura nativa, también tenemos fuertes lazos con otras razas, incluida la blanca. Aunque ahora mismo hay un retroceso hacia sentimientos nacionalistas, las feministas lesbianas de color en nuestras interacciones diarias somos realmente más ciudadanas del planeta» (1990: 222).

Las autoras feministas que abordan su análisis desde la diferencia racial parten de la base de que las categorías de raza, cultura y clase —como categorías básicas para la formación y opresión del sujeto— son categorías que en sí mismas son fruto de las construcciones de la sexualidad, tanto dominante como subordinada.

Cherríe Moraga (1993) analiza estas construcciones en el deseo de las lesbianas y mucho más allá, en el deseo, hasta entonces nunca representado, de la lesbiana de color, la lesbiana chicana. Para Cherríe Moraga la lesbiana chicana no sólo se ve cuestionada en la realidad del día a día, sino también en el campo de la representación. El trabajo de esta autora consiste en hacer visible a la lesbiana chicana, y esto supone la construcción textual del cuerpo y el deseo de la lesbiana y la deconstrucción de los códigos convencionales que gobiernan la representación del deseo y del cuerpo femenino como objeto de deseo del hombre heterosexual. La chicana lesbiana ha de luchar no sólo con la internalización de actitudes opresoras y los códigos de representación en el área de la sexualidad, sino también con las actitudes opresoras y con los códigos que funcionan en relación con la raza, la cultura y la clase. De esta forma la autora, como sujeto y como lesbiana chicana, no tiene la posibilidad de adoptar una posición a favor o en contra de la construcción o destrucción de la representación del deseo y del cuerpo femenino, sino que son el propio deseo y cuerpo femeninos los campos de negociación y deconstrucción, convirtiéndose así en lo que Gloria Anzaldúa considera la 'frontera', el 'tercer espacio', donde todo es fluido.

Cherríe Moraga centra así toda su obra poética en la reivindicación de la identidad mestiza, tratando de darle la voz que hasta ahora no había podido hacerse oír. Insiste además, en representar el cuerpo femenino troceado en pedazos, tratando de reflejar como la mujer ha sido desmembrada en el discurso masculino, convirtiéndose en un objeto de deseo, en lugar de en un sujeto y, sobre todo, confiere prioridad a la piel, esa piel morena símbolo del mestizaje que en su obra oscila entre un símbolo de la diferencia y ese límite poroso, un espacio en el que se pueden establecer lazos. Esa desmembración y recomposición del cuerpo lébico que opera en la obra de Cherríe Moraga es parte de un proceso que da sentido al toma y daca de lo que Gloria Anzaldúa denomina «nuestra cambiante y múltiple identidad».

Algunas feministas también se han visto atraídas por el debate sobre la pornografía, el sadomasoquismo y la articulación del deseo. Los nuevos planteamientos consideran la pornografía como un producto de la sexualidad capitalista más que como el componente que la estructura; y por lo tanto como un síntoma y no la causa de la opresión de las mujeres. De acuerdo con esto una legislación restrictiva no cambiaría nada. En opinión de Sheila McGregor, se puede luchar más efectivamente contra la pornografía si se cuestiona el sistema económico en que vivimos, donde el sexo se ha convertido en una transacción comercial, más que en una expresión de amor, en el que algunas mujeres se ven obligadas a vender sus cuerpos para poder sobrevivir. Y otras, como Audre Lorde, han planteado la distinción entre pornografía y erótica. De acuerdo con esta distinción, la erótica puede producir una excitación sexual que muestra el placer mutuo en situación de igualdad y donde no se produce explotación

alguna y puede, incluso, constituir una fuente de poder, conocimiento y disfrute femenino.

El movimiento feminista se ha encontrado desde siempre ampliamente dividido en relación con la cuestión del sadomasoquismo en las relaciones sexuales. Este debate ha adquirido un especial protagonismo entre el sector lésbico del feminismo donde se encuentran grupos que lo practican y lo defienden como una opción política más. Estos grupos y sus simpatizantes han mantenido una agria polémica con otro importante sector del movimiento feminista: el grupo Mujeres contra la Pornografía, cuyas integrantes consideran que jugar a los roles en las relaciones sexuales conduce a quienes practican el S/M a la violencia en los demás aspectos de su relación. Creen que las raíces del S/M están firmemente situadas en el heterosexismo y los modos patriarcales de dominación; critican la adicción y el culto al S/M, al menos como parece estar desarrollándose en algunos sectores de la comunidad lesbiana y plantean objeciones particularmente al punto de vista planteado por algunas lesbianas —en grupos como Samois y Lesbian Sex mafia—, para las cuales la liberación S/M es una causa política comparable con el lesbianismo o el feminismo. Mujeres contra la Pornografía parece visualizar la emergencia del S/M en la comunidad lesbiana como un asunto básicamente retrógrado y reaccionario.

Las lesbianas partidarias del S/M, sin embargo, enfatizan los aspectos de consenso de este tipo de relación y apuntan que, al contrario que en las relaciones de poder opresivas, el control en una relación S/M es realmente ejercido por quien juega el papel de dominado, o masoquista. Ellas afirman que las prácticas S/M liberan energía sexual y permiten a las componentes de la pareja una casi trascendencia espiritual de sí mismas a través de un 'intercambio de poder', es decir, el intercambio voluntario de poder de la una a la otra. Las que proponen el S/M ponen el acento en la mejora de la experiencia sexual a través del S/M, desde un punto de vista según el cual, en el sexo, los fines justifican claramente los medios.

Margaret Nichols (1992) considera que la mayoría de las lesbianas que practican el sadomasoquismo lo hacen de una forma consciente, controlada y con una baja intensidad y que, por lo tanto, resulta difícil que se conviertan en adictas y lleguen a realizar estas prácticas de forma compulsiva. Valora además otras explicaciones alternativas sobre los orígenes de la sexualidad sadomasoquista que no tienen que ver con el patriarcado, o que aparecen incluso como formas positivas de enfrentarse a él. Así hace alusión a la teoría expuesta por Bernie Zilbergeld y C. R. Ellison (1980) en la que sugieren que, particularmente en la niñez, el despertar sexual es virtualmente indistinguible de otros estados de despertar, incluido el despertar de la actividad física, el enfado o el temor. De esta forma, un niño con miedo, o un niño que recibe un cachete, puede estar, también, experimentando el despertar sexual, y es bastante fácil imaginar una clásica respuesta condicionada a este tipo de estímulos que se fijan en una edad temprana. Para Nicholson, «si esto es verdad, entonces la raíz del S/M está en el diferencial de poder padres-hijo, y sólo incidentalmente en el diferencial de poder masculino-femenino». A lo que añade que «incluso si no es exactamente así como queda condicionado el S/M es útil recordar cuán similares pueden llegar a ser los estados de las respuestas psicológicas. Si tenemos esto en mente, no es difícil ver cómo algunas personas podrían encontrar el dolor como una forma de mejorar la respuesta sexual. En este sentido, se puede considerar al S/M como una forma de ensanchar los límites del cuerpo, más que como un dolor desagradable. (1992:29) Y concluye afirmando que, la última verdad sobre la controversia del S/M en la comunidad lesbiana en la actualidad puede ser que, aunque sus raíces puedan estar parcialmente en el patriarcado y pueda conllevar el peligro del exceso, el S/M puede representar una liberación de nuestra sexualidad, un intento de apertura, expansión y mejora de nuestra técnica sexual y potencial erótico. Y en tanto que tal, puede ser justamente lo que necesitamos ahora mismo. Incluso aquellas lesbiana para las que el S/M y sus variantes carecen de interés se pueden beneficiar en algún momento de la apertura sexual que esta tendencia puede presagiar en nuestra comunidad» (1992: 32).

El «Manifiesto for Cyborgs» de Donna Haraway (1990), constituye la fuente inspiradora del ciberqueer. Con este artículo Haraway dice querer contribuir a la cultura y teoría feminista socialista utilizando una perspectiva posmoderna y no naturalista, en la tradición utópica que imagina un mundo sin género, que es quizás un mundo sin génesis, pero también un mundo sin final.

Esta autora define un ciborg como «un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social así como una criatura de ficción. La realidad social son las relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante. Los movimientos internacionales de mujeres han construido la 'experiencia de las mujeres', así como descubierto y dejado a la luz este crucial objeto colectivo. Esta experiencia es una ficción un hecho de carácter político» (1990: 191).

La liberación, descansa a su parecer en la construcción de la conciencia de la opresión. El ciborg es materia de ficción, experiencia vivida que cambia lo que cuenta como la experiencia de las mujeres en la última parte del siglo XX. Esta es una lucha entre la vida y la muerte, pero el límite entre ciencia ficción y realidad social es una ilusión óptica.

Haraway argumenta que el ciborg es una ficción que elabora un mapa de nuestra realidad social y corpórea y es también un imaginativo recurso que puede sugerir creativas combinaciones y acoplamientos. El ciborg es una imagen condensada tanto de la imaginación como de la realidad material, los dos centros unidos que estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica. La relación entre organismo y máquina ha sido un espacio de guerra. Los pilares de ese espacio han sido los territorios de producción, reproducción e imaginación.

Las características que Donna Haraway atribuye al ciborg coinciden en gran parte con las bases analíticas de la Teoría Queer: parcialidad, ironía, intimidación y perversidad. El ciborg es opositor, utópico y en absoluto inocente. El ciborg ya no se estructura por la polaridad de lo público y lo privado —afirma la autora—, el ciborg define una polis tecnológica definida en parte por una revolución de las relaciones sociales en el oikos: el hogar. Naturaleza y cultura se redefinen; la primera deja de ser la fuente de apropiación o incorporación de la segunda (1990: 192).

El ciborg es un tipo de yo personal y colectivo posmoderno que se ha desmembrado y vuelto a recomponer. Y ese

es el yo al que las feministas deben de dar significado. Las tecnologías de las comunicaciones son herramientas cruciales para la recomposición de nuestros cuerpos. Estas herramientas incorporan y refuerzan nuevas relaciones sociales para las mujeres de todo el mundo. Las tecnologías y los discursos científicos pueden entenderse en parte como formalizaciones, esto es, «momentos congelados de las interacciones sociales fluidas que los constituyen», pero deberían de ser vistos también como instrumentos para el refuerzo de significados. Surge así para Haraway un límite permeable entre herramienta y mito, instrumento y concepto, sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo los objetos de conocimiento.

CAPÍTULO III

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD QUEER

En este capítulo voy a seguir profundizando en la Teoría Queer, centrándome especialmente en su forma de aproximarse a la subjetividad.

Queer es un producto de presiones específicas culturales y teóricas que estructuraron debates (tanto fuera como dentro de la academia) en torno a la identidad, como un intento de avanzar en los planteamientos identitarios a partir de un análisis más en profundidad de la subjetividad y los procesos de subjetivación en la línea planteada por Michel Foucault, Herbert Marcuse, Norbert Elias o Robert Castel, que coinciden en una voluntad común de explicar, y tratar de superar, dimensiones irracionales de nuestra vida social que tienen que ver con determinados códigos teóricos, instituciones y poderes legitimados muchas veces en nombre de la cientifidad. Los autores queer siguen sobre todo a Foucault, al entender que plantea que el sujeto no es una sustancia, sino una forma, una forma que no es siempre idéntica a sí misma. Lo que significaría que en cada caso se establecen respecto a uno mismo formas de relaciones diferentes.

Ya he señalado que mientras que el movimiento gay y lésbico estaba comprometido fundamentalmente con las políticas de identidad, asumiendo la identidad como el prerrequisito necesario para una intervención política efectiva, el movimiento queer, mantiene una relación más estrecha con las categorías de identificación. La influencia de las teorías post-estructuralistas que consideran la identidad como algo contingente, junto con el creciente entendimiento de las limitaciones de las categorías de identidad en términos de «representación política», permitieron que el movimiento queer surgiese como una nueva forma de identificación personal y de organización de activistas.

Desilusionado con las formas tradicionales basadas en la identidad de la organización política, el sujeto queer opera no tanto como una nomenclatura alternativa sino como una forma de llamar la atención hacia aquellas ficciones de identidad que estabilizan todas las categorías identificatorias. Como Annemarie Jagosse afirmó, queer no es tanto una identidad como una crítica a la identidad.

En efecto, para los teóricos queer las identidades son siempre múltiples, o como poco, compuestas por, literalmente, un número infinito de formas en las que los 'componentes identitarios' se pueden interrelacionar o combinarse. Cualquier construcción específica de la identidad es arbitraria, inestable y exclusiva. La construcción identitaria conlleva, por lo tanto, el silenciamiento o la exclusión de algunas experiencias o formas de vida. Por ejemplo, al resaltar una identidad de raza negra, americana y lesbiana de clase media, se silencian diferencias que tienen que ver con la religión, la situación regional, la identificación subcultural, la relación con el feminismo, la edad o la educación. Los teóricos queer, utilizando la deconstrucción como herramienta, vuelven la mirada precisamente a los límites de los términos binarios y analizan el continuo ejercicio de construcción de estrategias que es necesario para mantener esos límites que sirven de pilares a la existencia de los «eternos binarios», que sustentan el concepto tradicional de identidad. Y más que considerar la afirmación identitaria como liberadora, la ven como «disciplinaria» y como una estructura reguladora. Las construcciones identitarias funcionan como definidoras del yo y de sus comportamientos y por lo tanto, excluyen una gama de posibles formas alternativas a través de las que enmarcar el yo, el cuerpo, los deseos, las acciones y las relaciones sociales.

Aunque la Teoría Queer trata de articular diferentes categorías, lo cierto es que ha tenido predominantemente un registro sexual. El ánimo de 'decirlo todo' es ese deseo por conceptualizar y articular una pluralidad de subjetividades sexuales en un espacio que no esté limitado, ese el leit-motiv del nacimiento del término 'Teoría Queer'. La Teoría Queer intenta deconstruir las identidades, que considera monolíticas, de gay y lesbiana, para demostrar que están sobredeterminadas por factores tales como la heterosexualidad, la raza, el género o la etnicidad.

Annemarie Jagosse (1996) reconoce que, dada la función desnaturalizadora de la Teoría Queer, esta no puede tener ni una lógica fundacional, ni un conjunto consistente de características. Esta indeterminación fundamental en la Teoría Queer hace que sea un objeto de estudio difícil; siempre ambiguo, siempre relacional. En términos generales, queer cuestiona el concepto tradicional de identidad sexual, y lo hace mediante la deconstrucción de las categorías, oposiciones y ecuaciones que sostienen esta definición. En términos generales, Annemarie Jagosse (1996) considera que «queer describe aquellos gestos o modelos analíticos que dramatizan la incoherencia en las relaciones estables entre el sexo cromosómico, el género y el deseo sexual. Oponiéndose a ese modelo de estabilidad —que plantea la heterosexualidad como su origen, cuando es más bien su consecuencia— queer se centra en los desencuentros entre sexo, género y deseo. Institucionalmente, queer ha sido asociada más habitualmente con las cuestiones gay y lesbianas, pero su marco analítico también incluye cuestiones como el travestismo, el hermafroditismo, la androginia y la cirugía correctora del género» (1996: 3).

Dana Y. Takagi, en su ensayo *Maiden Voyage* (1996) trata de explicar la necesidad de un término como 'queer' para dar cuenta de la multiplicidad de identidades sexuales que pueden coincidir en un mismo individuo¹⁷.

Mientras que el movimiento por los derechos de los gays, centra su trabajo únicamente en la obtención de la

igualdad de derechos, la emancipación queer busca una revolución sexual de largo alcance para transformar la sexualidad de forma que beneficie tanto a los homosexuales como a los heterosexuales. Su programa de acción va más allá de la igualdad, busca una liberación sexual más amplia que expanda los límites eróticos en todas direcciones que beneficien al sexo, como la reducción de la edad de consentimiento a los 14 años para todo el mundo, el rechazo de las leyes puritanas en contra de la prostitución y la pornografía, y la introducción de la educación sexual explícita en las escuelas a partir de las clases de primaria. El proyecto de emancipación queer establece su lucha en la subversión de la cultura sexofóbica y, al hacer esto, contribuye a la disminución de la represión erótica tanto de gays como de heterosexuales. Por eso Simon Watney afirma que la cultura queer no puede asentarse en la concepción de la 'igualdad', ya que esto supone la total sujeción a la racionalidad de la sexualidad 'normal' y sus identidades.

De esta forma, el término queer ofrece una forma comprensible de caracterizar a todos aquellos cuya sexualidad les sitúa en oposición al actual 'régimen normativo'. 'Queer' se ha convertido en una conveniente abreviatura desde la que diferentes minorías sexuales han reclamado un espacio en el territorio una vez conocido simplemente, y engañosamente, como 'la comunidad gay'. Tal y como manifestó un editor de la desaparecida revista queer de la ciudad de Nueva York, *Outweek*, 'cuando estás intentando describir la comunidad, y tienes que nombrar a gays, lesbianas, bisexuales, drag queens, transexuales (posoperación y pre), se convierte en un proceso inabarcable. Queer lo dice todo (Epstein, 1994: 195).

Para Arlene Steiner y Ken Plummer (1996) las principales características que definen los trabajos académicos queer son:

- Una conceptualización de la sexualidad que contempla el poder sexual imbricado en diferentes niveles de la vida social, expresada discursivamente y transpuesta a través de los límites y divisiones binarias.
- El cuestionamiento de las categorías de sexo y género, y de las identidades en general. Las identidades son siempre inciertas, constituyendo desplazamientos de la identificación y el conocimiento.
- Un rechazo de las estrategias de reivindicación de los derechos civiles a favor de las políticas del carnaval, la trasgresión y la parodia que lleva a una deconstrucción, polarización, así como a lecturas revisionistas y a políticas anti-asimilacionistas. En este sentido, los teóricos queer consideran que las estrategias del movimiento gay, y de los grupos minoritarios en general, han tendido a descansar en dualismos conceptuales —hombre/mujer; sistemas ontológicos naturales/artificiales; esquemas intelectuales esencialistas/construccionistas— que refuerza la noción de minoría como 'el otro' y crea oposiciones binarias que dejan el «centro» intacto. Este centro es lo que se ha dado en llamar 'heteronormatividad'. Tal y como explica Chrys Ingraham (1996), las asunciones heteronormativas organizan muchas de las prácticas, tanto de conocimiento como profesionales. Por ejemplo, muchas encuestas en las ciencias sociales piden el estado civil y dan a elegir entre las siguientes opciones: casado/a, divorciado/a, separado/a, viudo/a, soltero/a. Estas categorías no sólo presentan índices significativos de identidad social, sino que se ofrecen como las únicas opciones, lo que implica que su organización de la identidad en relación con el matrimonio aparece como universal y no necesita ninguna explicación. La asunción heteronormativa de esta práctica raramente, si alguna vez se hace, se pone en cuestión. Cuando se cuestiona, generalmente no se tiene en cuenta la respuesta. La heteronormatividad, por lo tanto, funciona para naturalizar las instituciones, las prácticas y las relaciones de la heterosexualidad.

Los teóricos queer han combatido fuertemente la idea de la Homosexualidad como una imitación de la heterosexualidad, como si esta última fuera el original legitimado y la homosexualidad la imitación. Rechazan la marginalidad del estilo liberal de lucha por los derechos civiles de las políticas gays, y la 'guetorización' de los estudios gays. No les interesa integrarse en la sociedad porque no están de acuerdo con los esquemas aceptados por la mayoría en cuanto a la legitimidad del matrimonio sobre cualquier otro tipo de relación, la división de los géneros, o los esquemas de producción capitalistas. La mayoría, de teóricos queer no se sienten pues parte de la sociedad, ni sienten, como lo hace el movimiento de liberación gay, la necesidad de cambiar la sociedad desde dentro, sino que bien buscan la construcción de un nuevo modelo que sustituya actual. Por eso no se sienten marginados, simplemente se sienten fuera de la sociedad, aunque esto no sea posible.

La actitud de grupos como el radical *Homocult-perversers of culture*, activo en Manchester a principios de los noventa, demuestra este rechazo a sus predecesores, al considerar que describirse a uno mismo como 'gay' y 'lesbiana' es snob y de quienes así se definen afirman: «Outrage es una confortable farsa. Sólo puedes estar indignado cuando algo te sorprende. No es una sorpresa para los queer que no exista justicia para nosotros. No estamos indignados, SOMOS DESAFIANTES»¹⁸.

- Una huida del concepto de marginalización que había guiado la construcción de gays y lesbianas como minorías étnicas hasta el momento. Se realizan relecturas desde una perspectiva queer de producciones culturales que han sido centrales para la cultura occidental. Cuestionan áreas que normalmente no se verían como un terreno de la sexualidad, haciendo lecturas queer de textos ostensiblemente heterosexuales o no sexualizados. Para los teóricos queer, la vida personal está sexualizada —y heterosexualizada— y también lo están las estrategias y la economía. Muchas cuestiones se plantean a partir de esta nueva perspectiva: ¿qué sucede, por ejemplo, con la teoría de la estratificación si se reconocen las reivindicaciones de gays y lesbianas?; ¿cuáles son los patrones de movilidad de las lesbianas?; ¿cómo se interrelacionan esos patrones con la raza, la edad, la región y otros factores?; ¿qué sucede con el análisis de la estructura del mercado si en ella se incluye a los gays?; ¿qué ocurre si se hace lo mismo con los estudios de consumo?; ¿y con la educación?; ¿con la gerontología social? Para los teóricos queer es necesario reconsiderar todos los campos de análisis teniendo en mente la categoría de sexualidad.

- Tampoco creen en conceptos meta-narrativos como el de nación-Estado. Estos teóricos afirman preferir la historia local o transnacional. Narrativas históricas que no estén enmarcadas en el concepto de nación, sino que

estén enmarcadas en algún tipo de entidad sub-nacional o a un nivel más global.

La metodología utilizada en la investigación de la Teoría Queer no se puede reducir a una sola, ya que es el conjunto de muchos marcos de trabajo y de diferentes estrategias: historiografía foucaultiana, psicoanálisis, narratividad, etnografía, narrativa experiencial. La preferencia por «queer» representa, sobre otras cosas, un impulso agresivo frente a la generalización; rechaza una lógica minoritarizadora de tolerancia o desinterés. Es una concepción política a favor de una resistencia más transversal y generalizada de los regímenes de la normalidad.

La Teoría Queer se centra no sólo en la naturaleza socialmente construida de la sexualidad y las categorías sexuales sino también en la variedad de grandes y múltiples espacios de funcionamiento de determinados poderes distribuidos en las categorías de sexualidad, incluyendo la categoría normativa de heterosexualidad. La perspectiva queer trata de reformular al sujeto. Los teóricos queer están cada vez más interesados en investigar las operaciones de lo que Michael Warner (1993), siguiendo a Foucault, ha dado en llamar *regímenes de lo normal*. En lugar de intentar buscar rastros de homosexualidad en la historia, el análisis 'queer' examina la construcción de lo normal y, en este proceso, traza el mapa de la desviación. Queer se convierte así en una herramienta que nos permite releer las experiencias personales y las prescripciones culturales, con una mirada centrada en averiguar cómo lo normal se construye y mantiene.

Mediante el uso del término queer, Alexander Doty afirma pretender recapturar y reinsertar un sentido militante de diferencia que ofrezca lo eróticamente «marginal» como un «espacio de resistencia» conscientemente elegido, y quiere sugerir que dentro de la producción y recepción cultural, las eróticas queer son ya parte del centro erótico cultural, tanto como un constructor necesario por el que definir lo heterosexual y lo normativo —como «no queer»— y como una posición que puede ser y es ocupada de varias formas por aquellos que se identifican como heterosexuales o que se consideran «dentro de la norma» .

Lissa Duggan (1992), sugiere que la noción de «comunidad queer» a menudo se usa para construir un colectivo que ya no se define únicamente por el género de los compañeros sexuales de sus miembros. Esta nueva comunidad se unifica sólo por el disenso compartido respecto a la organización dominante de sexo y género.

La Teoría Queer es, además, supuestamente un espacio de reinención, un espacio donde cada uno puede ser lo que quiera, donde cada uno puede escoger en cada momento de su vida lo que quiere ser, qué identidad quiere tener, cómo definirse a sí mismo, pues entienden que el yo es un mito, una desilusión, un fraude, y por lo tanto tampoco creen en la originalidad y el concepto de profundidad o introspección. Tampoco creen en las personalidades mostradas en los libros de historia con una subjetividad profunda y una capacidad para la acción original y decisiva. Encuentran el anonimato más interesante que la individualidad, la imitación más creíble que la originalidad y la apropiación más deseable que la invención. Este es el planteamiento que guía sobre todo los análisis queer de la producción cultural, en la que me detendré con detalle en el próximo capítulo. El lenguaje es, por lo tanto, el gran campo de batalla desde el que se articula la Teoría Queer. Es el discurso, y no tanto las condiciones materiales, el que articula la subjetividad queer. Lee Edelman en su artículo «Queer Theory: Unstating Desire» explica determinadas características de lo queer:

Los que trabajamos en el campo de la Teoría Queer no somos una familia. No estamos sometidos a ningún mandato coercitivo ligado a una visión afectiva de la comunidad. La Teoría Queer nos debe recordar que estamos imbuidos por estados de deseo que exceden nuestra capacidad para nombrarlos. Cada nombre sólo puede dar a esos deseos conflictivos, contradictorios, inconsistentes, indefinidos, un límite ficticio, una definición que falsifica precisamente en tanto en cuanto el nombre nos devuelve siempre a la familia. ¿Por qué, después de todo, debería un movimiento basado en la intervención social, intelectual y política —basado pues en instruir una cultura hegemónica en la necesidad de entender de manera diferente la diferencia— continuar conjugando para sí mismo el sueño de un lenguaje común? Los nombres que nos han dado a nosotros, por los cuales «queer» es emblemático, nos totalizan muy rápidamente y brutalmente en la imaginación colectiva. Nuestra respuesta a esta producción colectiva de nuestras diferencias con la intención de asegurar su similitud no debería de ser la reproducción de una igualdad en nuestra diferencia. (1995: 344).

El término queer puede también ser utilizado para significar un diferente tipo de identidad que es consistente y auto—idéntica, como en el caso de algunas de las movilizaciones de *Queer Nation*. Obviando las críticas posestructuralistas de las categorías de identidad, queer funciona aquí más como un término de moda que como un término teórico. Es utilizado, así, como una forma de distinguir las lesbianas y gays al viejo estilo de las del nuevo, donde esa distinción puede ser registrada no tanto históricamente, como variaciones en la concepción de la formación de la identidad, sino estilísticamente en, por ejemplo, el body piercing. Queer puede utilizarse también para describir una posición coyuntural, cuyas características comunes no es la identidad en sí misma, sino un posicionamiento antinormativo en relación con la sexualidad. De esta forma, queer podría excluir a las lesbianas y a los gays cuya identificación con la comunidad y la identidad marca una legitimación relativamente reciente, pero incluye a todos aquellos cuyas identificaciones sexuales no son consideradas normales. El término queer se puede utilizar también en un sentido más genérico: como diferencia perversa. Queer en este sentido intenta ser un tipo de pluralismo sexual posmoderno o un reto radical constructor a las políticas de identidad.

Siguiendo las teorías de Ferdinand de Saussure, la Teoría Queer ha desarrollado el concepto de discursividad como una forma de configuración de la subjetividad. Butler, siguiendo a Saussure, introduce el concepto de iterabilidad en el sentido de teoría del acto discursivo, como una totalidad que produce aquello que nombra. Para ello reformula la totalidad performativa de Derrida. En esta reformulación la totalidad performativa se convierte en una citación derivativa más que en un acto fundacional realizado por un sujeto originador¹⁹. Una citación será a la vez una interpretación de la norma y una ocasión para exponer la norma en sí como una interpretación privilegiada. La citación es sólo una ocasión para subvertir la norma, pero no está garantizado que la norma pueda ser subvertida.

La introducción de las citas referenciales permite a Buder pensar a través de la paradoja de la subjetivación que heredó de Foucault. La formulación de la teoría de performatividad acepta como punto de partida la noción foucaultiana de que el poder regulador produce los sujetos que controla, y que ese poder no está sólo impuesto externamente, sino que funciona como los medios regulativos y normativos por los cuales los sujetos están formados. Pero va más allá de Foucault al afirmar que la constitución del sexo como un efecto de ese poder regulatorio es 'reiterado y reiterable'. Por lo tanto, Butler ofrece la citacionalidad como aquello que media entre el poder regulador y los sujetos individuales que son tanto producidos como controlados.

Butler termina elaborando una ontología posestructuralista del sujeto basándose en el trabajo de Foucault. Afirma que no basta con ver al sujeto como situado en un contexto o escenario exterior a él, sino que habría que verlo más bien como constituido en y a través de formaciones de poder-discurso. De esto se sigue que no existe una estructura de la subjetividad que no sea un efecto de una matriz poder-discurso, que no existe una 'reflexividad ontológicamente intacta', pues toda reflexividad está ella misma construida culturalmente. Por lo tanto, no hay una identidad anterior a la actividad, y la identidad sexual se construye en cada acto de modo que podríamos referirnos a este tipo de identidad como actuación o representación del yo sexual en la vida cotidiana.

Por su parte, el axioma foucaultiano del carácter socio-histórico de la actividad sexual plantea que la sexualidad no es una esencia inmutable, transcultural y ahistórica, sino una actividad humana sujeta a condiciones sociales y culturales que también están sujetas a interpretación y valoración por parte de un amplio número de discursos no sólo teóricos. De esta manera, la sexualidad se convierte en un capítulo insoslayable de los discursos religiosos, psicológicos, médicos y legales. La conducta sexual, que suele tener decisivas repercusiones en la formación de la identidad sexual, es, sobretodo, un sistema discursivo que opera en estrecha connivencia con las categorías biológicas sexuales y con las nociones culturales de género para producir con ellas, un discurso sexo-género que el individuo y quienes lo rodean pueden considerar más o menos serio, más o menos relevante.

Michel Foucault se ha comprometido más explícitamente con la desnaturalización de la concepción dominante de identidad sexual, al enfatizar que la sexualidad no es un atributo esencialmente personal sino una categoría cultural disponible —y un efecto del funcionamiento de ciertos flujos de poder más que simplemente su objeto—. Una sexualidad que se encuentra atravesada por otras categorías que la condicionan como es la de 'poder' y que a su vez contribuye a perfilar al sujeto foucaultiano que recuperan los queer para incorporarlo a sus propios análisis. El análisis del funcionamiento del poder que elabora Foucault es clave para entender el planteamiento que la Teoría Queer hace de los procesos de subjetivación. Pero también lo es para entender el papel que la Teoría Queer juega en la articulación de un determinado saber en torno a la misma sexualidad.

En *La voluntad de saber*, Foucault considera que se debe hacer un análisis ascendente del poder. Sin embargo, no le presta tanta atención en su definición de poder a los discursos como a las técnicas: «el poder hay que estudiarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación», dice. Es preciso analizar, por lo tanto, el poder en sus formas más regionales, más locales, sobre todo allí donde saliéndose de las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan se prolonga invistiéndose en instituciones, en técnicas y en instrumentos de acción material que pueden también ser violentos. Es preciso estudiar el poder allí donde su intención está investida en prácticas y realidades efectivas en su cara externa, allí donde se implanta y produce sus efectos concretos. Esto le lleva a afirmar que es preciso estudiar los cuerpos periféricos y múltiples, los cuerpos que los efectos de poder constituyen en sujetos. «La microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias», dice Foucault, un tipo de poder que vincula con el *modus operandi* del capitalismo; «el capitalismo moderno necesita para su desarrollo capitalista sujetos que actúan de acuerdo a un determinado ethos impregnado de una determinada mentalidad empresarial». Se desarrolla así, en el siglo XIX, un masivo programa moral de regulación que servirá para crear productores, según el análisis foucaultiano. Los teóricos queer se apoyan en este análisis para explicar cómo se configuran las sexualidades legítimas e ilegítimas, pero ignoran el contexto más global del capitalismo en el que se enmarca, centrándose únicamente en las diferentes prácticas sexuales, sobre todo aquellas en torno al sadomasoquismo y la bisexualidad que están atravesadas por relaciones de poder establecidas no sólo con otras prácticas minoritarias, como la homosexualidad, sino también con prácticas mejor aceptadas socialmente inmersas en la tendencia heterosexual, y que generan subjetividades específicas.

El debate sobre la subjetividad, espoleado por la Teoría Queer muestra, con especial claridad, la problemática posición que la identidad ocupa en las políticas lesbianas y gays contemporáneas. Y revela un sentimiento generalizado de incomodidad, incertidumbre y complejidad en relación con las prácticas de identificación y con los procesos intersubjetivos de formación de la identidad. Critica las deficiencias que, según estos teóricos, tienen los estudios gays y lesbianos, y supone un reto al esencialismo que ha caracterizado la mayoría de las teorías de la sexualidad. Critica las identidades monolíticas «lesbiana» y «gap y consecuentemente, trata de demostrar cómo esas categorías están de hecho sobredeterminadas por las relaciones de poder generadas en torno a la heterosexualidad, la raza, el género o la etnia. Aunque como veremos más adelante, a pesar de su declaración de principios en las introducciones de la mayoría de ensayos queer, si se realiza un detallado análisis de sus índices, nos demuestra que los análisis queer están dominados por la deconstrucción de la sexualidad y no tanto de otras categorías como la raza o la clase social.

Lisa Duggan (1992: 15), mantiene que en los modelos queer 'la retórica de la diferencia reemplaza el énfasis más asimilacionista y liberal sobre la similaridad con otros grupos'. Al identificar la diferencia como un término crucial para la argumentación queer y su modo de «organización política», estos teóricos dibujan un cambio que no es tan específico de la Teoría Queer, como del posmodernismo en general. Y el énfasis de esas políticas de la diferencia llega en la esfera de lo queer a su máximo nivel de expresión al no marcar sólo la diferencia entre grupos sociales, sino entre los propios individuos que forman parte de un grupo social en particular. En este sentido, la identidad se

descompone tanto y tantas veces como necesidades tenga el propio individuo de distinguirse de los otros que pueden ser cercanos en ideas, estilo de vida, posiciones políticas o intereses, pero que, en última instancia, nunca son tan semejantes como para que el sujeto queer, no pueda marcar una distancia con ellos resaltando aquellas características que este considera que le hacen diferente y —en muchos casos— único. En esta línea el sujeto queer se siente más cómodo estableciendo categorías de identificación de carácter estratégico.

En este sentido, Eve Kosofsky Sedwick argumenta que el denominarse a uno mismo 'queer' dramatiza la diferencia entre como te denominas a ti mismo y como te denominan los otros. Existe un sentido por el cual queer puede ser utilizado tan sólo en primera persona. La provocativa sugerencia de Sedwick de que, a pesar de su rutinaria circulación como un término descriptivo, queer puede ser tan sólo autodescriptivo, subraya hasta que punto se refiere a una autoidentificación más que a las observaciones empíricas de las características de otras personas, y como los procesos de individualización, espoleados por el pensamiento postmoderno, se han instalado en las prácticas sociales.

Lee Edelman, llega a plantear que la Teoría Queer tan sólo puede ser ella misma a través del acto por el cual se rechaza a sí misma; percibe que está siempre en otra parte, funcionando como una fuerza de desplazamiento, o desaprobación, funcionando como un vector de deseo.

Nuestra misión imposible o autodeconstructora —afirma Edelman— no es ni habitar ese estado ni sentimentalizarlo, ni gobernarlo, ni colonizarlo, como si fuera otro trabajo misionario para definir la identidad, sino interrogar las direcciones contradictorias en las que el deseo y la identidad siempre operan. (1995: 345).

De esta forma, las decisiones sobre las categorías identitarias se vuelven pragmáticas, útiles, para conseguir ventajas en determinadas situaciones. La ventaja para la Teoría Queer de mantener la identidad como algo permanentemente abierto en cuanto a su significado y a su utilidad estratégica, es que mantiene las diferencias en la superficie.

Los trabajos que componen el corpus de la Teoría Queer giran en torno a cuatro grandes temas estrechamente interrelacionados y a través de cuyo desarrollo se articula la subjetividad queer:

- La idea de identidad en continua construcción es el punto de partida en el análisis queer que recupera las categorías de género, raza, etnia, clase social y sexualidad, para rearticularlas a través de la promoción del uso de procesos de identificación e identidades estratégicas cuyo máximo exponente es el ciborg.
- El cuerpo es para los queers el principal catalizador de esos procesos de identificación que conforman la subjetividad queer y el espacio en el que se articula el deseo queer.
- La articulación del deseo queer se hace a menudo en primera persona y se concreta en la práctica de:
- Sexualidades no normativas, siendo la bisexualidad y el sadomasoquismo las preferidas por los teóricos queer, por la afinidad que ven entre los elementos que componen la práctica de estas sexualidades y el ethos queer.

Paso a continuación a describir con más detalle cada uno de estos temas/ejes que articulan la Teoría Queer.

La identidad en continua construcción: Procesos de identificación e identidades estratégicas

Como ya he explicado, la Teoría Queer basa su análisis de la identidad precisamente en la reconstrucción de la misma para plantear como alternativa la articulación de procesos de identificación que permitan una mayor fluidez en la adopción de identidades estratégicas. La perspectiva queer reconoce la confluencia de diferentes identidades, en ocasiones con efectos contradictorios, en el mismo sujeto. Estas identidades forman parte fundamentalmente de las categorías de género, raza, etnia, clase social y sexualidad. Sus análisis abren las puertas hacia la identificación con una u otra. Dependiendo de la situación en la que se encuentre el individuo en cada momento. El concepto de identidad estratégica se lleva a su extremo en la construcción de la identidad ciborg por parte del sector más abiertamente postmoderno de la Teoría Queer.

La reconstrucción de las identidades de género y la negación de la polaridad hetero/homo

Para hacer una crítica en profundidad de la categoría de homosexualidad, la Teoría Queer aborda la reconstrucción de la oposición entre homosexualidad y heterosexualidad que ha articulado la construcción identitaria de gays y lesbianas.

En 1974, Jonathan Ned Katz, afirmó que más allá del obvio hecho de que las relaciones homosexuales implican a personas del mismo género, e incluyen sentimientos y actos, no existe algo como la homosexualidad en general, sino particulares formas históricas de homosexualidad. Es decir, que no podemos hablar de la 'homosexualidad' como categoría esencial, es preciso ligarla a procesos históricos, sociales y económicos.

Steven Angelides, en su artículo «Rethinking the political: Poststructuralism and the economy of (Hetero)sexuality», plantea que la deconstrucción de los discursos construidos a través de formulaciones binarias de la metafísica occidental nos ha llevado a la desestabilización de los mismos sujetos/identidades de nuestros discursos y que son, sin duda, la base de nuestra historia. La «muerte del sujeto» se ve como un desastre para las epistemologías cuyos puntos de partida son la mujer, el homosexual, la lesbiana, etc, y sus hilos conductores son las políticas sexuales y feministas que representan los intereses de esos sujetos/identidades en la transformación de las relaciones de poder existentes.

Angelides denomina economía de la (hetero) sexualidad a la era post/moderna pues en ella estamos sujetos a ese «instrumento» que es la sexualidad, que nos categoriza, codifica y controla. Reclamando la especificidad de su sexualidad, los discursos de las «políticas» de identidad sexual están vinculados a una economía de la (hetero)sexualidad que tiene dos características:

- El principio regulativo, o la lógica de este sistema que es la metafísica de la (hetero)identidad, que construye todas las sexualidades a través de la óptica de la matriz heterosexual/homosexual.
- El dominio discursivo en el que las discusiones sobre la sexualidad tienen lugar en occidente está enmarcado y subsumido predominantemente por el pluralismo liberal.

Para Angelides, el pluralismo liberal sirve para camuflar la interdependencia estructural de las identidades bajo el velo de la diversidad. La diversidad es utilizada de este modo para significar una multiplicidad de identidades fijas y es vista como una condición de la existencia humana. Las identidades sexuales se convierten así en especies humanas. En el escenario político liberal estas especies, o tipos de individuos, movilizan en torno a ellos designaciones de sexualidad para alcanzar derechos políticos que les han sido denegados; derechos que se da por supuesto que otras especies —obviamente de tipo heterosexual— tienen. Para poder alcanzar estos derechos la adopción de identidades unificadas es vista como una estrategia necesaria. No existen otros espacios a ocupar para estos sujetos marginales que los de oposición o los de resistencia. Aunque no niega que sean necesarios los discursos de resistencia, afirma que estos no dejan de reforzar la lógica de oposición, y la legitimación de una sobre la otra.

Así, reinstaurando la diferencia hetero(sexual), la homosexualidad y la heterosexualidad se han convertido en categorías reificadas que se enmarcan en una determinada «economía política de la verdad». La verdad de estas categorías se convierte en objeto teórico en esa heteroeconomía. En resumen, la sexualidad se ha convertido en un *objeto de verdad* sobre la que proliferan toda una serie de discursos. Y a lo largo de estos veinticinco años lo que hemos tenido no ha sido una sustancial ruptura con esa economía, sino más bien su reforzamiento y reproducción.

La Teoría Queer se articula en torno a este planteamiento, rechazando una teoría homosexual y unas políticas que se organizan sobre la base del sujeto homosexual. Para ellos, este tipo de políticas reproducen la formulación binaria hetero/homosexual, un código que perpetúa la heterosexualización de la sociedad. La teoría afirmativa del homosexual occidental moderno naturaliza y normativiza, al sujeto gay e incluso lo considera como un agente de liberación social, pero también tiene el efecto de consolidar la homosexualidad y la heterosexualidad como categorías base de la identidad social y sexual. Se refuerza así el régimen moderno de la sexualidad.

Para Steven Seidman (1996), la Teoría Queer intenta cuestionar el mismo régimen de sexualidad, esto es, los conocimientos que construyen el yo como sexual y que asume la heterosexualidad y la homosexualidad como categorías que marcan la verdad de los sujetos sexuales. Considera el sistema moderno de sexualidad, organizado alrededor del yo heterosexual y homosexual, como un sistema de conocimiento que estructura la vida institucional y cultural de las sociedades occidentales. Por lo tanto, los teóricos queer ven la heterosexualidad y la homosexualidad no simplemente como identidades o estatutos sociales, sino como categorías de conocimiento, un lenguaje que enmarca lo que conocemos como cuerpos, deseos, sexualidades, identidades.

Los queer, por lo tanto, trasladan su atención de la opresión y liberación del sujeto homosexual, a un análisis de las prácticas y discursos institucionales que producen los conocimientos sobre sexualidad y las formas en que se organiza la vida social, prestando especial atención a la forma en que esos conocimientos y prácticas sociales reprimen las diferencias. Se plantean así que el estudio de la homosexualidad no debería de ser el estudio de una minoría, sino el estudio de aquellos conocimientos y prácticas sociales que organizan la 'sociedad' como un todo mediante la sexualización —heterosexualización o homosexualización— de los cuerpos, los deseos, actos, identidades, relaciones sociales, conocimientos, cultura e instituciones sociales. En opinión de Seidman, la Teoría Queer aspira a transformar la teoría homosexual en una teoría social general o en un punto de partida a partir del cual analizar las dinámicas sociales. Sin embargo, el tiempo ha demostrado que este interesante proyecto no ha llegado a materializarse en todo su potencial, y la mayoría de los trabajos han terminado, ellos mismos, sexualizando la práctica y el análisis queer.

La Teoría Queer, rompe definitivamente con el planteamiento binario homo/hetero al incluir entre sus filas a los heterosexuales queer. En el mundo queer, donde son las prácticas sexuales y no con quien se practiquen lo que importa, ser homo o hetero no es tan importante como el tener y practicar una actitud queer hacia la vida. Aunque, de nuevo, esa actitud frente a la vida gira en torno al ejercicio de determinadas prácticas sexuales. Con cierta imprecisión se podría señalar como queers a aquellos heterosexuales que hacen una crítica voluntaria a la heterosexualidad, ya que eligen determinadas prácticas sexuales (S/M en lugar de sexo vainilla, fantasías fetichistas, etc) o simpatizan con los planteamientos queer.

Sin embargo, a pesar de no haber tenido éxito en la definición de los requisitos que legitiman a un individuo heterosexual para formar parte de la comunidad queer, donde sí han tenido éxito ha sido en mostrar cómo los heterosexuales pueden estar tan oprimidos como los homosexuales por la propia heteronormatividad que en principio les debería de privilegiar. La Teoría Queer pone así de relieve cómo aquellos miembros de grupos marginales (los negros, las mujeres, o los pobres) que carecen de poder y de privilegios, aunque practiquen un comportamiento heterosexual, son definidos a menudo como excluidos de las normas y valores de la sociedad dominante, llevándoles esta posición a una supresión o negación de sus relaciones y derechos sociales, legales y físicos. En este sentido el trabajo «político»²⁰ de la Teoría Queer comienza por el reconocimiento de que existen múltiples sistemas de opresión que funcionan al mismo tiempo, que están institucionalizados y crean categorías e identidades con el fin de regular y socializar a los individuos.

Angelides sugiere que un sistema «políticamente» más productivo sería el que cuestionase la voluntad epistémica de verdad que gobierna las discusiones sobre sexualidad. Este reto requiere la elaboración de un mapa contextualizado de operaciones y funciones de la identidad con el fin de evitar la construcción dogmática de la verdad. En esta formulación, las políticas no se pueden dar por asumidas, sino que han de ser, como Judith Buder recomienda, contingentes y provisionales, ya que la adhesión a ciertas identidades podría ser adecuada en un

régimen discursivo, pero no en otro.

Lo que preocupa a Angelides de las políticas de identidad no tiene tanto que ver con la denominación de 'gay' y 'lesbiana' per se, sino con la utilización irreflexiva y rígida de esas categorías, que oscurece cualquier otra posibilidad de política alternativa. Las prácticas sexuales necesitan otras explicaciones que la búsqueda del placer para no ser censuradas. La búsqueda de placer está, de hecho, inextricablemente unida a los regímenes de verdad. Esto no quiere decir que la búsqueda de placer sea una explicación suficiente para el sexo, sino que nuestras prácticas/placeres personales y nuestro estatus como sujetos políticos no están separados en absoluto. De tal modo que para Angelides las prácticas sexuales son prácticas políticas, practicar el sexo es practicar una política.

Un elemento importante en la reconstrucción de la polaridad planteada entre heterosexual y homosexual es la reconstrucción de la categoría de género como parte de la reconstrucción y crítica a la heteronormatividad, pero también como una forma de reflejar las contradicciones que plantean dentro de la homosexualidad aquellos sujetos que, por estar a caballo entre la masculinidad y la feminidad, no se ajustan a las identidades marcadas de gays o lesbianas.

La Teoría Queer cuestiona la existencia del género y basa sus planteamientos en torno a esta cuestión en la obra de Judith Buder. El libro de Butler, *Gender Troub/e*, es posiblemente en este sentido la obra más influyente en la Teoría Queer. En este trabajo, Judith Butler especifica cómo el género opera como una construcción regulatoria que privilegia la heterosexualidad y, aún más, como la deconstrucción de modelos normativos de género legitima posiciones tales como sujetos lesbianas y gays. Judith Buder plantea que todo género es representación. El género no es una esencia, sino la puesta en escena de una serie de ritos que, repetidos, van configurando una identidad que pocas veces responde con total exactitud a esos mitos sociales que denominamos masculinidad y feminidad. Los conceptos de lo masculino y lo femenino, de hombre y mujer en sentido genérico, no son sino ficciones culturales, arquetipos que regulan el comportamiento y la identidad de los individuos, y que se basan en la repetición incesante de ciertos actos. En su conceptualización de género Butler, como ya se dijo, introduce el concepto de performatividad, según el cual un beso apasionado en público entre un hombre y una mujer, por ejemplo, no son indicios de su heterosexualidad, sino un acto ritual de reafirmación heterosexual. Estos actos son performativos en el mismo sentido en que existe la posibilidad de que no sean sinceros y, en todo caso, la construcción del género no depende de ningún acto en concreto, sino de la repetición iterativa de todos ellos.

Revisando la concepción psicoanalítica de que la feminidad en sí misma es una mascarada, argumenta que nadie puede ser definido o estar limitado por una sola identidad de género. Para Butler, la representación del género, y especialmente las prácticas *buth/femme* y *drag*, ofrecen estrategias más viables en nuestro mundo postmoderno que las basadas en una identidad que depende del privilegio de una identidad sobre otra. En efecto, parte de la incertidumbre definitoria de lo que puede ser una lesbiana y argumenta su potencial radical. Si todo género es una representación entonces no debemos buscar una identidad lesbiana coherente en el pasado o presente. Este énfasis en la representación, sin embargo, corre el riesgo de ignorar el contexto social, político y económico que puede afectar a la construcción de la identidad.

Para esta autora, la heterosexualidad se naturaliza a través de la repetición normativa de las identidades de género, y considera que se puede contestar esa naturalización mediante una repetición desplazada de esa performatividad que dirigiría la atención a esos procesos que consolidan las identidades sexuales. Una de las estrategias que recomienda es una repetición paródica de las normas de género. En lugar de marcar una distancia entre el original y el original parodiado, el tipo de parodia que Butler tiene en mente es la de la noción misma de un original.

La heterosexualidad, por tanto, ya no es asumida como el original del cual la homosexualidad sería una copia inferior, sino que al defender la parodia como una estrategia de resistencia Butler trata de demostrar que los dominios de género y sexualidad no están organizados en términos de originalidad e imitación. El género no es performativo porque sea asumido deliberada y juguetonamente por el sujeto, sino porque a través de la reiteración, consolida al sujeto. No obstante, en *Bodies that Matter* Buder trata de clarificar el concepto de performatividad y el «uso político» que se hace de este, preocupada por la literalidad con la que una parte importante del movimiento queer ha utilizado este concepto, equiparándolo al de 'performatividad' como representación teatral, y haciendo máximo ejemplo de esta práctica, a través de lo *drag* y lo *camp*. De esta forma explica:

La performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iterabilidad, una repetición regularizada y constreñida de las normas. Y esa repetición no es llevada a cabo por el sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal para el sujeto. Esta iterabilidad implica que la 'performatividad' no es un acto o un evento singular, sino una producción ritualizada, un ritual repetido bajo y a través de la constricción, bajo y a través de la fuerza de la prohibición y el tabú, con la amenaza del ostracismo, e incluso la muerte controlando la forma que toma la producción, pero no, insisto, determinándola por completo previamente (1993: 95).

Buder, por lo tanto, especifica que la performatividad no es algo que hace el sujeto, sino un proceso a través del cual ese sujeto está constituido.

Chrys Ingraham utiliza el término heterogénero para reflejar el proceso de construcción que sufre esta categoría. El género, o lo que él llama 'heterogéneros' es la estratificación asimétrica de los sexos en relación con las instituciones de la heterosexualidad patriarcal que varían históricamente. La reformulación de género como heterogénero mostraría la relación entre heterosexualidad y género. El heterogénero confronta la ecuación de heterosexualidad con lo natural y de género con lo cultural, y sugiere que ambos son contruidos socialmente, y que están abiertos a otras configuraciones —no sólo los opuestos y binarios— y abiertos al cambio.

El patriarcado, como el capitalismo, varía históricamente, produciendo una jerarquía de divisiones de heterogéneos que privilegia a los hombres como grupo y explota a las mujeres como grupo. Estructura ciertas prácticas sociales que representa como naturales y universales y que son reforzadas por sus organizaciones y por rituales organizadores tales como la pareja, el matrimonio, etc.

El patriarcado, en tanto que sistema totalizador, organiza la diferencia al colocar a los hombres en una oposición jerárquica superior a las mujeres y diferenciadamente en relación con otras estructuras como la raza o la clase. Su continuado éxito depende del mantenimiento de los regímenes de diferencia así como de una variedad de fuerzas materiales. Es una totalidad que no sólo varía entre naciones, sino que también se manifiesta de manera diferente a través de las etnias, razas y clases dentro de cada nación.

Ingraham hace una crítica a las teorías feministas de género porque excluyen la heterosexualidad como estructura organizativa, lo que supone reforzar el orden actual y sus valores al participar en la producción de conocimientos o ideologías 'aceptables'. Esto cierra la posibilidad de elaborar formas complejas en las que el género está ligado a la heterosexualidad como una estructura institucionalizada y hegemónica, que organiza la división del trabajo, y que es instrumental para el capitalismo y el patriarcado. Si la heterosexualidad se asume como la atracción natural de opuestos y se supone que de alguna forma está fuera de la producción social, no requiere ser explicada. Al no considerar los contextos históricos, culturales o ideológicos en los que circula el género —el imaginario heterosexual— las teorías feministas del género no sólo son contradictorias, sino que dejan la heterosexualidad como aquello que no se menciona y de la que depende el género.

La noción dominante de sexo en la sociología feminista depende de la asunción heterosexual de que sólo existe una configuración posible del sexo, lo masculino o lo femenino como 'sexos opuestos' que, al igual que otros aspectos del mundo físico —como los campos magnéticos—, se atraen naturalmente. Se enmascara así la relación histórica de sexo con la historia, y la heterosexualidad está así garantizada por lo que Ingraham define como 'imaginario heterosexual'.

Sue-Ellen Case señala que la teoría queer, al contrario que la teoría lesbiana o gay, no está centrada en el género. Cree, por tanto, que la Teoría Queer funciona no en el espacio de género, sino en el espacio de la ontología.

Por su parte, Marjorie Garber (1992), analiza las implicaciones de la construcción de género a través del análisis de la experiencia del travestismo masculino. La pregunta que origina el artículo de Garber «Spare Parts: The Surgical Construction of Gender» es cómo teoriza un travestí masculino su subjetividad cómo ésta se inscribe en su vestido, su comportamiento, en el 96 objeto sexual de elección. Su conclusión es que la transexualidad masculina no alcanza una 'subjetividad femenina', sino que es la idea que un hombre tiene de lo que es una mujer, «es la subjetividad masculina en drag». A pesar de la vestimenta femenina de la nueva nomenclatura, el transexual masculino muestra su masculinidad. De acuerdo con el psicoanalista Alfred Adler y su concepto de «discurso de reforzamiento», el transexual masculino es el caso límite de 'subjetividad masculina'. A pesar de todos los ornamentos femeninos, el transexual prueba que es un hombre a pesar de todo, porque es su ansiedad sobre su subjetividad de género la que produce la mascarada. La preocupación obsesiva del transexual femenino por mostrar su femineidad está en realidad centrada en lo que es precisamente la máxima representación de la masculinidad, el ocultamiento de su pene. Lo que implica el reforzamiento por parte de estos individuos de un discurso heterocentrista que sitúa el pene en el centro de la definición de la identidad masculina. Muchos, dado que los médicos exigen que los transexuales pasen por un tratamiento hormonal y que vistan como mujeres antes de pasar por la operación de faloplastia, prefieren conservar su pene junto con los pechos, la vestimenta femenina y su nuevo nombre. De acuerdo con los médicos su 'identidad de género central' es la del nuevo género al que se han pasado. Pero Garber se plantea si su subjetividad de género es mímica o real. Y qué significa 'real' y 'mímica' en un época cultural en la que supuestamente todos los roles son construidos, y qué ocurre cuando la tecnología alcanza²¹ la fantasía cultural.

La Teoría Queer entiende que la transexualidad pone en cuestión el mismo esencialismo de la identidad de género, ofreciendo soluciones tanto plásticas como hormonales y psicológicas a la indecisión de género, al mismo tiempo que refuerza esa misma identidad. En la cirugía de designación de sexo sigue privilegiándose implícitamente al pene, en el sentido de que uno real sólo lo será si se nace con él. La construcción del hombre real en la cultura sigue siendo realizada a través de rituales de fraternidad y de fuerza y no a través de la construcción del género. Para Marjorie Garber la transexualidad no es un producto quirúrgico sino una zona social, cultural y psicológica.

Garber considera que a través de los transexuales podemos entender lo que significan las categorías de género. Ya que los transexuales están interesados claramente en la masculinidad y en la femineidad, y no en la androginia y el unisex como estilos eróticos.

Porque una operación en la nariz, una operación en el pecho o una operación en los ojos pasan como una mera mejora personal, mientras que una operación de cambio de sexo —podríamos llamarle una operación de pene— representa la dislocación de todo lo que conocemos convencionalmente o creemos sobre las identidades de género y los roles de género, y las subjetividades 'masculina' y 'femenina' (1992: 117).

La raza y la etnicidad

A pesar de que la Teoría Queer insiste en mencionar la raza como un factor diferenciador y a tenerla en cuenta en sus análisis, lo cierto es que apenas se encuentran detallados análisis desde una perspectiva queer en torno a la cuestión racial y su importancia para la situación de gays y lesbianas en la sociedad occidental.

La razón de ser de los estudios queer es la oposición a la omisión por generalización, es decir, la invisibilización de cualquier identidad que no sea la de gay y lesbiana dentro del movimiento homosexual. De la misma manera,

denuncian la invisibilización que sufren los individuos de diferentes procedencias bajo las generalizaciones raciales como hispanos, afro-caribeños o asiáticos. Se produce un deslizamiento entre aquellos aspectos de la identidad representados como fuentes de sustancia ontológica primordial, principalmente entre la raza por una parte y la etnia (orígenes nacionales/prácticas culturales) por otra. Y este deslizamiento produce una nueva categoría: los hispanos, los asiáticos, etc. Los hispanos, por ejemplo, independientemente de la raza (clase, origen nacional, cultura), son homogeneizados como miembros de un colectivo racial, que no es una raza pero que se diferencia claramente de 'blancos' y 'negros'.

La cuestión de la raza comenzó a abordarse como un tema prioritario durante la crisis del sida, cuando grupos de activistas como ACT UP resaltaron la discriminación que sufrían los enfermos de sida de color en las posibilidades de acceso a la medicación. Catherine Saalfeld y Ray Navarro (1991), en uno de los primeros trabajos queer, publicados a principios de los noventa, recuerdan que «al igual que otras 'pérdidas de memoria' o elisiones, las epidemias, los genocidios y las crisis cuando afectan a mujeres y personas de color, nunca se reconocen como tales en la cultura dominante y narcisista que se define a sí misma a través de la exclusión de otras comunidades». Incluso entre sus propias filas, los activistas de ACT-UP se encontraron luchando contra la percepción de que los miembros de las comunidades de color eran más aficionados al sexo que los blancos y eran más susceptibles, de forma innata a la adicción a las drogas.

De la misma forma, denunciaron que la falta de concienciación entre los investigadores occidentales sobre las diferencias en la construcción social y cultural de la sexualidad ha contribuido a oscurecer el papel de las prácticas sexuales en la transmisión del VIH entre los grupos de otras razas y etnias. Afirman por lo tanto que la investigación sobre la epidemiología del sida en las minorías requiere la deconstrucción de las categorías occidentales de identidad étnica, tales como 'hispanos', de la práctica erótica, la sexualidad y el género. Comenzaron, en consecuencia, a publicarse numerosos estudios etnográficos sobre las percepciones existentes de la homosexualidad en las culturas mexicana, caribeña, hindú, etc., en las cuales la homosexualidad se integra en estas sociedades de manera totalmente diferente a cómo lo hace en la cultura occidental.

Desde los estudios feministas también se elabora la crítica queer en torno a la raza. La crítica más habitual en los estudios queer en relación con el feminismo es que este ha estado capitalizado por las mujeres de clase media y de raza blanca. Audre Lorde, June Jordán, Gloria Anzaldúa, Chrystos, Cherríe Moraga y Jewelle Gómez son algunas de las autoras que más han denunciado la ignorancia por parte del feminismo de la categoría raza. Han sido precisamente ellas las que se han identificado como feministas queer de color, y las que han dicho que el género —pilar del feminismo— es sólo una categoría más en su realidad como mujeres.

La búsqueda del placer es el eje central para Laura Alexandra Harris (1996) en su análisis de la realidad que rodea a la categoría de raza y que no ve reconocida en el feminismo. Manifiesta que el feminismo no tiene en cuenta a las mujeres que desean mantener relaciones sexuales con un hombre pero sin reglas que les indiquen como hacerlo. Para Harris el sentido del feminismo queer negro le permite analizar precisamente la realidad de esas mujeres como sistemas diferentes, aunque vinculados entre sí, de dominación de clase y raza, unos sistemas en los que la dominación blanca patologiza y penaliza sus deseos mediante la construcción de estos como algo perverso e incontrolado. Esta construcción funciona en contra de las posibilidades de desarrollo de un análisis de la lucha de las mujeres de color por construir su agencia sexual. Bajo esta premisa, un diálogo sobre la raza es un diálogo feminista, es un diálogo sobre la clase social y es, en última instancia, un diálogo queer. No quiere decir con esto que las categorías sean inútiles, especialmente cuando no han sido ya establecidas como una red compleja de significados sociales y cuerpos de conocimiento. Pero llegado a este punto, defiende la necesidad de desestabilización de cada una de estas categorías de forma que puedan entrecruzarse en el análisis, rompiendo la estabilidad esencializante que hasta ahora las ha caracterizado.

Volviendo a la cuestión del placer, Laura Alexandra Harris, reconoce que el feminismo queer de color puede no ser viable para todas las agendas feministas, pero entiende el placer y la sexualidad como una forma de reivindicación de los derechos de una forma que el feminismo, especialmente al principio, fue incapaz de reivindicar. De una forma que no requiere una conformidad a unos modelos 'ideales' de género y placer para demandar los derechos políticos.

Aunque existen algunos trabajos como *How Do I Look? Queer Film and Video*, que contienen varios artículos escritos por y sobre personas de color, Gloria Anzaldúa argumenta que han sido lesbianas y gays blancos y de clase media quienes han producido Teoría Queer y para la mayor parte de sus teorías han hecho abstracciones para los queers de color. Ellos controlan la producción de conocimiento queer en la academia y en las comunidades de activistas. Por este motivo, Anzaldúa considera que las teorías de los queer limitan las formas en que gays y lesbianas de color piensan sobre cómo ser queer.

De hecho, gays y lesbianas de raza blanca realizan análisis sobre género y sexualidad desde una perspectiva queer, mientras que gays y lesbianas de color realizan análisis sobre la raza, desde una perspectiva queer. Pero raramente encontramos trabajos que realicen un análisis adecuado sobre cómo afecta a la perspectiva queer utilizando las tres categorías conjuntamente. Siobhan Somerville en un intento por analizar precisamente la intersección entre identidades anti-normativas desde una perspectiva queer, rastrea la relación histórica entre las categorías de raza y sexualidad, llegando a la conclusión de que estas no son sólo coincidentes en la historia, sino que son además estructuralmente interdependientes y quizás, mutuamente productivas.

Somerville centra su atención en las ideologías raciales, los sistemas de representación y los supuestos culturales sobre la raza a través de los cuales los individuos entendieron su relación con el mundo. Su interés se centra en la relación entre las teorías médico/científicas en torno a la sexualidad y las teorías científicas dominantes en torno a la raza, a finales del diecinueve y principios del veinte, es decir, lo que ella denomina racismo científico, según el cual los órganos sexuales de las lesbianas y mujeres de otras razas eran desproporcionados. La proliferación de

este tipo de discurso marcó también la emergencia del cuerpo sexual.

Siobham Somerville analiza las diferentes formas en que durante ese periodo los discursos en torno a la raza se pusieron a disposición de los sexólogos, como un medio para articular los modelos emergentes de homosexualidad. Las metodologías y las iconografías de la anatomía comparativa trataron de situar sutiles marcas físicas de diferencia con las que clasificar y separar los diferentes tipos de seres humanos. Los sexólogos siguieron estas técnicas para tratar de establecer diferencias entre el cuerpo 'homosexual' y el cuerpo 'normal'. Explica cómo los discursos médicos en torno a la sexualidad se impregnaron de las ansiedades culturales en torno a los cuerpos mestizos, particularmente el del mulato, cuya situación como mezcla de cuerpo blanco y negro adquiere un simbolismo especial en el mundo científico. De esta forma, los sexólogos escribieron sus tratados sobre homosexualidad tomando prestado el modelo del cuerpo mestizo como una forma de encontrar un sentido para el 'invertido'. Finalmente, los discursos raciales y sexuales convergieron en modelos fisiológicos que entendieron el deseo 'antinatural' como una marca de perversión: en estos casos, la interracialidad y la homosexualidad se convirtieron en análogas.

A partir de aquí, Somerville avanza hacia cuestiones en torno a si las analogías entre la orientación sexual y la raza se transmitieron a los discursos de la cultura popular, a los discursos religiosos y legales, y cuales fueron los efectos materiales de su convergencia o divergencia y como estas analogías fueron utilizadas para organizar los cuerpos en otros momentos históricos, especialmente en la actualidad. De igual manera, se plantea como los esfuerzos actuales por rebiologizar la orientación sexual e invocar la expresión de «diferencia inmutable» reflejan o influyen en las ansiedades culturales y deseos que se forman en torno a los cuerpos raciales. Se pregunta hasta qué punto el uso político de estos nuevos 'hechos' científicos en torno a la sexualidad depende de la reinscripción de las categorías raciales ahora abordadas desde una perspectiva biológica. Para Somerville, todas estas cuestiones requieren un cambio en la atención y las prácticas del análisis queer y los estudios gays, lésbicos y bisexuales. Considera, así, que es preciso ver la raza como inextricablemente unida al estudio de la sexualidad y analizar cómo estas conexiones, que han sido sólo una parte de una visión periférica, deben convertirse en un tema central.

La Teoría Queer reconoce que ser gay o lesbiana no es lo mismo que ser negro, asiático o de cualquier otra raza diferente a la blanca. La principal diferencia es la relativa invisibilidad de la identidad sexual comparada con la identidad racial. Mientras que ambas se puede decir que son socialmente construidas, la primera se actualiza y se produce, a menudo, en rutinas individuales, mientras que la última tiende a estar 'escrita' de manera más obvia en el cuerpo y ser gestionada por los grupos políticos. Es decir, que mientras que se puede elegir ser gay, o descubrirse públicamente como gay, el individuo no tiene la misma capacidad de elección en relación con su raza.

Por este motivo, los estudios queer resaltan la contradicción inherente que experimentan las lesbianas y gays de color y las dificultades que encuentran para reconocerse como queers. En este sentido me gustaría destacar el trabajo de Gregory Conerly (1997), quien plantea las dificultades, mucho mayores, que tienen los bisexuales de color para elegir una identidad prioritaria con la que relacionarse, puesto que nuestra sociedad ve la orientación sexual como homosexual o heterosexual. Mientras que los bisexuales carecen de apoyo institucional y comunitario, los gays y lesbianas afro-americanos normalmente tienen la opción de socializarse en una comunidad donde su identidad sexual específica está centrada, algo que los bisexuales no pueden hacer.

Conerly señala que la situación de conflicto a la que han llegado los gays, lesbianas y bisexuales de color se debe a dos factores históricos: el primero es la politización de las identidades sexuales y de género en los años setenta, promovida por los movimientos feminista y de gays y lesbianas. Como resultado de estos movimientos, las mujeres y homosexuales pudieron aportar un contexto social en el que pudieron crear un discurso centrado en sus experiencias y que contraatacaba las teorías dominantes que oprimían sus identidades. A través de su activismo trataron de acabar con una variedad de prácticas culturales opresivas y forzar a la gente a repensar lo que significaba el ser mujer, hombre, lesbiana o gay. Para ello crearon sus propias instituciones culturales, como festivales musicales, editoriales, bares y centros de servicios comunitarios.

El segundo factor fueron las divisiones dentro de estos mismos movimientos. Cada vez más, hubo una conciencia entre las lesbianas y gays de color de que los movimientos más amplios no tenían en cuenta las múltiples opresiones con las que se enfrentaban, ni tampoco otro tipo de experiencias específicas debidas a su identidad. De hecho, los movimientos a menudo perpetuaban estas opresiones.

Las lesbianas y gays afro-americanos respondieron a esta situación de dos formas. Una, fue presionando a los líderes de estos movimientos para que tuviesen en cuenta las múltiples opresiones y no sólo promoviesen políticas centradas en una sola identidad. La otra, fue el crear un discurso centrado en sus propias experiencias. Y uno de los principales puntos de este discurso fue el conflicto entre su preferencia sexual y las identidades étnicas y raciales.

Este conflicto ha llevado a la creación de dos subgrupos entre los homosexuales afro-americanos: los afrocentristas que se autodefinen como negros y los interraciales que lo hacen como gays. Los afrocentristas se centran en lo que ellos identifican con las tradiciones culturales, los valores y las prácticas afro-americanas. Los interraciales son conocidos principalmente por sus atracción sexual hacia los blancos, a pesar del hecho de que otros tipos de relaciones interraciales, como entre negros y otros individuos de color, son posibles.

Y han sido, precisamente, los interraciales los que se han tenido que defender. Muchos gays y lesbianas identificados como negros han tenido que esconder sus identidades sexuales para apaciguar a las comunidades negras homófobas. Han sido los interraciales quienes han cuestionado su compromiso con la identidad negra y con la políticas de la comunidad de color. Pero ambos grupos son conscientes de las limitaciones de las comunidades primarias que han escogido, y de aquellas que no han escogido.

Conerly considera irónico que los gays negros afrocentristas hayan usado la retórica de los negros nacionalistas para desacreditar a los interraciales, cuando muchos negros heterosexuales han utilizado la misma retórica para desacreditar a los gays de color. Para este autor, los gays y lesbianas de color que se identifican como afrocentristas deben romper con sus ideas esencialistas sobre lo que significa ser negro ya que, aunque existen características distintivas en la cultura negra, estas sin embargo no forman las bases de una esencia cultural o racial. Una terrible consecuencia de este esencialismo, sin embargo, es que obliga a los interraciales a cuestionar sus identidades negras. Y para aquellos que perciben como problemáticos los aspectos relacionados con lo que significa 'ser negro', la única solución a su dilema parece ser el rechazo a lo que ellos perciben como 'ser negro', en su totalidad, en lugar de crear un nuevo tipo de identidad negra.

Por lo tanto, para Gregory Conerly, lo que debería de considerarse no es quién es o no es 'realmente' negro, sino las implicaciones sociales, culturales y políticas de la adopción de varias definiciones de la identidad negra. Esto cambiaría el debate de varias formas. En primer lugar, el énfasis pasaría a ponerse en la exploración de cuáles son las cualidades que son deseables o indeseables en varias definiciones de la identidad negra, más que en la esencia racial. Además, se produciría un reconocimiento de que existe una multiplicidad de las identidades lésbicas y gays negras —potencialmente muy valiosas— más que simplemente la que es 'apropiada'. Y, finalmente, habría un reconocimiento de que existen ventajas y desventajas para todas las potenciales definiciones de la identidad negra.

Conerly advierte que tanto las lesbianas y gays identificados como negros y como los negros identificados como lesbianas y gays han de ser conscientes de que deben de afrontar el paternalismo, el esencialismo racial y otras formas de las relaciones de poder existentes —tanto entre ellos mismos y entre ellos y las comunidades más amplias negras y de lesbianas y gays en las que se ven marginados—. Sólo así podrá existir un diálogo constructivo sobre la identidad negra y lesbiana y gay. El objetivo no es el conseguir un mundo social en el que todas las identidades lesbianas y gays negras sean igualmente válidas, ya que esto, según este autor, ni es posible ni es deseable. No es posible porque ni la historia, ni las relaciones de poder existentes se pueden ignorar, ya que a través de relaciones de poder históricamente determinadas, algunos discursos sobre identidades lesbianas y gays negras son más dominantes que otras. Esto es, son más ampliamente disponibles, sentidos por más gente y transmitidos con una mayor autoridad. Pero, incluso, si fuese posible conferir a todas las identidades lesbianas y gays negras igual validez y peso, no sería deseable porque hay algunas construcciones de identidad lesbiana y gay negra que no deberían de ser promovidas, como aquellas enraizadas en un racismo y homofobia internalizadas. El objetivo, entonces, es que puedan existir múltiples y no opresoras identidades lesbianas y gay negras que tengan en cuenta la diversidad que existe entre ellas.

La perspectiva queer aborda también las grandes dificultades que encuentran los gays y lesbianas asiáticos para compatibilizar su identidad homosexual con su raza. Dana Y. Takagi (1996) analiza estas dificultades y sitúa la raíz de las mismas en el paradigma del silencio que rodea y mitifica a la comunidad asiática en Estados Unidos. La idea de que los asiáticos son individuos silenciosos y trabajadores y, como consecuencia, o siguiendo esta línea, son además seres desexualizados. Este estereotipo se reafirma en el hecho de que la minoría asiática en Estados Unidos encuentra en el silencio un aliado para la integración. Es esta característica, precisamente, la que la convierte en una minoría 'aceptable', porque no es intimidadora.

Por esta razón, pensar en la población asiática como gays o lesbianas resulta difícil y de hecho raramente esta posibilidad se plantea en los ensayos producidos por los académicos gays. Takagi considera que este silencio reproducido tanto por parte de la comunidad asiática, como por la comunidad gay y lésbica, anula el diálogo entre ambas identidades. Un diálogo que queda anulado según Wittig por lo que denomina los 'discursos de la heterosexualidad', que son opresores en el sentido de que nos impiden hablar a menos que hablemos en sus términos, y nos niegan cualquier posibilidad de crear nuestras propias categorías.

Takagi entiende que el análisis de la categoría de gay y lesbiana en la comunidad asiática supone una oportunidad para entender también que esta identidad, al igual que la homosexual, no puede ser esencializada, y que dentro de la misma existen diferencias de clase, generacionales y de nacionalidad. En esta línea, Takagi sostiene que teorizar sobre el sujeto supone el descubrir las diferentes situaciones y circunstancias en las que las diferentes identidades que confluyen en un mismo individuo se desarrollan. Es esta conciencia la que puede ayudar a que se produzca un verdadero diálogo entre minorías que vaya más allá de la reacción esencializante que nos lleva a afirmar: 'yo soy como tú' o 'yo no soy como tú'. Son estas políticas de diálogo las que pueden evitar que los individuos tengan que elegir y priorizar una identidad sobre otra. En este caso, entre las identidades gay y asiática. Los análisis de esta autora incorporan la homofobia existente en las comunidades de origen como un factor importante en la crisis identitaria que sufren los individuos de otras razas diferentes de la blanca. Ya que sus comunidades consideran la homosexualidad como un 'vicio del hombre blanco'. Este rechazo ha empujado a muchos miembros de estas comunidades a buscar la integración en la sociedad de acogida, ajustando su estilo de vida al occidental.

El análisis queer denuncia el ostracismo que sufrieron los activistas del movimiento por los derechos de los negros, que además son gays o lesbianas cuando salieron del armario ante los miembros de esos movimientos, a los que acompañaron en la lucha por sus derechos civiles, organizando y participando en manifestaciones, produciendo panfletos, pegando pósters y participando en encierros, al mismo tiempo que mantenían en silencio su condición sexual. Luego, cuando ésta salía a la luz de pronto dejaban de ser miembros ejemplares de esa comunidad para pasar a ser considerados como inadecuados para la lucha. Un rechazo en sus comunidades que se repite en el propio movimiento de gays y lesbianas, formado por una mayoría de raza blanca cuya lucha por la igualdad no garantiza la ausencia de un racismo que está interiorizado en muchos de sus individuos y que no necesariamente resulta obvio. Una de las principales quejas de los miembros de color es la ausencia de interés y

la ignorancia que experimentan por parte de los miembros de raza blanca quienes luchan por el reconocimiento de sus derechos y contra la desigualdad de la que son víctimas, sin ser capaces de reconocer a su vez la doble desigualdad y la negación de derechos que sufren sus compañeros, quienes no pueden disfrutar de los privilegios de los que gozan los gays y lesbianas blancos en otras facetas de sus vidas.

Los académicos queer rompen con la idea de unidad racial simplemente observando y reconociendo las actitudes de las minorías hacia la raza. Cuando los negros acusan a otros negros de no ser auténticos negros, esta actitud lleva a la idea de una dicotomía de raza definida por el cuerpo, la piel y su pigmentación, y la posibilidad de que la raza sea una cualidad más compleja y amorfa que la que puede codificarse estrictamente por el color o por la única y simple condición de clase social. Declaran por ello que la idea esencial de sujeto negro se ha terminado, que han de olvidar, por lo tanto, los estereotipos de la cultura dominante, la presunción de que «todos los negros son iguales» que refuerza la perspectiva de unas comunidades negras monolíticas y homogéneas, y donde la subjetividad negra está definida exclusivamente por la raza y nada más que por la raza. Es precisamente la hibridación de la comunidad negra británica y de los afro-americanos, así como otras culturas de la diáspora, lo que ha llevado a críticos culturales como Paul Gilroy y Stuart Hall a observar que: «Una vez que reconocemos 'negro' como una categoría de relaciones sociales, físicas y políticas que no tienen garantías fijadas en la naturaleza, sino que son formas contingentes en las que están construidas en la cultura, las cuestiones de valor no pueden decidirse recurriendo al sentido común empírico del 'color' o la 'melanina'».

Estos análisis se nutren además de los trabajos de los críticos culturales en lo que se refiere no sólo a la deconstrucción de las categorías de las diferentes razas minoritarias en occidente, sino también la categoría de raza blanca. La reinterpretación de esta categoría exigiría un análisis de la contingencia histórica y geográfica de cómo se ha formado, siendo necesaria una crítica de esta categoría como construida y connotada desde una perspectiva racista, aunque sin entender que cada persona asumida o etiquetada como 'blanca' es ipso facto, racista. Surgiría, así, una sensibilidad ante la naturaleza híbrida de las identidades raciales contemporáneas.

La conclusión, desde el punto de vista queer, es que la raza blanca es una categoría que es ignorada por los propios individuos blancos en una tendencia a entender que la categoría de raza afecta sólo a las minorías, mientras que ellos no se sienten marcados por esa categoría. Pero la categoría de raza blanca se construye en torno a la subordinación y dominación de la raza negra, entorno a la pobreza. De ahí que pueda definirse como civilizada en oposición al salvajismo y al naturalismo de los negros, como avanzada tecnológicamente frente a lo primitivo de la raza negra, como ordenada frente al caos de las sociedades negras. La etnia blanca se define, por lo tanto, en oposición a la negra.

De igual forma, los estudios queer resaltan otro fenómeno, a menudo ignorado, que afecta a los miembros gays y lesbianas de estas comunidades y es que, aunque estos sean construidos como homosexuales por los occidentales, estos no se identifican como tales. Lo que sugiere que las distinciones sexuales occidentales —'heterosexual', 'homosexual' y 'bisexual'— son fruto de la construcción de un cuerpo biológicamente sexuado y no son ni naturales ni universales, sino que son categorías producidas históricamente y desde un punto de vista socio-cultural que no pueden presumirse como aplicables a los grupos minoritarios occidentales o a otras sociedades. Estos grupos, aunque integrados en la sociedad occidental, todavía conservan las estructuras familiares y sociales propias de sus países de origen. Unas estructuras que mantienen particulares relaciones de género y diferencias de estatus que no facilitan la simple transposición de las categorías 'gay' y 'lesbiana', tal y como se entienden en occidente a estos grupos. El poder de la estructura familiar en las sociedades latinas, hindúes o pakistaníes, o la diferencia en la aceptación del gay hispano dependiendo de si es 'pasivo' o 'activo', son algunos ejemplos de los factores que es necesario tener en cuenta a la hora de analizar la homosexualidad en estas minorías.

Algunos estudios advierten, además, del peligro de globalización de la retórica occidental que afecta a como gays y lesbianas de sociedades ajenas a la occidental, tales como la asiática, explican su realidad en tanto que gays y lesbianas hindúes utilizando el mismo lenguaje y las mismas categorías que utilizaría un homosexual en occidente, a pesar de que su realidad social y cultural es muy diferente. Denuncian que los grupos de activistas gays y lesbianas utilicen una retórica universalizante para definir sus identidades. La retórica y los estilos de vida comunes hacen que una comunidad gay de Bangkok, Jakarta, Hong Kong o Manila no se diferencie sustancialmente de las comunidades gays de Hungría, Brasil, Italia o los Estados Unidos, al margen de las diferencias de raza y nacionalidad.

Ante esto, la cuestión que se plantea la Teoría Queer es como encontrar un equilibrio entre la retórica y los estilos de vida universalizantes y la continuidad de las tradiciones culturales y sociales de estas sociedades no occidentales. En este proceso influyen varios factores: por una parte, el desarrollo de las sociedades no occidentales hacia un modelo capitalista occidental. Al nivel macro, gracias a la creciente presencia de las multinacionales que abren mercados en otros continentes, con campañas publicitarias transnacionales que instigan los deseos de los potenciales compradores por sus productos, y al nivel micro, gracias al traslado de un importante número de individuos occidentales que se instalan en las ciudades del este en busca, precisamente, de lo que ellos consideran un mayor liberalismo y una mayor tolerancia en las costumbres. Todo esto, sin menospreciar la huella todavía reciente de los procesos coloniales que han sufrido estas zonas geográficas durante el siglo XIX y gran parte del XX. Otro factor es la organización de grupos de gays y lesbianas, fundamentalmente de clase media y con conocimiento del idioma inglés, en estas sociedades para reivindicar sus derechos. Estos grupos toman como referencia el modelo ya existente del movimiento homosexual occidental.

Pero, por otra parte, la perspectiva queer llama la atención sobre el hecho de que autoreconocerse como 'gay' o 'lesbiana' supone adherirse a una invención moderna distintiva, es decir, la creación de una identidad y de un sentido de comunidad basado en la (homo)sexualidad. Ya que la mayoría de las relaciones homosexuales —y

esto ocurre también en occidente— se producen entre personas que no se autodefinen como gays o lesbianas y que, desde luego, no se adhieren a una comunidad. A menudo, estos gays y lesbianas se encuentran más cómodos en el contexto internacional del mundo homosexual que en el régimen tradicional relativo al sexo y al género de sus sociedades, tan bien descrito por los antropólogos y que, aunque es menos evidente en las metrópolis y entre los crecientes sectores de clase media, todavía permanece imperturbable en las zonas rurales.

Algunos trabajos queer, especialmente desde la perspectiva de los estudios culturales, incorporan la perspectiva de raza a temas de carácter más general como es el caso de Marjorie Garber quien, en su libro *Vested Interests* (1992), incorpora la perspectiva de raza para analizar el travestismo entre personas de raza negra, como forma de supervivencia a finales del XIX y en la primera mitad del siglo XX, o analiza la fantasía de apropiación de la cultura árabe que significa la figura de Lawrence de Arabia.

Otros analizan las diferentes formas en que se articula el deseo en torno al equilibrio de poder entre razas. Por ejemplo, en relaciones sexuales interraciales donde el individuo de raza blanca encuentra mayor excitación en actuar como 'pasivo' con su compañero o compañera de color. Cómo esta economía de deseo, según afirma

Jackie Goldsby (1991), se dedica a mantener un *status quo* en las políticas raciales, donde el hombre de color se mantiene invisible y sigue asociado todavía, y de manera casi inconsciente, a una posición de esclavitud y sometimiento, cuya trasgresión e inversión resulta sexualmente excitante.

Los teóricos queer se sienten atraídos por la ambigüedad que conlleva la raza y, sobre todo, la etnia. María Lugones caracteriza la consciencia mestiza por el desarrollo de una tolerancia a la contradicción y la ambigüedad, por la trasgresión de límites conceptuales rígidos y por la ruptura creativa del nuevo aspecto unitario de nuevos y viejos paradigmas. Para Lugones, la consciencia mestiza participa en la creación de un nuevo sistema de valores a través del pensamiento dual y desarraigado. La mestiza pertenece a más de una comunidad y su dilema es decidir a qué colectivo escuchar, al final termina moviéndose entre ambas comunidades y adopta una posición intermedia desde donde puede tener una visión crítica de ambas. De esta forma, la pluralidad de la mestiza está anclada en los bordes, en ese espacio donde la crítica, construida con una lógica de desmoralización, instrumentalidad, estereotipación y devaluación que puede imbuir a la persona con un sentido de subjetividad conflictiva y ambigua. La pluralidad de la mestiza es autocrítica y automotivada.

Los trabajos queer se unen a una tendencia social existente entre las generaciones más jóvenes de blancos — especialmente en el mundo anglosajón— que se identifican con muchos de los valores de otras minorías raciales, especialmente —y con mayor relevancia— la afro-americana, con las que han crecido y se han familiarizado a través de los medios de comunicación y en sus propios vecindarios. Esta integración supondría la solución de un conflicto racial del que estas nuevas generaciones no se sienten responsables. No se trata sólo de su participación en los nuevos movimientos pacifistas y antirracistas, estos jóvenes aceptan como sus propios héroes a cantantes y artistas de raza negra e integran la cultura afroamericana en su propio estilo de vida. Dentro de este contexto, la Teoría Queer propone la hibridación como la única forma de resistencia contra las ideologías homogeneizadoras.

La clase social

La rama materialista de la Teoría Queer trata de incorporar la categoría de clase social en su análisis, comenzando por la crítica al movimiento gay por ignorar de manera tan flagrante la condición de clase de sus miembros. Sin embargo, este tipo de análisis es muy limitado y existen muy pocos trabajos que se sirvan realmente de esta categoría.

Entienden algunos teóricos queer que la opresión de clase es un síntoma más de la situación de opresión generalizada que se reproduce dentro del sistema capitalista y que, mientras que no se solucione la opresión de clase, no se podrá alcanzar la verdadera liberación de gays y lesbianas. Y para corroborar esto parten de la realidad de la comunidad gay que emergió con mayor fuerza en los años noventa con la aparición del mercado y los negocios rosas. Los promotores de los negocios orientados al mercado gay utilizan una retórica de liberación y autoexpresión a través de la fuerza comercial y del poder del consumidor. Ofrecen una versión de la liberación gay que se basa en la visibilidad y el poder de los mercados gays. Bajo una estrategia de aparente reafirmación y desafío se reproducen, en realidad, nuevas situaciones de opresión en una comunidad ya de por sí oprimida. Se basan para ello en el análisis de que la ideología capitalista aspira continuamente a hacer creer a los trabajadores que tienen un papel como consumidores de productos en lugar de productores de riqueza. Pero las políticas que ofrecen poder a los gays a través de ofrecerles un papel como consumidores no son diferentes. La mayoría de las lesbianas y gays no tienen un nivel de ingresos elevado y, sin embargo, la identidad que se promueve es la de individuos bien situados, con gusto y con dinero. Esto implica que los gays que tendrán éxito serán aquellos que caigan en las trampas de la sensibilidad gay que vende el mercado rosa.

El solapamiento de identidades y comunidades, en las que cada individuo se sitúa, significa, según los teóricos queer, que cualquier acción colectiva puede estar ignorando otra igualmente importante, y perjudicar determinados regímenes de poder. Por ejemplo, la economía rosa vende artículos muy caros elaborados por trabajadores mal pagados, y el turismo sexual gay participa del legado colonial. Con esto no quieren decir sólo que lesbianas, gays y bisexuales estén sustentando la opresión de la clase trabajadora o del 'tercer mundo', sino que perpetúan su propia opresión.

Una de las principales críticas de la Teoría Queer en relación con los estudios gays y lésbicos es que estos están acaparados por académicos de clase media. Los teóricos queer consideran que es fundamental la inclusión de la categoría de clase social en sus análisis. Para ello, inician la tarea de deconstrucción de esta categoría, planteando la necesidad de una transformación radical de los regímenes de trabajo, familia y otras instituciones sociales que, a su entender, producen la homofobia, entendiendo la homofobia como una estructura de

explotación vinculada de manera sistemática a otras prácticas sociales. Estos teóricos entienden la categoría de clase social como vinculada a un sistema de opresión y, por ello, centran su trabajo en la elaboración de teorías que buscan poner en evidencia la totalidad de ese sistema: el sistema capitalista.

Para empezar, consideran que la identidad gay está sesgada en términos de clase, raza y género, es decir, que mientras que el deseo y los comportamientos homosexuales son un fenómeno multiclase y multirracial que involucran tanto a hombres como a mujeres, la autoidentificación del individuo como gay es más un fenómeno masculino, de raza blanca y de clase media. Esto es así porque es más fácil económicamente para los hombres blancos de clase media identificarse y vivir abiertamente como gays que lo es para las mujeres y las personas no blancas y no pertenecientes a las clases medias. Y para apoyar esta hipótesis citan estudios demográficos de las poblaciones gay elaborados por los sociólogos.

Estos estudios queer tienen en cuenta a los gays de clase trabajadora que residen en las zonas suburbanas, o en pueblos y provincias, en contraposición a los gays y lesbianas que viven en los centros de las grandes ciudades, con mayor capacidad adquisitiva —las zonas céntricas son más caras— y vinculados en mayor medida a las comunidades gays que surgen en las grandes metrópolis, casi como guetos. Intentan, así, cubrir la ausencia de gays y lesbianas de clase trabajadora en los estudios gays ylésbicos.

Los estudios etnográficos sobre este colectivo escasean, en parte por el hecho de que este colectivo a menudo no sale del armario para evitar problemas en su entorno laboral y social. También es cierto que en épocas de recesión y mayor conservadurismo como, los años ochenta, un colectivo que trató de pasar desapercibido para proteger sus precarios empleos y su integridad personal fue el homosexual, mucho más todavía en los estratos más bajos del mercado laboral. Los años noventa, caracterizados por una mayor permisividad, especialmente en Europa, facilitaron la visibilización de estos sectores menos favorecidos, lo que anima a la realización de estudios etnográficos sobre los mismos. Estos estudios tratan a gays y lesbianas como individuos, que responden a las necesidades económicas de igual manera que lo hacen los heterosexuales, y que se trasladan a trabajar y vivir fuera de las grandes ciudades si eso les garantiza una mayor calidad de vida y un ahorro en sus economías. Una perspectiva, que contradice la tradicional que sostenía que gays y lesbianas son más tendentes a residir en los grandes centros urbanos simplemente para poder agruparse en comunidades de acuerdo con su opción sexual. De igual manera, plantean que una fuerte orientación de clase media lleva a los individuos a identificarse con su clase —con los individuos de clase media, independientemente de que estos sean también heterosexuales— más que con su tendencia sexual.

Algunos autores analizan las conexiones entre la orientación sexual y la clase, observando como se generan situaciones de desigualdad entre gays y lesbianas cuando, a pesar de compartir una conciencia de opresión por su orientación sexual, esta camaradería se rompe en el momento en que los individuos de ese grupo establecen además una relación jefe-trabajador, donde el factor económico genera relaciones de desigualdad, convirtiéndose en el factor determinante en las relaciones de un grupo de afinidad. Entienden estos estudios la categoría de la clase como las relaciones de propiedad y producción mediadas por la división del trabajo que separan a los individuos en propietarios/jefes y trabajadores, añadiendo una dimensión de poder a las relaciones personales que politizan lazos de confianza mutua. En esta línea, se considera que determinados factores materiales como la propiedad, la división del trabajo, y la organización de la producción están interrelacionadas de manera dinámica con la producción de necesidades, cultura, percepciones y sentimientos. De esta forma, se alejan de la interpretación de clase en sentido determinista y economicista.

Por otra parte, estos estudios queer analizan las relaciones de poder que se generan dentro del movimiento de gays y lesbianas en función de la capacidad que tienen los individuos mejor situados económicamente para liderar estos movimientos en función del tiempo y el dinero que poseen para poder permitirse desarrollar una mayor labor reivindicativa. La clase y el dinero se convierten en dos barreras para la participación de muchos gays y lesbianas dentro de este movimiento, aunque no se han tenido en cuenta entre sus miembros, de tal forma que se ha acabado teniendo una imagen distorsionada y hegemónica de los gays. Es decir, que todos los gays tienen una capacidad adquisitiva muy importante, cuando en realidad la variedad es mucho mayor.

Estos estudios queer critican la incapacidad que tienen movimientos culturales como el feminismo para incorporar la categoría clase en sus análisis e identifican varios factores que contribuyen a ese fallo: (1) la interpretación limitada de clase; (2) las tendencias liberales de la teoría lesbiana-feminista que desaconsejan un análisis relacional de clase centrado en la estructura social; (3) la hegemonía institucional de un estrato profesional entre la comunidadlésbica; y (4) la influencia heterosexual de las perspectivas socialistas y socialistas-feministas de la teoría de clases que limitan su aplicación a las lesbianas.

La identidad Ciborg

Mario Perniola (1994) afirma en su obra *El sex appeal de lo inorgánico* que:

A partir del momento en que la ciencia ficción introdujo entre el hombre y el robot figuras intermedias que presentan aspectos tanto del uno como del otro, se abrió una problemática que remite a la naturaleza de un sentir que no es aún plenamente humano, como en el caso del replicante, del androide y del simulacro, o que no es ya humano, como en el caso del ciborg, es decir, de un hombre en cuyo cuerpo se han introducido numerosas prótesis (1994: 42).

El ciborg sustituye los órganos por aparatos artificiales, por ejemplo, en lugar de los ojos telecámaras, en lugar de oídos antenas; o bien mediante la sustitución del cuerpo entero por una caja o por un traje cableado. La figura del ciborg es abordada desde la Teoría Queer con dos finalidades: desde un punto de vista más filosófico y cultural, para plantear una diferente articulación del deseo, y desde un punto de vista materialista, para elaborar una crítica

al capitalismo y su manipulación del sujeto.

Donald Morton (1996) considera que la Teoría Queer comparte muchos de los elementos propios del capitalismo tardío, como son determinados elementos relacionados con el hiperespacio, el ciberespacio y el ciberpunk de la tecnocultura contemporánea. Es lo que denomina el ciberqueer, un concepto vinculado a la articulación del deseo queer. Una forma de hacer realidad todos los deseos del sujeto queer. El ciberespacio que menciona Morton es un espacio de diseño burgués en el que el privilegiado sujeto occidental se sumerge en la fantasía de ser capaz de elegir su propia historia en lugar de ser elegido por la historia.

La ciberteoría encuentra su inspiración en el cine de ciencia ficción, con películas como *Blade Runner 2001. Una odisea del espacio*. Las fantasías que describen estas películas son difíciles de imaginar en el mundo actual, pero lo que proponen es un planteamiento teórico que se ajusta a los planteamientos postmodernos del universo queer, con su ruptura de fronteras y la androginia que implica la anulación de la realidad de género y de prácticas sexuales. Las fantasías de la ciencia ficción pueden encontrar un espacio para su materialización en Internet, aunque sea de forma limitada. La particular articulación del deseo que se produce en el ciberespacio, y la ruptura de las fronteras que la ciberrealidad implica, han atraído a los teóricos queer, quienes han incorporado la identidad ciborg en la elaboración de su particular universo trasgresor.

2001 y *Blade Runner* son las películas de culto para los teóricos queer que se adentran en los abismos filosóficos que describen las interrelaciones entre el hombre y la máquina, que articulan particulares relaciones de deseo propias y características del postmodernismo. Desde el punto de vista teórico, el «Manifiesto para ciborgs» de Donna Haraway es la obra inspiradora, en ella establece un paralelismo entre el ciborg y la experiencia de las mujeres en el siglo XX:

Un ciborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social pero también una criatura de ficción. La realidad social son las relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, una ficción que cambia el mundo. Los movimientos internacionales de mujeres han construido la 'experiencia de la mujer', así como puesto en evidencia y descubierto este crucial objeto social. Esta experiencia es una ficción y un hecho del carácter político más crucial. La liberación descansa sobre la construcción de la conciencia, la aprehensión imaginativa de la opresión y, por lo tanto, de la posibilidad. El ciborg es una cuestión de ficción y de experiencia vivida que cambia lo que cuenta como la experiencia de las mujeres en el siglo XX. Se trata de una lucha por la vida y la muerte, pero el vínculo entre ciencia ficción y realidad social es una ilusión óptica (1990: 191).

Haraway explica su trabajo como un intento de explicar el ciborg como una ficción que resitúa nuestra realidad social y corporal, sirviendo como recurso imaginativo que puede ser utilizado para establecer interesantes relaciones. Utilizando a Foucault, Haraway plantea la relación entre organismo y máquina como una frontera de guerra. Los intereses en esa frontera han sido los territorios de producción, reproducción e imaginación. Y marcando la senda que seguirá luego la Teoría Queer, interpreta su trabajo como un argumento a favor del placer que surge de la confusión entre esos límites, pero también de la responsabilidad que existe en su construcción.

Considera que los trabajos de Foucault: *Nacimiento de la clínica*, *Historia de la Sexualidad* y *Vigilar y castigar* analizan una forma de ejercicio del poder en su momento de implosión. El discurso de las biopolíticas da lugar a la tecnopalabrería con expresiones como 'tecnocognoscimiento' y marcas como Genentech, Allergen, Hybri-tech... La mayoría nombres de multinacionales de la biogenética. Inspirándose en el concepto de la muerte de la clínica, Haraway afirma que los métodos clínicos requieren cuerpos y trabajos, textos y superficies.

Nuestra normalización ya no funciona a través de la medicalización, sino que funciona a través del establecimiento de redes, el rediseño de las comunicaciones y la gestión del estrés.

El ciborg que describe Haraway, tiene que ver con la trasgresión de los límites, con las fusiones y con las posibilidades que, aunque son percibidas como peligrosas, cada vez más personas se atreven a explorar como una necesidad desde su participación en diversos movimientos. Se basa para fundamentar su propuesta en la experiencia de las socialistas y las feministas norteamericanas y su percepción de profundos dualismos entre cuerpo y mente, animal y máquina, idealismo y materialismo existentes en las prácticas sociales, en las formulaciones simbólicas y en los artefactos físicos asociados con la tecnología punta y la cultura científica. Haraway retoma de nuevo la idea de identidades fracturadas. Según esta autora, no existe un feminismo único, las identidades se muestran contradictorias, parciales y estratégicas. El género, la raza y la clase ya no constituyen la base de una unidad 'esencial'. El género, la raza y la conciencia de clase son logros alcanzados a través de la experiencia histórica de realidades sociales contradictorias como el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo. Con este planteamiento en mente, Haraway pone en duda incluso la capacidad para poder identificar un 'nosotros' que pueda servir como vínculo entre los individuos. La izquierda y el feminismo en Estados Unidos ha respondido a esta crisis con numerosas divisiones y con la búsqueda de una nueva unidad esencial. Pero, también, ha surgido un reconocimiento cada vez mayor de que puede existir otro tipo de respuesta a través de la coalición y la afinidad, en lugar de la identidad.

El ciborg de Haraway encaja dentro de esta filosofía, es un tipo de yo colectivo y personal postmoderno, desmembrado y reensamblado de nuevo. Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías son herramientas cruciales para la reconstrucción de los cuerpos. Estas herramientas incorporan y refuerzan nuevas relaciones sociales para las mujeres en todo el mundo. Las tecnologías y las teorías científicas pueden entenderse parcialmente como formalizaciones, es decir, momentos congelados, de las interacciones sociales fluidas que los constituyen, pero deberían de contemplarse, también, como instrumentos que sirven para reforzar significados.

Pero las utopías en torno a los ciborgs a menudo enmascaran la fantasía imperialista. El lector ideal de un hipertexto es alabado a expensas de los lectores reales; la sofisticación de una comunidad en Internet en la que el

género, la raza y la clase se pueden ignorar y considerar como irrelevantes, o construidas a voluntad, se ofrece sin el reconocimiento del hecho de que la microtecnología sobre la que se sustenta, y de la que depende la red, es el producto de la explotación del tercer mundo y del trabajo de unas mujeres en condiciones de explotación para quienes, además, Internet carece de toda relevancia en sus vidas.

Siguiendo este razonamiento, la mujer de color podría entenderse como una identidad ciborg, de acuerdo con Haraway. Una potente subjetividad sintetizada a partir de la fusión de una multiplicidad de identidades que se coaligan en un único sujeto. Haraway utiliza para explicar su comparación la obra de Audre Lorde *Sister Outsider*²², en su mito político: Sister Outsider es la mujer a quien tras la frontera, las trabajadoras estadounidenses, mujeres y feminizadas, han de contemplar como la enemiga, evitando mostrar su solidaridad hacia ella, porque consideran que su sola presencia amenaza su seguridad. Dentro de la frontera de los Estados Unidos, Sister Outsider es una más entre las mujeres de otras razas y etnias manipuladas por la división, competición y explotación en las mismas industrias.

Ellis Hanson sigue el ejemplo de Haraway al reclamar la tecnología como herramienta que posibilita la transformación sexual intrínseca al planteamiento queer, que se abre a una amplia gama de posibilidades sexuales que cuestionan las familiares distinciones entre lo normal y lo patológico, heterosexual y gay, hombres masculinos y mujeres femeninas. La tecnología es concomitante a la postmodernidad y a su sacralización del deseo. ¿Qué estoy haciendo cuando expreso mi deseo a través de la tecnología, o cuando el discurso eléctrico se convierte en la voz del amor?; ¿qué sucede cuando esa voz electrónica del amor es una voz queer?, se pregunta Hanson (1995) en su análisis textual de *2001*. *2001* evoca de manera brillante el erotismo desestabilizador de la tecnología a través de la voz queer de HAL.

Sadie Plant (1998) en su libro *Zero+ones* continúa de alguna manera el trabajo de Donna Haraway, al rastrear la relación de las mujeres con las máquinas y al plantearse como la historia de la industrialización se ha construido sobre el trabajo femenino. La ciber-era se caracteriza por la aparición de los multimedia interactivos que fusionan el video con las imágenes fijas, sonidos, voces y textos y que convergen con los cascos y trajes que producen realidad virtual, unos mecanismos que producen un feedback sensorial que convierten la realidad digital en un continuo de la realidad misma.

Esta autora analiza como en los años noventa las culturas occidentales se vieron de pronto sorprendidas por un extraordinario sentido de la volatilidad sexual: diferencias, relaciones, identidades, definiciones, roles, atributos y significados. Todas las viejas expectativas, estereotipos, sentidos de identidad y seguridad afrontaron retos que han dejado a muchas mujeres y a muchos hombres con oportunidades económicas sin precedentes, habilidades técnicas, poderes culturales y cualidades altamente valoradas, y en un mundo donde los contextos son percibidos como extraños a cualquier marco familiar de referencia.

En la actualidad, las culturas no pueden formarse o estar determinadas por un solo factor determinante. Incluso las concepciones de cambio han cambiado. «La revolución se ha revolucionado», afirma Sadie Plant. No existe un centro de operaciones, no existe un centro organizativo; no existen causas definidoras, razones de fuerza mayor, bases fundamentales, ni explicaciones fáciles. Cualquier intento de abordar una cuestión particular inmediatamente abre la puerta a otras cuestiones.

Lejos de romantizar la presencia de las tecnologías en nuestras vidas y las posibilidades que nos ofrecen, Sadie Plant asume una perspectiva crítica. Las tecnologías existen sólo para mantener o mejorar el status quo, y no para revolucionar las culturas en las que son introducidas. Y establece una relación progresiva entre el nivel de automatización y el sometimiento de las mujeres, afirmando que, desde la revolución industrial y en cada fase de cambio tecnológico, ha sucedido que cuanto más sofisticadas son las máquinas, la fuerza de trabajo se feminiza más. Las mujeres trabajadoras se convierten así en prolongaciones de las máquinas que manejan, mecanizando sus movimientos y la secuenciación del trabajo en los equipos:

A veces era mantenida en una caja o cabina, bajo la estricta supervisión de un ojo supervisor. Como los prisioneros de Foucault, ella era el 'objeto de información, nunca un sujeto en la comunicación'. Esta era una nueva masa trabajadora involucrada en una capa emergente de tareas continuas, procesos uniformes, habilidades intercambiables: ordenando, clasificando, mecanografiando, archivando, solucionando, procesando, contando, grabando, duplicando, calculando. Las tareas indefinidamente repetidas por la mujeres componían la infraestructura del mundo burocrático (1998: 120).

La definición que Sadie Plant hace del ciborg lo sitúa en contraposición con las máquinas automáticas o los primeros intentos de crear autómatas. Lo que diferencia «a los misiles controlados, el sistema de apertura de puerta automático, el aparato de control de una factoría química y el resto de máquinas automáticas que desarrollan funciones militares o industriales es que son receptores de mensajes provenientes del exterior. Son sistemas que reviven, transmiten y miden datos, y están acoplados efectivamente al mundo exterior, no simplemente por su flujo de energía, su metabolismo, sino también por un flujo de impresiones, de mensajes entrantes y de acciones de mensajes salientes» (1998: 156).

Sadie Plant llega a considerar el capitalismo como una estructura ciborg, una máquina binaria que controla un sistema binario: jefes y trabajadores que se enfrentan entre sí bajo la supervisión del Estado. Y rastreando en la historia encuentra rastros de ciborgs (hombres-máquina) en el sistema esclavista del siglo XVII, cuando los esclavos eran tratados como herramientas e instrumentos, pedazos, partes y bienes que pueden ser comprados, vendidos y regalados. Los esclavos eran tratados como tecnologías reproductivas y útiles domésticos. Las mujeres, por su parte, se han visto atrapadas económicamente por los hombres, por la amenaza implícita de que sus señores podrían cortar el suministro económico, del mismo modo que los robots pueden ver su suministro eléctrico cortado si se desenchufan.

Por otra parte, el género de las máquinas es el femenino. Convertirse en ciborg supone situarse en lo femenino y así, por ejemplo, «atado en el avión, unido por cables a los controles, el piloto de combate se convierte en máquina y se pierde en el avión digital. Cuando un avión militar sufre serios problemas, la voz de mando se vuelve femenina» (Plant, 1998: 210). Las tecnologías a finales del siglo XX se vieron revolucionadas por la aparición y generalización en su uso de Internet. Sadie Plant identifica la red como uno de los elementos que más han contribuido a la eliminación de las fronteras entre género y sexo, ya que en ningún momento en una comunicación en la red entre uno o más navegantes se puede garantizar que estos digan la verdad sobre su género o su sexualidad. La red supondría así, un elemento idóneo para la creatividad, la fluidez y la ambigüedad en el terreno de la sexualidad. Una sexualidad en la que la red puede servir como un medio idóneo para su desarrollo, en un elemento mediador. Incluso las pantallas de televisión son ventanas de lo que McLuhan denominó «la tactilidad extrema del nuevo medio eléctrico», una red emergente de telecomunicaciones visuales que nos conecta con un marasmo de energía que penetra incesantemente nuestro sistema nervioso.

La historia de la tecnología ha sufrido una revolución digital que ha activado el debate sobre los ciborgs, los replicantes y otras entidades poshumanas inhumanas, y extrahumanas que ha complicado las nociones occidentales más ortodoxas de lo que significa el ser humano. La vida inteligente ya no puede ser monopolizada, el cuerpo se complica, replica y escapa a su organización formal rompiendo todas las barreras hasta ahora conocidas y aceptadas. Para Sadie Plant «esta nueva maleabilidad está por todas partes: en los cambios de la transexualidad, las perforaciones de los tatús y el piercing, las señales indelebles de las marcas y cicatrices, la emergencia de las redes neuronales y virales, la vida bacteriana...» (1998: 177).

La propia construcción del ciberespacio evoca los territorios inexplorados de una realidad diseñada para la satisfacción de todo deseo humano, un territorio donde no existe Dios. El nivel más alto de un juego diseñado para ganar control en un mundo generado por ordenador en el que sus jugadores podrían ser libres como en la mejor de sus fantasías. Un espacio sin cuerpos o restricciones materiales, una tierra digital hecha para héroes y para una nueva generación de pioneros.

Esperanza Miyake analiza el potencial queer de la identidad ciborg y cómo esta perspectiva podría resultar beneficiosa para los planteamientos feministas. Plantea que el poder de producción, el poder de la sexualidad, el poder del conocimiento y el poder del «discurso», son energías que en última instancia proceden del cuerpo. Por este motivo, considera que es de gran importancia, tanto política, como física y culturalmente para las mujeres, llevar sus cuerpos al dominio de la cibernética como una forma que les permita enfrentarse al poder masculino.

Miyake se pregunta qué ocurre cuando las mujeres alteran sus identidades sólo para resultar más atractivas a la mirada masculina, y si eso no supondría la intensificación de los viejos problemas que afectan al género femenino. Y se pregunta, también, qué ocurre con las identidades por las que las mujeres luchan por crear, como sucede en el caso del lesbianismo, por crear una identidad y un espacio propios. La pregunta plantea si la fluidez y el ciberespacio interactivo podrían eliminar esta identidad, o si el ciberespacio podría permitir a todas las mujeres experimentar el lesbianismo de una forma u otra durante su vida, como es el caso de la idea de 'continuo lésbico' enunciada por Adrienne Rich.

Acogiéndose a las palabras de Monique Wittig «la escritura es un máquina de guerra» donde «las palabras lo son todo», Miyake encuentra un camino para situar su cuerpo en el mundo frío y metálico de las máquinas. El contacto de sus dedos con el teclado del ordenador se convierte en una extensión de su propio cuerpo. Al teclear las palabras en el soporte de Internet, afirma, estamos, de hecho, situando nuestros cuerpos en la red de poder y situando a su vez la red de poder en nuestros cuerpos.

El queer ciborg odia sentirse incorporado a cualquier ámbito, su mayor deseo es permanecer libre y vagabundear por donde desee sin ningún tipo de límites, moviéndose de un cuerpo a otro, ajeno a cualquier determinación sexual, de género, clase, raza o etnia. Así lo describe Miyake, e Internet ofrece posibilidades que pueden satisfacer esta fantasía. La generalización del uso de Internet y la ampliación de sus usos, servicios y prestaciones, como los chats, foros y juegos en la red, han propiciado un proceso de ajuste de las nociones de cuerpo y sexualidad a los cambiantes mecanismos de la producción y el consumo. La sexualidad y las nuevas formas de articulación del amor y deseo se han convertido, con los nuevos usos de Internet, en el tema dominante de muchas de las relaciones virtuales que se generan en este ámbito, y también, por lo tanto, de los análisis queer en torno a esta cuestión.

Algunas investigaciones actuales, la ciencia ficción y los deseos de muchos sugieren que el ciberespacio se convertirá en un ámbito en el que las características físicas como el sexo, la raza, la edad, el tipo de cuerpo y la talla perderán con el tiempo su estatus como caracterizadores del 'yo' y del 'otro', puesto que estos factores no son discernibles en el ciberespacio y, por lo tanto, carecen de relevancia a la hora de estructurar las formas de interacción. Sin embargo, este planteamiento todavía no parece tener tanto predicamento entre los usuarios de Internet, que disfrutan de la flexibilidad que ofrece esta forma de comunicación, pero sin renunciar a la invención y creación de identidades que utilizan precisamente estos marcadores para su configuración. El ciberespacio no significa el final del género, de la sexualidad, de la dicotomía activo/pasivo en las relaciones sexuales, del orgasmo, del sexo S/M, sino la explosión de todos ellos. Pero también significa el continuo movimiento de estas categorías y la continua rearticulación de su territorio. Es un mundo en desterritorialización perpetua.

El anonimato que garantizan estas formas de comunicación propicia que sus usuarios tiendan a adquirir falsas identidades que, muy a menudo, trasgreden los límites de género, como el travestismo electrónico, o se caracterizan de formas muy variadas, creando personajes que nada tienen que ver con la realidad y que, en ocasiones, incluso son producto de la producción literaria de ficción, como elfos, enanos, etc. La forma en que los interlocutores se 'miran' depende enteramente de la información que estos deciden dar. Los límites delineados por las construcciones culturales del cuerpo se subvierten y ofrecen en el ámbito libre de lo virtual. Con el cuerpo

liberado de lo físico, el individuo entra por completo en el ámbito de lo simbólico. Se convierte en una entidad de significado puro, pero al mismo tiempo sin contenido, en el sentido de que se desprende de cualquier referente fijo. Los individuos se convierten así en ciborg, una manifestación del yo que está más allá de lo físico, existiendo en un espacio donde la misma identidad más que predeterminada, se autodefine sobre la marcha.

Las posibilidades que Internet ofrece a sus usuarios de reinventarse a sí mismos es quizá uno de los mayores atractivos para algunos teóricos queer, que pueden, al menos en el ámbito de lo virtual, llevar a cabo sus ideales. Y todo esto es posible porque lo queer no diferencia entre mundos reales y virtuales. De hecho, lo más importante en muchas de estas comunicaciones, es cómo los individuos se ven a sí mismos, más que la identidad de sus interlocutores. Internet se convierte así en una fuente de placer individual, marcado además por la falta de compromiso que supone el anonimato que ofrece la red.

La ruptura de los límites y fronteras de Internet se simboliza para algunos teóricos queer en la inmaterialidad virtual del cibersexo, en la posibilidad de que se produzca una atracción recíproca de mentes, favoreciendo las relaciones sexuales basadas en el intelecto y no en la atracción física, que no existe. Supone esto la liberación del cuerpo y su materialidad, que para los ciberqueer se convierte en un obstáculo. Coincide esto con las nuevas teorías, instigadoras de los mejores relatos de ciencia ficción, que consideran el cuerpo biológico como un obstáculo que entorpece el desarrollo y avance de la humanidad, y entienden que la única salida es la desaparición del cuerpo y la externalización de la mente como un fenómeno inevitable en la cadena evolutiva. 'La ontología erótica del ciberespacio', descansa, principalmente en su concentración de lo erótico en la imaginación. Los ciborgs son considerados superiores, porque no se cansan, no dudan y nunca fallan, ni sufren los inconvenientes de la carne. El cibersexo se convierte así en una concentración de lo erótico en su estilo más puro, una idealización romántica de los encuentros sexuales.

Los queer ven Internet y los ordenadores como una vía para la liberación. Las investigaciones en el campo de la telemática, centradas en la inmersión orgánica y táctil, alentan esta esperanza. Estas investigaciones responden a las necesidades generadas por la tactilidad de las formas virtuales. La comunicación a través de las yemas de los dedos en lugar de a través del sonido, una conexión táctil a pesar de que uno está distanciado por los cables que conectan los ordenadores. Internet, como soporte, juega un importante papel en la mediación de las sexualidades por la forma en que provoca el deseo, al funcionar como envoltorio de experiencias listas para ser exportadas. Y es en ese envoltorio donde muchos usuarios encuentran un elemento erótico. Se trata de la comunicación del deseo y, por lo tanto, del 'contagio' de ese deseo a otros.

Por otra parte, Theresa M. Senft va más allá y afirma que los ciborgs han existido siempre, que no hay un ciborg más real que el propio Steven Hawking, conectado permanentemente a su ordenador para poder comunicarse con los demás. «Si la cibernética es la teoría, la discapacidad es la práctica», explica. De la misma forma, son ciborgs los usuarios de prótesis, ya que las prótesis son aparatos artificiales cuyo fin es reemplazar la partes de las que carece un cuerpo, o los transexuales, que se sirven de la cirugía plástica para poder cambiar de sexo.

El cuerpo como catalizador de la subjetividad

En el último siglo se ha producido un cambio en las formas en que la subjetividad se ha incorporado al cuerpo y le ha dado sentido a esta relación. En la premodernidad, los sujetos pertenecían a grandes grupos sociales, la familia, la iglesia, el gremio y sus cuerpos pertenecían a instancias de poder más elevadas. La construcción moderna del cuerpo concibe éste como propiedad del individuo y es aquí donde se hace posible la construcción del homosexual como tal. Y esta construcción se llevó a cabo a partir de lo que Foucault identificó como tres procesos históricos: la construcción del cuerpo inteligente cartesiano, la invención de la sexualidad como una verdad acerca del cuerpo y, por lo tanto, una verdad en torno al individuo, lo que supondría la construcción del cuerpo clínico y, consecuentemente, la emergencia histórica de las comunidades de minorías sexuales, lo que supuso la construcción de «políticas de identidad sexual».

El posmodernismo ha intentado articular una crítica de ese cuerpo construido por la modernidad. En oposición al ideal de Arquímedes de un conocimiento exterior al cuerpo, el postmodernismo se centra en primer lugar en la localización del cuerpo del individuo como un espacio a partir del cual se pueden generar formas particulares de percibir la realidad. De esta forma, cualquier lectura universal de la realidad puede verse cuestionada por una multiplicidad de 'yoes' en diferentes localizaciones. Para los teóricos postmodernos las subjetividades pueden deambular en esa multiplicidad de localizaciones, cada una generando un punto de vista discursivo del mundo específico, que, a su vez, construye la subjetividad de esa localización. El sujeto se convierte, así, en el producto de discursos o de textualidades que se intersectan y, en ocasiones, entran en conflicto, que se enuncian desde diferentes localizaciones y se negocian a través de diferentes perspectivas.

En la posmodernidad, además, el cuerpo se convierte en un espacio 'portátil' en el que reinventar los significados de la carne. El debate postmoderno ha situado al cuerpo en el centro del debate entre deseo y razón. La crítica a la razón que establecen los autores posmodernos pone el interés sobre el cuerpo como fuente de oposición y como lugar de colonización por el espacio público. El cuerpo es también el eje articulador del análisis queer. Foucault utiliza el concepto de 'tecnologías del cuerpo', cuando se refiere a la formación de un cuerpo útil y disciplinado, dominado por el Estado pero también por la técnicas internas de autodirección y autocontrol del individuo. Entiende el cuerpo como el espacio sobre el que se ejercen diferentes tipos de poder y, concretamente, el poder disciplinario, aquel que no sólo controla a los sujetos, sino que los hace productivos. Este proceso intenta generar sujetos autónomos, aislados, independientes y autosuficientes.

Judith Butler (1993) retoma este planteamiento y considera que lo que constituye la fijación del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será totalmente material, pero esa materialidad se ha de repensar como el efecto del

poder, y el sexo y el género no escapan a los efectos de ese poder. Ante este planteamiento surgen así varias cuestiones:

- La reconceptualización de la materia de los cuerpos como el efecto de un poder dinámico tal que la materia de los cuerpos será indisociable de las normas regulatorias que gobiernan su materialización y la significación de esos efectos materiales.
- La conceptualización de la performatividad como un ejercicio reiterativo que produce el fenómeno que pretende dominar sobre el cuerpo del individuo.
- La interpretación del sexo, ya no como una parte del cuerpo sobre la que la construcción del género estaría artificialmente impuesta, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos.
- La revisión del proceso por el cual la norma sobre el cuerpo es asumida, apropiada por un sujeto, de modo que el sujeto, el 'yo' que habla, se forma a través de la experiencia que supone el proceso de interiorización del sexo.
- Una vinculación de ese proceso de 'asumir' un sexo con la cuestión de la identificación, y con los medios «discursivos» por los que el imperativo heterosexual permite ciertas identificaciones sexuadas y niegan otras identificaciones.

Butler revisa el concepto de poder de Foucault. Si la visión de poder de Foucault es entendida como la disrupción y la subversión de la gramática y metafísica del sujeto, dice Butler, si el poder orquesta la formación y sostenimiento de los sujetos, entonces no se puede entender en términos de un sujeto que es su efecto. No existe un poder que actúa, sino sólo una acción reiterada que es poder en su persistencia e inestabilidad. No tiene en cuenta Judith Butler que Foucault no habla del poder en general, sino del ejercicio de diferentes tipos de poder en diferentes periodos históricos.

Para Butler, la alternativa a las concepciones de construcción planteadas hasta ahora es la noción de 'materia', no como espacio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza en el tiempo para producir el efecto de lazo, fijación y superficie que llamamos materia. Esta materia que siempre se materializa tiene que estar en relación con los efectos productivos y materializadores del poder regulatorio en el sentido de Foucault.

Mientras que los estudios gays y lésbicos prestaron atención sobre todo a rastrear los primeros indicios de la creación de la categoría de homosexual en los discursos médico-psicológicos de finales del siglo XIX, la Teoría Queer se centra más en denunciar como a partir de estos autores se utiliza el cuerpo como eje articulador de una supuesta diferencia entre lo normativo —la heterosexualidad— y la desviación. Estos estudios se basan en textos como los de Havelock Ellis que asumen que el 'invertido' ha de ser, por fuerza, visualmente distinguible del cuerpo 'normal' a través de marcas anatómicas. Y consideran que estos trabajos señalan la aparición del cuerpo sexualizado en el que se centran las producciones de la cultura popular, los discursos religiosos y legales.

Un fenómeno que ya señalaba Michel Foucault como el *extraño fenómeno* de la medicalización de la sexualidad en Occidente, por oposición a lo que ocurre en Oriente donde el arte erótica lo que se medicaliza son los medios que sirven para intensificar el placer. En Occidente, sin embargo, lo que se ha producido ha sido una medicalización de la sexualidad en sí misma como si esta fuese, como él mismo dice, una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana.

Siobhan Somerville (1997) va más allá y establece una relación entre la línea de razonamiento que orientó los discursos sobre la desviación sexual del siglo XIX y la inclusión, dentro de esa descripción científica de la desviación, del cuerpo racial. Algo que queda perfectamente ilustrado en la creencia de que no sólo las lesbianas, sino también las mujeres de color poseían clítoris desmesurados. Y se plantea cómo se reflejan o influyen los esfuerzos actuales por rebiologizar la orientación sexual que reflejan las ansiedades que surgen en torno a las diferencias culturales y la existencia de múltiples deseos en torno a los cuerpos racializados. Para encontrar respuestas, la autora plantea la necesidad de afrontar estas cuestiones desde la perspectiva del estudio de la sexualidad, ya que considera que ambas categorías, raza y sexualidad, se encuentran inextricablemente unidas.

En la Teoría Queer las identidades atraviesan los cuerpos pero, puesto que declara que el esencialismo en la edad postmoderna está muerto, el cuerpo del sujeto se fragmenta al igual que las teorías que se apropian de la identidad gay y lésbica para ser canalizadas de acuerdo con las necesidades generadas por la sociedad de consumo. Los cuerpos, que se suponía constituían las bases de la identidad en una perspectiva esencialista que se empeña en definir lo que somos en función de nuestros cuerpos, se ven fragmentados, tanto interna como externamente, como consecuencia de las intrusiones de la bio-tecnología, de los avances en la cirugía de cambio de sexo y la aparición de una gran variedad de registros como la industria de los juguetes sexuales o las representaciones audiovisuales que reproducen y juegan con los significados asociados a gays y lesbianas.

Cathy Griggers (1992), por ejemplo, describe desde una perspectiva postmoderna, como en el proceso de popularización de la cultura dominante, en el que se produce una mezcla de significantes, el cuerpo lésbico aparece como un cuerpo desorganizado. Al mismo tiempo que los cuerpos lesbianos cada vez se hacen más visibles, esta visibilidad deja al descubierto las múltiples diferencias que marcan las diferentes experiencias sociales relacionadas con la etnia, la identidad de género o las prácticas sexuales. De esta forma, el imaginario en torno al cuerpo lésbico dejaría de sustentarse en la idea descrita en los manuales sexuales de finales del XIX. A finales del siglo XX, con el avance del capitalismo y la sociedad de consumo, el cuerpo lésbico se convierte en otro conveniente elemento de comercialización, un proceso que se lleva a cabo a través de diferentes tecnologías de representación y reproducción, que desmembran el cuerpo de la lesbiana en diferentes partes para mercantilizarlo mejor de acuerdo con las diferentes necesidades de los diferentes nichos de consumidores. Y pone como ejemplo la generalización de la venta de dildos —un juguete sexual tradicionalmente asociado al imaginario de las necesidades lésbicas— entre mujeres heterosexuales. De esta forma, la lesbiana deja de ser parte de una minoría aparte y pasa a formar parte inextricable de la cultura heterosexual, ya que el cuerpo de las lesbianas se hace más

visible, más reapropiable, más vendible. De tal modo que cada vez resulta más difícil definir y delimitar cómo es el cuerpo lésbico, qué es una lesbiana, cómo reconocer a una lesbiana. Los cuerpos, al igual que las identidades y las subjetividades, se vuelven en el razonamiento queer fluidos, cambiantes, inaprensibles.

Para los queer este proceso se facilita todavía más con la posibilidad que tienen las mujeres de utilizar la reproducción asistida para tener hijos, pues estas nuevas técnicas contribuyen a reconstruir las relaciones biológicas con el papel que juegan los géneros en la sociedad. Esto hace que los órganos, hasta ahora espacios de poder dentro del cuerpo, pierdan su significado: los pechos, el útero, que hasta ahora eran sacralizados como la máxima representación de la feminidad más heterosexual, dejan de tener sentido en el tecnificado mundo de la inseminación artificial.

Siguiendo la teoría de la reproducción mecánica de Walter Benjamín, Griggers afirma que «la reproducción cultural de los cuerpos lésbicos en la era de la reproducción (post) mecánica, esto es, en la cultura del simulacro, ha destruido, más que nunca cualquier aura que pudiera tener una identidad lésbica 'original', dejando al descubierto los espacios culturales a través de los cuales el lesbianismo se ve apropiado por la economía política de la postmodernidad» (1992: 52).

Esta serie de procesos plantea, según Cathy Griggers, un nuevo desafío para la lucha de gays y lesbianas, «el reto inmediato que se plantee al cuerpo lésbico en la postmodernidad es cómo conseguir que un cuerpo desorganizado de signos e identidades trabaje por unas políticas progresistas e incluso radicales» (1992: 52).

Para los teóricos queer el cuerpo es, en sí mismo, un producto de la construcción discursiva y un espacio de posibilidades interpretativas que puede ocupar diferentes espacios o posiciones. Este planteamiento teórico le sirve a los queer para tratar de explicar fenómenos como la transexualidad, los hombres que se sienten lesbianas y frecuentan la comunidad lésbica, o aquellos que hacen que el sexo y la identidad de género sean reales, cuando es posible que sean los seres humanos los que construyan esos significados a través de las prácticas disciplinarias de construcción del género o de la práctica del sexo. La pregunta que anima su discurso es por qué se debería de privilegiar la anatomía genital a la hora de definir nuestra sexualidad.

En esta línea va el trabajo de Beatriz Preciado (2002), que ve en los juguetes sexuales, la prostitución, la sexualidad anal, la asignación del sexo en los niños transexuales, las operaciones de cambio de sexo, las subculturas sexuales sadomasoquistas o fetichistas a los 'nuevos proletarios de una posible revolución sexual'. Preciado construye la contra-sexualidad para alcanzar el fin de la naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. Diseña un contrato contra-sexual «para permitir que los cuerpos se reconozcan a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconozcan a los otros como cuerpos parlantes» (2002: 18).

Considera al sexo como «una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas» (2002: 22). Para oponerse a esta concepción crea el concepto de contra-sexualidad, por el que el cuerpo entero se convierte en generador y receptor de placer y orgasmos, a través del uso del concepto de dildo. Preciado convierte al cuerpo en su totalidad en un dildo que permite la parodia y la simulación de manera sistemática de los efectos asociados al orgasmo. El placer queda definido, así, en términos sexuales.

El orgasmo, efecto paradigmático de la producción-represión heteronormativa que fragmenta el cuerpo y localiza el placer, será parodiado sistemáticamente gracias a diversas disciplinas de simulación y repeticiones en serie de los efectos tradicionalmente asociados con el placer sexual. La simulación del orgasmo equivale a una desmentida de las localizaciones espaciales y temporales habituales del placer (2002: 31).

Niega que el dildo sea una representación del falo porque, afirma, el falo no existe, es una hipóstasis del pene. En este sentido va más allá de las feministas y post-feministas queer, quienes, en su opinión, al utilizar el concepto de dildo «obvian las operaciones tecnológicas que han regulado y controlado la construcción y reproducción tecnológica de la masculinidad y la feminidad al menos durante los dos últimos siglos» (2002: 63). Entiende que el dildo es disruptivo precisamente porque muestra que la masculinidad también está expuesta a las tecnologías de control. Preciado puede convertir a todo el cuerpo en dildo porque lo define como una operación de desplazamiento del supuesto centro orgánico de producción sexual hacia un lugar externo al cuerpo. A partir de ahí esta autora propone varias prácticas como la masturbación de un brazo, sobre el que previamente se ha dibujado la figura de un dildo, con la cabeza al tiempo que se simula un orgasmo. La idea detrás de estos ejercicios es desvincular el placer sexual de los genitales.

Jacquelyn N. Zita (1994) se adentra en la problemática que viven y generan en la comunidad lésbica aquellos hombres que dicen sentirse lesbianas y se adentran, de una manera u otra, en los ambientes lésbicos donde en ocasiones viven hasta que son descubiertos y, entonces, en la mayoría de las ocasiones son rechazados y expulsados de esa comunidad. La identidad lésbica como una posición normativa implica la construcción de una identidad que es prescriptiva y a menudo excluyente. Para un hombre, el reclamar una identidad lésbica en este sentido normativo supone reclamar ser un tipo específico de lesbiana; habitualmente una lesbiana muy politizada que contempla el lesbianismo como una separación antisistema de los hombres, o como una forma radical de cambio social.

Ser 'lesbiana' en este sentido, afirma Jacquelin Zita, supone estar situado, ética o políticamente, en el mundo de una forma particular. La perspectiva postmoderna, que construye el sujeto como alguien proteico y el cuerpo como un campo neutral abierto a la interpretación o construido por su posición discursiva, siempre contingente, hace plausible esta creación identitaria.

Este planteamiento sigue la línea ya iniciada por Michel Foucault (1985), quien en su obra sobre la hermafrodita

Herculine Barbin se planteaba la cuestión de que en ciertas épocas históricas no era necesario afirmar un sexo verdadero y estable. Jacqueline Zita plantea la existencia de transexuales lesbianas que han pasado por el quirófano, hombres que han cambiado su género pero no su sexo y que se consideran lesbianas, hombres que sin renunciar a su género masculino, sin embargo, afirman ser lesbianas y aquellos que transitan entre géneros y sexos en sus prácticas eróticas y sexuales, y sugiere que:

- Las categorías sexuales en sí mismas están menos unificadas y son menos estables de lo que el pensamiento tradicional admite.
- El criterio de pertenencia a las categorías sexuales debe de ser puesto en cuestión.
- La identidad sexual podría ser experimentada por algunas personas como transitiva y liminal, como genuinamente disfórica y discontinua.
- La 'estabilidad' en la identidad sexual es un logro en proceso en contextos particulares (1994: 129).

El instrumento que utilizan los teóricos queer para poder dar sentido a tanta contradicción junta, es lo que ellos denomina 'genderfuck' o 'joder al género'; esta herramienta estratégica permitiría a dos mujeres de sexo genético femenino el tener dentro de una relación dos sexos diferentes. O a una mujer heterosexual disfrutar de una relación heterosexual con otra mujer, o a los heterosexuales practicar 'sexo queer'²³. La identidad sexual se vuelve así transitiva, liminal y momentánea. Y sirve para que, por ejemplo, transexuales masculinos que se sienten lesbianas, pero no desean pasar por la operación quirúrgica, puedan sentirse integrados en la comunidad lésbica a través de una práctica erótica común, y no debido a una cuestión biológica.

La articulación del deseo queer

Para la Teoría Queer el deseo no sólo se sitúa en un lugar prioritario, sino que es considerado como algo autónomo y desregulado. La sexualidad queer sigue los deseos de la carne para adentrarse en un ámbito innombrado hasta el momento, no categorizado todavía, virgen, en definitiva. El deseo queer se adentra en espacios imposibles de codificar. El deseo, sin codificar, supone un punto de partida para alejarnos de las formas convencionales. Este punto de partida marca una frontera donde las sensaciones corporales buscan una codificación que las pueda definir, la imaginación se excita en este esfuerzo de codificación y se alcanzan nuevas formas de articulación del deseo.

En términos generales, Annemarie Jagosse considera que «queer describe aquellos gestos o modelos analíticos que dramatizan la incoherencia en las relaciones estables entre el sexo cromosómico, el género y el deseo sexual. Resistiendo ese modelo de estabilidad —que plantea la heterosexualidad como su origen, cuando es más bien su consecuencia— queer se centra en los desencuentros entre sexo, género y deseo. Institucionalmente, queer ha sido asociada más habitualmente con las cuestiones gay y lesbianas, pero su marco analítico también incluye cuestiones como el travestismo, el hermafroditismo, la androginia y la cirugía correctora del género» (1996: 3).

Los planteamientos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1998) en su *Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, donde proponen la desregulación sexual, sirven de inspiración a los teóricos queer. Esa desregulación hace referencia a la regulación sexual que Freud creía necesaria y que se representa en su idea del triángulo edípico, ese es el triángulo que Deleuze y Guattari consideran que coloniza al sujeto y restringe el deseo. Intentan mostrar cómo las multiplicidades desbordan la distinción de la consciencia y el inconsciente, de la naturaleza y la historia, del cuerpo y el alma. Las multiplicidades son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad, del mismo modo que tampoco remiten a ningún sujeto. Las subjetivaciones, las totalizaciones, las unificaciones son, por el contrario, procesos que se producen y acoplan en las multiplicidades. Las principales características de las multiplicidades conciernen a sus elementos, que son singularidades; a sus relaciones, que son devenires; a sus acontecimientos, que son acciones —individualizaciones sin sujeto—; a sus espacios —tiempos, que son espacios— tiempos planos; a su modelo de la realización, que es el rizoma —por oposición al modelo del árbol—; a su plano de composición, que constituye zonas de intensidad continua, a los vectores que las atraviesan, y que constituyen territorios y grados de desterritorialización. Romper con el triángulo edípico supone la liberación del sujeto ante cualquier opresión y puesto que este triángulo es heterosexual, para los queer la superación de estos planteamientos resulta muy atractiva. Siguen a Deleuze en su planteamiento de una alianza con el caos, entendiendo el caos no como algo estático, sino como un abismo agitado repleto de determinaciones flotantes y no ligadas entre sí.

Deleuze y Guattari hablan de disposición de deseo, lo que señala que el deseo no es nunca una determinación 'natural', ni 'espontánea'. El deseo para ellos está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es acción —individualidad de una jornada, de una estación, de una vida—, en oposición a subjetividad; es acontecimiento, en oposición a cosa o persona. Implica la constitución de un campo de inmanencia o de un 'cuerpo sin órganos', que se define sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político, sobre él se hacen y se deshacen las disposiciones, es él quien lleva las puntas de desterritorialización de las disposiciones o las líneas de fuga. Lo denominan cuerpo sin órganos porque, en su opinión, se opone a todos los estratos de organización, del organismo, pero también a las organizaciones de poder. Es el conjunto de las organizaciones del cuerpo quien romperá el plano o el campo de inmanencia, e impondrá al deseo otro tipo de 'plano' estratificado en cada ocasión: el cuerpo sin órganos. Este cuerpo sin órganos es lugar o agente de desterritorialización, un destructor de bordes y fronteras, que tan atractivo resulta para los teóricos queer.

Los discursos postmodernos articulan la idea de deseo como el resultado de una articulación simbólica. La noción de deseo para los postmodernos es siempre 'deseo en el lenguaje', como afirma Julia Kristeva, y puesto que en el paradigma postmoderno todo tiene su base en el lenguaje, en las teorías, este planteamiento no hace más que

seguir la misma lógica. El exceso incontenible y ajeno a toda regla en la producción de significado, se genera en la brecha insalvable entre la necesidad orgánica y la demanda lingüística o simbólica, cuando el sujeto clama la satisfacción a través del lenguaje. La pasión y el exceso definen al deseo postmoderno, invadiendo al individuo ya sea por un estado de éxtasis o por el aburrimiento más absoluto, donde sólo queda el abismo, como definición más extrema. El deseo es el motor ineludible del postmodernismo.

Algunos teóricos queer plantean la noción de deseo en primera persona y la mayor parte de las veces utilizan sus ensayos como un desahogo terapéutico en el que se dedican a desgranar, línea a línea, lo que el deseo significa para ellos como individuos, es decir, su particular experiencia del deseo. Esta forma de tratar la noción de deseo se corresponde con la idea, ya apuntada más arriba, de la autonomía y la falta de reglas que caracterizan a la idea de deseo postmoderna, un planteamiento que hace muy difícil una teorización colectiva del deseo. En los trabajos queer la descripción del deseo, como descripción común y compartida, no puede ir más allá de la enumeración de una serie de características ya mencionadas, a partir de ahí, sólo queda el recurso de la experiencia individual que cada autor tiene de sus deseos. Materializando en cada página la otra característica del deseo postmoderno, el deseo como juego, una experiencia para el disfrute individual. Y es, precisamente, este tratamiento individualizado del deseo el que imposibilita un tratamiento histórico de este concepto.

El deseo en la Teoría Queer se caracteriza por su imposibilidad de fijación. En su lugar, los trabajos queer nos recuerdan que estamos imbuidos por estados de deseo que exceden nuestra capacidad para nombrarlos, porque cada nombre únicamente confiere a estos deseos conflictivos, contradictorios, inconsistentes e indefinidos, una frontera ficticia, inexistente en el paradigma postmoderno. Esta indefinición hace que los queer tiendan a señalar la bisexualidad que todos llevamos dentro. Para ellos, en un mundo más perfecto, no debería de ser más fácil tomar partido por los instintos heterosexuales de uno que por los de otros. Señalan, también, que todos los individuos son penetrables, que todos podemos penetrar, estar arriba o debajo, ser masculinos o femeninos; que existen muchas homosexualidades y muchas heterosexualidades, que puede existir una sexualidad y un modelo de deseo para cada uno de nosotros, que la mayoría de las personas son capaces de amar a diferentes tipos de personas que están dispuestas y son capaces de responder eróticamente a muchas más personas que el número al que en realidad se terminan reduciendo las relaciones eróticas y sexuales de la mayoría de los individuos. El deseo según lo interpreta la Teoría Queer demanda el cuestionamiento continuo —y continuamente desestabilizador— de la institucionalización de los placeres, en tanto en cuanto estos ignoran el exceso que determina la distancia entre las representaciones a través de las que conocemos nuestros placeres y la insistencia no comprometedor de nuestros deseos contradictorios y, por su incoherencia, incorrectos. Por este motivo, los Teóricos Queer entienden que los deseos no podemos ni reinventarlos, ni resistirlos, ni rechazarlos, ni perseguirlos, ni superarlos, sólo podemos disfrutarlos. El deseo es una necesidad codiciosa, un apetito urgente de adquirir y consumir hasta la satisfacción. Al contrario que el amor, cuyo fin es servir al deseo, el deseo se autosirve y busca su propio beneficio. El deseo negado se multiplica y muere cuando se ve satisfecho. El deseo sexual es involuntario, pero tiene una vida propia: cualquier deseo nace, se desarrolla, crece, cambia y muere. Uno entra en un estado de deseo sin previo aviso, y sale de él de igual modo. La persona que alberga el deseo no es su instrumento, pero el impulso vive sobre cualquier cosa que hayamos escogido, de forma exigente e insistente. El deseo excesivo hace imposible su cumplimiento, porque el deseo mismo se convierte en el objetivo y en la conclusión.

El fundamento de la economía política sería los gustos o preferencias de cada persona, es decir, el deseo. Siguiendo este paradigma se publican trabajos dentro del marco de la Teoría Queer que analizan el funcionamiento del mercado en torno a la articulación de los deseos queer. Para ello, utilizan el concepto de 'deseos socialmente articulados' para describir la forma en que los grupos de individuos crean categorías para describirse con el fin de expresar sus actos y sus deseos. Esta articulación involucra la ruptura de la humanidad en diferentes partes, supone formar categorías para distinguir a las personas, reconociendo que la sociedad incluye diferentes tipos que constituyen arquetipos.

Unas categorías que se crean para averiguar quién es apropiado por las redes de homopreferencia que articulan nuestros deseos, y que se han creado a través de las particulares dinámicas de las redes sociales de las que todos formamos parte desde que nacemos. Las dinámicas políticas y sociales pueden influir de manera muy poderosa en estas articulaciones sociales, una idea que constituye el centro de la economía política queer, como afirma Richard R. Cornwall (1997).

El lenguaje es el que canaliza el deseo para los teóricos queer, y este canal es especialmente fructífero en el ámbito del marketing, por eso es uno de los principales puntos de análisis de los estudios sobre la influencia del marketing y la publicidad, donde la articulación del deseo en la Teoría Queer valora el papel que juegan los 'márgenes' en los que se sitúa lo queer como elementos de consumo válidos para el mercado de consumo, que los reelabora en términos de producción contracultural.

Por su parte el feminismo, y los continuos debates que han surgido en su seno en torno a la forma en que se debería de articular el deseo femenino desde una óptica feminista, ha tenido una importante influencia en los trabajos de las lesbianas queer. El feminismo ha tenido una notable influencia en los planteamientos de la Teoría Queer, especialmente en lo que respecta a la articulación de las diversas teorías sobre el deseo y el erotismo. Hasta los años ochenta, el movimiento feminista se había centrado en la reivindicación de los derechos civiles para las mujeres. Pero ya a mediados de los años setenta algunos sectores comenzaron a trabajar en el complicado terreno de las actitudes, ese espacio entre los derechos, mucho más difícil de definir y de articular.

Fue en el feminismo separatista, que consideraba el lesbianismo como la forma de feminismo más coherente —lo que supuso que muchas mujeres heterosexuales abrazasen el lesbianismo como opción política—, donde se comenzó a teorizar más sobre actitudes que sobre derechos. En su seno comenzaron los debates sobre la explotación sexual de las mujeres, que incluían la denuncia de las violaciones y el abuso sexual, y se concedió

máxima prioridad a estas cuestiones. Frente al feminismo liberal que reivindicaba la igualdad de derechos entre hombres y mujeres o el feminismo socialista, más centrado en cuestiones relacionadas con el empleo y la feminización de la pobreza.

Hasta principios de los ochenta este feminismo separatista insistía en que cualquier mediación de la sexualidad es una objetivación, y por lo tanto una ofensa a las mujeres, pudiendo llegar a la pornografía, que consideran que puede alterar la sensibilidad de la audiencia femenina. El sexo lésbico de acuerdo con la perspectiva radical censuraba comportamientos en las relaciones sexuales tales como mirar a una mujer con deseo, porque se consideraba una objetivación sexual, mirar o tocar sus pechos, porque se consideraba una fetichización de las partes corporales de la mujer, tumbarse encima o debajo de una mujer, porque era una copia del desequilibrio de poder heterosexual, decirle a una mujer que es bella, porque se trata un concepto propio de la opresión patriarcal, preocuparse por alcanzar un orgasmo, porque el sexo estaría orientado entonces a la consecución de un objetivo, un comportamiento inherentemente masculino.

Frente a estos planteamientos, otras tendencias se abren paso en un intento por abrir espacios donde las mujeres pueden desarrollar su sexualidad y expresar sus deseos más eróticos. Autoras como Audre Lorde, con su concepción del poder del erotismo, Joan Nestle, que teorizó sobre los roles butch/femme en las relaciones lésbicas, Pat Califia y Gayle Rubin, que con sus trabajos a favor de la pornografía y las prácticas S/M cartografiaban el terreno, los límites y márgenes de una sexualidad que hasta el momento había permanecido oculta. Subrayando la variedad del placer sexual y mostrando su aceptación ante la experimentación con formas eróticas consideradas tabúes, como puede ser el sadomasoquismo, desafían así las nociones que prescriben lo que a las mujeres les gusta sexualmente. Y lo hacen desde una perspectiva que celebra la especificidad de la sexualidad lésbica, sin entender ésta como ajena a la del resto del mundo. Consideran que es crucial para las mujeres articular todos los aspectos de sus necesidades y deseos que, aunque nos puedan parecer contradictorios, determinan la forma en que nos relacionamos con el mundo y entre nosotros.

Afrontando la dificultad que supone el tratar con un área de la existencia humana con tantos claroscuros del inconsciente, se comienza a plantear la cuestión, no tanto de si estos comportamientos erótico/sexuales son políticamente correctos o no como si forman parte de las manifestaciones sexuales de algunas mujeres y tienen, por tanto, derecho a pretender eliminarlos. Se va perfilando en consecuencia la idea de que los seres humanos nacemos seres sexuales, no heterosexuales u homosexuales, defendiendo así la posibilidad de que todas las mujeres puedan disfrutar del deseo lésbico. Estas feministas creen necesario huir de la censura, de la normativización de los comportamientos sexuales y quieren contribuir a una visión de la sexualidad que nos sirva de instrumento para combatir con firmeza cualquier tipo de discriminación, para que la sexualidad sea fuente de placer y de estímulo.

Fue en los ochenta cuando comenzaron a aparecer en Estados Unidos las revistas de sexo para lesbianas. Cada una se publicaba desde una óptica diferente, las más conocidas eran *Bad Attitude*, *On Our Backs* y el fanzine *S/M Outrageous Women*. Aunque las tres fueron creadas como respuesta a los intereses declarados por las lesbianas de descubrir cómo podía ser el terreno del deseo sexual lésbico mediado, sus concepciones específicas y los valores de producción muestran serias diferencias en sus ideas sobre la naturaleza de los deseos de las lesbianas. *Bad Attitude* surgió de la experiencia de las lesbianas de Boston que producían *Gay Community News*, una publicación transgresora en cuanto a sus planteamientos sexuales, de izquierdas y dirigida tanto a gays como a lesbianas. *On Our Backs* surgió de un sex-shop de San Francisco, que contaba con una extensa clientela lésbica y representa la respuesta comercial y controlada a una demanda del mercado. El grupo de mujeres S/M Urania, de Boston, produjo *Outrageous Women* como su medio de comunicación. Esta fue, quizás, la expresión más pura de un medio de comunicación sexual producido y consumido por una micro-comunidad lésbica. *Outrageous Women* publicaba fotografías de producción casera hechas por mujeres que practicaban las mismas actividades que mostraban esas fotografías. Las otras dos publicaciones, sin embargo, se preocuparon por mostrar unas imágenes más estilizadas. Estas fotografías, estilizadas o no, suponían un intento de ofrecer un espacio a la sexualidad lésbica, para demostrar lo que podría existir en el imaginario de unas lesbianas a las que constantemente les llega el mensaje de que el sexo no era real. Si los orgasmos de las mujeres permanecían ocultos, misteriosos, únicamente sugeridos por la visión del pene o por expresiones faciales muy estilizadas, era imposible visualizar el placer lésbico, ya que simplemente no existía margen para él. Estas revistas constituyeron un espacio «político» para los deseos lésbicos. En su misma forma de producción —al ser producidas y propiedad de lesbianas— y su forma de circulación —en sobres cerrados y sin remite y en librerías gays y feministas—, estas revistas buscaron extender los limitados márgenes de la comunicación mediática en la comunidad lésbica. Y este espacio creado por estas revistas no sólo pudo resistir la institucionalización, sino que se convirtió en un seguro refugio para los deseos lésbicos.

La Teoría Queer ha abierto un espacio de legitimación en el que las lesbianas pueden permitirse articular sus deseos en torno a la prohibida figura de la masculinidad. Se abrió así el camino para la deconstrucción del deseo lésbico, creando imágenes para planteamientos tan polémicos como los de Monique Wittig, cuando afirma que las lesbianas no son mujeres. La ruptura de los límites marcados entre géneros, que se produce al articular deseos transgresores es una de las más importantes aportaciones de esta tendencia del feminismo a la Teoría Queer. La articulación del deseo lésbico ha servido, sobre todo, para hacer visible la realidad de las lesbianas, rompiendo con la idea heterosexual de que las mujeres, si no existe la intervención masculina, carecen de deseo. Son conscientes, sin embargo, de que resulta muy difícil pensar de manera ajena a las construcciones culturales del momento. Pero lo que sí se puede hacer es subvertir esas construcciones, como han hecho las lesbianas S/M con su colección de dildos, en sus particulares representaciones del falo.

El trabajo de Judith Butler y su perspectiva psicoanalítica del deseo constituyen la otra gran influencia para la

Teoría Queer.

Judith Butler recupera la idea freudiana de la prohibición, como la génesis del deseo homosexual. La prohibición de la homosexualidad funciona a través del dolor de la culpa, en virtud del autocontrol que ejerce la conciencia sobre si misma. De esta forma, la prohibición de la homosexualidad es el deseo homosexual vuelto sobre si mismo; el autocontrol de la conciencia sirve como la redirección del deseo homosexual. De la misma forma, recupera a Foucault y su idea de que la regulación, la legislación prohibitiva que busca la limitación o eliminación de determinadas prácticas, sujetos o actos, en su elaboración y articulación facilita la ocasión discursiva que propicia la resistencia, una resignificación y una autosubversión potencial de esa ley. Siguiendo esta lógica, en el caso de la sexualidad la ley prohibitiva corre el riesgo de erotizar las mismas prácticas que intenta eliminar.

El falo como significante es otro de los elementos configurantes del deseo lésbico para Judith Butler. El falo puede estar simbolizado por un brazo, una lengua, una mano, una rodilla, el hueso pélvico de la mujer que es deseada. Judith Butler afirma que el acto simultáneo de desprivilegiación del falo y su separación de la forma heterosexual normativa de intercambio, y su recirculación y reprivilegiación entre las mujeres, resitúa la figura del falo rompiendo la cadena de significado en la que esta opera convencionalmente.

Las sexualidades no normativas

Como ya he explicado en el apartado anterior, la Teoría Queer abre un espacio para el sujeto de deseo, un espacio en el que la sexualidad se vuelve fundamental al ser el principal vínculo de expresión de ese deseo fluctuante y carente de fronteras.

Las sexualidades queer no implican una estructura identitaria, sino un conjunto de comportamientos sexuales que establecen relaciones con códigos de conducta, estéticos y relacionales que no son estrictos, sino que sufren modificaciones en función de los individuos que las pongan en práctica. Para los teóricos queer, estas sexualidades sustituyen a las identidades fijas y liberan al sujeto de las cadenas que los atan a grupos identitarios muy estructurados en los que se han de mover según unos determinados códigos previamente prefijados que no dejan lugar a las modificaciones sin incurrir por ello en la traición al grupo. En términos generales, queer cuestiona el concepto tradicional de identidad sexual, y lo hace mediante la deconstrucción de las categorías, oposiciones y ecuaciones que sostienen esta definición.

Construyendo unas políticas de confrontación, ira, disensión y desviación, los queer pretenden desestabilizar los límites que dividen lo normal de la desviación y organizarse contra la heteronormatividad. Tratan de combinar impulsos contradictorios para unir a personas que han sido incitadas por la sociedad a sentirse perversas, raras, parias, diferentes y desviados, y afirman su similitud a través de la definición de una identidad común en los márgenes de lo socialmente aceptado. Además del reto al heterosexismo y la homofobia, los queer también hacen valer una estética y unas políticas en contra de lo que ven como el asimilacionismo de gays y lesbianas.

El proyecto de emancipación queer establece su lucha en la subversión de la cultura sexfóbica. Y al hacer esto pretende contribuir a la disminución de la represión erótica tanto de gays como de heterosexuales. Mediante la defensa de sexualidades alternativas, generalmente denostadas por lo que ellos denominan la heteronormatividad de la que ya he hablado.

Como Alexander Doty afirma, el uso del término queer pretende recapturar y reinsertar un sentido militante de diferencia que ofrezca lo eróticamente «marginal» como un «espacio de resistencia» conscientemente elegido. Reivindican, por tanto, el derecho a practicar el sexo anormal, perverso y antinatural como táctica de acción política. De esta forma, los términos en que las relaciones sociales y la sexualidad en particular son imaginados por estos teóricos tienen las siguientes características: un énfasis en las identidades queer, en las dimensiones discursivas o simbólicas de lo social y en la sexualidad como un placer erótico y un juego. Para los queer homosexualidad y heterosexualidad son dos categorías igualmente opresoras. Y en *La verdad del sexo queer*, determinadas sexualidades siguen manteniéndose fuera de la norma, es la marginación dentro de la marginación. La bisexualidad, el sadomasoquismo, los juegos de roles, la paidofilia y muchas otras quedan de nuevo fuera de los márgenes de lo que es aceptable y políticamente correcto, y son recuperadas por los queer, que ponen en marcha todo su aparato teórico para legitimarlas y reivindicar su capacidad de trasgresión y transformación social. Dos tipos de sexualidades no excluyentes entre sí y sobre las que más se ha trabajado desde la perspectiva queer son la bisexualidad y el sadomasoquismo. En torno a ellas los teóricos queer han escrito un gran número de ensayos no sólo para reivindicar estas prácticas sexuales, sino también para demostrar cómo, por sus características, estas pueden convertirse en verdaderos laboratorios para las prácticas queer, no sólo por su estatus de marginación tanto entre heterosexuales como entre gays y lesbianas, sino también por lo que tienen de juego y el carácter liminar de ambas sexualidades.

Bisexualidad

Especialmente en el movimiento de lesbianas, la bisexualidad ha estado siempre marginada a través de una serie de procesos que, para teóricos queer como Amber Ault, no hacen más que reproducir los mecanismos que la heteronormatividad ha utilizado para marginar a lesbianas y gays. Estos mecanismos son: la supresión, la incorporación, la marginación y la deslegitimación.

La supresión pasiva elude la existencia de la bisexualidad rechazando su conocimiento. Este rechazo promueve la construcción de una comunidad unitaria y una cultura compuesta exclusivamente de mujeres que se identifican como lesbianas, y cuya conducta sexual y emocional cumple los requisitos performativos del discurso lésbico.

Bajo la premisa de que lesbianas son aquellas mujeres que duermen con otras mujeres, las bisexuales no pueden

ser lesbianas.

La incorporación es el mecanismo por el cual el discurso lésbico incluye a las bisexuales en la definición de lesbianas. Las bisexuales son, o lesbianas, o heterosexuales en un estado de paso hasta incorporarse a una de estas dos categorías. Un discurso similar al heteropatriarcal, que entiende que las lesbianas tan solo necesitan un pequeño ajuste para convertirse en heterosexuales.

Algunos teóricos describen la construcción de límites y la marginación como necesarias para la producción y mantenimiento de las culturas de resistencia. En este discurso, los bisexuales se convierten en marcadores de territorio, ya que se mueven en los límites entre lo aceptado por la comunidad y el comportamiento trasgresor.

El discurso lésbico, hostil a la bisexualidad, a menudo construye a los bisexuales como personas en las que no se puede confiar, porque o bien están confusos, o no quieren tomar una decisión, deslegitimando así esta opción sexual.

Ante esta actitud de rechazo, mucho más abierta y beligerante entre las lesbianas —especialmente algunas feministas— que entre los gays, los teóricos queer reaccionan, viendo en estas actitudes la interiorización de un discurso patriarcal y la defensa de unas identidades homogéneas e intransigentes con las que no se siente identificados.

Existen varios factores que caracterizan a la bisexualidad que, por tener una afinidad con el ethos queer, convierten esta sexualidad en uno de los temas de análisis preferente en los trabajos que conforman la Teoría Queer. Estos factores son: el hecho de que la bisexualidad rompa con la estructura binaria homo/hetero; que la bisexualidad sea una categoría desestabilizadora; que constituya un espacio de identidades múltiples, fluidas y cambiantes; que esté situada en los límites de las categorías normativas homo y hetero y que se rige por la economía del deseo en lugar de por las normas.

Las posibilidades que abre la bisexualidad son múltiples, y provocan la ruptura entre la práctica sexual y la identidad sexual. Los puntos de referencia en el paisaje sexual «normal» occidental están basados en el género, y las categorías sexuales occidentales están definidas en referencia al género; la heterosexualidad está definida en términos de relaciones entre personas de diferente género y la homosexualidad está definida en términos de relaciones entre personas del mismo género. Así, en el paisaje sexual basado en el género, es necesario un mínimo de un punto de referencia para fijar la identidad monosexual como la lesbiana, gay o heterosexual. Pero en este sistema dicotómico de sexualidad y género, la bisexualidad sólo se puede entender como un híbrido entre la homosexualidad y la heterosexualidad. Lo que refuerza el planteamiento queer que establece que ya no es suficiente hablar de un beso entre dos hombres como un «beso gay». Puede que sea un «beso entre personas del mismo sexo», o un beso hombre/hombre, pero llamar a un beso entre dos hombres bisexuales un «beso gay», es ir más allá de la propia situación provocada por ese beso para pasar a categorizar sexualmente a estas dos personas, lo que puede resultar muy arriesgado sin contar con la propia consideración que de sí mismos tengan los dos participantes en ese beso. La identidad sexual deja de ser una representación estática del ser existencial, para pasar a ser una descripción dinámica del yo en relación con los otros.

Eve K. Sedgwick argumenta que la bisexualidad como concepto político, aunque aporta un espacio para la gran cantidad de personas que no son exclusivas en la elección del género de su objeto de deseo», al final falla al no poner en cuestión adecuadamente los modelos existentes de sexualidad. Porque estos paradigmas se estructuran en torno al género del objeto de elección. Sedgwick argumenta que utilizando la bisexualidad como se concibe actualmente, funcionaría simplemente como un adición al paradigma existente, de forma que lo que ahora es una dicotomía, se convertiría en una tricotomía. Sin embargo, Ruth Goldman añade que lo que Sedgwick no considera es que el concepto de sexualidad podría funcionar como una provocación y abrir un paradigma que depende de oposiciones binarias. La bisexualidad se convertiría así en un tercero en discordia, que serviría como recordatorio de la existencia de más de dos formas de conceptualizar la sexualidad. La bisexualidad pone así en cuestión hasta que punto puede ser decisivo el género del objeto de elección en la forma de entender la sexualidad.

En la búsqueda de ese espacio de indefinición liberadora, Paula Rust sugiere que lo que debemos hacer es eliminar la característica del sexo del compañero de su posición de privilegio, de forma que seamos libres de elegir nuestras propias formas de definirnos a nosotros mismos y de elegir a nuestros compañeros. Sugiere para ello, que los bisexuales pasen a llamarse «pansexuales», para evitar el énfasis en el sexo biológico como la base para la identificación sexual, y evitar el término «bi», que sugiere una actuación binaria y que nos devuelve a la idea de que hemos de ser o heteros o homos. El término pansexuales, para Rust, nos permite conceptualizar una noción más amplia de sexualidad y crea una categoría exclusivamente para aquellos que rechazan las nociones binarias de género y sexualidad.

Puesto que muchas personas se sienten atraídas por las personas a pesar de su género y no debido a este, y el género del objeto de elección (basado en nociones binarias de género y sexualidad) es lo que informa la identidad sexual de lesbianas, gays y heterosexuales, entonces la bisexualidad no es sino queer, rara, diferente —existe en oposición a y cuestiona la norma—. Y si entendemos «queen» como representación de una identidad/comunidad/espacio teórico que es fluido y definido específicamente sólo por la oposición/resistencia a la heteronormatividad, entonces los bisexuales y la bisexualidad deberían de ser incluidos en este marco.

La base de la Teoría Queer es precisamente el juego con los límites establecidos por la norma, ya sea está hetero o homo, para transgredirla. En este sentido, el discurso de «pureza» versus «contaminación» es el que recorre muchos de los debates sobre lo que se debe o no hacer y quién tiene o no tiene acceso a las comunidades de lesbianas y gays. Lo que comienza como una estrategia de supervivencia para que las comunidades de lesbianas y gays sean vistas como una alternativa viable a las comunidades hetero, en algún momento termina generando

descontento y resentimiento entre aquellos que no consiguen ajustarse a las normas marcadas por el grupo.

Mariana Valverde (1989) afirma que la bisexualidad no existe ni como una institución social ni como una 'verdad' psicológica. Existe tan sólo como un término aglutinador de los diferentes patrones eróticos y sociales cuya base común es un intento de combinar homo y heterosexualidad de varias formas. La bisexualidad abre así, un espacio potencialmente subversivo a partir del cual es posible actuar, una especie de brecha que permite al sujeto moverse entre los límites de las mononormas para construir identidades híbridas.

Clare Hemmings (1993) aporta un nuevo concepto el de «agente doble revolucionario», cuyas transgresiones tienen una importancia política, más allá de la producción de múltiples significados. En el espacio de las políticas sexuales, afirma esta autora, un agente doble puede tener la llave para desmontar las relaciones de género fijas, y los paralelismos del sexo, género y sexualidad que son dependientes y fijos. Este agente puede, además, tener nuevas perspectivas dentro de la naturaleza de estas oposiciones.

Dado que no se rige por el género del objeto de elección, los factores que operan son otros, el deseo se vuelve así polimorfo y fluido y, sobre todo, sin límites normativos a los que atenerse. En este sentido, Clare Hemmings incorpora otro concepto: el de 'deseo bisexual'. Propone que en las formas en que incorporamos el género creamos una variedad de diferencias y similitudes, que no están fijas y sus significados pueden ser infinitos. Propone que no es sólo el sexo anatómico lo que informa a nuestro objeto de elección sexual. Los heterosexuales no se sienten atraídos por cualquiera del sexo opuesto, las lesbianas y gays no se sienten atraídos por cualquiera del mismo sexo, y los bisexuales no se sienten atraídos por cualquier persona. Existe un sentido de diferencia erótica que es el que conforma nuestro deseo. Un sentido creado por un completo conjunto de diferencias y similitudes, muchas de las cuales pueden tener que ver con el poder, pero no todas ellas tienen que ver con las construcciones de sexo y género.

Todos estos elementos hacen de la bisexualidad un baluarte a defender por la Teoría Queer. Los queer se autodefinen como aquellas personas cuyas tendencias, prácticas o simpatías desafían las estructuras del sistema dominante de sexo/género/identidad sexual. Consecuentemente, en una estrategia discursiva diseñada para romper los sistemas heterosexistas de marcaje sexual, un significativo número de bisexuales se incluyen bajo el término queer. Lo hacen por su defensa de la perversidad polimorfa, su significación de solidaridad con las lesbianas y gays simultáneamente y por su elevado nivel de confrontación con la norma.

Sadomasoquismo (S/M)

Un artículo, escrito por un queer militante en esta práctica sexual, y publicado en el primer número de la revista *Queer Soul* de Manchester, afirmaba que los sadomasoquistas son personas que disfrutan consintiendo el intercambio de poder y de actitudes, y a veces de dolor, en sus relaciones sexuales.

Aunque en el movimiento gay, el sadomasoquismo y la cultura leather nunca han estado mal vistos, el movimiento de lesbianas, fuertemente influido por el feminismo, nunca ha llegado a aceptarlo entre sus filas con la facilidad con que lo ha hecho la comunidad gay, donde han proliferado los locales especializados donde sólo se permite el acceso a hombres, incorporando estas prácticas sexuales sin mayores traumas.

Sobre el sadomasoquismo se ha reflexionado mucho, tanto desde el psicoanálisis como desde la teoría feminista, siempre tratando de explicar los motivos por los que estas prácticas sexuales se llevan a cabo, especialmente entre las mujeres. La Teoría Queer, por el contrario, deja de cuestionarse el por qué, y analiza el para qué. Para qué se practica el S/M y explora sus posibilidades transgresoras de la norma, y su potencial para cuestionar la inflexibilidad e intolerancia de los discursos sobre los que se sustentan los movimientos de liberación de gays y lesbianas, hasta el punto de poner en tela de juicio la clase de libertad que pueden llegar a alcanzar si, después de todo, en su seno esa libertad se le niega a un sector de sus miembros que se convierten, así, en los oprimidos entre los oprimidos.

Sensible a los discursos y mecanismos de opresión que se dan en los discursos/políticas/movimientos/comunidades gays y lésbicas, la Teoría Queer, de nuevo, se convierte en el espacio de defensa del S/M, especialmente entre las teóricas lesbianas capitaneadas por Pat Califia, abanderada de la defensa de las prácticas sexuales S/M y que, a pesar de reconocer que el sexo radical no conduce a políticas radicales, afirma que la libertad sexual es una condición para la liberación. Califia, ha criticado sin tapujos el pensamiento políticamente correcto del movimiento de lesbianas, muy influido por la ideología feminista, porque considera que ha creado un espacio de opresión para cualquier práctica sexual que el feminismo no considere políticamente correcto. Califia afirma:

Si no somos indulgentes con esta actividad juguetona, vulnerable y necesaria —que es el sexo— darnos placer a nosotros mismos y a otros que nos fascinan, ¿hasta qué punto puede ser la sociedad segura para las mujeres?. Un mundo que garantiza comida, cuidado médico, empleo, cultura, derechos civiles y democracia, pero nos niega el sexo, no nos convertirá en más que animales domésticos bien alimentados y con sufragio (1994: 184).

Con este comentario Califia se refiere a la represión que dentro del movimiento de lesbianas han sufrido aquellas mujeres que practican los juegos de roles, utilizan dildos como sustitutos del pene, practican el bondage, la sumisión y la dominación, incluyen el fetichismo en la representación de sus fantasías eróticas y el dolor como forma de alcanzar el placer sexual, tienen relaciones sexuales con menores de edad, practican la prostitución o hacen pornografía, todas ellas prácticas denostadas especialmente por el feminismo porque son consideradas como el reflejo de la dominación y opresión heteropatriarcal que sufren las mujeres.

Califia considera que esta represión sexual se construye sobre un temor que acaba convirtiendo al sexo en un potencial enormemente provocador y liberador. La trasgresión puede invocar no sólo los placeres de políticas utópicas, sino también los placeres de la sexualidad prohibida. Lo que es tabú, vivir el tabú, fantasear o

representar el tabú, todas estas son fuentes de erotismo. La fuerza de este erotismo incrementa el grado de incorporación no sólo del discurso, y del peligro aislado que supone el practicar el sexo fuera de la norma, sino que la conciencia del constante peligro se erotiza y, finalmente, vida y sexo se vuelven inseparables. Practicar la sexualidad prohibida se convierte en una forma de vida y el S/M consigue recuperar el estatus de la lesbiana como individuo que está «fuera de la norma».

El S/M es la inspiración para la contra-sexualidad de Beatriz Preciado (2002) que ya describí en páginas anteriores, por su parodia de los roles de género naturalizados y por la temporalidad del contrato sadomasoquista que se limita al tiempo que dura la práctica sexual acordada entre sus participantes.

Patricia L. Duncan (1996) ve el potencial trasgresor de las prácticas S/M al estar estas contextualizadas en oposición con otras instituciones e ideologías. En algunas circunstancias, por lo tanto, la práctica del S/M ofrece un espacio para resolver el conflicto y para reconceptualizar nociones de diferencia social. En ese momento el S/M se puede convertir en un lugar desde el que cuestionar y renegociar la determinación cultural de la 'identidad'. Así, la práctica del S/M se convierte en un acto político.

Duncan identifica tres procesos principales que, por su parecido con las bases de la ideología queer, los convierten en estrategias válidas para una puesta en práctica política de la Teoría Queer:

- En una representación S/M las identidades no son estáticas y ni siquiera están claramente demarcadas; por el contrario son construidas, imaginadas y están en continuo movimiento.
- Como las identidades, el poder también es construido, imaginado y es fluido. Además, idealmente, la posesión y uso de ese poder es negociada entre los participantes antes de iniciar la escena.
- El juego S/M se basa en la diferencia, en cualquier forma que esta pueda adoptar, y en la erotización de la diferencia.

La práctica del S/M se basa en un conflicto o diferencia que es representada y se resuelve durante una «escena» con el objetivo de alcanzar el placer sexual. La «escena», como en el teatro, es el elemento principal de las prácticas S/M es el espacio que se crea para que dos o más personas representen una fantasía sexual con el fin de alcanzar el placer. Es esta teatralidad precisamente la que utilizan quienes practican el S/M, para buscar la tolerancia de las feministas. Las «escenas» no son reales, y quien se sitúa en el papel de dominado es quien tiene el poder en todo momento para detener el juego, utilizando la palabra clave previamente acordada.

Los defensores de las bondades del S/M creen que en este juego teatral, convertido en un espacio de conflicto, se facilita la resolución de diferencias y la renegociación de uno mismo con su identidad, de hecho, según afirma Duncan, en la práctica del S/M muchos participantes describen un sentimiento de resolución de sus conflictos de identidad —precisamente, porque son capaces de construir sus propias identidades—. En el juego S/M, por tanto, las diferencias de raza, étnica, clase e identidad sexual no tienen que ser mutuamente excluyentes, jerarquizadas o negadas, sino que, en la creación de un espacio cultural que es imaginario, un espacio que es cada vez más móvil, inestable, poroso e híbrido, la pluralidad es aceptable y «construible» en el contexto de la «escena».

Debido a que el poder en la práctica del S/M es construido en cada «escena», y no es nunca fijo y absoluto, las «escenas» para muchas mujeres representan y contienen espacios microscópicos de conflicto e intercambio de poder, según Patricia Duncan. Estas escenas operan así como «matrices de transformación» en las que las identidades construidas y los cambios en los intercambios de poder son posibles. Entonces el S/M puede ofrecer «espacios de libertad donde el poder no se borra o se ignora, sino que se emplea por los participantes, de forma consciente, en un placer y fantasías dinámicos» .

En este sentido, los defensores del sadomasoquismo son conscientes —y lo consideran como positivo— del hecho de que las prácticas S/M no sólo reconocen las diferencias que ya puedan existir previas a la recreación de una «escena», sino que en esa «escena» ellos mismos crean las diferencias, alejándose así del concepto de igualdad que es la base de las prácticas sexuales defendidas por el feminismo. Ya que el feminismo para los queer, trata de conseguir la igualdad entre las mujeres a base de ignorar las múltiples diferencias de clase social, etnia, nacionalidad, raza que pueden existir entre ellas.

Además de estos tres procesos identificados por Patricia Duncan, existe otro elemento que convierte a la práctica S/M en atractiva para los queer, y este es de nuevo, como ocurre con la bisexualidad, el juego con los límites. No es sólo el hecho de que el S/M se produzca absolutamente fuera del límite con la norma, donde probar y transgredir la línea entre lo real y lo imaginario genera problemas profundos en el movimiento feminista, que se considera investido de conciencia y claridad, como afirma Lynda Hart. Es que, dentro de los propios límites que los participantes se marcan en el desarrollo de una «escena», se produce también una tensión transgresora. Por una parte hay una insistencia en que la escena está estrictamente controlada, con un énfasis añadido en el control que sobre los límites de esta ejerce el dominado. Por otra parte, el erotismo depende de la posibilidad de que estos límites se crucen y que la «escena» se convierta en real. Esta ambivalencia captura lo que es constitutivo del erotismo del S/M, la manipulación de los límites entre lo 'real' y la representación.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS DE PRODUCCIÓN CULTURAL UNA RELECTURA QUEER DE LA CULTURA

Un importante cuerpo de trabajo de la Teoría Queer está formado por los análisis de los discursos surgidos de la producción cultural. Estos análisis cubren todos los medios de comunicación: televisión, video, cine, música y literatura y van desde la identificación de signos queer en obras en principio nada sospechosas de encerrar segundos significados, hasta las nuevas creaciones en diferentes soportes con contenidos abiertamente queer.

Estos estudios establecen la diferencia entre las producciones de masas donde gays y lesbianas se encuentran

representados como los otros, ya sea de manera negativa, cuando los caracteres son pasto del exceso y resultan casi irreales, como cuando lo hacen de forma positiva, como el ya famoso 'lesbian chic' —que alcanzó su cúspide con la portada de *Vanity Fair* en la que una sensual Cindy Crawford afeitada a una masculina KD Lang— y que aparece en un gran número de artículos en las revistas y periódicos de grandes tiradas, a la luz de los cuales se podría asumir que la homosexualidad está plenamente aceptada en esta sociedad.

Los teóricos queer argumentan que incluso aquellos textos con narrativas clara y abiertamente heterosexuales pueden, con el tiempo, ser vistas como queer. Esto se debe, entienden ellos, a que las relecturas no son ahistóricas, sino que son el producto de un 'momento cultural queer' en el que las imágenes han sido sujetas a tanta renegociación que han logrado desplazar la lectura heterosexual que hasta este momento había sido la dominante. Pero afirman que lo que entienden por representación queer no es algo que pueda ser definido claramente, pues las representaciones queer no son siempre positivas, a menudo son ambiguas y cambiantes, y generan con frecuencia en el espectador una pregunta, más que una respuesta. Las relecturas queer llegan al campo de la interpretación cultural con el fin de matizar una corriente dominante que define las identidades, ya sean sexuales o de otro tipo, como «construcciones» sociales que están articuladas, e incluso se forman, a través de la creación cultural. Pero estas identidades se plantean estrictamente de manera unidimensional y no se cruzan o interrelacionan entre sí, sin tener en cuenta las diferencias significativas entre las personas dentro de los diferentes grupos. Para los teóricos queer el área de reinterpretación cultural es un campo muy valioso para la reivindicación de sus planteamientos en torno a la construcción de las subjetividades, ya que consideran que incluso las ficciones imaginarias también conforman el modo en que entendemos las categorías de género y la orientación sexual. Es también el campo ideal de experimentación y puesta en práctica de sus planteamientos teóricos, de forma que las relecturas específicas, especialmente de películas y la producción literaria reproducen, a través de la reinterpretación de los personajes que aparecen en esas obras, descripciones de diversas formas de identidad queer, como demostraré en el apartado sobre el uso transgresor de los iconos culturales.

El problema que encuentro en este tipo de análisis queer es que trabajan desde una perspectiva en la que parece no existir nada más allá del texto que analizan, ignorando el contexto histórico, económico y social en el que estos se producen. Es, sin duda, una interesante aportación la incorporación del papel que juega el espectador en el análisis de las producciones culturales, pero esta se queda corta al no considerar otras categorías definitorias de la identidad de ese espectador más allá de su sexualidad. Al ignorar cuestiones como el contexto histórico, la clase social o incluso la raza de los espectadores, el análisis queer de las producciones culturales se queda a menudo en un simple juego que puede resultar provocador o no, pero cuyo efecto no va más allá del puro entretenimiento.

El psicoanálisis, como no podía ser menos, constituye uno de los marcos de análisis más importantes para la reinterpretación de las producciones culturales. El uso del psicoanálisis supone la formulación de una «mirada» en términos de género que funciona en el nivel de la representación, más que en relación con otro tipo de prácticas culturales. La Teoría Queer contribuye a abrir este tipo de visión, incluyendo un análisis del contexto en el que se produce la obra, ya que consideran que el psicoanálisis, como marco analítico, privilegia las desigualdades de género, ofrece un modelo de etnicidad en relación con la mirada sexualizada masculina —a la que se da prioridad— y, finalmente, no tiene en cuenta el contexto social en el que se enmarca la experiencia de espectador. Esto supone una superación de la 'teoría de la mirada' para analizar en mayor profundidad las circunstancias contextuales de los espectadores y lectores, resaltando que identidades individuales como la etnia o la clase social, por ejemplo, a menudo son relevantes en cuanto a la forma en que las personas se aproximan y consumen un producto cultural.

Otros aspectos que tienen en cuenta son las dinámicas del deseo sexual que se producen en la audiencia en relación con las imágenes de personas de todo tipo y la forma en que los individuos se identifican con ellas de manera narcisista, incluso, con personas que no son de su mismo sexo. Por ejemplo, Richar Dyer analiza la forma en que algunos gays se identifican con Judy Garland. Los queer defienden que no se puede establecer una relación causal y directa entre la orientación sexual del espectador y la forma en que se identifica con las imágenes producidas por la obra. Sin embargo, aunque no afirman que no existe una mirada esencialmente lésbica, como tal, sí reconocen que existe una imaginería lésbica en circulación, como describen los trabajos a los que me refiero más adelante, sobre todo las representaciones butch-femme y las películas porno producidas para lesbianas por lesbianas. Los queer analizan la existencia de esa imaginería basándose precisamente en el modelo foucaultiano del discurso, oponiéndose a un modelo esencialista de mirada lesbiana y sugiriendo, en su lugar, que las espectadoras lesbianas aportan determinadas experiencias propias de su subcultura y conocimiento subjetivo a la lectura de determinados textos. En el caso del cine porno, por ejemplo, estas experiencias propias pueden aportar a esas mujeres una diferente perspectiva sobre las imágenes eróticas en cuestión. Plantean, por lo tanto, que existen muchas claves visuales —en el caso del cine—, así como determinadas 'competencias culturales'²⁴ que generan una interpelación, una identificación y que puede llegar en algunos casos al voyerismo. Y, afirman, que estos signos visuales han de ser analizados en mayor profundidad en vez de limitarse, simplemente limitarse, a la idea de deseo sexual.

A este respecto, una de las autoras más celebradas y analizadas es Della Grace y sus fotografías altamente codificadas. En este caso, es posible que el espectador no entienda la relación entre determinados 'signos', tales como los cortes de pelo, o las formas de calzado y de vestirse, que tienen un significado subcultural en algunas comunidades lésbicas. Los queer argumentan, al hilo de esto, que algunos códigos asociados con imágenes visuales de mujeres —u hombres en otros casos— que a menudo son muy claras en cuanto a la representación lésbica, quizás requieran un conocimiento subcultural para poder reconocerlas o incluso erotizarlas. Podemos ver de nuevo el esfuerzo de los teóricos queer por constituir su teoría en un saber codificado al que sólo unos pocos privilegiados, que comparten el mismo conocimiento y experiencia, tendrán acceso.

Los escenarios S/M y los códigos de moda subcultural que utiliza Della Grace en sus trabajos, pueden interpelar a las 'espectadoras lesbianas' así como a otros espectadores —ya sean heterosexuales, bisexuales, lesbianas u homosexuales en sus vidas 'reales'—, y por lo tanto se dirigen y conforman al espectador gracias a la relación del espectador con el conocimiento que este tiene de objetos y productos específicos. Estos elementos, como consecuencia de las actividades y las historias asociadas con las subculturas contemporáneas, encierran fuertes significados simbólicos y connotaciones ya que han sido utilizados por gays y lesbianas para diseñar para sí mismos identidades de género más fluidas.

Este concepto de identidad fluida es el que provoca las preguntas que llevan al análisis queer de producciones culturales tales como anuncios publicitarios o fotografías: ¿cómo podemos entender un anuncio publicitario que utiliza a una pareja heterosexual que parecen lesbianas —para unos— o gays —para otros—, para vender vaqueros?; ¿qué mirada debemos adoptar cuando Thierry Mugler utiliza drag queens para presentar sus modelos en las pasarelas de París o cuando Naomi Campbell confiesa que mataría por tener las piernas de RuPaul?. El concepto drag es, desde luego, un concepto queer en tanto que cuestiona la idea de autenticidad de género, apela a la idea de fluidez en tanto en cuanto la mirada del espectador varía en relación con el concepto de género que tenga y la relación que establezca con el género. Como espectadores nos podemos, por lo tanto, plantear cuestiones como cuál es la diferencia entre una lesbiana masculina y un gay en relación con la experiencia que el espectador tenga del travestismo. La mirada queer se plantea qué diferencia hay entre una mujer con un dildo y un hombre con una erección, o entre una drag queen y May West²⁵.

Como decía anteriormente, otro código utilizado en este saber queer es el uso de lo camp. Lo camp es utilizado como un desafío, una parodia de aquello que los heterosexuales consideran raro en los homosexuales. Es, además, un método a través del cual el individuo puede multiplicarse en diferentes personalidades, adoptar diferentes roles, tanto por pura diversión, como por necesidad. Lo camp, por lo tanto, puede ser un medio que despierta la mirada queer. Un código que establece una comunicación directa con el espectador gay/queer, 'puenteando' a los espectadores heterosexuales.

Lo camp abunda en la música pop y en la estética de sus videos. El máximo exponente de esta tendencia es Madonna y sus representaciones en videos y multitudinarios conciertos. La ambigüedad de sus gestos, sus besos en público con otras mujeres, los bailarines que la acompañan, vestidos de marineros en el mejor estilo de la estética de Gaultier, están abiertos a múltiples miradas e interpretaciones. Pero también hay otro importante número de análisis o lecturas culturales sobre otros grupos de música pop, incluso de los Beatles, como veremos más adelante. Lo 'camp', aunque popular en la cultura gay, no es sin embargo lo que la comunidad oficial gay desea mostrar de sí misma y, de hecho, intenta reprimirlo. Lo que ha sido objeto de crítica por parte de los teóricos queer, y razón por la que estos han mostrado tanto empeño en la recuperación de lo camp, utilizándolo a menudo como herramienta para sus análisis y creaciones artísticas.

El papel que juega el público que consume un producto cultural conforma uno de los principales elementos del análisis queer. El público, la audiencia, para los teóricos queer se sumerge en un proceso dinámico de negociación e intercambio. El autor y los miembros de la audiencia no están en comunicación directa los unos con los otros y cada uno de sus objetivos pueden ser diferentes, o incluso opuestos. Esto no es óbice para que se pueda generar significado, se formen y refuercen subjetividades, incluso desde una perspectiva de oposición. De esta forma las imágenes positivas son sólo una estrategia para transformar «políticamente» autores, textos, representaciones y audiencias.

Los teóricos queer identifican tres formas de lectura de las producciones culturales: la lectura dominante, que es la más habitual, en la que se acepta sin cuestionar el 'contexto del producto cultural'; la lectura negociada, que puede cuestionar partes del contenido del texto pero no cuestiona la ideología dominante que subyace a la producción del texto; y una lectura de oposición en la que el receptor del producto entiende que el sistema que produjo el texto le es ajeno y con el que incluso se puede sentir marginado.

El receptor aporta en el momento de interacción con el producto de un determinado conocimiento del mundo, su historia, ya sea social, cultural, económica, racial o sexual, y un conocimiento de otros textos y otros productos de los medios de comunicación. Por su parte, un miembro de la audiencia proveniente de un grupo marginado puede adoptar una posición de oposición, ya que es consciente de la imagen que su grupo de pertenencia tiene en los medios de comunicación y puede que se identifiquen claramente como 'outsiders' de la sociedad. Con este punto de vista defensivo, es probable que se pueda hacer una lectura subversiva de un texto. El espectador se distancia del producto debido a algún elemento del texto que no encaja desde el punto de vista de lo que él conoce y desde la perspectiva que mantiene ante el texto. El sistema ideológico que ha producido el texto sí se hace evidente puede impedir la identificación del receptor con él, así como el flujo natural de la narración.

Una práctica habitual introducida por la lectura queer consiste en ver otros aspectos de la obra distintos a los que el autor pretende mostrar, lo que da lugar a una reinterpretación nueva del texto. De esta forma, el producto cultural original se ve transformado por las audiencias provenientes de ciertas subculturas, de manera activa y deliberada, con lo que adquiere un significado particular para quienes forman parte de esas subculturas. Estas obras tienen subtextos que les permiten ser reapropiados por una subcultura y ser releídos de otra forma que no era la pretendida en un primer momento. La lectura camp, en la que me detendré más adelante, es quizás el mejor ejemplo de este fenómeno.

Una lectura queer como lectura desviada es también una escritura en dos direcciones. Una obra es queer para una audiencia general cuando hace de la homosexualidad algo extraño, y queer para una audiencia queer en tanto en cuanto subvierte la posición del sujeto gay o lésbico dentro de la identidad gay o lesbiana, transformando su punto de identificación dentro de un producto cultural clásico. Se convierte, así, lo que de otra forma podría ser considerado un texto heterosexista, en algo placentero y con lo que estos espectadores se pueden identificar.

Para el espectador queer esta lectura provoca una crisis de categorías y de identificación y ofrece un placer que, como Laura Mulvey ha sugerido, proviene de dejar el pasado atrás..., trascendiendo formas opresivas, o atreviéndose a romper con las expectativas de placer normales para concebir un nuevo lenguaje de deseo. (1975:8) Se convierte por tanto el análisis queer, en una articulación interdiscursiva con el texto de una nueva forma, una forma de describir el espacio de posibilidades abiertas por el placer queer o el shock que provoca la mirada más allá de los límites tal y como los conocemos, y que permite cruzar esas fronteras. El placer surge de la liberación de lo que era posible antes pero estaba fijado y parecía inamovible, lo que permite la proliferación de nuevos posicionamientos para los sujetos.

La ocupación del espacio público mediante los medios de comunicación

A finales de los ochenta y durante la década de los noventa se produjo un cambio enorme y el lesbianismo —mucho más si cabe que la homosexualidad masculina— dio el salto desde la prensa 'alternativa' a los medios de difusión nacional, las lesbianas aparecen representadas en las revistas femeninas más vendidas, tanto como objeto de debate como representación de lo más 'in'. Los medios tratan el lesbianismo como si fuese un don, y por lo tanto florece como parte de las sexualidades normativas, dejando la clandestinidad y pasando a ser aparentemente absorbida por el tejido social. La gran pregunta, sin embargo es si este fenómeno es síntoma de una creciente aceptación de la homosexualidad por parte de la sociedad, o si se trata simplemente de un artificio de los periodistas para darle más atractivo a la heterosexualidad. En todo caso, un factor positivo de este nuevo fenómeno es que los estereotipos en torno a las lesbianas se han reducido y difuminado.

Por otra parte, gays y lesbianas, no importa lo positiva que sea su presencia, no practican el sexo en televisión. Es este un tema tabú, aunque ya en algunos canales de televisión por cable de Estados Unidos, como es el caso de San Francisco, o en el Canal 4 británico existen programas hechos por y para gays y lesbianas. En todo caso, como señala Cherry Smith, la producción de la imagen y estilo lésbico de las revistas y medios de producción de masas han afectado, y están afectando, la propia imagen de las lesbianas reales. El 'lesbian chic' ha hecho estragos, hasta el punto de que cada vez es más difícil distinguir a una lesbiana como tal, simplemente por su vestimenta, un código que en los años setenta y ochenta era de uso reconocido. El punto de inflexión en este fenómeno ha sido la portada de *Vanity Fair*, a la que ya me referí, con Cindy Crawford y K.D Lang en la que se ironizaba con los roles de género butch/ femme. Cherry Smith hasta cierto punto, lamenta que esa ironía, tan típicamente queer, haya sido reapropiada por los medios de comunicación de masas.

Smith entiende por qué el glamour se ha vuelto ahora atractivo para las lesbianas, para quienes en los años ochenta era algo considerado un producto del patriarcado, mientras que en la actualidad lo consideran como un elemento actual y de moda perfectamente asumible como parte de su subcultura. Y dado que el proyecto queer se situó más allá del separatismo del movimiento lésbico y la misoginia del movimiento gay, parece ofrecer algo innovador para las lesbianas más jóvenes, que necesitan un espacio en el que poder reclamar su identidad como tales, y al mismo tiempo, mantener una carrera profesional sin problemas. El proyecto queer ofrece nuevas vías de desarrollo para estas nuevas necesidades al procurar nuevas complejidades y más pluralismo y facilitar la negociación de coaliciones —incluso aunque sigan existiendo conflictos— para una generación de lesbianas luchadoras y a quienes no asusta la confrontación. En muchas ocasiones, las revistas lésbicas, por ejemplo, tal fue el caso de la británica *Sappho*, una de las pioneras y desaparecida en 1983, cuentan con la colaboración de las propias lectoras que generan parte de los contenidos, especialmente aquellos de creación literaria, pero también de otros asuntos: historias personalizadas en torno a la cuestión de la identidad lésbica, relaciones de pareja, reportajes sobre mujeres importantes, etc. Sin embargo el nivel de profesionalización ha ido aumentando sobre todo en el caso de las revistas para gays, hasta convertirse en revistas, más que alternativas, especializadas en un público concreto al tiempo que, como productos del mercado de consumo, se convierten en una revista más, y tratan otros temas que van más allá de la sexualidad, como la maternidad o la cuestión de las adopciones, así como muchas cuestiones de carácter legal.

Sin embargo, como la cultura dominante privilegia a autores heterosexuales que cuentan historias heterosexuales, la representación de historias sobre gays y lesbianas escritas por gays y lesbianas todavía es una forma de expresión a la que se le niega la gloria de los principales teatros, de los canales de televisión, los cines y las promociones literarias, por lo que quedan relegadas al ámbito del gueto gay.

Y dentro de este gueto gay fueron los fanzines los que, al ser un medio con clara vocación marginal, se convirtieron en el primer medio de expresión de la sensibilidad queer. La pornografía homosexual se adaptó al formato de estas revistas alternativas y de facturación casera, reproducida a base de fotocopidora y que ya eran populares en la cultura punk. El canadiense y cineasta underground Bruce LaBruce es considerado como el introductor del fanzine como medio de expresión queer, lo que se dio en llamar 'queercore' —una mezcla de actitud punk con un estilo gay, como lo define Paul Burston—. Pero también son bien conocidos otros autores como Johny Noxzema y Rex Boy que produjeron el fanzine *BIMBOX*.

Las páginas de los fanzines han alojado las fantasías eróticas, pornográficas y sexuales de muchos gays, desde una perspectiva que pretendía liberar los deseos, haciendo caso omiso a las normas establecidas por la moralidad gay y lésbica, y mostrando prácticas sexuales consideradas como anormales, incluso en los propios círculos homosexuales. Las páginas de los fanzines dan cobijo también a nuevas formas de definición del deseo y la sexualidad múltiples, diversas e incluso contradictorias: son espacios anárquicos donde caben todo tipo de discursos e imágenes. Los fanzines utilizan así el anti-asimilacionismo propio de la cultura punk para sumergirse en el idealismo de la anarquía que es ajena a cualquier tendencia dominante, mostrando una profunda insatisfacción con la comunidad gay a la que sus autores consideran arrodillada ante una heteronormatividad que no aceptaría, ni entendería, la complejidad del deseo homosexual.

Desde las páginas de los fanzines se retan las convenciones afirmadas por los líderes de la comunidad gay y se sugieren las más provocadoras ideas, buscando el escándalo y una reacción que provoque la incomodidad. Cuestionan y desconfían de la institucionalización tanto de los individuos, como de las ideas. No se trata, sin embargo, de una visión no ideológica de la vida, sino que simplemente ven el mundo como un espacio demasiado complicado como para acomodar incluso las «políticas» radicales más convencionales. Llegan así hasta el punto de que, aun compartiendo criterios, ni siquiera se alinean con conocidos grupos de activistas, dedicados a la acción directa en las calles, como *Queer Nation* y ACT UP. Y esto es así porque consideran que estos grupos mantienen estructuras jerárquicas sutiles, a pesar de su imagen de horizontalidad democrática. El anarquismo es la ideología elegida por los autores de los fanzines, quizás porque es el marco que permite una mayor tolerancia con prácticas habitualmente rechazadas como inmorales como puede ser la pedofilia o el S/M.

Esta nueva concepción creativa es definida por Pratibha Parmar cuando afirma que:

Estamos creado un sentido de nosotros mismos y nuestro lugar dentro de comunidades diferentes y, algunas veces, contradictorias, no simplemente en relación a... en oposición a... en lo contrario a... como una corrección de... sino en y para nosotros mismos. Precisamente porque para nuestras experiencias vividas de racismo y homofobia, nos situamos no dentro de cualquier comunidad, sino en los espacios entre estas diferentes comunidades²⁶.

Las nuevas producciones de video y cine, sobre todo, no temen contaminarse con elementos propios de las producciones de masas, al contrario de lo que sucedía con las producciones de los años setenta y ochenta que se autodefinían desde los márgenes de la cultura.

Para Cherry Smith (1994), el cine queer es aquel que opera en los márgenes de la mirada queer, independientemente de quién sea el espectador, algo que emerge de una necesidad de supervivencia. Estas películas evocan cuestiones en torno a la fluidez de género, las parejas interraciales, gays y lesbianas que determinan sus propias representaciones, la paternidad queer o el celibato queer considerado como algo normal. Los creadores y teóricos queer consideran que su proyecto ha sido un éxito cuando la categoría o espacio de lo 'normal' se ve cuestionada, independientemente de los efectos que este cuestionamiento puedan generar.

Un ejemplo de cine queer lo constituye la película *Go Fish*, de 1994. Su éxito radica en su tono fresco y franco, en la forma en que está rodada, con la cámara en la mano, en blanco y negro y con música de jazz como banda sonora. En esta película, ni uno solo de sus personajes sale del armario o se dedica a seducir a mujeres heterosexuales —generalmente más jóvenes que ellas, algo por lo que en otras películas acabarían siendo rechazadas o marginadas—. *Go Fish* cuenta la historia de un grupo de lesbianas y sus problemas para ligar, su vida de solteras, sus dilemas con el género, con la amistad etc. Se trata de una comedia romántica que aborda los problemas cotidianos de las lesbianas, sin dejar mucho espacio para el drama. Esta película está hecha con ironía y sin disculpas, porque las historias que cuenta y cómo las cuenta surgen del autoconocimiento y del orgullo de ser lesbiana.

Avanzando en esta línea la misma directora ha producido, en 2003, una nueva serie de gran éxito titulada *The L, Word*, que pretende ser la versión lésbica de la conocida serie *Sex and the City*. El argumento relata la vida de un grupo de amigas en Los Angeles, que forman un círculo bastante cerrado y solidario que funciona para sus miembros como una familia. Estas lesbianas son mujeres profesionales, independientes y muy sofisticadas. Rose Troche muestra los problemas que afectan a las lesbianas en la actualidad, quienes, con una creciente libertad para desarrollar su sexualidad de manera abierta, sin embargo siguen teniendo que enfrentarse a la homofobia de sus familias, como sucede con el padre de una de sus protagonistas, directora artística de un museo, y los padres de otra, una famosa tenista que, sin embargo, puede utilizar su sexualidad incluso como una positiva herramienta de marketing. Otros temas recurrentes en la subcultura lésbica, y que quedan reflejados en esta serie, son la maternidad por inseminación artificial, en la que se embarca una de las parejas, cómo 'salir del armario', la visión masculina heterosexual del lesbianismo y, por supuesto, las prácticas sexuales que hasta hace poco eran tabú en la cultura lésbica —desde la bisexualidad, hasta el sadomasoquismo, pasando por la asistencia a shows de striptease—. La serie muestra además imágenes muy explícitas de actos sexuales. Es un espacio que muestra la realidad lésbica del siglo XXI, y se convierte en una herramienta de identificación muy poderosa para las lesbianas de todos los países en los que ya se ha comercializado, pues sus personajes son modelos a seguir para muchas mujeres, sobre todo jóvenes, cuyo estilo de vida, ya sea real o de aspiración, se aproxima al representado en la serie. Sus personajes viven sin prejuicios, se muestran altamente liberadas sexualmente y pueden ser imitadas por las lesbianas más jóvenes que descubren su sexualidad en un contexto social mucho más favorable a la realidad homosexual.

Cuando se trata de identificar lo queer en un producto artístico, algunos trabajos se centran en analizar las ausencias, tal es el caso de Nina Rapi (1994) que estudia el papel que juegan los caracteres de las lesbianas en las obras teatrales, que parecen no poder nunca ocupar el papel central de la obra. La lesbiana siempre tiene que ser el personaje ausente, eternamente presente desde la ausencia, fácilmente ignorable, si no fuera por estos análisis que sacan el verdadero carácter de estos personajes a la luz. De esta forma, muchas veces, relaciones entre personajes femeninos son interpretadas como relaciones lésbicas, aunque a priori no lo parezcan. En otras ocasiones, el deseo lésbico se dramatiza a través de la descripción de la dinámica butch-femme como también ocurre en la realidad. Muy a menudo, la sexualidad gay se representa a través del simbolismo. Colores, texturas, objetos, efectos de la luz, formas de las cosas —todo aquello que pueda transmitir sexualidad a través de la evocación, la resonancia y la asociación incitan sentimientos en torno al sexo más eficientemente que si únicamente mostrasen el mismo acto sexual.

Desde el campo de la literatura, muchas autoras se han comprometido en la construcción de un lenguaje que revise de manera adecuada el cuerpo, la sexualidad y la trayectoria libidinal de las lesbianas. Las estrategias que

surgen de esta revisión ponen en evidencia, como ocurre en otras disciplinas como el teatro, lo que ha quedado excluido en los discursos patriarcales. Estos replanteamientos suponen una reorganización a gran escala de los sistemas sexuales, lingüísticos y socio-simbólicos, al mismo tiempo, que requieren una teorización del cuerpo femenino como algo positivo y no como una entidad repleta de carencias. Se trata de reinterpretar el cuerpo femenino como un cuerpo lleno de sensaciones y que experimenta placer. Las propuestas para 'contraatacar' la influencia masculina de las producciones culturales plantean la apropiación de aquello que da placer a las mujeres como tales, lo que a veces supone la adopción de prácticas normativas, tanto en la narratividad como en su calidad de espectadoras, pero utilizando estas prácticas en su propio beneficio y de acuerdo con sus necesidades.

Shameem Kabir (1994) reclama la resistencia al tratamiento de las espectadoras lesbianas como un único y uniforme sujeto. Para ello, cree necesario que el propio espectador sea consciente y crítico con los contenidos de las producciones culturales que consume, porque de esa manera es posible consumir narrativas y procesos de identificación de manera consciente aunque parezcan, en principio, contradictorios, porque esa consciencia permite a los espectadores y lectores resistir y analizar como se evocan determinadas respuestas producidas en ellos. De esta forma, se puede oponer resistencia a esas producciones en tanto que meras manipulaciones de la respuesta, y verlas como una forma de examinar como se produce el significado. Cuando se consigue la producción de significado al dar sentido a lo desconocido de manera consciente, un texto puede ser progresista en el sentido de que ofrece un espacio prominente a la subjetividad social. Y la habilidad de convertir ese texto en inteligible dependerá de cómo se hayan constituido nuestras identidades, no sólo en relación con la cuestión del género, sino también en relación con la raza, la sexualidad, la clase, la cultura, el lenguaje, la edad, la capacidad o discapacidad física e, incluso, las posiciones políticas. Insistiendo en la presencia de la diversidad sexual, la diferencia racial, las divergencias políticas y otras fuentes de desequilibrios de poder, un texto progresista nos invita a identificarnos desde una pluralidad de posiciones.

Esta nueva literatura ofrece a las lectoras lesbianas una experiencia que les permita reconocer o descubrir en, y a través del lenguaje, su propia identidad. Utilizando el término 'identidad' en el sentido de una toma de posición deseada por el sujeto, una identidad construida como un punto de vista lésbico legítimo y válido, mediante un ejercicio de contraste entre la representación negativa de un cuerpo lésbico que no siente, que no existe, en los textos literarios, y el cuerpo real que vive y siente de las lectoras lesbianas que descubren esta alentadora perspectiva en la producción literaria lésbica. La emergencia en el discurso literario de la lesbiana como sujeto se produce a través del lenguaje del deseo: un lenguaje que escapa de la represión y emerge del deseo inconsciente para materializarse en la realidad articulada del discurso literario.

En este sentido, las lesbianas están creando nuevos contextos dentro de las estructuras existentes en los medios de comunicación. Y no se trata de realizar una revisión de textos existentes, sino que se trata de ultratextos en el sentido de que van más allá de las constricciones de los medios existentes, se trata de nuevas creaciones dentro de los medios de comunicación actuales. Una de las formas de revisión más interesantes, en mi opinión, es la que se produce a través de la producción fotográfica de artistas queer que han 'robado' e invertido el significado de la imaginería heterosexual dominante. Se trata de un corpus fotográfico que se concentra en imágenes conscientemente manipuladas y preparadas de forma que sus protagonistas posan de manera teatral en las mismas. Son imágenes que pretenden demostrar que la sexualidad es una construcción social y celebran la inexistencia de una sexualidad natural, ya que parten de la base de que la sexualidad está siempre mediatizada y es a través de las representaciones de los cuerpos y las fantasías como se organiza la sexualidad. Este planteamiento sobre la sexualidad y la representación de la misma cuestiona la forma en que se produce y reproduce el régimen heterosexual a través de las representaciones, como ya se ha repetido en numerosas ocasiones en capítulos anteriores.

Estos trabajos surgen también como una crítica a la acción positiva que se puso en práctica en la última década para contrarrestar la ausencia de imágenes de homosexuales —especialmente lesbianas— en el panorama cultural. Sin embargo, las fotografías queer critican que las campañas que tratan de reequilibrar esta falta de representación mediante la creación de estereotipos positivos, cuando son adoptadas por las comunidades gay y lésbica, intentan reemplazar un mito por otro mediante una normalización e idealización simultánea que presupone una esencia o identidad común, en lugar del reconocimiento radical de múltiples diferencias, tanto sociales como psíquicas. El planteamiento queer entiende que el potencial político de las imágenes positivas ha sido hasta recientemente muy limitado, ya que sus creadores han ignorado como se produce la subjetividad o como se construye el significado. Se ha negado el papel que juega el subconsciente del espectador en la producción activa del significado porque las representaciones han tendido a ser vistas, exclusivamente, como reflejos de la realidad. Esto ha ignorado también la cambiante naturaleza del significado que, en el caso de la fotografía, se ve afectado mucho más por los códigos visuales y las convenciones —la luz, los ángulos de cámara, el lenguaje corporal del sujeto, etc.—, por la contextualización —presentación en galerías, revistas o periódicos— y por la clase, la raza, el género y la identidad sexual del espectador, más que por las intenciones del fotógrafo.

Las fotografías queer entienden que la premisa que mueve la producción de fotografías, que ofrecen imágenes 'positivas', parte de la creencia de que el fotógrafo puede crear un significado fijo y particular en una imagen no sujeto a interpretaciones y que queda clara y unívocamente explicado en esa imagen. Pero esto supone ignorar el contexto en el que se produce la visión de la imagen: dónde se ve, qué palabras la acompañan, qué otras fotografías rodean a esa imagen. Supone ignorar también el papel que juega la audiencia: qué espectadores pueden interpretar una imagen en términos de ideas, cómo influyen otras fotografías que se han visto anteriormente, su vocabulario visual, etc. Supone ignorar igualmente, cualquier lectura y las respuestas a las imágenes que se produzcan de manera subconsciente. Los teóricos del arte queer consideran que hay formas en que el trabajo identitario siempre retrotrae a la audiencia a estereotipos, ya que éstos son la versión reducida de un mundo que las personas utilizamos para clasificar una amplia, diversa y compleja gama de significados y darles

sentido. Los estereotipos están vinculados a relaciones de poder subyacentes y se refieren a una creencia intuitiva en ideas asumidas por lo que resultan altamente perjudiciales.

Estas fotografías queer afrontan de manera abierta los problemas y cuestiones que afectan a las lesbianas, pero no asumen que su sexualidad pueda ser en algún momento el factor definitorio de su trabajo, o que el contenido o estilo de sus trabajos puedan ser esencialmente lésbicos. Lo que sí comparten es un interés en estrategias subversivas de representación, y un escepticismo hacia la creencia generalizada de que la fotografía sólo refleja la realidad. La Teoría Queer considera que su trabajo proporciona el mayor potencial para una práctica fotográfica gay y lésbica más progresista y transgresora. Y esto es así porque piensan que una «política de resistencia» no puede ser únicamente el producto de la experiencia lésbica, o de una estética lésbica, ya que no existe una unidad o cohesión en torno a la identidad lésbica.

Cuando las lesbianas exploran el deseo lésbico, se trata precisamente de eso, de una exploración del poder generado por la misma atracción sexual. En un encuentro erótico dos individuos pueden ejercer una forma de poder uno sobre el otro, y este poder se puede ejercer de maneras muy distintas. Es inevitable que tanto lesbianas como gays estén preocupados por la cuestión de la diferencia y su efecto sobre el deseo sexual. Vivimos en una cultura heterosexual en la que se asume que el deseo sexual surge como un efecto de la diferencia 'natural' entre los sexos. El deseo gay y lésbico cuestiona esta idea. Sin embargo, sigue siendo un problema para la comunidad gay y lesbiana el hecho de que sigue pareciendo como si la heterosexualidad marcara los parámetros de los términos en los que se puedan definir gays y lesbianas.

Los estudios sobre el papel que juegan las lesbianas en tanto que espectadoras, la fotografía lésbica y las formas en que las lesbianas se 'adornan' son intentos de superar los límites que impone la 'dictadura' de la heterosexualidad. La investigación en torno al deseo y su construcción probablemente comienza a partir de la puesta en evidencia de las trampas del deseo heterosexual. Sin embargo, los artistas queer creen que el uso del cuero, la seda y el maquillaje en las fotografías constituye un 'bricolaje' que modifica la cultura dominante, a través de la subversión de un lenguaje que, en principio nos era familiar y ahora se ha convertido en algo extraño. La mirada queer es vista como un acto trasgresor y la trasgresión es considerada por los queer como el primer paso hacia una nueva definición y un nuevo límite.

Esta aproximación a la trasgresión se concreta de manera interesante en el trabajo fotográfico de Sue Golding en torno a las lesbianas hermafroditas, consideradas como ejemplo de «una forma particular de sensibilidad erótica, una sexualidad que surge de una particular mezcla de masculinidad prepubescente, la celebración de la genitalidad femenina, la inocencia perdida, la perversidad y la suciedad» (1991: 197). Su trabajo, definido en esos términos por ella misma, gira en torno a la existencia juguetona de una sexualidad de ficción. La estética de las lesbianas hermafroditas no es andrógina, se trata de un tipo de estética que mezcla en perfecto equilibrio el antagonismo masculino/femenino, hasta el punto de crear una estética del placer a partir del silenciamiento erótico de los genitales femeninos. Tampoco se trata de describir una estética que invierte y duplica la imagen corporal mediante la combinación de símbolos que representan a ambos sexos, combinando un traje y una corbata con un dildo y un bigote. Todo esto para producir una ironía erótica de la genitalidad femenina usando el código 'drag'. Y, por supuesto, el concepto de 'hermafroditismo' utilizado por la autora no hace referencia a una condición biológica.

La lesbiana hermafrodita a la que se refiere esta fotógrafa es la heredera, en espíritu, de las mujeres hermafroditas del siglo XIX, pero no comparte su condición biológica, sino la estética y el espíritu subversivo. Se trata de la 'chica viril' en aspecto y actitud, con aire de chulo callejero e incluso algo musculoso. Esta nueva hermafrodita representa al adolescente destructivo al estilo James Dean pero sin pene y, lo que es más importante, de forma totalmente visible y pública. Sin embargo, su visibilidad no tiene nada que ver con el acto de 'salir del armario' porque la hermafrodita lesbiana no forma parte, en ningún aspecto, del imaginario público. Sin embargo, es pública porque su estética se ha construido a partir de un collage fruto de la invención de la cultura de masas, es una réplica de nuestros iconos sociales que, supuestamente en sí mismos, no son otra cosa que una ficción pública. La hermafrodita lesbiana es una repetición de James Dean. Con su ropa de cuero, con su misma mirada y con su actitud rebelde frente a todo lo que representa la clase media suburbana. Sue Golden afirma que es irónico que esta infinita copia de un icono de los años cincuenta la convierta «en realidad» en una invención de los años ochenta, en la quintaesencia de un imposible erótico. Las claves de su trasgresión sexual no se encuentran en sus atributos físicos sino en su estética. Una estética que desafía a una erótica masculina combinada con la voluptuosidad de los órganos sexuales femeninos, como evoca Golden.

El interés postmoderno por revisar el material disponible ha dado a estas fotografías una oportunidad para poder utilizar estrategias de apropiación como una forma de combatir la homofobia y reclamar su derecho a existir tanto social como sexualmente. El libro *Stolen Glances* (1991) examina el trabajo de varias de estas fotografías queer, algunas de ellas muy conocidas, como es el caso de Della Grace. Sus trabajos son un buen ejemplo de la práctica fotográfica queer. Las series fotográficas de Deborah Bright, por ejemplo, insertan la presencia lésbica en fotografías de películas de Hollywood para examinar cómo esta acción transforma una narrativa heterosexual convencional y genera una lectura desviada. Della Grace, por su parte, se apropia de los códigos visuales de la pornografía para recuperar para su propio interés las costumbres y espacios heterosexuales. Su trabajo, también, invade el espacio público y cuestiona los planteamientos morales y legales que consideran que el deseo homosexual debería de ejercitarse tan sólo entre adultos que consienten y siempre en privado. Cindy Patton compara el espacio 'real' y documentado del deseo gay —sobre todo en los cines porno donde se pueden mantener relaciones sexuales— con el espacio más imaginario y carente de representación del deseo lésbico, y reclama un espacio seguro para las lesbianas que les permita disfrutar de esas imágenes y de su deseo. La mayor parte de su trabajo consiste en la manipulación de imágenes, como sucede en el trabajo de Tessa Boffin quien cuestiona la concepción de la fotografía como un documento de lo 'real', lo que hace que nunca sea considerada

como un soporte para la fantasía. Boffin utiliza la fotografía para explorar como las identidades de las lesbianas están construidas a través de modelos históricos, tanto de facto como en la fantasía, una imaginaria lésbica que, pese a todo, es bastante escasa. Los límites que impone esta falta de imágenes se pueden superar, en opinión de esta fotógrafa, si se va más allá de los reducidos archivos existentes y se crean nuevos iconos. Una forma de avanzar, propone Boffin, es abrazando las imágenes idealizadas que forman parte más del mundo de la fantasía que de la realidad, lo que permitiría que las lesbianas se autodefiniesen en las narrativas heterosexuales de amor romántico y cortés. Para abordar esta propuesta Boffin produce imágenes en las que lesbianas se visten con trajes de época, medievales y del siglo XVIII, y posan de manera teatral en el escenario formado por un cementerio.

Tessa Boffin cree que no se debe uno de contentar tan solo con rebuscar en el pasado para encontrar elementos consolidantes con el fin de contrarrestar el daño y la subrepresentación que las lesbianas han sufrido en tanto que comunidad marginada. Boffin afirma que no podemos intentar redescubrir una Edad de Oro de las lesbianas porque nuestra lectura de la historia es siempre una historia del presente, configurada por nuestras posiciones actuales. Cree que es preciso reinventar, producir imágenes propias a través de las representaciones actuales, en el aquí y el ahora. Estas imágenes pueden referirse a nuestras historias pasadas, o pueden ser imágenes de otros adoptadas de manera transgresiva. En el caso de subculturas como la lesbiana, que se ven continuamente subrepresentadas, la existencia de roles a imitar es esencial, pero también restrictiva.

Esencial en cuanto que es necesario para las comunidades lesbianas tanto el ser visibles para ellas mismas, como el ser reconocidas por la opinión pública, de la que forman parte. Pero es una idea restrictiva también porque las lesbianas, como grupo marginado, tienen muy pocas imágenes históricas a partir de las cuales moldear su 'yo' tanto psicológico como social. Dada esta situación, Tessa Boffin considera que si se persiste en priorizar la realidad, es decir, los modelos que proporciona la historia, a costa de los personajes fantásticos, las lesbianas se quedarán sin un corpus de imágenes a partir de las que poder buscar modelos a seguir.

Las imágenes de las fotografías queer se nutren del mundo social de las redes e instituciones lésbicas que existen actualmente. Entienden que en este contexto subcultural lésbico, los retratos de mujeres solas, tanto formales como informales, pueden proponer el lesbianismo como una identidad social más que como una identidad exclusivamente sexual, a través de la adscripción de nombres, edades, ocupaciones u otros elementos 'públicos' de la identidad. El contenido sexual de la identidad lésbica dependería, entonces, sólo del contexto general en el que aparece la fotografía. Esto quiere decir, que una identidad sexual lésbica puede, en este contexto, separarse de cualquier elemento inherente a la propia imagen, si la fotografía es de una mujer a solas, pero no si la fotografía es de una pareja. Este último modelo es la forma en la que tradicionalmente se ha representado al lesbianismo, ya que se podía asociar la imagen fácilmente a ese concepto a través del significado sexual inherente asociado a la idea de una pareja.

Por último, la comunidad queer encuentra en determinadas producciones culturales un espacio para el desarrollo de su identidad. La idea de comunidad queer como 'familia' se hace realidad a través de la ocupación del espacio creado a través de las producciones culturales. En este sentido, Brian Curtid (1995) analiza la música house y la interpretación de esta por los DJs en las discotecas como un ejemplo de producción cultural que abre esos espacios. La música house es un género de la música dance que se ha hecho muy popular internacionalmente en los clubes gays del mundo occidental. Entiende Curtid que este género es la representación de la contradicción, también planteada por los queer, entre la continuidad de la comunidad —en este caso la comunidad unida por la magia y el mimetismo del sonido house— y la rebeldía que los aficionados a la música house creen demostrar cada vez que se congregan en una discoteca para bailar durante horas al ritmo de los sonidos repetitivos de esta música, a modo de una celebración de lo provisional. Provisional en el sentido de que esa 'comunidad house' desaparece en el momento en que la música se apaga y las luces de la discoteca se encienden. Una 'comunidad' que no volverá a existir hasta la próxima cita con el DJ de moda. Y en este sentido, la filosofía de los aficionados a la música house resulta muy atractiva para los queer, ya que plantean que las comunidades deberían de distinguirse, no por lo genuinas que puedan ser, sino por el estilo en el cual son imaginadas por sus miembros. El DJ, cuando manipula las piezas de música dance para fragmentarla en sonidos más agudos que marcan un ritmo diferente, está representando la ambición queer de romper, fragmentar, reconstruir y recrear una mercancía de consumo —en este caso una obra musical determinada producida en un momento histórico determinado, para unos fines determinados, que es así recuperada, manipulada y reformulada para servir a otros fines y a otros ideales, estilos y filosofías diferentes, en otro momento histórico, y dentro de un contexto diferente. Se trata, en definitiva de la relectura de una producción cultural adoptada por la comunidad queer.

El uso trasgresor de los iconos culturales

Los trabajos encaminados a descubrir y crear la historia queer para hacerla más visible han animado muchas discusiones que exploran las relaciones entre la orientación sexual y la creación y producción culturales. Este ejercicio se ha llevado a cabo la mayoría de las veces mediante la técnica de tratar de descubrir quién podía ser gay o lesbiana a través de la identificación de diferentes signos y comportamientos. Esto ha hecho que muchas lesbianas y gays, e incluso algunos heterosexuales, desarrollen su propias y específicas formas de análisis de autor en torno a ciertas figuras culturales y sus obras creativas.

Parten de la base de que la homosexualidad, incluso ahora, pero más claramente en décadas pasadas, existe como parte de percepciones heterocéntricas, como una forma de ser ajena a la realidad, una forma de ser que puede ser ignorada o despreciada sin problemas, como se puede hacer con todo lo que es imaginario, irreal. Incluso más, cuando los dictados sociales empujan la homosexualidad al ámbito de los deseos y actividades encubiertas, la aparición de un aura de misterio y fantasía es casi inevitable. Se desarrolla, así, un imaginario queer, porque la imaginación puede tomar el control con facilidad cuando no se permite un comportamiento

abierto, pues en un contexto de esas características la necesidad de iconos es enorme.

La iconografía de culto queer se basa en gran medida en la atracción particular que ejercen a nivel individual y colectivo en el imaginario queer determinadas expresiones de la cultura pop en diferentes periodos de la historia de los últimos cuarenta años. Esta atracción se basa, en gran medida en la capacidad de un público identificado con una sensibilidad queer para discernir los atributos cercanos a ella en esas producciones. La lectura de esos atributos no es continua porque no se producen todos en la misma producción cultural, sino que la audiencia queer ha de crear su imaginario iconográfico a partir de diferentes retazos extraídos de muy diferentes producciones culturales.

La necesidad por generar figuras de culto —oscuros objetos de admiración, identificación y deseo— surge, en gran medida, a partir de sentimientos de alienación. Para muchos teóricos queer, la capacidad para convertirse en icono de un trabajo o artista es el resultado de una cualidad iconoclasta. Que esas entidades evoquen una respuesta de afecto, identificación y admiración por parte de una devota audiencia queer se debe, casi inevitablemente, a la presencia en cada una de ellas de las características que eran, en su momento, implícitamente o explícitamente, contrarias a los ideales sociales y culturales y a las costumbres sexuales, de alguna forma consonantes con una sensibilidad queer. Y ello, incluso, cuando en algunos casos, los artistas o su producción —como en el caso de John Lennon y Jim Morrison— eran 'queer' únicamente en el sentido genérico de que eran desviados de la norma cultural dominante. Este fenómeno encierra dos paradojas artísticas separadas pero vinculadas: en primer lugar, que una audiencia marginada podría percibir en un trabajo dado o en la figura de una forma algo completamente diferente de las percepciones de una audiencia más amplia o incluso del artista mismo. En segundo lugar, que lo que destruye o reconvierte el primer ideal se convierte en un nuevo ideal.

Patricia Juliana Smith pone como ejemplo de este proceso a la cantante irlandesa Dusty Springfield, a la que considera una representante del espíritu identitario queer por la mezcla de roles incongruentes con los que la cantante se presenta ante su público: como la «gran dama blanca» del pop y el soul, la «reina de los mods» y el prototipo de drag queen femenina. La autora resalta que aunque los años sesenta —periodo en que triunfó la cantante— fue una era de gran libertad sexual, esta libertad benefició principalmente a los hombres heterosexuales y, en determinadas circunstancias, a los hombres homosexuales. Quienes no eran ni hombres, ni heterosexuales quedaban reducidos a la inexistencia y, en el peor de los casos, afirma la autora, eran considerados como monstruos. Y esto sucede particularmente en un mundo tan machista y homófobo como el mundo de la música rock, de tal forma que sólo un reducido número de fans de Dusty Springfield eran conocedores de su homosexualidad.

Patricia Juliana Smith describe como Mary O'Brien, una chica británica de descendencia irlandesa, católica y de clase media se convirtió en el ídolo de un movimiento cultural que tenía muy poco que ver con su propia existencia. Como resultado de esa transformación «Dusty Springfield pudo disfrazar su homosexualidad a través de una elaborada mascarada camp que, metafórica y artísticamente, transformó a una buena chica blanca de clase media en una mujer negra y en un gay afeminado, que a menudo presenta ambas identidades de forma simultánea» (1999:106). Esta autora cree que, al producir esta transformación sobre sí misma, Dusty Springfield, que se había definido a sí misma como una outsider de la sociedad británica, subvirtió conceptos prefijados en torno a la identidad adoptando la personalidad de dos grupos oprimidos y excluidos: las mujeres negras y los gays. De esta forma, afirma Smith, la cantante desdibujó la distinción entre raza, género y sexualidad. Una mascarada camp que resulta familiar a una cultura lesbiana que la adopta también en otros ámbitos como el arte y, particularmente, en la literatura.

El culto de ídolos es también una parte integral de la cultura queer. La identificación con el objeto admirado juega un papel significativo en la forma en que se moldea y configura a sí mismo el individuo queer. Los iconos queer son retomados especialmente de las representaciones de diferentes medios de comunicación, incluyendo la ficción, el drama y el cine. Ya que para un significativo porcentaje de la audiencia que consume y subsume la representación visual y textual, las narrativas e imágenes que perciben son miméticas y por lo tanto ofrecen modelos y patrones para sus propias vidas. Para gays y lesbianas aislados, que se sitúan al margen de una comunidad gay más amplia, los textos y las películas que ofrecen una representación de lo queer más o menos obvia aportan patrones identitarios.

Estos trabajos tienen en cuenta la intersección de la historia cultural y la historia personal del espectador, y es en el espacio que se genera entre estas intersecciones donde los queer identifican sus interacciones con la cultura de masas. La base de su razonamiento es que entramos en la historia cultural en diversos momentos y en diferentes circunstancias, y esto afecta a la forma en como entendemos las personalidades y los productos en la producción cultural.

En este sentido, la información acerca de si un director de cine es queer o no, puede ser relevante para entender como esto pudo haber influido o no en su creación. Y esto es especialmente relevante en el caso de gays y lesbianas, no importa en que lado de la cámara se encuentren, pues el problema de autoexpresión desde una posición de total invisibilidad y opresión, como miembros de una cultura sexual en minoría, cuyos rasgos distintivos no son evidentes, ha llevado a que muchos autores expresen sus poco convencionales puntos de vista mediante el desarrollo de unas prácticas de oposición —ya sea de manera intencionada o no— dentro de modelos narrativos y de producción convencionales. Los analistas queer pueden encontrar los signos de esas prácticas de oposición en aquellos elementos contradictorios y de tensión textual generados a través de énfasis formales, ya sean éstos narrativos o estilísticos. Alexander Doty entiende que un autor puede 'hacer' o se puede 'hacer' queer. Por ejemplo, un autor que a priori no es queer, se puede 'hacer' queer si sus películas captan el interés de espectadores queer debido al tema que trate su obra.

Otra posibilidad de 'lectura queer' de la obra de cualquier autor, director, actor, guionista, etc, es el análisis queer de los discursos textuales articulando el deseo sexual y la identidad sexual, tanto si esto tiene que ver o no con cuestiones queer. Este espacio cultural queer, que se genera a partir de esa relectura supone la posibilidad de establecer diferentes posiciones queer en cualquier momento en que alguien produzca o responda a la cultura. En este sentido, el uso del término queer para discutir la recepción plantea una oposición entre lo queer y lo no queer, al tiempo que cuestiona la viabilidad de este ejercicio, al menos en los estudios culturales, porque lo queer a menudo opera dentro de lo no queer y viceversa.

Sin embargo, no sólo es la perspectiva queer la que anima estos estudios, otros factores como el de clase, etnia, género, ocupación, educación y religión, nacionalidad o regionalismo pueden influir en la construcción de la identidad, y por lo tanto son importantes para los análisis que se producen tanto sobre los productores como sobre la audiencia/consumidores. Doty puntualiza que la recepción queer se mantiene fuera de las categorías claramente definidas y esencializantes de identidad sexual bajo las que la mayoría de la sociedad funciona, de la misma forma que supera la tradicional lectura desde una perspectiva de género, tan popularizada por los estudios feministas.

En todo caso, las perspectivas, lecturas y placeres queer son parte de un espacio receptivo común que incluye, también, las perspectivas heterosexuales y estas perspectivas sugieren que lo que sucede en la recepción de la cultura va más allá de la oposición tradicional entre homo y hetero, al igual que la recepción queer es a menudo un espacio que está más allá de la conciencia que tiene la audiencia sobre lo que es la definición de 'vida real', sus identidades sexuales y sus políticas identitarias, es decir, pertenece a algún área de la recepción de la cultura de masas en el espacio indefinido y etéreo que nos rodea. Así pues, la recepción queer no existe fuera de las historias culturales y personales, sino que es parte de la articulación de esas historias.

A modo de ilustración de una lectura de la cultura de masas desde una perspectiva queer, me fijaré en los análisis queer de varios iconos culturales que, además, han sido siempre considerados como baluartes de la cultura heterosexual: la muñeca Barbie, su novio Ken y todo su universo de *merchandising*, el teletubby Tinky Winky y su famoso bolsito rojo; los Beatles y la estética camp de sus video clips; el teléfono, como objeto fetiche de las prácticas sexuales heterosexuales; y algunos personajes de las obras de Shakespeare.

Barbie y Ken

Erica Rand (1995) cae fascinada ante el gran icono cultural en que se convirtió la muñeca Barbie desde que vio la luz en los Estados Unidos de los años 50, y cómo contribuyó a legitimar la idea constructivista de que los roles son tan fijos y duraderos como puede ser un traje. Las identidades de Barbie cambian en función del modelo que vista en cada momento (uniformes de profesiones, como enfermera, astronauta o trajes de noche, moda informal etc.), o de los accesorios que su propietaria adquiriera para que luzca más atractiva. El hecho de que esa variabilidad contraste con la inamovilidad eterna del diseño de la muñeca, con sus pies curvados adecuados únicamente para llevar tacones y sus puntiagudos pechos, hace pensar a Erica Rand que la muñeca puede ser una herramienta perfecta para establecer un debate sobre las dificultades y el potencial subversivo de la subversión cultural.

Lo que hace tan interesante a Barbie es que un gran número de personas que en su momento fueron sus propietarias o tuvieron la posibilidad de adquirir esta muñeca, recuerdan haber tomado posición, generalmente a favor o en contra, en relación con Barbie. Barbie ha servido de inspiración para muchas generaciones, y los significados que ha evocado han sido muy diferentes: es el paradigma de la feminidad y da ejemplo de cómo estar guapa en no importa qué circunstancias. Para las generaciones de los setenta Barbie fue la pionera que enseñó a las niñas como podían ser independientes y convertirse en lo que deseasen; también fue el ejemplo para muchas drag queens como Ru Paul, que admite haberse inspirado en Barbie.

El juego con Barbie evoca un debate en torno al lugar que el consumidor ocupa en los estudios culturales, pero también el lugar que ocupa lo queer en relación con la cultura de masas y con los márgenes de la misma, así como sobre los efectos de los productos culturales sobre la ideología, y sobre los límites y posibilidades de la subversión cultural como estrategia para el activismo político. Muchos niños han reinventado y rediseñado a Barbie durante sus juegos, ya sea afeitándole el pelo o manipulando sus rígidos brazos para reconvertirla a su imagen y semejanza. También han travestido a Ken con los vestidos de Barbie —teniendo en cuenta que Ken ni siquiera tiene pene, el travestismo resulta relativamente sencillo. Esta lección ha sido rápidamente aprendida por artistas y grupos de activistas, quienes han utilizado subversivamente a Barbie y Ken para todo tipo de reivindicaciones, desde la concienciación sobre la realidad de la anorexia hasta la subcultura queer. En estas técnicas, la Barbie se rediseña de acuerdo con los gustos del artista: puede ser más realista o evocar la historia de las mujeres, servir como declaración política, o decir algo sobre los estereotipos femeninos y la imagen corporal.

Las batallas «políticas» en torno a Barbie —afirma Erica Rand— generan muchas preguntas sobre cómo la cultura afecta a las políticas. Por qué determinados productos culturales se convierten en vehículos de tantos significados para tanta gente; qué hace a Barbie más importante que otras muñecas, juguetes, libros o juegos, y hasta qué punto la popularidad de Barbie proviene de la propia muñeca y no de las exitosas estrategias de marketing llevadas a cabo por Mattel.

La empresa Mattel juega un papel determinante en la generación de opiniones y acciones de un gran número de personas para su propio beneficio, y lo hace a través de la manipulación del concepto de libertad para que los consumidores puedan realizar una serie limitada de acciones que parecen haber sido elegidas de entre un gama infinita de posibilidades. De esta forma, Mattel ha convertido a Barbie en un catalizador de la fantasía de su público y, desde los años 60, ha evitado deliberadamente hacer circular determinados detalles biográficos o narrativas sobre Barbie tales como la edad, la procedencia geográfica, la posibilidad de una boda con Ken,

detalles que podrían cerrar algunas opciones en la fantasía de sus propietarias, etc. Aun así, Mattel también quiere hacer sugerencias sobre lo que podría ser Barbie, lo que le permite crear una gama de accesorios y trajes para sugerir que cada Barbie es diferente, que se puede tener más de una Barbie y que, aunque Barbie puede ser cualquier cosa que a su propietaria se le ocurra, sería más divertido si fuese algo sugerido, precisamente, por Mattel.

Erica Rand afirma que, con sus estrategias, Mattel promueve la heterosexualidad obligatoria, al hacer parecer — con la creación de Ken en su rol de novio de Barbie— esta opción como la más natural. Promueve también el capitalismo y las diferencias en la distribución de la riqueza al dotar de glamour a un personaje —Barbie— que parece tener una cantidad ingente de dinero, que no ha sido ganado desempeñando un trabajo, y que le sirve para adquirir una cantidad desproporcionada de artículos de lujo. Promueve el sexismo y la discriminación por cuestiones de edad, al sugerir que un cuerpo joven y atractivo es el mejor recurso de una mujer. Promueve el racismo al convertir a la Barbie 'blanca' en el estándar, siendo las otras 'razas' meras variaciones en el color sobre un inamovible patrón del rostro y el cuerpo, que permanece con rasgos claramente caucásicos. Y esta variación en el color de la piel sólo se da en las muñecas, en el resto de productos textuales de Barbie (*merchandising*, libros, películas), Barbie es siempre de raza blanca.

Lo cierto es que, a pesar de que Mattel siempre se ha esforzado en ocultar el origen claramente sexual de Barbie —Mattel compró los derechos de la muñeca alemana Lili, comercializada en los años cuarenta como un juguete erótico para adultos, para reconvertirla en lo que es ahora—, los niños siempre han sospechado que Barbie tenía mucho que ver con el sexo, quizás porque sus pechos no son precisamente discretos. Y el desacuerdo de las madres, que nunca se han sentido cómodas con la idea de que sus hijas la tuviesen como compañera de juegos, no ha dejado mucho lugar a dudas. De hecho, muchas de las propuestas de subversión que han tenido a Barbie como protagonista, tienen que ver con la crítica a las prácticas sexuales normativas y a la crítica de género.

Las lecturas queer del universo Barbie se centran en gran medida en las relaciones de Barbie con sus amigas y en el papel que juega Ken como novio de la recauchutada muñeca. Desde los años 60, Mattel se ha preocupado por crear amigas que pudiesen acompañar a Barbie en sus aventuras, narradas en libros, cómics y diferentes imágenes que decoran los productos de *merchandising*. Por ejemplo, las del estuche de maquillaje fabricado para Barbie y su amiga Midge, en el que, como compañeras de viaje, aparecen retratadas abrazadas y mirando sonrientes y cómplices hacia el espectador. El hecho de que la mano de Barbie esté posada sobre el pecho de Midge, mientras Midge rodea con sus dedos la boca de su amiga Barbie, excita una serie de fantasías que, como afirma Erica Rand, probablemente Mattel nunca deseó provocar, ni pensó por un momento que pudiesen surgir en la mente de las pequeñas usuarias de este estuche.

De la misma forma, los lectores queer se plantean como es posible que Mattel se complicase tanto la vida con el diseño de Ken, cuando no sabían si moldearlo con pene o no, porque temían traumatizar a las niñas y, sin embargo, nunca se han planteado el posible trauma que podría causar la visión de una muñeca con grandes pechos y sin vagina. O el hecho de que Barbie, en sus novelas, ligue mucho con diferentes chicos, que no son precisamente Ken, mientras que este no parece tener ninguna aventura vital al margen de lo que pueda ocurrir junto a Barbie, que no es precisamente mucho. Sin contar el escándalo que provocó Ken luciendo pendientes, como un intento para cambiar la imagen del aburrido 'Adonis' para adaptarla a la moda masculina más 'in'. Mattel afirmó que lo habían hecho porque cada vez más hombres, y no sólo los gays, lucen pendientes hoy en día. Por supuesto, la prensa alternativa y los analistas queer no lo vieron así, y de hecho Mattel no se atrevió a pronunciar la palabra 'gay' hasta que no se vieron forzados a hacerlo por estos círculos, que, además, afirmaron que el anillo que Ken llevaba colgado del cuello no era un simple anillo, sino que había sido fabricado a imagen y semejanza de los anillos para el pene que muchos gays lucen en el cuello cuando salen a los clubes y discotecas de ligue, y que tendrá un uso más práctico al final de la noche, una vez que encuentren a alguien con quien poder utilizarlo. Lo cual no deja de tener su gracia si tenemos en cuenta que Ken carece de pene.

Ante el acoso, el mejor argumento que se le ocurrió a Mattel, y con el que los analistas queer no dejan de estar de acuerdo, es que el imaginario queer ha permeado tanto la cultura que, desde las estrellas del rock hasta los diseñadores de juguetes, la cultura de masas americana no es ni siquiera consciente de que está adoptando la moda y las costumbres queer.

A la vista de todo esto, Erica Rand argumenta que el éxito de Mattel, particularmente en los últimos diez años, depende de la generación de contenidos y estrategias acordes con un discurso hegemónico, a la par que acomoda los márgenes e, incluso, aporta un espacio permisivo para el juego subversivo (aunque dentro de unos límites). Si estos parámetros y significados se mantienen, o no, en circulación, sólo puede saberse observando la respuesta del consumidor.

Y en este sentido, Rand se plantea la relación que existe entre intención y recepción en la producción de significado. Qué significados conceden los consumidores a Barbie, y hasta qué punto los significados generados por Mattel coinciden con los significados generados por el consumidor. Y por otra parte, tiene en cuenta en su análisis el factor de la resistencia: aquello que constituye una resistencia a determinados objetos culturales y normas; a partir de qué momento la resistencia cultural es una muestra de una resistencia social o política y dónde se puede localizar la resistencia en el proceso de intercambio que se produce del mensaje desde que parte del emisor hasta que llega al receptor, ese espacio donde la intención detrás de la emisión del mensaje pierde su efecto al producirse una reinterpretación por parte del receptor de ese mensaje. Ese espacio donde Barbie deja de ser la muñeca sexy que sale de Mattel para adoptar los nuevos roles que le otorgan sus nuevos usuarios.

Tinky Winky: el terror gay de los Teletubbies

El 10 de febrero de 1999, el *National Liberty Journal*, una revista de corte cristiano conservador, publicó en los Estados Unidos un artículo titulado «Padres alerta: Tinky Winky sale del armario», escrito por el predicador cristiano evangelista y conservador radical, Jerry Falwell, que decía:

Al personaje, cuya voz es obviamente la de un niño, se le ve llevando un bolso rojo, y se ha convertido en el personaje favorito entre los grupos gays de todo el mundo. Han surgido más evidencias de que los creadores han intentado convertir a Tinky Winky en un icono para los gays. Es de color púrpura —el color del orgullo gay— y su antena tiene la forma de un triángulo —el símbolo del orgullo gay.

Jerry Falwell es un personaje público bien conocido en Estados Unidos. Fue el fundador de la organización radical conservadora, radicada en el estado de Virginia, *Moral Majority*, fundada a finales de los 70 y ahora desaparecida, pero que fue muy activa durante los años 80, cuando Falwell era el predicador favorito de Ronald Reagan y, ya en aquellos años, un feroz portavoz en contra de los derechos de gays y lesbianas.

Muchas voces se han alzado entre la comunidad gay que han tomado casi como una broma las declaraciones de Falwell. Aún reconociendo el hecho de que, en efecto, gays y lesbianas han convertido a Tinky Winky un poco en su mascota, pero al mismo tiempo consideran que la alegación de que existe una especie de conspiración organizada por parte de sus creadores para dotar a Tinky Winky de una identidad gay está fuera de lugar. De hecho, las declaraciones del predicador han levantado una oleada de indignación en las organizaciones de gays y lesbianas en Estados Unidos. No tanto por el hecho de que Falwell identificase a Tinky Winky con un icono gay, ya que esto no era nuevo, pues a Tinky Winky lo sacó del armario el *Washington Post* en una columna donde lo presentaba como la celebridad gay, más 'in' o popular, en oposición a la presentadora de televisión lesbiana Ellen DeGeneres, que se había convertido en la celebridad gay más 'out', y antes de esta publicación ya lo habían hecho la CNN en diciembre de 1997 y la publicación gay *Village Voice*, en abril de 1998, sino por el tono de sus afirmaciones, como aviso para los padres que desean mantener la moralidad de sus pequeños, como si la homosexualidad fuese algo deplorable e inmoral.

Por otra parte, antes de estas declaraciones los debates en los foros de Internet y los chat ya hacía algún tiempo que tenían como tema preferido la posibilidad de que Tinky Winky pudiese ser un icono gay. Hasta el punto de que cuando la BBC intentó despedir al actor que representaba a Tinky Winky por bailar semidesnudo en la calle, los grupos gays protestaron enérgicamente. Y muchos gays han hecho de la mochila de Tinky Winky un accesorio más de su indumentaria habitual, en lo que David Smith, editor del *Gay Times*, denominó un 'amaneramiento camp'.

De ser así, y si este teletubby fuese lo que muchos afirman, estaría siguiendo el ejemplo de libros para niños utilizados en las escuelas para promover la aceptación de la homosexualidad como *Daddy's Roommate* y *Heather Has Two Mommies*. Lo que para muchos no es un problema, para los más conservadores es motivo de escándalo. Ante todo este torbellino, los productores de la serie se defienden afirmando que el bolso de la discordia pretende demostrar conceptos como la permanencia de los objetos y la igualdad entre los géneros, que está bien al interesarse por las características del otro género y que la identidad es algo que debemos de reclamar nosotros mismos y no dejar que nos sea impuesta por los demás. Unos argumentos que, por otra parte, ningún teórico queer podría discutir.

Ninguno de los teletubbies tiene un género muy definido. Los niños de hasta tres años, por otra parte, tampoco tienen los roles de género muy definidos y, de hecho, para ellos no hay diferencia entre el bolso de mamá y el maletín de papá, ambos sirven para llevar cosas, como el bolso de Tinky Winky que, de acuerdo con los productores, es una bolsa mágica. Continuando con la ridiculización del debate, algunos comentarios queer publicados en la red afirman que, aunque este argumento les sirve para rebatir la idea de que Tinky Winky pueda ser gay, los productores tampoco han descartado que Tinky Winky sea transexual, bisexual o aficionado al bondage. En todo caso, el hecho de que lleve un bolso siendo un niño, convertiría a Tinky Winky más en un transexual que en otra cosa.

Otra de las razones por la que los Teletubbies se han vuelto tan populares, es por la vinculación que un gran número de artículos han hecho entre el lenguaje y ritmo narrativo de la serie y las sensaciones que los participantes en las fiestas 'rave' experimentan tras haber ingerido suficiente éxtasis. Lorette C. Luzajic afirma en un artículo publicado en la red y titulado «Let My People Glow», que los ravers, a través del ritmo hipnótico de la música y el consumo de sustancias químicas, experimentan las mismas sensaciones que los bebés, que tienen una hipersensibilidad ante todo lo que les rodea. Los ravers regresan, así, a un espacio ya perdido donde todo es pura imaginación y todo es nuevo. La satisfacción y la felicidad amorosa que se instala en los consumidores de estas drogas en su momento de máximo efecto se parecería mucho al mundo de los Teletubbies donde la base del guión son los 'grandes abrazos' que se dan entre ellos a todas horas, pues como dice la famosa frase, 'los Teletubbies se quieren mucho'. Sería una celebración del mágico mundo de la primera infancia, cuando las sustancias químicas no eran necesarias para alcanzar el estado de pura felicidad, que los adultos tanto envidian.

En la misma línea argumentativa que planteaba anteriormente, hablando sobre la música house, la cultura 'rave', que se mueve al ritmo de este tipo de música, se recupera en esta lectura como un hilo conductor y un vínculo para explicar la vertiente queer de los Teletubbies, al ser esta cultura un espacio libre donde la definición entre heteros y queer no existe, sino que sus participantes se mezclan sin la necesidad de aportar designaciones descriptivas que puedan poner límites al placer que experimentan a través de los sentidos. De la misma manera, Tinky Winky no tiene que anunciar que es queer, simplemente puede ser él mismo. Los otros niños no se preocupan de si lo es o no. Quieren a Tinky por quien es, al margen de su género, orientación sexual o color púrpura.

En todo caso, quizá lo más relevante de este debate sea el revuelo que levantó en los Estados Unidos frente a la

normalidad con la que se integró en el Reino Unido donde, de hecho, cuando Andy Medhurst, un profesor de Estudio de los Medios, se refirió a Tinky Winky como el 'primer modelo para los bebés queer', apenas llamó la atención de los medios de comunicación y, en todo caso, la reacción no fue negativa.

Los Beatles y la imaginaria queer

Ann Shillinglaw (1995) se adentra en el análisis de las películas producidas y protagonizadas por Los Beatles como *A Hard Day's Night* (1964) y *Help!* (1965), para afirmar que en ellas se hace alarde de una sensibilidad queer que ha sido totalmente ignorada tanto por la crítica como por la opinión pública. Tanto en sus películas, como en la presentación de su identidad esencial como cuatro hombres fuertemente vinculados entre sí, existen señales y códigos que sugieren pueden acercarse a una perspectiva queer a través del icono cultural en que se ha convertido este grupo de música pop.

Para empezar, Los Beatles forman una fuerte unidad homosocial, cuatro hombres para los que las mujeres constituyen un peligro. En esta particular unidad, sus miembros se necesitan y pertenecen y, por extensión, las mujeres quedan excluidas. Por eso, cada vez que uno de los Beatles se mueve en solitario y se topa con alguna, o muchas mujeres, la típica escena es verlos correr despavoridos, en lugar de disfrutar de su estatus de sex symbols. Los Beatles sólo se sienten seguros cuando están todos juntos, de otro modo, no son nadie.

Lo queer en sus producciones está fuertemente vinculado con la vertiente surrealista de las historias que cuentan. Así, por ejemplo, en una escena podemos ver a Ringo Starr sentado bajo un secador de pelo mientras lee una revista femenina, como si esto fuera totalmente normal. La ropa, los muebles y todos los elementos visuales que abundan y dan carácter a las películas, hacen alusión también a un gusto gay particularmente camp. Incluso cuando el abuelo de Paul afirma, en una de las escenas de *A Hard Day's Night*, que son todos 'un atajo de maricas', Lennon responde juguetonamente: «estás celoso», pero es reprendido por el abuelo que afirma: «déjame en paz, Lennon, o les contaré toda la verdad sobre ti». Lo que implica, según Shillinglaw, que Lennon tiene un vergonzoso secreto, y todo eso en un contexto en el que ha sido llamado marica. Otros muchos momentos similares a este se van desgranando a lo largo de la película, siempre en clave de humor surrealista, mostrando así que la homosexualidad es algo que se puede vivir como una diversión y no como un drama. De esta forma, el conocimiento de los códigos gays como un signo de modernidad y vanguardia se convierte en parte de la contribución que Los Beatles han hecho a la cultura, afirma Shillinglaw.

La vertiente queer del socorrido teléfono

Los queer han encontrado en el uso erótico del discurso telefónico un arma infalible contra la amenaza del sida, al ofrecer la posibilidad de sexo más seguro que cualquier intercambio físico, aún con condón de por medio. Al mismo tiempo que ofrece al deseo queer unas oportunidades de desarrollo y de libertad sexual muy acordes con su propia forma de entender la sexualidad como ya hemos visto en páginas anteriores.

El sexo telefónico ofrece al deseo la posibilidad ilimitada del uso de la fantasía como principal vehículo para la excitación, la ausencia de cuerpos en el intercambio sexual sugiere una ausencia de fronteras en un espacio que es tan sólo colonizado por el sonido de la voz mediada por la máquina: un paraíso para los ciberqueer. El individuo se convierte en ciborg cuando depende de la máquina para sus intercambios sexuales. El fetichismo sobre los objetos y la posibilidad abierta a la masturbación —sin complejos, sin temor a críticas— son los pilares que sustentan los flujos de deseo que circulan de un auricular a otro. La 'incorporeidad' del teléfono invitaría al juego polimorfo de cuerpos e identidades, a través de la descripción y de la narrativa que cada individuo construye y despliega en esta actividad.

Los queer encuentran en esta desaparición de identidades un motivo importante para ensalzar las bondades del teléfono, especialmente cuando se trata con cuestiones como la raza, ya que en el sexo telefónico uno no puede ver el color de la piel de su compañero, aunque este se convierte, sin embargo, en un elemento discursivo de especial relevancia, permitiendo desde la mentira, hasta la adivinanza, en la búsqueda de elementos definitorios, ya sea a través del discurso o de otras claves como pueda ser el acento en la voz.

De igual manera, los roles sexuales se difuminan, se mezclan, funden, rearticulan y las inhibiciones que podrían surgir entre las sábanas, desaparecen ante el teléfono. Hasta el punto de que lesbianas que, según afirma Ellis Hanson (1995), han practicado sexo telefónico con hombres, los han encontrado mucho más atractivos en este escenario y mucho más abiertos al juego y a la trasgresión de los roles preestablecidos.

El teléfono es, además, ese espacio ambiguo donde se mezclan una diversidad de actividades comunicativas: a través del teléfono hablamos con los amigos, llamamos a la familia y a los amantes. Y en ese espacio tan público, pero a la vez tan privado se mezclan y funden diversos tipos de relaciones.

Y volviendo a la idea del ciborg queer, de nuevo se recurre aquí a la teoría de que los ciberborgs son más fuertes, más ajenos a la enfermedad y a la muerte. ¡Qué mejor metáfora para esta idea de resistencia que el sexo telefónico! A través del hilo telefónico se pueden desparramar el deseo y la fantasía, pero nunca los flujos, pues en este espacio sin fronteras estos quedan, sin embargo, contenidos. En tiempos de sida el sexo se complica y el teléfono acude en su ayuda. El sexo telefónico se convierte, así, afirma Ellis Hanson, en un acto nostálgico en memoria de los buenos tiempos perdidos, y de la idealizada libertad sexual que ahora ha desaparecido definitivamente ante la amenaza de la enfermedad.

Ante el sexo telefónico Ellis Hanson encuentra difícil de sustentar la idea de un cuerpo y una sexualidad sin lenguaje. Al concebir el cuerpo como una construcción social y psicológica, esta modalidad de sexo no hace más que reforzar la idea de que los cuerpos y los deseos son narrativas performativas. En el sexo telefónico la persona

más atractiva es aquella que es capaz de narrar la historia más intrigante y la que tiene una voz más envolvente y seductora.

El teléfono también ha sido analizado en términos psicoanalíticos como un sustituto del falo, al igual que la voz, a la que se ha investido de cualidades fálicas por su capacidad de penetración en los cuerpos hasta envolverlos y poseerlos. En el discurso psicoanalítico, incorporado en la perspectiva queer, el teléfono se contempla como un mecanismo que facilita el juego polimorfo y, a la contra, se concibe también como un mecanismo que induce al individuo a autocontrolarse y a internalizar la 'voz de su amo'. Esta paradoja sugiere que el teléfono, como prótesis sexual, es un elemento tanto de control como de descontrol, de desplazamiento sexual pero también de intimidad sexual.

Los teléfonos móviles juegan un papel similar, pero quizás más sofisticado, que los teléfonos fijos de toda la vida en las relaciones de deseo. Los móviles, equipados cada vez más con la tecnología WAP y su capacidad para conectarnos a Internet desde cualquier parte, son ahora parte de la forma en que podemos crear, mantener o ampliar nuestra red de relaciones sociales. Estos aparatos sin cable son vehículos a través de los que expresamos nuestro deseo y desarrollamos nuestra intimidad en el ámbito de lo virtual, pero son también una forma de practicar el sexo y la sexualidad. Los teléfonos móviles, son parte de los discursos de movilidad, conectividad y nuevas tecnologías en las que Internet está imbuida y alrededor de las cuales también se han construido las sexualidades no normativas.

Nina Wakeford, en su artículo publicado en Internet, «Handbag. com and other sites of 'real' queerness on the net»²⁷, analiza el papel que juegan los móviles en las relaciones entre los personajes de la serie de televisión británica *Queer as Folk*. Vince y Stuart articulan toda su vida social, a través de la que desarrollan y expresan su deseo queer mediante las múltiples llamadas que realizan a través de sus móviles para comunicarse con amigos y amantes. Lo utilizan para salir de situaciones en las que no desean estar —cuando fingen una llamada como excusa para abandonar a un amante— o para entrar en otras situaciones, como conseguir una cita. Y como apoteosis final, Stuart lanza su móvil por encima del hombro al tiempo que él y Vince saltan en el jeep para conducirlo a lo largo de Canal Street —la principal calle del barrio gay en Manchester— y Nathan, el personaje de la serie que simboliza al adolescente que está en plena salida del armario, coge el teléfono al vuelo. De alguna manera, el intercambio accidental de ese móvil, de un adulto gay al adolescente es lo que, como si se tratase de un ritual de paso, convierte a este último en gay, y no el acto sexual en sí. Las actividades de los personajes de *Queer as Folk* sugieren que lo que significa ser gay está ahora totalmente relacionado con el uso de los móviles, al constituirse estos en otro espacio de la 'realidad' queer.

El Shakespeare más queer

La mayoría de las lecturas que se han hecho por parte de la Teoría Queer de las obras de Shakespeare se han realizado desde un punto de vista masculino. La introducción de la Teoría Queer en los estudios sobre Shakespeare se produjo en 1992 con el artículo de Joseph Pequigney «The Two Antonios and Same-Sex Love in *Twelfth Night* and *The Merchant of Venice*». Pequigney hace una lectura abiertamente homosexual de los dos Antonios. Así, en *Noche de Epifanía*, Antonio y Sebastián son amantes. Alan Sinfield adopta virtualmente la misma estrategia que sigue Pequigney en su artículo «How to Read *The Merchant of Venice* without Being Heterosexual», ya que desplaza a Porcia, en quien se centra la historia heterosexual, y muestra al mercader de Venecia con un aire de exceso homoerótico, especialmente a través de la idea de estar atado e invitar a la violación física. «Basanio presenta Antonio a Porcia como el hombre "al que me encuentro infinitamente atado", y en la obra vemos un tráfico de chicos que, dado que son insignificantes, son trasladados de un lado a otro en el sistema de empleo-patrocinio de manera más fluida que en el caso de las mujeres» (2001: 125). Sinfield, incluso, afirma que la ira de Porcia debido a que Basanio se deshace del anillo está infundida por los celos sexuales: «Porcia no duda en planear una relación sexual entre Basanio y el joven doctor: "conseguiré a ese doctor para mi compañero de cama", declara, reconociendo una equivalencia» (2001: 127). En este planteamiento, Porcia no sólo está en el centro de la obra sino que, de hecho, comparte la propia perspectiva de Sinfield de que se trata de una historia de amor del mismo sexo.

La lectura masculina de Sinfield no sólo desplaza a Porcia, sino que, de hecho, casi llega a demonizarla, declarando, por ejemplo, que Porcia, en su papel de joven médico, reclama a Basanio el anillo que ella le había dado mientras desempeñaba su papel como esposa para rechazar el estatus de Antonio como amante. Y al rechazar «el sacrificio de Antonio como una razón plausible para deshacerse del anillo, rechaza la seriedad del amor masculino» (2001: 130).

Sinfield, ante la pregunta de si realmente hay esa intencionalidad por parte de Shakespeare, afirma que si se dice que Shakespeare se dirige a todo tipo de personas y condiciones, el hecho de que los gays digan: así es como se dirige a nosotros, le justifica a la hora de abordar este tipo de análisis. Sinfield se refiere en realidad no al significado de las obras de Shakespeare, sino a lo que su audiencia puede hacer qué signifiquen.

Una excepción a los análisis masculinos de la obra de Shakespeare la encontramos en el trabajo Valerie Traub (1992) desde una perspectiva psicoanalítica. Traub parte de la base de que el cuerpo erótico es un espacio material para las inscripciones de la ideología y el poder. Y ve la teoría del inconsciente como una herramienta crucial para entender la fantasía erótica, las preferencias y las prácticas sexuales. Sobre todo, esta autora plantea que, incluso, los análisis más sofisticados del feminismo materialista confieren tanto peso al género como significativo que el erotismo es un elemento que queda olvidado y, por lo tanto, hace una lectura del travestismo como una forma de expresión del deseo femenino más que masculino. De esta forma, Traub considera que Phebe se siente atraída por Rosalina no sólo porque no es capaz de ver más allá del disfraz masculino, sino porque tiene fuertes sentimientos homoeróticos, por lo que, de hecho, la feminidad de Rosalina es lo que atrae a Phebe más

que su supuesta masculinidad. También sugiere que podríamos fijarnos en la relación entre Rosalina y Celia en *Como gustéis*, entre Helena y Hermia en *Sueño de una noche de verano* y entre Marina y Filoten en *Peric/es*, y preguntarnos por qué asumimos que las imágenes de 'dos cerezas' y de 'los cisnes de Juno emparejados e inseparables' son cualitativamente diferentes, y de alguna forma menos eróticas, que las imágenes de los 'corderos gemelos' de Polixenes y Leontes en *Cuento de invierno*.

CAPÍTULO V

LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN DE LA TEORÍA QUEER EN EL MARCO DEL NEOLIBERALISMO

Tras haber expuesto las características más relevantes del discurso queer intentaré a lo largo de este capítulo mostrar, en un contexto más amplio, cuáles son sus condiciones de producción. Lo que apunto es una posible línea de lectura de la Teoría Queer en su vertiente académica y al hacerlo no sólo planteo una crítica, sino la necesidad de evitar una clara deriva neoliberal de la Teoría Queer.

La Teoría Queer es, sin lugar a dudas, como toda producción social, heredera de su tiempo. Hija de la postmodernidad, ha generado una serie de discursos que reflejan y, a la vez, refuerzan los lugares comunes de la ideología neoliberal que ha dominado en las tres últimas décadas. La creencia en el fin de las ideologías y en la desaparición de las clases sociales y el individualismo, que anima la atención excesiva a los procesos de subjetivación, son algunos de los elementos que se desgranán en el trabajo de la Teoría Queer, un discurso a veces crítico con estos planteamientos y, a menudo, confirmador y legitimador de los mismos.

Debemos, por lo tanto, situar el nacimiento de la Teoría Queer en el marco del «fin de las ideologías». Se podría decir que la Teoría Queer surgió al calor de los nuevos movimientos sociales que llegaron con la ambición de servir como alternativa política a los partidos políticos. Estos movimientos, surgidos en los tiempos de auge del neoliberalismo, se podrían dividir en dos grupos: los movimientos que luchan por intereses, como el movimiento ecologista, el maltrecho sindicalismo, y el, todavía en pañales, movimiento antiglobalización; y aquellos movimientos que articulan su existencia y actividad a partir de procesos de subjetivación como el feminismo y el movimiento gay y lésbico que, a su vez, han generado en su seno corrientes de oposición al calor de los discursos postmodernos, y de una coyuntura política y económica que ha promovido y legitimado estos planteamientos. Se podría avanzar la hipótesis de que las, en principio subversivas, propuestas queer se han mantenido dentro de la misma lógica neoliberal que ha guiado la política y la economía occidentales en los últimos treinta años, gracias a diversos mecanismos ya descritos por Foucault, fundamentalmente *el dispositivo de sexualidad, los juegos de verdad y las relaciones de poder* que se establecen entre el saber queer y otros saberes como el feminista y el gay.

Trataré de explicar las relaciones entre el saber neoliberal, el saber queer, y otros movimientos sociales con los que se establecen diversas conexiones para entender como la Teoría Queer ha supuesto un revulsivo para muchos planteamientos dentro de los movimientos sociales, que podrían articular en sus estrategias algunas de las propuestas queer. Pero, por otra parte, la Teoría Queer es un claro ejemplo que sirve para explicar las limitaciones y debilidades de los movimientos sociales organizados en torno a la articulación de procesos de subjetivación. En este sentido, el problema que se plantea es cómo valorar la capacidad política de la acción individual frente a la acción colectiva.

La Teoría Queer viene a 'corregir' los errores del movimiento gay y lésbico que coinciden con aquellos aspectos que, precisamente, dotan al movimiento de capacidad operativa efectiva y de «unidad discursiva» para poder afrontar la reivindicación de los derechos civiles de un sector marginado de la ciudadanía, la identidad gay y lesbiana. Como el feminismo de la Tercera Ola, o el movimiento anti-consumo, la Teoría Queer puede servir como puerta de entrada para que las teorías neoliberales se instalen en el corazón mismo de los movimientos sociales, debilitándolos y confirmando la profecía diseminada por el neoliberalismo, según la cual asistimos al fin de las ideologías y ya no existe una alternativa posible.

La Teoría Queer es fruto del contexto social, económico, cultural y político de los últimos veinte años y de las prácticas y teorías que se articulan en estos contextos. Para tratar de demostrarlo, me centraré a continuación en los siguientes procesos históricos, sociales y discursivos: el desarrollo de los procesos de individualización, el mito de la desaparición de las clases sociales, el mito de la inevitabilidad de la globalización, el mito de la desaparición de la derecha y la izquierda y el retorno de la sociedad civil.

El auge del proceso de individualización

En la postmodernidad surge un nuevo tipo de subjetividad autosuficiente que sólo obedece a su propia conciencia, un sujeto que no tiene obligaciones externas, sino que se mueve en función de los dictados que recibe de su interior. Por eso mismo, los conflictos que afectan al individuo postmoderno tienen que ver con el mundo individual y no con una sociedad exterior vista desde una perspectiva general.

Para los autores postmodernos las diferentes formas de erotismo y las economías de placer son decisivas: marcan de un modo indeleble las relaciones sociales de los individuos que no dejan de depender en último término de las relaciones sexuales. Pero ese nuevo sujeto no es un producto atemporal ni asocial, sino que está ligado al proceso de individualización y de subjetivación ya descritos por los grandes analistas de la modernidad, por sociólogos como Max Weber y Émile Durkheim y por filósofos como Hegel y Habermas, sin olvidarnos de las investigaciones sobre la configuración del sujeto moderno de Norbert Elias (1990). Este sociólogo alemán estudió los procesos de individualización a lo largo de la historia en el interior del proceso de civilización, un proceso que marcaría las diferentes relaciones entre el individuo y la sociedad a lo largo de siglos. Elias llega a resumir el diferente equilibrio entre la colectividad y el individuo de la siguiente forma:

El equilibrio entre la identidad del yo y la identidad del nosotros ha experimentado un cambio notable desde la Edad Media europea; cambio que, muy brevemente, podría resumirse así: antes el equilibrio entre la identidad del nosotros y la identidad del yo se inclinaba más hacia la primera. A partir del Renacimiento el equilibrio empezó a inclinarse cada vez más hacia la identidad del yo.

Elias observa la evolución del Estado para explicar el progresivo aumento en los niveles de individualización de la sociedad occidental, afirmando que en un determinado nivel del proceso de formación de un Estado se fomenta la individualización, la mayor acentuación de la identidad como yo del ser humano particular y el apartamiento de este de las agrupaciones tradicionales.

El sujeto posmoderno es el fiel reflejo de un determinado tipo de 'discurso' fragmentario que surgió a partir de la crisis de los grandes metarrelatos, de los llamados sistemas holistas. El sujeto posmoderno tiene, por tanto, relación con un mundo global dividido y segmentado, un mundo en el que se impone la soledad de los individuos de la que nos habla Norbert Elias en su libro *La soledad de los moribundos*. En este nuevo marco, el sujeto desgajado del nosotros se convierte en la medida de los conceptos morales de la época. Lejos quedan las categorías globalizadoras y las normas éticas provenientes de la religión o de idearios políticos. Frente a lo colectivo la subjetividad cobra protagonismo y la libertad subjetiva es el punto de referencia de la postmodernidad.

Se trata de desarrollar una nueva ética individualista y subjetiva. El sujeto deja, así, de estar vinculado al conjunto de la sociedad, se fragmenta en grupos más pequeños que a veces no tienen nada que ver entre sí, y a partir de estos grupos intenta crear su propia identidad.

De esta forma los nuevos grupos de liberación, como el movimiento gay y el feminismo, que fragmentan la sociedad, se caracterizan por la búsqueda de su propia subjetividad, quién soy yo y por qué soy de una determinada manera, en un intento por construir la propia identidad. Este esfuerzo de reidentificación en un mundo problemático no es ajeno a los planteamientos críticos de la Teoría Queer.

Ser maduro en la postmodernidad equivale a construir un yo, una identidad al margen de la pertenencia a un grupo, tradición o idea. Supone el tener que adscribirse a una multiplicidad, siempre cambiante de afiliaciones, sin comprometerse nunca con ninguna. Es un yo esquizofrénico, que crece inseguro de sí mismo, porque no existe continuidad en su biografía llena de contradicciones. Es insolidario con la comunidad porque no puede afiliarse a ningún grupo específico durante demasiado tiempo y, por tanto, es el producto de una personalidad narcisista en la que el individuo sólo mantiene una fidelidad consigo mismo. Se hace así muy vulnerable a las modas y susceptible de dar bandazos ante los dictados de ese deseo celebradamente ambiguo y cambiante.

Ulrich Beck (2001) describe a los individuos de la segunda modernidad (término que prefiere al de postmodernidad) como sujetos que funcionan por reflejos porque no tienen suficiente distancia reflexiva de sí mismos para construir biografías lineales. Tampoco tienen tiempo y espacio para reflexionar, deben de vivir su vida en una atmósfera de riesgo en la que el conocimiento y los cambios de vida son precarios. Beck, al igual que Giddens, cree que este individualismo no lineal es el resultado de la desaparición, o al menos de la crisis, de instituciones clásicas: Estado, clase, familia nuclear, grupos étnicos... La Teoría Queer, confirmando este argumento, ni siquiera repara en estas instituciones sociales y las deja totalmente al margen de su análisis, como si el sujeto Queer viviese en un limbo donde sólo él y sus compañeros de juegos sexuales tuviesen cabida.

Al igual que el *yo autotélico* del que nos habla Anthony Giddens, el individuo de Beck es un sujeto no individual (en el sentido de aislado) sino individualizado, en el sentido de estar inmerso en un proceso de autoconstrucción, autosostenimiento y autopromoción, es decir, un sujeto agente, activo hacia sí mismo, y en este sentido muy similar al sujeto queer.

«El tipo Occidental de sociedad individualizada nos pide que busquemos soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas», dice Beck, pero esto no significa que la vida de cada uno se resuelva en torno a uno mismo, olvidando cuánto dependemos de los otros. Porque la única forma de vivir una vida propia es ser socialmente sensible a las necesidades de los demás.

En este sentido se articula también el sujeto foucaultiano (como explicaré con más detalle al final de este capítulo), sin embargo, el sujeto queer no llega a este nivel de sofisticación social. La Teoría Queer ha detenido su análisis en el primer nivel del proceso de subjetivación. El sujeto queer es capaz de reconstruirse a sí mismo e incluso fragmentarse acto seguido, pero parece incapaz de articularse como agente social para sacar provecho de esa alta capacidad reflexiva.

La supuesta desaparición de las clases sociales

Una de las cuestiones que plantean las teorías postmodernas es que el capitalismo es, como señaló Fukuyama, «el fin de la historia». Dicho de otro modo, el capitalismo es la única alternativa posible, o, si se prefiere, no hay alternativa al capitalismo. Al convertir al capitalismo en el techo conceptual de nuestro tiempo las clases sociales también desaparecen. Sólo los sujetos permanecen en perpetua negociación consigo mismos. Jameson, por ejemplo, consideraba que el vector inmediato de la cultura postmoderna se encontraba sin duda en el estrato de los recién enriquecidos empleados y profesionales que habían creado el rápido crecimiento de los sectores especulativos y de servicios de las sociedades capitalistas desarrolladas. Por encima de ese frágil estrato de yuppies asomaban las macizas estructuras de las propias corporaciones multinacionales, vastos servomecanismos de la producción y del poder, cuyas operaciones se entrecruzan a lo largo y ancho de la economía global, y determinan sus representaciones en el imaginario colectivo. Por debajo, con el desmoronamiento de un orden industrial más viejo, se han debilitado las tradicionales formaciones de clase, mientras se van multiplicando las identidades segmentadas y los grupos locales basados en diferencias étnicas o sexuales. A este nuevo estado de cosas, a este cambio de percepción de la estructura social, se corresponde el

análisis que lleva a cabo la Teoría Queer.

Principalmente en el Reino Unido se ha iniciado un debate que plantea, dado que la naturaleza del trabajo es en gran medida el factor que ha marcado la identidad de las clases medias, y ahora la realidad laboral ha cambiado —las carreras son precarias, no son lineales y están basadas en la iniciativa individual—, si se puede seguir manteniendo la existencia de las clases medias, si los ideales y valores que las han distinguido históricamente se han disuelto o aún perviven. Desde luego, la cuestión se complica bastante y ya no resulta tan sencillo investigar a partir de una división de clases tradicional.

El discurso del Nuevo Laborismo aprovecha este vacío y se modifica para poder continuar aplicando las políticas neoconservadoras ya iniciadas por Margaret Thatcher. Para ello, renuncian a hablar de la clase obrera. En su lugar crean un nuevo término, la «nueva clase media» que anula a la clase obrera y polariza la estructura de clases para los nuevos laboristas entre la clase media y los pobres²⁸. El Nuevo Laborismo, sin elaborar una crítica de izquierdas al respecto, acepta este planteamiento como un hecho irrevocable, lo que parece justificarlo para mantener la continuidad con las políticas conservadoras del thatcherismo.

El concepto de 'nueva clase media' planteado por Dahrendorf, se introdujo en el programa electoral de 1997, de la mano de Philip Gould quien, en *The Unfinished Revolution*, se justifica explicando que el Laborismo no entendió que la clase trabajadora se había convertido en una nueva clase media: «con aspiraciones, consumista, que elegía lo que era mejor para ellos y sus familias. Había superado el crudo colectivismo y lo habían dejado atrás en el aparcamiento del supermercado». Renuncia por lo tanto claramente al socialismo y define a la nueva clase media como a «esa nueva mayoría en el Reino Unido, que no se encuentra en desventaja, no es privilegiada, no es precisamente clase trabajadora, pero tampoco clase media» (2001: 4). Los cambios operados en el discurso del Nuevo Laborismo responden a lo que John Kenneth Galbraith denominó «la sociedad de los dos tercios» (1967): la división de la sociedad en un tercio dominante, un segundo tercio compuesto por profesionales, técnicos, funcionarios, clase obrera organizada, y un tercer tercio abocado a la marginación, a los trabajos precarios, a la flexibilidad y a la inseguridad. La capacidad del capitalismo, dice Antonio Santesmases, estriba en incorporar a sectores de la clase obrera al segundo tercio y fragmentar decisivamente el mercado laboral entre unos trabajadores con empleo fijo, seguridad social, acceso al consumo, y otros sin un horizonte de vida estable. Philip Gould denomina directamente a estos últimos 'pobres' y se refiere a ellos como «la mayoría que también trabaja, o quieren trabajar y se identifican fuertemente con las aspiraciones de seguridad y promoción propias de la clase media» (2001: 174).

A escala mundial —que es el terreno decisivo de la época postmoderna— no ha cristalizado aún ninguna estructura de clases estable que se pueda comparar con la red del capitalismo anterior. Los de arriba tienen la coherencia del privilegio; los de abajo carecen de unidad y de solidaridad, y los movimientos sociales, que pretenden articular la sociedad, no sólo no contribuyen a generar una solidaridad basada en factores económicos, sino que niegan que exista una necesidad para ese tipo de alianzas.

La Teoría Queer asume esta situación y la refuerza al promover a un sujeto autónomo guiado únicamente por el relativismo. El sujeto Queer es un sujeto sin anclajes en ningún grupo social, sin ideales o luchas que vayan más allá de la creación de su propio yo, absolutamente egocéntrico. Algunos teóricos queer hacen una crítica de la liberación gay promovida por el movimiento de gays y lesbianas por traducirse en la creación de un 'mercado rosa', cuya retórica sitúa la liberación y la afirmación identitaria en el poder del consumidor, ya que bajo su discurso de la visibilidad se esconde la promoción de una única identidad de individuos con poder económico, sin tener en cuenta que esta identidad ignora a aquellos individuos con menos capacidad económica que no pueden participar de las mieles del mercado gay, con lo que, por extensión, no pueden disfrutar de los beneficios de la liberación preconizada por el movimiento gay. Sin embargo, una vez hecho este planteamiento, a la hora de construir una alternativa queer, estos mismos teóricos se ven incapaces, u olvidan, integrar esta variable dentro de sus análisis, con lo que su planteamiento en torno a la supuesta importancia de la variable 'clase social' se queda en una mera declaración de principios.

Esto sucede así, en mi opinión, porque los teóricos queer, encerrados en su limbo académico, provienen todos ellos de una posición económica acomodada, por lo que para ellos las dificultades económicas no son un factor que los interpele particularmente, al contrario que otras variables como la sexualidad o la raza, en las que depositan el grueso de intereses personales. Al ser la Teoría Queer una teoría hecha en primera persona, son de especial relevancia las circunstancias personales de quienes la producen, ya que son las necesidades personales las que marcarán las líneas de partida de los planteamientos de cada autor. Por otra parte, la Teoría Queer surge precisamente como un rechazo a los metadiscursos totalizantes entre los que se incluye el materialismo marxista. Este rechazo los sitúa en una posición incómoda frente a la categoría de clase social, además de dejarles sin herramientas de análisis para poder construir un análisis materialista alternativo.

Se puede estar de acuerdo o no con Marx en su análisis de las clases sociales y de la lucha de clases; se puede aceptar o no que en estos últimos treinta años la estructura de clases de nuestras sociedades ha sufrido una profunda transformación. En todo caso, la cuestión de cómo delimitar hoy la estructura de clases es una cuestión sin duda compleja, pero también pertinente y, por eso mismo, decretar sin el menor esfuerzo en el análisis que vivimos de lleno en una sociedad sin clases, en una sociedad de los individuos, no deja de ser un retorno a la vieja ideología liberal, o si se prefiere, neoliberal.

El mito del carácter inexorable de los procesos de globalización.

La globalización económica ha marcado los últimos años del siglo XX y está perfilando el inicio del XXI. En todos los ámbitos, la globalización se plantea como un hecho inevitable: todos los Gobiernos Occidentales sin

excepción, incluida la Comisión Europea (organismo que la promueve de manera activa), consideran la globalización como un hecho irrevocable y no plantean ninguna otra alternativa, sino que más bien tratan de adaptar sus políticas, sobre todo económicas, de la mejor manera posible a esta nueva realidad. Esta 'rendición' casi religiosa a la globalización —de modo que fuera de la globalización no hay salvación— se ha producido incluso en el interior de los movimientos sociales progresistas —el movimiento antiglobalización no pretende acabar con la globalización *per se*—, que han tomado el concepto de 'governancia' como coartada para ocupar espacios de poder en la escena política tanto nacional como internacional. 'Gobierno' se empieza a identificar, al abrigo de los procesos de globalización, menos con el gobierno nacional para convertirse en algo de mayor alcance. La 'governancia' aparece como un concepto más pertinente para referirse a algunos tipos de facultades administrativas o reguladoras que están en mejores manos, en organizaciones que o bien no son parte de ningún Estado —ONGs—, o son de carácter transnacional, pero contribuyen al gobierno.

La globalización se plantea como uno de los dilemas a los que se ha de enfrentar el programa político de la Tercera Vía. Los ensayos de Giddens que han inspirado al Nuevo Laborismo consideran la globalización como algo casi natural. Giddens (2001) niega el planteamiento del movimiento anti-globalización que denuncia, por ejemplo, que la globalización incrementa las desigualdades, y afirma que la mayor parte de las dificultades que limitan a los países pobres de África no vienen de la economía global o de las naciones ricas, sino del desarrollo de los países mismos, con sus gobiernos autoritarios, las divisiones étnicas, la corrupción, el pobre desarrollo de la sociedad civil y el bajo nivel de emancipación, factores todos ellos que parecen ser causales en sí mismos, como si los países occidentales, particularmente el Reino Unido, no hubieran tenido nada que ver en la raíz de estos problemas. Por otra parte, resulta curioso que estos mismos argumentos sean los defendidos también por Margaret Thatcher (2003) en sus memorias. Como también lo es la defensa de la ayuda a países del Tercer Mundo a través de la apertura de los mercados, que promueve especialmente el Gobierno británico y que ha quedado patente sobre todo durante su Presidencia de la Unión Europea, donde ha forzado la máquina al máximo para conseguir de la Unión Europea un compromiso para la liberación de los mercados, no sólo internos, sino, también, para permitir el comercio sin restricciones con los países del Tercer Mundo.

En el discurso del Nuevo Laborismo las corporaciones multinacionales no son agentes responsables de lo que ocurre en la economía global, parece como si el crecimiento de las desigualdades fuese el producto de una fuerza de la naturaleza, pero el hecho es que han sido los Estados, las empresas y otras organizaciones transnacionales las que han promovido activamente su avance. El Nuevo Laborismo da por hecho que existe una 'nueva economía global' (o globalización). De hecho, el motor detrás de la idea asociada con la Tercera Vía es la globalización y todo lo que ella conlleva. En el discurso de la Tercera Vía, la globalización se convierte en una coartada para disminuir las responsabilidades de los Gobiernos. Se asume además la globalización corporativa como un hecho inevitable, y la realidad de que las corporaciones transnacionales no están por la labor de aceptar regulaciones, ni arancelarias, ni laborales ni medioambientales. Asumir esta realidad como un hecho supone la comodidad de no tener que hacer nada para cambiarla, naturalmente.

Los discursos generados por los Gobiernos sobre la globalización no explican adecuadamente cuál es el papel de las corporaciones transnacionales que son precisamente los motores de estos procesos. Giddens, por ejemplo, uno de los grandes mentores de la Tercera Vía, evita hablar de los factores económicos, pilares de este proceso, y en su lugar reformula la globalización como un conjunto de procesos culturales, de modo que concede una especial preeminencia al elemento tecnológico y a la tan manida idea de la globalización de la comunicación.

Es en la interpretación cultural de la globalización en donde, aunque bastante tarde, podemos encontrar los debates de la Teoría Queer. Hasta el año 2000 los ensayos queer no han empezado a incluir el concepto de globalización de una manera más o menos forzada en sus análisis. En este sentido, es interesante el trabajo de Jon Binnie (2004), quien analiza los vínculos locales y globales y el papel que juega la sexualidad en estos, tratando de cubrir el hueco dejado por los estudios sobre globalización, que no se han adentrado en el análisis de la sexualidad como un factor a tener en cuenta. Binnie resalta la importancia de las diferencias nacionales en la regulación y control de las sexualidades en la construcción de culturas sexuales, entendiendo que la sexualidad constituye una amenaza para el Estado-nación porque es algo difícil de controlar, especialmente las sexualidades queer porque no se ajustan a un modelo de familia monoparental en el que ya han caído muchos gays y lesbianas y que les confiere respetabilidad. Insiste, también, en la necesidad de ver a gays y lesbianas no sólo como consumidores de esa globalización, sino también como agentes activos en la misma. En este sentido considera el ciberespacio como una herramienta útil para el desarrollo de identidades transnacionales, y plantea siempre como límites a las posibilidades globalizadoras de lo queer la cuestión de la clase social y el acceso a los recursos, desde el acceso a Internet, hasta la posibilidad de viajar o participar de los ambientes urbanos gay y queers.

En mi opinión, la contribución de la Teoría Queer en relación con la compleja cuestión de la globalización debería centrarse en intentar responder desde su espacio de análisis a la cuestión de cómo los nuevos procesos de desnacionalización, unidos a los procesos de subjetivación orientados hacia un individualismo creciente, pueden contribuir a la creación de nuevas formas democráticas de organización. No estoy segura de que, a estas alturas, la Teoría Queer se haya preguntado como abordar esta cuestión.

La globalización de la sexualidad fue el punto de partida y el concepto de hibridación, el vector a través del que la Teoría Queer encontró que podría hacer su contribución al debate. Durante toda la década de los noventa, la Teoría Queer utilizó determinados análisis etnológicos y antropológicos para trazar nuevos caminos de reflexión en torno a cuestiones como el travestismo o el transgénero, intentando equiparar estas prácticas, tal como las conocemos en Occidente, con manifestaciones similares en otras culturas, donde su significación es totalmente distinta. También han proliferado los trabajos de autores de otras razas que han puesto en evidencia las dificultades de gays y lesbianas negras, latinos o asiáticos por expresar su orientación sexual tanto en su entorno

marcado por las tradiciones de sus culturas de origen, como en su confrontación con una sociedad blanda que los oprime y margina. No habían abordado, sin embargo, el efecto que el uso generalizado del concepto queer y de la Teoría Queer como herramienta de análisis podría estar teniendo en otras culturas bastante ajenas a la occidental y en las que ya a partir de 1995 se empezó a generalizar su uso. Prueba de ello son las manifestaciones queer de Río de Janeiro o, incluso mucho antes, la propia revolución zapatista, donde su líder el Comandante Marcos parece estar influido por una perspectiva queer en la forma en que se presenta a sí mismo.

Sin embargo, como en otras ocasiones, la Teoría Queer no ha sido capaz de dar el salto a un análisis abordado desde una perspectiva de acción política y se ha mantenido, sobre todo, en el espacio de la auto—liberación y del desarrollo personal que caracteriza a la generación postmoderna. La Teoría Queer se niega a aceptar, como ha ocurrido con el capitalismo y las fuerzas económicas que lo sustentan, que haya sufrido una globalización, colaborando así a la reducción de la diversidad local en este campo en lo que se refiere a la sexualidad. Ante esta acusación, como decía, algunos teóricos queer han recurrido al concepto de 'hibridación' para defender la capacidad de las culturas locales de otros continentes para absorber los patrones culturales queer en sus propias tradiciones, cogiendo aquello que más les atrae o beneficia —en este caso la condición 'liberadora' de las sexualidades queer— para adaptarlo a sus patrones culturales, generando así estrategias de resistencia a la dominación occidental.

Lo cierto es que esa adaptación cultural en la que se amparan los académicos queer para defender el papel de la cultura queer en la era de la globalización, que ellos entienden como positiva, se basa en uno de los mitos principales de la globalización que sostiene la participación igualitaria de los países en un sistema que conlleva beneficios para todos y cuyos efectos dependen del aprovechamiento o de las oportunidades que genera. Sin embargo las oportunidades no son las mismas para todos los individuos, ni en todas las comunidades. Este análisis no está teniendo en cuenta factores económicos que, a mi entender, suponen un filtro a la hora de tener acceso a esa influencia queer. Sólo aquellos individuos con capacidad para viajar al extranjero —sobre todo a Occidente— y tener acceso a una educación podrán llegar a entrar en contacto con la cultura queer, porque —lo que es más importante— tendrán espacio en sus vidas para ocuparse de su desarrollo personal, buscar la liberación personal y considerar que la cultura queer puede ayudarles a hacerlo. Son individuos también globalizados, que se identifican antes con aquellas personas occidentales con sus mismas inquietudes e intereses, que con los miembros de sus propias comunidades. Esa identificación, tan apartada de sus intereses locales, entiendo que facilitará la absorción directa de los patrones queer. De hecho, las manifestaciones que vemos de la cultura queer en países latinoamericanos o en Sudáfrica no se diferencian tanto de las que podemos encontrar en las grandes capitales de Europa o Estados Unidos. Por otra parte, la producción académica queer sigue estando dominada por autores americanos, europeos y australianos.

Sin embargo, tampoco debemos caer en la ingenuidad de creer que con la hibridación o sin ella, la globalización queer es perniciosa para la integridad de otras culturas en el resto del mundo. Lo cierto, es que la cultura queer porta un gran número de formas de conocimiento e identificación sexual que muchas culturas —o regímenes políticos— no toleran y que, en muchos casos, su desarrollo abre espacios de resistencia que pueden ser beneficiosos para las comunidades locales. Otra cuestión es cómo los adaptan o utilizan esas comunidades locales, un campo de análisis todavía no debidamente explorado.

Por otra parte, es importante mantener la perspectiva sobre los posibles estragos que la Teoría Queer pueda provocar en las comunidades y su posible destrucción de los valores locales. Hay que tener en cuenta que los valores son construcciones históricas que cambian con la cultura y que, sobre todo, consisten en procesos de significación: son los sujetos los que confieren valor, no los valores los que se autorrecuperan o auto-otorgan sentido. Los valores, además, se originan a partir de las prácticas sociales, son un efecto de las mismas y no su origen. Y es en el análisis de estas prácticas donde precisamente la Teoría Queer podría encontrar nuevas formas de organización democrática, si se decide a abordar esta cuestión haciendo un esfuerzo que vaya más allá de la simple alabanza de las diversidades sexuales que jamás supera las fronteras del sujeto individual.

¿La desaparición de la derecha y de la izquierda?

Se ha convertido ya casi en lugar común la idea de que con la caída del Muro de Berlín cayó también la tradicional división entre la derecha y la izquierda: el comunismo murió con la Perestroika, y Cuba es sólo una pequeña isla en el océano capitalista. La posmodernidad es, en esta coyuntura, de un modo u otro patrimonio de la derecha. Por eso, cuando autores postmodernos como Hassan alababa el juego y la indeterminación como señas distintivas de lo postmoderno, no ocultó su aversión hacia aquella sensibilidad que era su antítesis: el férreo yugo de la izquierda. Jencks celebraba el fin de lo moderno como liberación de la elección de los consumidores, como la liquidación de toda planificación en un mundo en que los pintores pueden comerciar con la propia libertad y no menos globalmente que los banqueros. Para Lyotard, los parámetros mismos de la nueva condición estaban detenidos por el descrédito del socialismo como el último gran relato, la versión última de una emancipación que ya no tenía sentido. Lo que todos ellos tenían en común era que suscribían el principio de que no hay nada más allá de la democracia liberal y el capitalismo. La posmodernidad supuso así la condena de cualquier ilusión de alternativas.

La Teoría Queer, por su parte, elabora por lo general sus trabajos en ese mismo vacío analítico, caracterizado por una falta de memoria histórica. Esa falta de memoria histórica provoca en la Teoría Queer una falta de perspectiva que le impide entender que sus planteamientos no liberan, ni mucho ni poco, a los individuos, sino que simplemente generan diferentes prácticas que limitan o liberan al sujeto en función de sus circunstancias, del contexto socioeconómico en que vivan. Con esta falta de perspectiva, las políticas queer, más que disolver las líneas divisorias, las redibujan en una moda, o en términos de moda: lo anterior, el movimiento gay está pasado de

moda. Se jerarquiza, así, la desviación, purgando a los menos desviados, tanto literal como conceptualmente de sus filas. Esto supone un debilitamiento del movimiento impulsor de cambio social que es el movimiento gay.

El análisis postmoderno implica que el individuo no está construido a partir de los modos de producción, sino tan sólo a nivel del significado. Se eluden así las cuestiones fundamentales como la clase social y el análisis de la pobreza, y como hablamos del 'sujeto discursivo', su materialidad se reduce a su propio cuerpo, a la reivindicación de los derechos civiles, lo que implica que la relación con una estructura social queda reducida a la articulación del deseo individual que, en el mejor de los casos, puede traducirse en estilos de vida. Lo queer está planteado en sí mismo como un estilo de vida por sus defensores que dicen hacer de su propia vida «una práctica política». El vivir al borde de la heteronormalidad se convierte para los queer en una celebración y una forma de vida, con mucho chic ya que satisface con creces las ansias de distinción de quienes lo practican.

El retorno de la sociedad civil

Giddens define la Tercera Vía como un programa político radical basado en seis factores: la reparación de solidaridades, la política de la vida, la política generativa, la democracia dialogante, la revisión del Estado de bienestar, y el papel de la violencia en los asuntos humanos. Estos factores le sirven a Giddens como hilos conductores para un discurso que, con una retórica renovada y cuidadosamente estilizada, vende en gran medida los mismos argumentos del neoliberalismo. Me centraré en los cinco primeros para ver cómo se pueden transformar planteamientos socialistas en políticas neoliberales. Soy consciente de que el discurso de Giddens y el de Tony Blair no coinciden puntualmente con la Teoría Queer, pero a mi juicio existen entre estos dos registros discursivos analogías profundas: centralidad de los sujetos, volatilización de las clases sociales, aceptación de la globalización como inexorable, en fin, desdibujamiento de la derecha y la izquierda. El substrato común es la apología de la sociedad civil y, por tanto, una cierta renuncia a la pugna política en aras de la aceptación de las tiranías de la intimidad. Pero regresemos a las propuestas sociológicas de Anthony Giddens que nos sirven como una especie de recuperación del inconsciente social de la Teoría Queer.

1. La reparación de las solidaridades no se interpreta como la reactivación de la sociedad civil, sino valorando las 'ventajas' del individualismo, como hace el neoliberalismo, que valora el individualismo económico como la vía para el éxito de la democracia. Giddens considera este individualismo como una alternativa frente al «colectivismo desacreditado» de la teoría socialista si se deja de lado la concepción neoliberal de 'individualismo' como la conducta egoísta del mercado en busca del máximo beneficio, y se entiende como la expansión de la capacidad social de reflexión.

En un mundo con una gran reflexividad, un individuo debe alcanzar cierto grado de autonomía de acción como condición necesaria para poder sobrevivir y forjarse una vida; pero la autonomía no es lo mismo que el egoísmo y además implica la reciprocidad y la interdependencia (2001a: 22).

Así que las solidaridades se establecen entre individuos, que no sujetos.

En un intento por diferenciarse de la masa asimilada, los queer parten de la idea de que la organización colectiva es casi imposible, más allá de los grupos de amigos con intereses concretos. De hecho, la base de sus reivindicaciones son los derechos individuales, no los colectivos, trabajando, así, en beneficio del mismo sistema que pretende cambiar ya que promueve el aislamiento individual y la fragmentación de la resistencia. Su vocabulario y conceptos heredados de pasados movimientos radicales de izquierda se recomponen en una retórica que deslegitima la construcción de comunidades, alianzas y relaciones interpersonales para reenviar sus esfuerzos a la construcción reduccionista de textos que sólo sirven para uso propio.

En la tradición de los nuevos movimientos sociales, la Teoría Queer personaliza las prácticas políticas y entiende que las prácticas sexuales son prácticas políticas. La legitimación se produce simplemente porque uno tiene el derecho a ser como quiera, sin plantear que eso puede llevar a diferencias que planteen desigualdades y que incluso puedan restringir la libertad del otro. El problema es que las prácticas sexuales se pueden practicar tan sólo a título personal, no hay posibilidades de acción colectiva en este planteamiento.

Sin embargo, el planteamiento no deja de ser tentador ya que coloca al individuo como protagonista principal del cambio, el sujeto no depende de ningún colectivo para poder contribuir al cambio cuando se parte de que lo personal es político y, cuando además, en este planteamiento, la responsabilidad del cambio recae sobre el sujeto como individuo. Es la misma filosofía que se esconde tras las políticas neoliberales, que dejan la responsabilidad de la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos en las capacidades individuales de desarrollo personal con las que cuenta cada individuo. A estos niveles la percepción del cambio se queda así en el ámbito de lo subjetivo, sin que se tenga por qué producir un cambio real y estructural.

2. Las políticas de vida es un concepto que Giddens utiliza para definir los compromisos radicales que buscan el incremento de posibilidades para una vida plena y satisfactoria para todos, es decir, buscan la autorrealización individual apoyándose sobre principios de ética personal, una política basada en los estilos de vida. Esta política, afirma Giddens, «se ocupa de las disputas y las luchas sobre cómo debemos vivir (como individuos y como humanidad colectiva) en un mundo en el que lo que antes solía estar fijado por la naturaleza o la tradición está ahora sometido a las decisiones humanas» (2001a: 24).

Para Giddens, cuestiones relacionadas con el estilo de vida superan ahora a las preocupaciones económicas o fiscales, mucho más entre los que viven una vida desahogada, pero crecientemente también entre los pobres. El estilo de vida actúa como un 'filtro' para las preocupaciones económicas. La seguridad en el empleo, por ejemplo, se considera menos importante de lo que solía ser. Ahora más importante que tener un empleo, es que este encaje con aspiraciones más amplias.

En definitiva, la variable económica queda sustituida por la capacidad del individuo para ser feliz. La felicidad, en este nuevo esquema, no tiene tanto que ver con la posesión de dinero como con las capacidades individuales para poder vivir una vida plena, fundamentada en experiencias vitales.

Una persona, por ejemplo, se esforzará por explorar su potencial en todas las formas posibles, no sólo materialmente, sino también cultural, sexual y espiritualmente. Su noción de una vida plena supone el 'máximo viaje'. Viaje, en primer lugar, en el sentido más literal, ver lo máximo del mundo posible, incluyendo especialmente las culturas más remotas y exóticas. Las vacaciones en el extranjero no se ven sólo como descansos rutinarios, sino también como un proyecto vital y un refresco necesario del espíritu. Este tipo de viaje se extiende también a una amplia forma de experiencias disponibles a los miembros de clase alta en el hogar, lo que incluye la comida, los perfumes, los tejidos de esos países. Los artefactos de otras culturas se convierten en una parte esencial del repertorio de la clase alta, tanto en la cocina como en el armario, un reflejo de esa movilidad cultural que es el valor central. Curiosamente, a estas experiencias se llega previo desembolso de los costes de viaje, hoteles y el pago de los diversos artefactos. Porque, por muy vital que sea la experiencia, lo cierto es que todo cuesta dinero, y no precisamente poco.

En esa búsqueda de la felicidad los individuos se agrupan según sus inquietudes para iniciar lo que Giddens llama un 'viaje por la vida', practicando una serie de valores postmaterialistas. Estas formas de agrupación pueden ser en grupos de autoayuda, en grupos de interés o asociaciones, o grupos de trabajo internos que forman parte de movimientos sociales. Por ejemplo, es habitual que las asociaciones de gays y lesbianas tengan sesiones de carácter lúdico, comités de bienvenida, cenas y grupos de apoyo para padres y madres de gays y lesbianas, padres y madres homosexuales, jóvenes que acaban de 'salir del armario', portadores de VIH y enfermos de sida, etc. En la misma línea muchas organizaciones del movimiento feminista en realidad no llevan a cabo una actividad reivindicativa, sino que se dedican al desarrollo de determinadas actividades que permiten reforzar la autoestima de sus participantes, todas ellas mujeres, claro. Y también en gran medida, por ejemplo, las reuniones antiglobalización tiene un componente de autoapoyo, ya que la dinámica de sus reuniones lleva en muchas ocasiones más a un intercambio de ideas y sentimientos personales que a una discusión articulada sobre los problemas que se denuncian. Para comprobarlo no hay más que asistir a alguno de los grupos de trabajo organizados en los Foros Sociales donde la mayor preocupación de sus asistentes es poder participar para publicitar su propio trabajo y autoaplaudirse por sus propios éxitos o los de su organización.

Estos planteamientos subjetivos e individualistas de participación en las organizaciones son, junto con otros factores que detallaré más adelante, la razón por la que el mantenimiento de una acción reivindicativa y de presión a largo plazo se hace tan complicada, ya que los individuos que acuden a las organizaciones por motivos personales las abandonan una vez que su problema personal ha desaparecido (encontrar amigos, por ejemplo), o su situación personal ha cambiado. Siendo el nivel de rotación de estas organizaciones muy alto.

Estas mismas dinámicas, pero elevadas al cuadrado, se reproducen también en la Teoría Queer por la que los procesos de individualización se instalan en las «prácticas políticas». Con la atención puesta en los procesos de subjetivación, la Teoría Queer no sólo produce identidades a partir del 'yo' (por muy volubles que estas se pretendan), sino que también consume identidades. No se trata sólo de hacer teoría, sino también de crear obras de arte queer, narrativa queer, teatro queer, la participación en grupos queer, participando y creando blogs queer en Internet y la participación en acciones directas. Todos estos actos constituyen, o implican, alguna forma de consumo, y cada uno de ellos está profundamente imbricado en la cultura consumista.

Los propios queer no pueden sustraerse a la magia del consumismo²⁹, ya que este es el ámbito de participación política al alcance de todos que depende únicamente de la capacidad económica de cada individuo. Ese «vivir en los límites» genera un nuevo nicho de mercado, el de lo 'outsider', lo alternativo, con su propia lógica de consumo donde se vende de todo: libros, revistas, producciones artísticas, ropa, una determinada estética.... Se trata, como en cualquier otro tipo de mercado, de comprar y poseer los productos adecuados, aquellos que puedan aportar el pedigrí queer apropiado. En este punto, las instituciones económicas y políticas del neoliberalismo pueden enganchar sin dificultad y asimilar lo queer a través, como veremos, de la publicidad y marketing. Y eso es así porque la Teoría Queer tiene dos elementos de intercambio fundamentales para la dinámica consumista del capitalismo: la novedad y el deseo. La Teoría Queer se caracteriza por su innovación constante, por sus planteamientos que intentan sobre todo generar sorpresa y escándalo. La novedad es el fundamento de la deseabilidad de un producto, se quiere aquello que no se tiene y lo nuevo es, por antonomasia, lo que genera una mayor atención. Por otra parte, lo queer explora hasta la saciedad las coordenadas del propio deseo, y es este el factor principal al que apelan los discursos publicitarios para poder vender más productos y responder, así, a la dinámica del capitalismo que necesita vender para poder seguir produciendo, y para ello ha de vender más allá de las 'necesidades' humanas.

El problema es que una vez que lo queer entra en la lógica del mercado entra en una contradicción con sus mismos fundamentos. La Teoría Queer promueve la diferencia hasta el infinito, la existencia permanente del 'otro' que nunca es igual, el cambio constante. Sin embargo, la lógica del consumo no puede operar en esta dinámica de cambio continuo, el mercado necesita uniformizar para poder llegar a una audiencia determinada, a un nicho de mercado. Lo queer no puede evitar entrar en esta dinámica y, al igual que la publicidad, como explicaremos más adelante, normaliza por saturación, el mercado uniformiza a través de la producción. Al encontrarse con el mercado, lo queer pierde dos de las características que más sentido le dan: la diferencia y la innovación.

Aunque la Teoría Queer es muy crítica con el capitalismo, el hecho es que no puede contribuir a cambiarlo, porque en realidad contribuye con sus planteamientos a la misma esencia capitalista que basa toda su producción en la estimulación del deseo, tal como sucede, por ejemplo en el caso del discurso publicitario.

3. Las políticas generativas vienen a equilibrar los efectos de la puesta en práctica de las políticas de vida. Es el

único espacio que Giddens le otorga al Estado, y de manera muy limitada, ya que el concepto de política generativa refuerza la idea del individuo como ciudadano y su responsabilidad para promover el cambio social. Giddens las sitúa en el espacio que une al Estado con la movilización reflexiva en la sociedad general. La política emancipatoria en que derivan las políticas de vida debe tener presentes los problemas derivados de la desigualdad. Para Giddens, la política generativa constituye el principal medio de abordar con eficacia los problemas de pobreza y exclusión social en los tiempos actuales. Giddens las define como aquellas políticas que permiten a los individuos y los grupos hacer que las cosas sucedan, en lugar de que las cosas les sucedan a ellos bajo criterios de justicia e igualdad. Estas políticas dependen, según Giddens, de la confianza activa ya sea en el Gobierno o en agencias conectadas y han de implicar las siguientes características:

- Deben crear situaciones de confianza activa en la capacidad de las instituciones de gobierno (local y global) para la resolución de problemas.
- Deben otorgar autonomía a los afectados por los programas políticos.
- Deben generar recursos que incrementen la autonomía de los ciudadanos.
- Deben descentralizar el poder político dejando que la información fluya de abajo hacia arriba, aprovechando esta información para la toma de decisiones.

Este es el espacio para los movimientos sociales, entendidos a partir de su capacidad organizativa y su papel de colaboradores del Estado para la prestación de servicios, o para la elaboración de políticas sociales, medioambientales o de desarrollo internacional.

A este nivel juegan un papel fundamental las organizaciones que forman el Tercer Sector: ONGs, fundaciones y organizaciones tradicionales de ayuda mutua, cuya aparición y consolidación se ha producido en el contexto del desmantelamiento del Estado Asistencial. La estrategia de estas organizaciones se fundamenta en una cooperación con las estructuras de poder para alcanzar sus fines. Una práctica muy extendida en este tipo de organizaciones es su participación en comisiones que responden a temáticas especializadas que puede servir para llevar temas a la discusión política pública de mayor amplitud, pero también puede servir para asimilar a las elites de los movimientos. El problema es que la etapa de denuncia desaparece cuando la organización se convierte en un grupo de interés establecido y cuando el conflicto se regula bajo un estándar de procedimientos operativos. En ese momento el reto desaparece y la organización empieza a funcionar bajo principios burocráticos. Llegadas a este punto, las ONGs se vuelven competitivas entre sí para conseguir el favor y la atención de gobiernos e instituciones.

Además, en muchos casos estas organizaciones están representadas por empleados. Las ONGs pequeñas y las nuevas se ven perjudicadas por este sistema. Las pequeñas no tienen suficientes recursos para reaccionar a los procesos consultivos, y las nuevas carecen del background que las instituciones requieren para dar financiación y tener a una organización en cuenta.

A sus activistas les gusta proclamar que la clase trabajadora se ha terminado, que los movimientos sociales o incluso la misma 'sociedad civil', son ahora la fuerza que lidera el cambio. Pero lo cierto es que algunas de las organizaciones consisten, únicamente, en una oficina y una subvención procedente de un lado u otro. Pueden organizar un taller, invitar a la gente a asistir, pagarles una comida y escribir un buen informe, pero no pueden construir nada de base. La 'sociedad civil' que evocan los gobiernos occidentales es un batiburrillo que incluye desde las organizaciones de base y populares, hasta las ONGs que buscan contratos para ofrecer servicios que deberían ser prestados por los Gobiernos, o incluso por el sector empresarial. La utilización actual del término «Sociedad Civil» por parte de los Gobiernos, de empresas, empeñadas en mostrar su responsabilidad social corporativa, e incluso de muchas ONGs, de tamaño más que respetable, tiene una fuerte tendencia a fortalecer la ideología neoliberal en varios sentidos:

- Con la polarización entre Estado y Sociedad Civil se asume que el fortalecimiento de todo lo que no depende del Estado es un paso para la emancipación social. Con este argumento se refuerza, precisamente, una de las mayores ambiciones de los Gobiernos occidentales: la reducción de sus responsabilidades para con los ciudadanos.
- El término «sociedad civil» utilizado en sentido general tiene la tendencia a esconder las diferencias existentes dentro de la sociedad, ignorando las diferencias de clase, de raza, etnia y cultura, así como las diferencias de intereses e intenciones entre las ONGs.

Tanto los movimientos sociales como las ONGs han hecho soñar a más de un sociólogo con una refundación de la democracia. Pero a pesar de la idealización de que han sido y son objeto los nuevos movimientos sociales, las asociaciones, etc., no parecen que estos nuevos actores vayan a ser capaces de refundar o regenerar el sistema democrático, pues la misma escasa capacidad de atraer a las gentes que afecta a los actores políticos clásicos parece que afecta también a sus sustitutos. En efecto, los nuevos movimientos sociales alternan explosivos pero breves periodos de actividad con largos periodos de latencia e inactividad que desesperan a sus más comprometidos activistas. Por lo que respecta a las ONGs aunque despiertan una casi universal simpatía, también padecen graves problemas. Por un lado, las dificultades de financiación las están llevando a una mercantilización que aleja a tales organizaciones de sus principios fundacionales, o a una dependencia de las ayudas oficiales que fomentan competencias, discriminaciones y clientelismo. Por otro lado, se ha señalado también que el problema de la burocratización puede, en algunos casos, suponer que hasta el 70% de los recursos se destine al personal empleado, lo que implica que estas organizaciones funcionen muchas veces como pequeñas empresas.

La idea es que existe algo nebuloso llamado 'sociedad civil' y que es mejor que los Gobiernos. En la práctica, las ONGs no son responsables ante nadie más que ante quienes les dan los fondos. La gente piensa que las ONGs consiguen su dinero de contribuyentes privados, pero en la práctica las ONGs consiguen la mayor parte de sus

fondos de los Gobiernos occidentales, excepto Greenpeace y Amnistía Internacional. Y, por lo tanto, tienen que hacer lo que los Gobiernos occidentales les dicen que hagan, o perderán el dinero. Las ONGs parecen más democráticas, pero en realidad a menudo lo son menos. Antes se podía culpar al Gobierno de Estados Unidos o la ONU, pero ahora nadie es responsable.

4. La democracia dialogante es otro concepto que Giddens introduce para hablar de la democratización de la democracia, donde las relaciones se ordenan a partir del diálogo y no de poder. En esta nueva forma de democracia juegan un papel importante para Giddens los movimientos sociales y los grupos de apoyo, a los que sitúa al mismo nivel de relevancia social. Las cualidades de ambos sectores proceden para Giddens del hecho de que abren espacios para el diálogo público en relación con los problemas de los que se ocupan. «Pueden forzar la introducción, en el terreno del debate de aspectos de la conducta social que anteriormente no tenían discusión, o se 'resolvían' con arreglo a las prácticas tradicionales. Pueden ayudar a desafiar las definiciones 'oficiales' de las cosas».

Sin embargo, el diálogo con la ciudadanía del que presumen algunos gobiernos occidentales se traduce en mecanismos que no fomentan precisamente el diálogo, sino más bien el monólogo y, en el mejor de los casos, un intercambio controlado de impresiones. Este es el caso de los grupos de discusión o los foros de debate en Internet, como los que los diferentes Ministerios ponen en marcha a través de sus páginas Web para fomentar la aportación de ideas y opiniones por parte de las organizaciones sociales interesadas en la redacción de un Libro Verde sobre alguna regulación, como en el caso de la regulación sobre cultivos transgénicos, por ejemplo. Estos procesos generan la sensación de diálogo abierto con el Gobierno y de participación directa en sus decisiones; sin embargo, los sistemas utilizados no permiten un diálogo real porque no hay respuesta por parte del Gobierno a las propuestas planteadas y, en última instancia, la decisión final sigue estando en manos de un comité de expertos ocupados en la redacción final de las propuestas legislativas entre los que no se encuentran miembros de la sociedad civil.

CAPÍTULO VI

EL MOVIMIENTO QUEER: LA TEORÍA SE HA LLEVADO A LA PRÁCTICA.

Los nuevos movimientos sociales

La Teoría Queer es inseparable del movimiento queer. Pero para estudiar la especificidad de la teoría y de la práctica queer es preciso no sólo adentrarse en su singularidad, es preciso, también, analizar esas teorías y esas prácticas en el marco de los movimientos sociales alternativos. Trataré en este capítulo de explorar las características de estos movimientos sociales y sus militantes, fijándome especialmente en las posibilidades y límites del movimiento queer.

La década de los ochenta reveló un panorama internacional muy poco alentador para la izquierda, tanto en Occidente como en los países del Tercer Mundo. Tres procesos fueron fundamentales y llevaron a algunos autores, como Callinicos y Eagleton, a afirmar que los orígenes inmediatos de la postmodernidad se hallaban en la experiencia de la derrota:

- El triunfo de la derecha en Occidente, donde los gobiernos de Reagan y Thatcher asestaron un duro golpe al movimiento obrero.
- La caída del comunismo en Europa del Este, incapaz de competir económicamente a nivel internacional y de democratizarse políticamente en el interior.
- Y el bloqueo que sufrieron los estados del Tercer Mundo que habían nacido de los movimientos de liberación nacional y quedaron atrapados por doquier por las nuevas formas de subordinación internacional, incapaces de escapar a las constricciones de los mercados financieros globales y sus instituciones de supervisión.

Pero el triunfo universal del capital significa más que una simple derrota de todas las fuerzas que antaño se le opusieron, aunque sea también eso. Su sentido más profundo reside en la cancelación de las alternativas políticas. Una parte creciente de la ciudadanía empieza a entender cómo funciona la política como para querer intervenir en ella a otros niveles más allá de las elecciones, participando en la elaboración de políticas y cuestionando a las elites. La participación política dirigida por las elites es aquella donde las elites movilizan el apoyo de la masa a través de organizaciones ya establecidas, como los partidos políticos, los sindicatos, instituciones religiosas, etc. El nuevo estilo de las políticas que cuestionan a las elites otorga un papel más importante al público para que pueda tomar decisiones a partir de relaciones menos jerarquizadas y más informales que hagan compatibles los deseos de autonomía personal, característicos del sujeto contemporáneo, con el viejo valor de la solidaridad que se reedita ahora a la medida de las necesidades de la sociedad líquida de la que habla Bauman. Llega el momento de pensar la política, concebirla y decidirla no a partir del Estado, sino a partir de un sujeto político que ya no está en los partidos políticos, ni en los sindicatos burocráticos sino en los movimientos sociales. Lo que está en crisis es la idea de una subordinación de la política al Estado por medio de los partidos políticos y/o los sindicatos burocráticos, a los que se critica que cada vez estén más subordinados a la racionalidad de la economía de mercado. Se critica, asimismo, que los partidos hayan dejado de ser organizaciones políticas para convertirse en organizaciones estatales. A su vez, muchos sindicatos se convirtieron en empresas. Se extiende, por lo tanto, la percepción de que los partidos políticos están acabados y los movimientos sociales surgen con una voluntad de crítica hacia ellos y con pretensiones de ejercer como sus sustitutos luchando, como afirma Melucci, no sólo por la reapropiación de la estructura material de la producción, sino también, del espacio y de las relaciones en la vida cotidiana. Precisamente aquellas áreas donde sentían que no podían ya contar con los sindicatos y los partidos políticos, que no estaban preparados para afrontar nuevas luchas. Incluso Offe (1988) llega a concluir que se ha agotado *el viejo paradigma* de la postguerra, basado en el

crecimiento económico, la distribución y la seguridad y que en su lugar emergería el nuevo paradigma del *estilo de vida* con nuevas preocupaciones ajenas al concepto de progreso y más vinculadas con la calidad de vida, los derechos humanos, la lucha contra la discriminación de minorías étnicas, sexuales y por razón de género y la defensa del medio ambiente, que se percibe como la gran víctima del progreso alcanzado gracias al desarrollo industrial.

La aparición de los movimientos sociales está ligada a varios factores:

- La innovación tecnológica, que facilita la comunicación entre los activistas y miembros de estos nuevos movimientos, que cuentan con la ayuda de herramientas como Internet.
- Los cambios en la estructura ocupacional, con la aparición de las nuevas clases medias formadas por profesionales dedicados al sector servicios y al sector tecnológico. Y un mayor número de desocupados.
- El crecimiento económico, que contribuyó a la expansión de las nuevas clases medias.
- La expansión de la educación, que generó un mayor nivel de concienciación política.
- El desarrollo de las comunicaciones de masas, que contribuyeron a la diseminación de los ideales y reivindicaciones de los diferentes movimientos sociales.

Ramón Fernández Durán (2001), sitúa el surgimiento de los 'movimientos antisistémicos' (como los denomina él) en los años sesenta, en el marco de las condiciones económicas, políticas y sociales que se dieron en este periodo:

- Las transformaciones impulsadas por la socialdemocracia.
- La aceptación de la lógica capitalista que supone su acción de gobierno en los países centrales.
- Los cambios de las estructuras sociales y, en general, la progresiva integración de la clase obrera en la sociedad de consumo.
- La burocratización y represión de los modelos de capitalismo de Estado en los países del Este y en China.
- Las limitaciones, degradación y burocratización de los movimientos de liberación nacional en la Periferia (los países del Tercer Mundo).

Edgardo Datri, por su parte, identifica varias características de estos nuevos movimientos que se acompañan a las características de estos tiempos:

- Son movimientos anticoloniales.
- Frente a los políticos tradicionales que están aislados, y por la misma razón no les queda otro recurso que el mantenerse por la fuerza electoral, los movimientos sociales tienen a su favor no tener historia, lo que no significa no tener memoria y no tener derrotas.
- Los movimientos sociales no tienen nada que perder. No entran a competir en terreno de los partidos tradicionales. Lo imaginativo es su capacidad para crear un terreno nuevo para las luchas por la justicia y la igualdad.
- No son nacionalistas, ni tampoco internacionalistas. Man tienen una identidad de cambio frente a la crisis.

Para Datri, los movimientos sociales recuperan la pasión, la actividad, el ser social del individuo desintegrado, el propio lenguaje articulado para decir no y la inteligencia colectiva en la creación de otro estado de cosas. Han dado lugar a nuevas formas de acción que intentan terminar con esa actitud de espera, inducida por los partidos políticos con su estrategia de administrar la promesa. El modo de acabar con el futuro y de revalorizar el presente pasa por la acción directa y la desobediencia civil.

Estos movimientos sociales han cambiado también los contenidos de lo reivindicativo, inventando y desarrollando nuevos metarrelatos de legitimación ideológicos, como son el ecologismo, el feminismo, el pacifismo, el nacionalismo, etc., que llaman la atención sobre conflictos o problemas, como son la cuestión natural, la femenina, la nacional, etc., ignorados por los metarrelatos clásicos de corte más económico paradigmáticos de la izquierda marxista. Este giro ideológico les ha llevado a trascender el orden moderno y a cuestionar ciertos pilares socioculturales emblemáticos de la modernidad, que hasta no hace mucho, habían sido considerados necesarios. Así, el ecologismo cuestiona el industrialismo; el pacifismo, la necesidad de ejércitos; los nacionalismos la 'naturalidad' de los Estados nacionales modernos. En todos estos casos, y muchos más, lo que se hace es poner en cuestión el proyecto moderno de sociedad y criticar las contradicciones sobre las que se sostiene.

Según Melucci, estos movimientos sociales intentan oponerse a la intrusión del estado en la vida social y el mercado, reclamando la identidad individual y el derecho a determinar la vida privada y afectiva, en contra de la omnipresente y comprehensiva manipulación del sistema. Las políticas de clase se reducen para dar paso a las políticas de estatus, culturales o de ideales. Otros asuntos llegan a la arena política, asuntos que tienen que ver más con las diferencias entre estilos de vida que con necesidades económicas. En gran parte de los movimientos sociales prevalece una reflexividad de tipo emocional. En lugar de compartir ideología, se comparten emociones, formas comunes de experimentar el mundo. Las organizaciones se convierten en refugio para los miedos, las disyuntivas y los conflictos personales de los activistas que giran siempre en torno a la identidad.

La paz, la protección del entorno ecológico, los derechos humanos y civiles y las formas no alienadas de trabajo son los valores predominantes en los nuevos movimientos sociales. Estos valores remiten a la autonomía personal y a la identidad y los modos de actuar se vuelven informales, espontáneos, a través de protestas. Los repertorios de protesta dependen en gran medida de los recursos culturales y materiales disponibles para grupos particulares. Los estilos más militantes de acción estarán más extendidos entre los grupos que afrontan dificultades particulares en la obtención de premios materiales y para los que las gratificaciones simbólicas funcionan como un sustituto. Pero también dependen del tipo de movimiento, por ejemplo, el movimiento pacifista no puede ejercer la violencia

y hay más tendencia a poner barricadas en Francia que en Suiza, donde se produce un mejor funcionamiento de la democracia directa.

Entre las principales innovaciones de los nuevos movimientos destacan sus estructuras organizativas descentralizadas y participativas; la defensa de la solidaridad interpersonal frente a las grandes burocracias; y la reclamación de espacios autónomos, más que de ventajas materiales. Los nuevos movimientos están caracterizados por una organización fluida y una participación inclusiva y no ideológica, así como por una atención mayor a las transformaciones sociales más que económicas.

Los agentes de los nuevos movimientos sociales

Encontramos una cierta dificultad para acotar en una categoría precisa quiénes son los agentes que nutren las organizaciones de los nuevos movimientos sociales, ya que estos se encuentran muy atomizados y la mayoría no tiene un registro exhaustivo de todos sus miembros ya que, aparte de los socios, se nutren también de activistas no registrados que pueden participar en determinadas campañas para luego desaparecer, o trasladar sus esfuerzos a otros movimientos u otras organizaciones dentro del mismo movimiento. De hecho, lo que caracteriza a los movimientos sociales es que tienen 'participantes' más que 'miembros'.

Existe, no obstante, una cierta constante en los estudios sobre los movimientos sociales que consisten en identificar a las nuevas clases medias como el núcleo cohesionador de los mismos. La preferencia de las clases medias por la participación activa en los nuevos movimientos sociales, en lugar de en los partidos políticos o en los sindicatos, se puede explicar por la afinidad entre el ethos de estas nuevas clases sociales —muy diferente de la clase obrera que tradicionalmente nutría a los movimientos de protesta— y la filosofía de los nuevos movimientos sociales. De hecho, estos movimientos surgieron precisamente como respuesta al malestar existente entre las clases medias que comenzaron a formarse a partir de la década de los sesenta. Podríamos afirmar que la evolución de los movimientos sociales acompaña al crecimiento de las clases medias y al desarrollo de sus ansiedades y necesidades, en gran parte centradas en torno a los procesos de individualización que se generan a partir del desarrollo del yo autotélico del que ya he hablado en el capítulo anterior. El movimiento queer es, sin duda, la cumbre de este proceso.

Las clases medias organizadas en movimientos sociales están orientadas hacia la afirmación de sus necesidades expresivas. Priorizan los logros individuales en privado y la expansión de la libertad de expresión, la participación democrática y el autogobierno en el dominio público. Por ejemplo, los movimientos antinucleares vieron la convergencia de poblaciones locales, fundamentalmente de las clases medias tradicionales y de activistas de grupos ecologistas de orientación más radical, cercanos a las nuevas clases medias.

No es sencilla la posibilidad de construir una identidad, de mantener un núcleo compartido de valores y actitudes a partir de la heterogeneidad de los apoyos y de los activistas de los nuevos movimientos. Sobre todo, si tenemos en cuenta que muchos de ellos están organizados tan sólo en torno a determinados estilos de vida, sin otro factor cohesionador y reflexivo. Los movimientos de jóvenes y otras contraculturas, ofrecen un ejemplo de estilo de vida individualista que puede adoptar un carácter antagonista, como sucede con el rap, el rave, o los okupas. Se trata de formas de experiencia cultural, a menudo para los sectores más jóvenes, que dedican una gran parte de su energía a la acción contra el consumo y la elaboración cultural. Los centros sociales, por ejemplo, concentraron a tres grupos marginales: los inmigrantes, estudiantes, y jóvenes que viven el estilo de vida contracultural. En su mayoría son centros okupados que albergan a movimientos alternativos ofreciendo oportunidades autónomas para el apoyo y contacto entre individuos.

Los nuevos movimientos sociales están en consecuencia muy atomizados. Las grandes organizaciones y partidos de referencia dejan paso a una maraña de pequeñas organizaciones que generan submovimientos espontáneos, que hacen referencia a la importancia de las sociabilidades de base o moleculares que fluyen por lo social dando lugar a las tribus, a las redes informales de amistad y vecindad. Son los *okupas* urbanos y rurales, el movimiento de radios libres, los insumisos, las asociaciones vecinales, las universidades populares, etc.

Utilizo el término 'tribu' en el sentido en que Maffesoli (1990) denomina a las comunidades estéticas (en el sentido etimológico de la palabra de compartir emociones) y afectivas formadas voluntariamente, pero sin la intención de defender ningún interés; comunidades en las que los sujetos se alejan de esas solidaridades éticas y políticas, más elaboradas, que dan lugar a partidos políticos, sindicatos, movimientos sociales y asociaciones.

El término 'tribu', en el sentido que Maffesoli le otorga, alude a un consenso afectivo en el que los sujetos se redimen de su individualidad formando sociabilidades primarias de carácter comunitario. Estos pueden ser seguidores de un determinado tipo de música o aquellos que comparten el gusto por los orientalismos de muy distinta clase, quienes frecuentan las comunidades virtuales, los hinchas de cualquier equipo de fútbol o los clubes de coleccionistas. Estos nudos de sociabilidad primaria son más informales y flexibles que cualquiera de las organizaciones políticas, permiten el nomadeo de los sujetos y ayudan también a manifestar mejor su expresividad y afectividad espontánea. Estas agrupaciones sirven, además, como puntos de apoyo informales de los movimientos sociales, ya que dan espacio para una serie de actividades de relación que mantienen el vínculo entre sus miembros más allá de las reuniones de organización.

La falta de estructuras internas, como decía, es uno de sus principales problemas. En los nuevos movimientos sociales las identidades tienen una estructura policéntrica más que jerárquica. Los activistas se entremezclan, participando en varios movimientos a la vez, repartiendo su tiempo entre varias causas. Al apostar por la descentralización conceden gran autonomía a las secciones locales que, sólo de un modo voluntario, se asociarán para unirse a otras con facilidad, gracias a que muchos activistas tienen militancias múltiples que les permiten estar vinculados a varios colectivos a la vez. Los movimientos sociales son además segmentados, con numerosos

grupos diferentes o células en continuo crecimiento y declive. Son policéfalos, con muchos líderes y reticulares, con múltiples vínculos entre células autónomas formando una red de vínculos indicativos.

La identidad de un movimiento se refuerza, en primer lugar, mediante modelos de comportamiento que definen de varias formas la especificidad de sus activistas en relación con la gente ordinaria o sus adversarios. Adoptando ciertos estilos de vestimenta, diferenciando claramente su propia apariencia y/o su propio comportamiento, los militantes de un movimiento expresan directamente sus diferencias. También se refieren a una serie de objetos, asociados en varias formas con su experiencia y que han jugado un importante papel en la acción de un movimiento o en el desarrollo de su ideología. Ser revolucionario en el movimiento okupa, por ejemplo, afectaba a toda la vida: el tipo de alimentación, las bebidas, la vestimenta, la forma de hablar o de hacer el amor. Se trataba de un estilo de vida donde los compañeros se convertían en familia.

Es interesante el protagonismo que algunos autores dan al papel que juega el pueblo, como fuerza de cambio más allá de los movimientos sociales y ven, en las acciones que surgen al margen de la organización política de los movimientos sociales, los sindicatos o los partidos políticos la existencia de un estilo de autoorganización de lo social de carácter anárquico. Un ejemplo de este tipo de manifestaciones lo representan las movilizaciones espontáneas de jóvenes en diferentes ciudades de la geografía española que reclaman el acceso a una vivienda digna. La convocatoria se hizo a través de mensajes SMS y ninguna organización ha reivindicado la convocatoria. Sus participantes no se identifican con ningún partido político, ni sindicato. Según un artículo publicado por el diario *El País*³⁰, se trata de estudiantes preocupados por la precariedad laboral; *mileuristas*³¹ con contratos temporales; divorciados que se han quedado sin casa de la noche a la mañana, y *okupas*. Este nuevo activismo social es apolítico y participativo. Las manifestaciones de los últimos meses son la punta de un iceberg que lleva formándose dos o tres años, sobre todo en Internet. Pero lo que me parece más interesante de este tipo de movilizaciones, es que reflejan un tipo de organización y uso de los modelos de protesta propios de los movimientos sociales para reivindicaciones de carácter puramente materialista. En efecto, hasta ahora los movimientos sociales se habían caracterizado por tener objetivos postmaterialistas, ya que los participantes en los mismos tenían cubiertas sus necesidades materiales. Sin embargo, los jóvenes de hoy en día, socializados en una cultura de movimiento social (al contrario que sus padres primeros rebeldes ante la hegemonía e ineficacia de partidos y sindicatos), descubren que, al contrario que sus padres, su futuro no está en absoluto garantizado, son jóvenes con buena educación y un alto nivel de reflexividad social lo que los capacita para participar asertivamente en acciones colectivas. Descubren que formar parte de las 'nuevas clases medias' no les garantiza ni un lugar para vivir, ni un contrato de trabajo estable, y mucho menos bien pagado, y utilizan el canal de protesta que mejor conocen, los movimientos sociales, para mostrar su malestar. Tienen formación universitaria, ya llegan a la treintena pero les es imposible independizarse. Hasta ahora eran un modelo sociológico, pero las últimas manifestaciones en España, y las sonadas revueltas estudiantiles en Francia contra el contrato de primer empleo, demuestran que los movimientos sociales en Occidente pueden convertirse en los canales de protesta preferidos para reivindicaciones mucho más pedestres de las que solían caracterizarlos. Me parece interesante este fenómeno porque, por una parte, abre nuevas perspectivas de futuro para los movimientos sociales en cuanto a sus posibilidades de uso, pero también a su efectividad, y por otra, porque demuestra que se mantiene la tradicional desconfianza hacia partidos políticos y sindicatos que ha caracterizado a los movimientos sociales y a sus participantes desde sus inicios. Partidos y sindicatos³² ni siquiera pueden mantener ya la exclusividad sobre las reivindicaciones materialistas.

Estas movilizaciones, que no parecen estar orquestadas por estructuras claras y visibles, responden a todas las características propias de las acciones que suelen emprender los movimientos sociales, identificadas por Jaime Pastor:

- Buscan formar coaliciones amplias, capaces de ganar el apoyo de la opinión pública, estableciendo, además, formas de coalición con otros movimientos monotemáticos. En el caso de las movilizaciones por una vivienda digna, por ejemplo, los sindicatos de estudiantes se han asociado con los *okupas*.
- Tratan de encontrar continuidad mediante la selección de fechas y lugares simbólicos de concentración de sus actividades, buscando en ellas formas de participación 'autotélica', es decir, satisfactorias en sí mismas de la dimensión expresiva que se busca. Siguiendo con el mismo ejemplo, los jóvenes hacen sentadas en lugares céntricos de las ciudades donde se llevan a cabo las protestas, cumpliendo, así, con otro elemento de las acciones de los movimientos sociales:
- Intentar ocupar espacios públicos que llaman la atención de los medios de comunicación y las autoridades políticas.

A esto añadiré otras características que también cumplen y que son propias particularmente de los más recientes movimientos sociales, como el antiglobalización:

- Le sacan partido a las nuevas tecnologías: comparten sus ideas y propuestas a través de Internet y hacen sus convocatorias a través del SMS, el sistema de mensajería por teléfono móvil.
- Las acciones parecen espontáneas porque su estructura es plana, sin jerarquías y con una organización en red que permite la participación de un gran número de organizaciones o grupos —más o menos organizados— que establecen sus nodos de comunicación en Internet. Esta forma de funcionamiento permite el anonimato, la participación múltiple en varias organizaciones a la vez con un mínimo esfuerzo —de tiempo y energías— y el mantenimiento, así, de una identidad múltiple característica, como ya he descrito anteriormente del sujeto del siglo XXI.
- Finalmente, como otros movimientos sociales, los participantes en estas movilizaciones se niegan a tener líderes definidos e, incluso, a permitir que ninguna organización específica se pueda convertir en el buque insignia de sus

protestas.

Estas movilizaciones, con su alto grado de espontaneidad y descoordinación están cercanas a otro agregado social, al que también hace referencia Maffesoli, la masa, que aúna solidaridades ordinarias de mejor manera que las otras organizaciones y que permite ensayar espontáneamente un modo de relación no jerárquico. Para Maffesoli, la masa es importante también porque permite la producción de un metarrelato teórico relativo a la autoorganización anárquica del socius. Esta teoría está en las antípodas de las teorías liberales sobre la heteroorganización jerárquica que parten del individuo y llegan al Estado a través de organizaciones tales como partidos políticos, sindicatos, nuevos movimientos sociales o asociaciones. En los últimos casos prima la lógica de la representación, se concede importancia a los mediadores y se requieren situaciones estables, pero cuando la masa entra en escena se impone la lógica de la autopresentación, adquiere importancia la inmediatez y se exigen situaciones metaestables o alejadas del equilibrio.

Limitaciones de los movimientos sociales

En los últimos años, los movimientos sociales han gozado de una creciente popularidad que ha llevado a verlos como la gran alternativa a los partidos políticos. Sin embargo, creo que es importante mantener la perspectiva a este respecto. Los movimientos sociales no son la panacea de la participación ciudadana en la vida pública. Desde un déficit democrático a menudo no reconocido, hasta una falta de estructuras que permitan la organización eficiente para la consecución de sus objetivos, los movimientos sociales sufren de ciertas limitaciones que es necesario tener en cuenta si queremos sacar lo mejor de este modelo de participación.

Jo Freeman habla de la falta de estructuras como una de las características que hace que estos movimientos no sean democráticos. Las organizaciones han puesto un especial énfasis en la creación de grupos sin liderazgo ni estructura. La mayoría de ellos surgieron como grupos de concienciación. Para esta tarea, la falta de estructura no es un problema e incluso puede suponer una ventaja, ya que facilita la comunicación entre los miembros del grupo y la complicidad es mucho mayor. El problema surge cuando estos grupos agotan las virtudes de la concienciación y deciden que quieren hacer algo más concreto. Ante esta decisión los grupos normalmente se atascan porque la mayoría de sus miembros no quiere cambiar su estructura, al cambiar sus tareas, basándose en que cualquier otra forma de estructura sería opresiva.

Pero lo cierto es que la noción de grupo sin estructura puede convertirse en algunos casos en una cortina de humo que favorece a los fuertes, o a aquellas personas que pueden establecer una hegemonía incuestionable sobre los demás. Esta forma de hegemonía puede establecerse muy fácilmente porque la noción de falta de estructuras no impide la creación de estructuras informales, únicamente impide las formales. En las estructuras informales serán las personas con más tiempo libre y una personalidad más fuerte las que tendrán realmente el poder para tomar decisiones y establecer las normas. En la medida en que la estructura del grupo es informal, las normas en torno a cómo se toman decisiones son sólo conocidas por unas pocas personas, y la conciencia de que existe una relación de poder se limita a aquellas que conocen las normas. Aquellas que no las conocen, o no han sido seleccionadas para su iniciación, permanecerán en la confusión, lo que no favorece el funcionamiento democrático de estas organizaciones.

Es también típica la falta de un armazón coherente de principios ideológicos y de interpretaciones del mundo de la que poder extraer la imagen de una estructura deseable de la sociedad, y deducir los pasos a dar para su transformación. Sólo en el caso de contar los movimientos con una teoría propia acerca del mundo, y de su propio papel en el cambio del mundo, con una coordinación estable (y no sólo *ad hoc*) entre los diferentes movimientos sociales, podría esperarse de estos actores políticos que desarrollasen una táctica admitiendo renuncias a corto plazo a cambio de logros a largo plazo, una práctica de racionalidad táctica y de creación de alianzas. Sin embargo, eso es complicado si tenemos en cuenta que, en muchas ocasiones, los objetivos de los diferentes movimientos se contradicen entre sí. Y en el caso de los movimientos claramente antisistémicos, como el movimiento queer, el movimiento *okupa* o el antiglobalización, los objetivos no son claros, ni consistentes en el tiempo, varían dependiendo de los grupos y de su situación en cada momento. En el caso del movimiento queer, esta indefinición es incluso una marca de fábrica. Podríamos incluso argumentar que sería una contradicción que intentase establecer una estrategia clara de lucha para cambiar la situación a nivel global.

Más que una ideología común, como ocurría con los partidos políticos, el liderazgo, la organización, los rituales y las relaciones sociales que forman redes de amistad, son los elementos que ayudan a mantener el compromiso en los movimientos sociales. Pero es esa falta de ideología común la que hace que los movimientos sociales tengan dificultades para encontrar un sistema sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero únicamente encuentran una ética basada en un conocimiento pretendidamente científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente como había notado Foucault. Que sobre todo, en los movimientos basados en la identidad como son el movimiento feminista, el movimiento gay y el movimiento Queer, supone que no se pueda articular un planteamiento común porque las teorías no se pueden extrapolar más allá del individuo. Esto hará que sólo sean capaces de generar acciones de ruptura dentro de un tiempo y un espacio propios, pero sin una continuidad que les permita adoptar decisiones estratégicas. Algunos autores han llegado a afirmar que los movimientos sociales son el comienzo emocional de otro mundo. Pero la cuestión es cómo articular ese otro mundo para que realmente constituya una alternativa. El movimiento Queer es un buen ejemplo de ello, un abanico de análisis ad-hoc de «discursos» de la producción cultural elaborados a la medida de las necesidades personales y emocionales de sus autores, sin constituir un cuerpo coherente que permita la extracción de conclusiones que puedan llevar a la elaboración de estrategias para la acción política, que transformaría esa teoría en cambio social. Parece necesario que se encuentre una forma de articular todos los planteamientos teóricos y prácticos individuales para poder hallar un principio de acción colectiva.

Por otra parte, en el terreno de lo democrático, lo cierto es que los movimientos sociales, aunque se autoerigen como representantes de los intereses de la población, no han sido elegidos por esta, sino que sus líderes se han erigido como portavoces por decisión propia, y no porque hayan pasado por un proceso de elección democrática, como lo hacen los partidos políticos cada cuatro años. Los movimientos sociales y de protesta no son inclusivos y, por lo tanto, carecen de la legitimidad democrática que se han arrogado. Lo que nos puede llevar a un sistema donde gana el que puede gritar más o tiene las opiniones más claras. La mayoría silenciosa corre el riesgo de perder poder frente a la minoría ruidosa.

Los movimientos sociales por lo general³³ carecen, por lo tanto, de las herramientas políticas necesarias para poder operar un cambio social a gran escala y de manera organizada: no tienen representación parlamentaria porque no han sido elegidos democráticamente por los ciudadanos; tampoco son internamente democráticos ya que, como expliqué, carecen de estructuras claras y sus líderes tampoco son elegidos por los miembros de las organizaciones; no tienen acceso al gobierno, salvo que acepten participar como grupos de interés en comisiones varias, pero entonces, aunque pueden ejercer habilidades de negociación, carecen del soporte necesario para constituir una amenaza real ante la poderosa maquinaria política de los Gobiernos y, a menudo, terminan cayendo en el servilismo que les permita mantener el acceso a las subvenciones. Pero además de todo esto, quizá el mayor peligro para los movimientos sociales, y lo que definitivamente los hace vulnerables es la facilidad con la que sus mensajes son absorbidos, manipulados, reinterpretados y reempaquetados por los gobiernos una vez que sus discursos comienzan a suponer una amenaza para la estabilidad de estos.

En la definición de éxito de un movimiento social, es preciso tener en cuenta el concepto de cooptación, término que sirve para definir la asimilación de sus discursos por parte de las instituciones tanto gubernamentales, como académicas y empresariales —a través de los discursos publicitarios y del marketing, por ejemplo— que los reempaquetan a la medida de sus necesidades consiguiendo que estos pierdan una parte de su contenido original. Cuando se produce este fenómeno, los movimientos sociales pierden el control de los discursos que habían generado, siguiendo el desarrollo de los mismos un camino que a menudo nada tiene que ver con el que habían imaginado sus creadores. Se produce, además, un proceso de retroalimentación por el que esos discursos circulan en dos direcciones: desde los movimientos sociales hacia fuera, estos se reempaquetan a la medida de los valores neoliberales que comparten sobre todo las instituciones gubernamentales y la empresa, para ser luego asimilados de vuelta por un sector de los movimientos sociales, generalmente las generaciones más jóvenes, que han crecido en ese clima de opinión y consideran que son valores dignos de reivindicar. Siguen existiendo, por supuesto sectores dentro de los movimientos sociales claramente opuestos a las estructuras y discursos neoliberales y conscientes de los riesgos de cooptación de sus mensajes. Son estos, precisamente, los que se encuentran con una oposición clara por parte de los medios de comunicación que reaccionan de varias maneras:

- Trivializando su forma de vestir, edad, estilo, etc.
- Polarizando: subrayando las contra-manifestaciones y las reacciones violentas contra la policía.
- Enfatizando las disensiones internas.
- Marginando: mostrando a los manifestantes como desviados o no representativos.
- Reduciendo su número.
- Negando su efectividad.

Las trampas de la estrategia anticonsumo

Todos los movimientos sociales, tanto los identitarios como los basados en intereses han caído en la trampa del consumo; sin embargo los movimientos identitarios son los más vulnerables a los encantos del mundo del consumo que se promete como una ruta hacia la lucha política y, sobre todo, hacia la aceptación social. El marketing plantea el mercado como un corrector de la pasada alienación que han sufrido determinadas minorías. Pero mientras que ambos tipos de movimientos han utilizado el mercado para sus campañas reivindicativas mediante el boicot a determinados productos, han sido los movimientos identitarios los que, con más frecuencia, además han participado de las dinámicas del consumo al convertirse las mismas identidades que promueven en objetos de consumo.

En cuanto al boicoteo de productos, también el movimiento queer ha utilizado esta táctica basada en la presión al productor para cambiar una política, un proceso o un producto de tal forma que termine ajustándose a los principios promovidos por los boicoteadores. El problema de esta táctica es que pivota sobre el concepto neoliberal del consumidor soberano en el libre mercado, asumiendo que los consumidores expresan su individualidad en el mercado y que es el consumidor quien determina lo que está disponible en el mercado, que es capaz de determinar la actividad empresarial. Ambos principios ignoran la realidad de que no todos los individuos tienen los mismos recursos económicos y capacidad adquisitiva y, por lo tanto, no pueden decidir libremente sobre lo que consumen. Con este panorama, el boicot, realmente, no es una táctica precisamente consistente con los principios de igualdad y equidad que proclaman los movimientos sociales, ya que los boicots refuerzan la privatización de la ciudadanía y la expansión de un gran número de mecanismos de decisión que cuentan con una gran popularidad entre los conservadores. Se contradice, además, con los principios anticapitalistas de los movimientos sociales, ya que, de facto, el boicot es pro-capitalista. Acepta las premisas centrales del capitalismo. Acepta la premisa de que el mercado puede y debería de configurar la política social y, como ya dije, que el consumidor es soberano y capaz de controlar el mercado con sus decisiones. Por otra parte, los efectos de los boicots no son demostrables ya que las empresas nunca admitirán la retirada de un producto o un servicio determinados por los efectos de un boicot.

La cuestión es que esta nueva actitud ha servido para dejarle el camino expedito, y legitimar a los Gobiernos para

delegar sus responsabilidades en las compañías y cumplir, así, su objetivo de no-interferencia con el mercado. En lugar de imponer normas y regulaciones para defender los derechos de los ciudadanos desde el ámbito donde estos tienen representación: el Gobierno. Esta responsabilidad se pasa a las empresas en forma de acuerdos voluntarios para tomar medidas que, se supone, han de proteger a los consumidores. En realidad son decisiones a la medida de las necesidades de las empresas, no de los consumidores, que permiten un lavado de cara pero que no modifican sustancialmente las estrategias corporativas. Y, además, no protege ni dota de poder a todos. El activismo del consumidor y el accionista da poder a aquellos con mayor poder de compra y a aquellos con la habilidad de cambiar sus patrones de consumo con relativa facilidad. Las campañas de consumidores carecen de la legitimidad de las protestas democráticas. Pero para las empresas evitarlas es la forma más eficaz de evitar las críticas sociales. A las compañías les interesa imprimir una cierta ética a sus acciones, porque así tienen a sus trabajadores (sobre todo a los altamente cualificados) contentos y por lo tanto más fieles. Las compañías incrementan sus ventas cuando asocian sus campañas de marketing a una buena causa. Al utilizar al consumidor como arma política refuerzan la retórica corporativa. La responsabilidad social corporativa se ha convertido, así, en la otra gran herramienta de comunicación para las empresas, junto con el marketing, la publicidad, las relaciones con la prensa, etc.

Como decía más arriba, además, estos consumidores que protestan en realidad no dejan de consumir. El movimiento anti-consumo no es ajeno a las dinámicas del capitalismo, ya que aunque se oponen al consumo de masas no promueven por lo general el 'no consumo', sino el consumo alternativo y más individualizado en tiendas alternativas de artesanía, alimentación o en cooperativas de consumo, donde sus miembros se asocian para comprar alimentos orgánicos. El elemento común de todas estas alternativas es que comprar de esta manera es mucho más caro y no es accesible para todo el mundo, para ello haría falta un buen nivel de ingresos y la participación en un determinado círculo social que permita el conocimiento de esas tiendas alternativas y el acceso a las cooperativas de consumo. Las ansias de distinción, tan características del sistema capitalista, siguen marcando la pauta aunque con una melodía distinta. En este sentido comparto el interesante análisis que hacen Joseph Heath y Andrew Potter (2005) en su reciente ensayo *Rebelarse vende*, donde exponen la ironía que supone que la crítica al consumismo insista en tratar la conducta del cliente como una especie de conformismo industrial, olvidando la importancia que tienen los bienes posicionales y el ansia de distinción en la sociedad capitalista. Por lo tanto, la solución que proponen los activistas anti-consumo, una rebeldía individualizada, lo que hace es avivar el fuego al ofrecer una serie de bienes posicionales por los que deberán competir estos 'consumidores rebeldes' de nuevo cuño. La crítica al capitalismo se queda, así, en mero estilismo.

Los límites de la transgresión

He dedicado la mayor parte de este libro a hablar de la Teoría Queer, pero me gustaría destacar que la Teoría Queer es el armazón ideológico de un movimiento reivindicativo que surgió poco antes de que la Teoría Queer se instalara en el mundo académico. Ya he explicado en los antecedentes históricos el papel que organizaciones como Queer-Nation, las Lesbian Avengers o Act Up han jugado dentro del movimiento gay y lésbico, que se vio sorprendido por la crisis del sida. Los miembros de los grupos queer han operado en los últimos diez años tanto en grupos y colectivos definidos, como queer de manera independiente, como formando parte de otros movimientos, sobre todo de carácter contracultural y raíces anarquistas.

Hablo de 'movimiento queer', porque también se puede considerar un movimiento social, teniendo en cuenta la definición de Melucci, ya que los queer reclaman la identidad individual y el derecho a determinar su vida privada y afectiva, que caracteriza a los movimientos sociales que giran en torno a los procesos de subjetividad, como el feminista y el movimiento gay y lésbico. El movimiento queer ignora también las políticas de clase, sus activistas defienden en su lugar un estilo de vida, ignorando cuestiones de clase. De hecho, la mayoría procede precisamente de las clases medias que también han nutrido los otros movimientos sociales.

Melucci habla del importante contenido emocional que nutre a los movimientos sociales. En el caso del movimiento queer este elemento se hace todavía más patente, ya que sus reivindicaciones se mueven en un ámbito tan personal e íntimo como la sexualidad.

El movimiento queer es, además, el ejemplo más extremo de la característica descentralización y la reivindicación de espacios autónomos de los nuevos movimientos sociales. Como los otros movimientos postmodernos, el movimiento queer se articuló en pequeños grupos de acción directa o producción cultural y artística, como compañías de teatro o colectivos de artistas que se reúnen puntualmente como el conocido Queer Up North Festival que tiene lugar en Manchester. El movimiento queer se articula en una maraña de pequeños grupos que ni siquiera llegan a poder considerarse organizaciones, cuya estructura y forma de actuar roza más el concepto de tribu, utilizado por Maffesoli, ya que sus miembros se reúnen para compartir una determinada estética y sensibilidad. Un ejemplo es el encuentro internacional conocido como Queeruption, que en su página web se autodescribe como «un encuentro, unas jornadas para queers radicales en la cual compartimos nuestras experiencias, conocimientos, deseos, sentimientos... es un encuentro no comercial, autogestionado: un espacio abierto para talleres, manifestaciones y acciones, música, performances, sex parties, deportes, cine... todo lo que tú propongas»³⁴. Un formato que, sin duda, facilita el intercambio de ideas, experiencias y la expresión de las variadas sensibilidades, pero no parece aportar las condiciones necesarias para que todas estas energías confluyan en algún tipo de acción colectiva.

La forma en que queer entiende la acción colectiva es a través de la organización puntual —como los encuentros— con una preferencia por la estructura horizontal y no jerárquica. El problema es que las acciones políticas que se llevan a cabo sólo en el nivel del discurso producen cambios de percepción, pero no necesariamente cambios estructurales de gran alcance.

Su estilo de movilización también carece de estrategia, es siempre la acción directa, un tipo de reivindicación que luego seguiría también el movimiento antiglobalización, con una efectividad muy limitada. Se trata de acciones como las 'besadas' en centros comerciales para hacer la homosexualidad visible, la irrupción en directo de un grupo de lesbianas en el informativo de las seis de la BBC para protestar por la aprobación de la Cláusula 28 en el Reino Unido, o la escenificación de una muerte masiva en Nueva York para protestar por la discriminación que sufren los enfermos de sida. Todas estas acciones pueden ser muy impactantes, pero no suelen cambiar las actitudes en los grandes centros de decisión, ni sirven para concienciar a la opinión pública porque su capacidad para transmitir en profundidad un mensaje de cambio y alternativa es muy limitada. A través del escándalo se puede producir un choque cultural o de ideas, pero no necesariamente su asimilación y aceptación generalizadas. La acción directa tiene además un tiempo de vida limitado y carece de continuidad, con lo que no permite la elaboración de estrategias de cambio social a largo plazo.

En este sentido, me parece relevante la pregunta que se hace la socióloga Elizabeth Wilson, quien teniendo en cuenta la noción foucaultiana de transgresión como «el cruce del límite —un ir más allá— que produce un nuevo límite que de nuevo debe ser transgredido, considera que, al final, lo que se consigue es una espiral de transgresión interminable y, desde este punto de vista, la transgresión puede significar que no hay un objetivo final» (1993: 110).

Angelia Wilson, por su parte, pone en duda el potencial político y realmente revolucionario del discurso queer, y le preocupa que una atracción estética por la transgresión pueda sustituir a las políticas, ya que como ella misma afirma «la transgresión en si misma puede ser un objetivo auto-realizador, pero como táctica política, su mensaje es demasiado importante para ser dejado a la libre interpretación del 'otro heterosexual'» (1997: 105). En su lugar, si se toma conciencia de esa potencialidad, el proceso de articulación debe ser más intencional, estar más conectado con las variadas estructuras de opresión, y más comprometido con la comunicación de cuestiones específicas que son resultado de esta opresión.

Wilson plantea que debido a la fluctuante y, a menudo, represiva historia de las sociedades occidentales, la transgresión suele ser especialmente adecuada para las políticas sexuales. Y el término transgresión en las políticas sexuales implica no sólo el escándalo, sino también placeres prohibidos. El transgresor, por lo tanto, infiltrándose en la piel de la sociedad, pretende no sólo exponer la falsedad de la sociedad que se escandaliza, sino que también pretende tener acceso a algún tipo de experiencia intensa a la que no tiene acceso el resto de la sociedad.

Por lo tanto, en su opinión, se podría argumentar que el impulso transgresor es elitista en tanto en cuanto una transgresión que se convierte en un hábito general ha perdido su aura mágica de iniciación y experiencia privilegiada. Tenemos que preguntarnos, entonces, si un experimento sexual es por sí mismo necesariamente político o subversivo. La transgresión sufre así de una inadecuación política al no poder afrontar la naturaleza sistemática o estructural de las instituciones opresivas, ya que con su representación las reafirma e incluso las puede reforzar, como ya he explicado anteriormente.

Un acto de desafío puede ser liberador a título personal, y puede suponer una importante toma de posición ideológica, pero no está claro si puede ir más allá, en opinión de A. Wilson, quien plantea también que existe otro aspecto preocupante en torno a la transgresión: como otros términos queer, la transgresión opera a veces como una rebelión en contra de nuestra propia historia, o al menos en contra de una parte de la historia política del lesbianismo, la parte feminista.

La Teoría Queer en su raíz se opone a la sociedad misma, no sólo porque se oponga a los comportamientos sociales normales, sino porque se opone a la misma idea de comportamiento 'normal'. Provocar que los demás cuestionen el funcionamiento social no genera ningún tipo de acción colectiva en sí misma, aunque puede tener su importancia. Es necesario que la provocación vaya acompañada de propuestas de cambio que consideren la acción colectiva como canal de transmisión, pero la Teoría Queer sólo puede articular un discurso teórico que, en gran medida, tan sólo se puede poner en práctica de manera individual. Ya lo dijo Eve Kosofsky Sedgwick: «Queer puede ser utilizada solamente en primera persona».

La Teoría Queer no hace lecturas históricas, en su lugar opera en el espacio de lo dialógico. Marcado por la sofisticación y la originalidad, lo dialógico plantea una conversación entre una pluralidad de articulaciones ahistóricas y autoevidentes. No busca la efectividad, sino que está marcado por un idealismo que reenvía a marcos utópicos basados en los deseos, a menudo de difícil realización. Pero como señala Foucault en su Historia de la Sexualidad, el deseo no está tanto reprimido y necesitado de liberación como producido y regulado, y lo que hay que analizar es su producción y regulación, en lugar de buscar su liberación que, por otro lado, no nos lleva a ninguna parte, pues, como ya he explicado, seguimos atrapados en el dispositivo de sexualidad.

El objetivo final de Foucault era el dilucidar el problema ético de la definición de las prácticas de libertad. La pregunta que yo plantearía es: ¿Cómo convertimos en políticos unos análisis tan amplios como la Teoría Queer, para que realmente puedan entrar en empatía con individuos con identidades entrecruzadas.

El movimiento queer no dilucida el problema ético de la definición de las prácticas de libertad, porque no va más allá de las prácticas de liberación. Persigue la liberación de la sexualidad y el deseo, pero sin lograr llegar a la raíz de estas cuestiones y explicar qué significan realmente las prácticas de libertad y como se puede practicar la libertad. Se limita a articular prácticas basadas, precisamente, en la sexualidad, o sexualidades y el deseo, por lo que se sigue manteniendo el dilema ya avanzado por Foucault:

La liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad. Si consideramos, por ejemplo, la sexualidad, es cierto que han sido necesarias una serie de liberaciones en relación con el poder del macho que ha sido preciso liberarse de una moral opresiva que concierne tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad: pero esta liberación no permite que surja una sexualidad plena y feliz

en la que el sujeto habría alcanzado al fin una relación completa y satisfactoria (1994: 110).

Y esto es así, porque la liberación abre un campo de nuevas relaciones de poder que hay que controlar mediante prácticas de libertad. Y en el caso de la sexualidad, es evidente que es únicamente a partir de la liberación del propio deseo como uno sabrá conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros, afirma Foucault. Esta cuestión es fundamental para Foucault porque considera que la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Por ello explica que :

Desde hace milenios, se nos intenta hacer creer que la ley de todo placer es, secretamente al menos, el sexo: y que es esto lo que justifica la necesidad de su moderación, y ofrece la posibilidad de su control. Estos dos temas, que en el fondo de todo placer está el sexo, y que la naturaleza del sexo requiere que se dirija y se limite a la procreación no son temas inicialmente cristianos sino estoicos; y el cristianismo se ha visto obligado a retomarlos cuando ha querido integrarse en las estructuras estatales del imperio romano en el cual el estoicismo era la filosofía prácticamente universal. El sexo se ha convertido así en el 'código' del placer. En Occidente esta codificación del placer por las 'leyes' del sexo ha dado lugar finalmente a todo el dispositivo de la sexualidad. Y éste nos hace creer que nos 'liberamos' cuando 'descodificamos' todo placer en términos de sexo al fin descubierto. Mientras que sería conveniente tender más bien a una desexualización, a una economía general del placer que no esté sexualmente normativizada (1993).

El movimiento queer surgió como una fuente de oposición al movimiento gay y lésbico así como al feminista, como ya expliqué al hablar de los antecedentes históricos y teóricos. Y como ya he insistido, esto ha contribuido a dividirlos y debilitarlos, fundamentalmente porque su filosofía organizativa y sus planteamientos promueven un individualismo incompatible con la acción colectiva. Los planteamientos del movimiento queer —como la Teoría Queer— son el vivo reflejo del contexto social, político y económico en el que se ha desarrollado y en lugar de oponerse a los mismos, lo cierto es que los refuerzan.

Las, en principio subversivas, propuestas queer se han mantenido dentro de la misma lógica neoliberal que ha guiado la política y la economía occidentales en los últimos treinta años, gracias a diversos mecanismos ya descritos por Foucault; fundamentalmente el dispositivo de sexualidad, los juegos de saber y las relaciones de poder que se establecen entre el saber queer y otros saberes como el feminista y el gay. Me gustaría ahora, para terminar este capítulo, centrarme en el papel que tanto el movimiento queer como la Teoría Queer juegan en el reforzamiento del dispositivo de sexualidad.

Foucault dice que «lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias de poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado» (1992: 26).

Las ansias de emancipación queer buscan una revolución sexual de largo alcance para transformar la sexualidad, de forma que beneficie tanto a los homosexuales como a los heterosexuales. El problema es que aunque manifiesta un deseo de articular diferentes categorías, lo cierto es que la Teoría Queer se ha mantenido predominantemente en un registro sexual. Mientras que las teorías modernas dejaban la sexualidad en un segundo plano para centrarse en cuestiones materiales, la Teoría Queer de la mano de la postmodernidad pone el deseo y la sexualidad en un primer plano, otorgándoles centralidad y manteniéndolos dentro del círculo vicioso del dispositivo de sexualidad en tanto que proceso continuo de confesión.

La Teoría Queer está inmersa en la *scientia sexualis*, es tan sólo un eslabón más de la 'puesta en discurso del sexo' que Foucault ha identificado a lo largo de la historia occidental. En la Historia de la Sexualidad Foucault observó que «lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto» (1992: 47). Secreto que la Teoría Queer desea desvelar. Como una continuación de la labor del psicoanálisis, de la confesión cristiana, de los tratados sobre sexualidad, la obra de los teóricos Queer desvela su secreto en una interminable descripción de prácticas sexuales que se desgranán, a menudo, en forma de confesión personal de los teóricos queer sobre sus propias fantasías sexuales a modo de 'ars erótica', como decía Foucault. Una relación erótica que se establece como un vínculo entre el teórico queer y los lectores de sus trabajos —sus alumnos en el caso de las clases de estudios queer en la academia—. Se genera, así, un placer a partir de la misma acción de hablar del placer, esta vez desde el espacio de la perversión sexual. Foucault afirmó que es en la confesión donde la verdad y el sexo se unen, y en esta Verdad del Sexo, que reproduce la Teoría Queer, determinadas sexualidades siguen manteniéndose fuera de la norma: es la marginación dentro de la marginación. La bisexualidad, el sadomasoquismo, los juegos de roles, la paidofilia y muchas otras quedan de nuevo fuera de los márgenes de lo que es aceptable y políticamente correcto, y son recuperadas por los queer, que ponen en marcha todo su aparato teórico para legitimarlas y reivindicar su capacidad de trasgresión y transformación social; y lo hacen a través de un detallado esfuerzo de descripción de esas prácticas, a menudo contado en primera persona, con un estilo confesional.

La idea de deseo como algo inmanente e independiente, lleva a ciertas prácticas editoriales que asumen que el tema que se trate, sea cual sea, puede entenderse en sus propios términos, de forma que las obras sobre Teoría Queer tratan sobre lo queer, o lo ponen en práctica mediante los análisis culturales desde una perspectiva queer. Existe así un conocimiento como tal que genera una rama académica sobre el tema que inevitablemente será una elaboración desde el mismo corazón de ese saber. Lo que por cierto, es una señal más de la asimilación de este movimiento dentro del sistema, hecho que le resta una gran parte de su contenido subversivo. Todo esto convierte a la Teoría Queer en un nuevo saber que entra a formar parte de los discursos de verdad, donde se establecen luchas de poder entre diferentes posiciones que giran en torno a la heterosexualidad —relaciones matrimoniales, maternidad/paternidad, bisexualidad, etc.

Como parte del dispositivo de sexualidad la Teoría Queer cumple con su función de hacer proliferar, innovar, anexas, inventar y penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada. Como bien prueban los trabajos de Pat Califia, verdaderos manuales de prácticas sadomasoquistas o el *Manifiesto Contra-Sexual* de Beatriz Preciado, quien considera que su concepto de contra-sexualidad puede funcionar como una estrategia de resistencia al producir formas de placer-saber alternativas a la sexualidad. Sin embargo, aunque su propuesta de prácticas sexuales se alejen de los centros de placer genital, siguen siendo prácticas sexuales, y su concepto de trasgresión sigue pasando por uno o varios tipos de sexualidad, ya sea el sadomasoquismo, la masturbación, o la penetración anal.

Los teóricos queer afirman querer romper con el discurso dominante, pero en muchas ocasiones lo refuerzan. Foucault afirmó que los discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio. De hecho, se pregunta si todo el ruido en torno a la sexualidad no estará dirigido a montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora. La Teoría Queer parece venir a contestar a esta pregunta. A pesar de su aspecto trasgresor, el resultado final de la Teoría Queer es que mantiene el *status quo*.

La Teoría Queer no altera ni rompe con la opresión en la que viven sometidos ni los homosexuales ni los heterosexuales. Al pretender mantenerse al margen de las reivindicaciones políticas del movimiento gay, que busca la mejora de las condiciones de vida de gays y lesbianas mediante la obtención de sus derechos civiles, rechazando las reglas del juego, al que acusan de capitalista y opresor, en efecto, lo que consiguen es mantener la situación inamovible. Caen, así, en el mismo juego de la ideología neoliberal que promueve una obsesión con el deseo para obstruir la creación de fuerzas que planteen otras cuestiones relacionadas con las necesidades materiales, donde sí habría que hacer concesiones y afrontar variaciones en la correlación de fuerzas.

Para los teóricos y activistas queer la vida personal, está únicamente sexualizada, y también lo están la política y la economía, ellos no la desexualizan, plantean otra forma de hacer lo mismo, utilizando la coartada de sexualidades alternativas, lo que les hace parecer tremendamente innovadores simplemente porque activan el sentido del escándalo, porque apelan a lo prohibido. Pero nada de lo que plantean es nuevo. El sadomasoquismo ya existía, también la bisexualidad. Ni siquiera buscan la normalización de estas prácticas, lo que al menos tendría algo de nuevo. En su lugar se limitan a plantear su práctica desde el espacio de la prohibición, presentándola como una trasgresión que, por alguna razón no muy bien explicada, tendría que ser, por sí misma, revolucionaria.

CONCLUSIONES

A lo largo de este libro he tratado de presentar la Teoría Queer en su génesis y desarrollo, así como de objetivar sus especificidades. Este análisis descriptivo está destinado a hacer accesible en el mundo de habla hispana unos códigos teóricos, unos discursos que, nacidos en el ámbito anglosajón, son aún poco conocidos, y menos aún en las universidades españolas. A la vez he tratado de analizar el potencial político y las limitaciones de la Teoría Queer teniendo en cuenta sus condiciones de producción y el papel que ha jugado dentro del contexto más amplio del surgimiento de los nuevos movimientos sociales, fundamentalmente en su crítica a los movimientos identitarios. En este sentido, he puesto de manifiesto la paradoja que supone el hecho de que la Teoría Queer misma sea también un producto de los procesos de subjetivación.

He planteado que los movimientos sociales identitarios, como el movimiento queer, son más vulnerables a la influencia del neo-liberalismo basándome en el planteamiento que hago de la identidad, entendida esta como una producción 'discursiva', que se basa en percepciones y no en políticas objetivables. Dado que la herramienta de protesta de los sectores postmodernos de los movimientos sociales es la trasgresión, he revisado la posibilidades de esta estrategia planteando que, más que transgredir, lo que se consigue en realidad es mantener a los movimientos sociales atrapados en un círculo vicioso, pues el propio discurso que genera identidades las destruye; y las destruye porque el propio discurso identitario, al basarse en la mismidad del sujeto, sólo genera prácticas individuales que no se coagulan en identidades coherentes y colectivas. Se compromete, por lo tanto, cualquier posibilidad de acción colectiva pensada y realizada a partir de lo que el sociólogo francés, Emile Durkheim, denominó la solidaridad orgánica.

La alternativa al planteamiento de los movimientos identitarios, que aislan las experiencias personales de opresión que viven sus miembros para construir a partir de ahí recursos propios de resistencia, podría ser una coalición a todos los niveles en una interconectividad de las identidades que lleve a la coalición de organizaciones. De la era de los metadiscursos se pasó a la era de los discursos fracturados, y ahora podríamos encontrarnos en la era de las coaliciones, de los discursos y de las prácticas interconectados.

Una de las principales ventajas del movimiento queer es, precisamente, que puede actuar como un movimiento bisagra, en el sentido de que está en los márgenes de muchos otros movimientos identitarios, y es especialmente sensible a las cuestiones de raza y multiculturalidad. En este sentido tiene mucho que aportar especialmente a través del movimiento antiglobalización, que tiene mayores recursos organizativos y un mayor potencial para convertirse en un canal de acción colectiva.

Pero para ello, es necesario superar el análisis y la acción política individual y volver a la Estrategia, con mayúsculas. Por Estrategia me refiero a la forma en que nos organizamos para conseguir aquellos objetivos que nos proponemos. Estrategia aquí es el mecanismo por el cual se generan las verdaderas políticas, tanto a nivel personal como en la acción colectiva. Frente a un mundo sin rumbo, del que hablaba Anthony Giddens, precisamos, a juicio de los actores sociales alternativos, verdaderas políticas de resistencia que incorporen un análisis tanto a nivel macro como micro, para mediar en las diferencias y confrontar de manera efectiva las fuerzas de una oposición bien organizada. Los movimientos identitarios, y contra-identitarios, basan su resistencia en el

individuo, pero los individuos necesitan una representación estructural para mantener a largo plazo la energía suficiente para poder mantener una oposición sostenida. Los individuos necesitan formar parte de comunidades de resistencia que vayan, incluso, más allá de las organizaciones de las que forman parte, para poder encontrar un reconocimiento mutuo de su opresión. Y todo ello, sin olvidar algo que precisamente los movimientos identitarios nos han grabado a fuego en nuestras mentes: que existen diferencias dentro de esas comunidades de resistencia, y que esas diferencias han de ser tenidas en cuenta si queremos tener éxito en nuestras luchas, y no terminar hundidos en el marasmo en el que nos encontramos en este momento debido a las numerosas fragmentaciones que han sufrido los movimientos sociales a lo largo de los últimos años. El deseo de la Teoría Queer por liberarse de las ataduras de la autoridad opresora, unido a la creación de nuevas formas de ser y estar, son dos objetivos comunes en todos los movimientos sociales. El problema es que estos anhelos no se pueden centrar en el individuo como escenario de su realización, han de ser socializados para que realmente puedan servir como motores de cambio social.

Y en este sentido, el hecho de que en diversos países occidentales europeos, España incluida, se hayan aprobado los matrimonios del mismo sexo demuestra que algunas estrategias de los movimientos identitarios, como el de gays y lesbianas, funcionan. Oponerse al sistema por 'sistema', sin valorar los elementos positivos del mismo, sino a modo de enmienda a la totalidad, no lleva a ninguna parte y, desde luego, no es liberador. Es necesario alejarse de la agitación entre grupos de minorías para centrar nuestros esfuerzos en contra de los planos de opresión.

Es necesario formar estratégicamente identidades políticas y alianzas. Las coaliciones estratégicas que se derivan de identidades políticas de oposición se basan en la generalización y en una unidad provisional, pero el análisis de estas identidades grupales no puede depender de categorías universalistas y ahistóricas, como es el caso de la Teoría Queer. Sólo si comprendemos las contradicciones inherentes a la condición de los sujetos dentro de las variadas estructuras podremos diseñar acciones y retos políticos efectivos.

Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que las estrategias políticas verdaderamente efectivas sólo pueden generarse sobre la base de un análisis que examine y tenga en cuenta las diferencias contextuales específicas. Por ejemplo, es un error utilizar conceptos como reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar, patriarcado, etc, sin especificar sus contextos locales, culturales o históricos. Situaciones que a primera vista son similares podrían tener explicaciones radicalmente diferentes, específicas históricamente, y no se las puede tratar como similares.

De igual manera, la teorización de la subjetividad queer, en tanto que producción simultánea, y la contestación a los términos del liberalismo precisa toda una genealogía del sujeto queer, en la que se expongan los imperativos politizados que señalan categorías identitarias particulares como naturales, pero que en realidad son producto de los efectos de instituciones, prácticas y discursos. Definen al sujeto a través de sus prácticas sexuales, pero estas prácticas no surgen de la nada, son producto de procesos históricos y de contextos sociales determinados. Ni el sadomasoquismo, ni el uso de juguetes sexuales, ni el sexo con varias personas, independientemente de su género, ya sea a la vez o en alternancia, es algo que la praxis queer haya inventado. Su reivindicación y celebración pueden ser muy loables, pero no son ajenas a unas condiciones de producción que han de ser tenidas en cuenta y analizadas, un ejercicio que raramente practican los teóricos queer.

Por otra parte, a lo largo de este libro también he descrito y analizado las aportaciones positivas que la Teoría Queer ha proporcionado a los movimientos sociales de corte identitario. Foucault consideraba la identidad como una herramienta útil para orientar las luchas cuando es un procedimiento para fomentar relaciones sociales y de placer sexual que determinen vínculos amistosos, pero nunca debemos erigir esa identidad en norma ética universal. Siguiendo este planteamiento, considero que resultaría más útil centrarnos en aquellos procesos de subjetivación que nos permitan articular la diversidad. Foucault ha dicho que el sujeto no es una sustancia y no siempre se comporta de la misma manera (de ahí la importancia de establecer coaliciones estratégicas en función de los contextos de opresión en que nos encontremos), pues en cada caso se juegan, se establecen respecto a uno mismo, formas de relaciones diferentes, y a este nivel la aportación de la Teoría Queer es especialmente valiosa, ya que nos muestra cómo el procedimiento que siguen los movimientos identitarios, mediante el cual los sujetos emergen como grupo coherente cualesquiera que sea su contexto racial, étnico, económico, etc., en último término no hace más que estructurar el mundo en términos binarios y dicotómicos, donde unos sujetos son siempre percibidos por oposición a otros. Esto implica una resistencia frente a una idea general de opresión que asume lo que Michel Foucault denomina el modelo de poder 'jurídico-discursivo', caracterizado por una 'insistencia en la norma', un 'ciclo de prohibición', una 'lógica de la censura' y una 'uniformidad' del aparato funcionando a distintos niveles. Las relaciones de poder se estructuran entonces en términos de una fuente de poder unilateral e indiferenciada, y de una reacción acumulativa al poder. La oposición es un fenómeno generalizado creado como respuesta al poder, que, a su vez, está en manos de ciertos grupos de gente. El mayor problema de esta definición de poder estriba en que encierra todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias: tener poder o no tenerlo.

Por lo tanto, el nivel de análisis de la Teoría Queer ha sido de gran utilidad para mostrar la importancia de reconocer y otorgar un lugar predominante a la diversidad que generan los procesos de subjetivación en la actualidad, y cuya complejidad sobrepasa las posibilidades de acción de los movimientos identitarios que lo limitan, más que liberan, en el plano de las prácticas políticas. Como planteó Foucault, es necesario ir hacia una economía del placer que no esté sexualmente codificada.

En este sentido la teorización queer del deseo es otra aportación interesante. La noción de deseo en la teoría postmoderna entiende el deseo como inmanente, sin relación alguna de dependencia con ningún otro factor externo al propio deseo. Sin embargo, siguiendo a Foucault, es necesario construir una ética que vaya más allá del deseo. Si la identidad se basa en un discurso que, a su vez, se basa en el deseo, y si no existen otras variables sociales y económicas a tener en cuenta, entonces para poder encontrar esas variables, que también

contribuyen a crear identidades y que generan opresiones, hace falta ir más allá. La práctica de la satisfacción del deseo no nos libera porque nos mantiene dentro del círculo. Como ya escribió Foucault: «la relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería a posteriori; pero también, vanidoso partir a la búsqueda de un deseo al margen del poder» (1992: 99).

La Teoría Queer hizo suyo este planteamiento foucaultiano. Sin embargo, he intentado demostrar que no ha logrado superar este círculo vicioso que articula el dispositivo de sexualidad y he planteado que es necesario analizar quién construye aquello que será objeto de deseo, como es el caso de las sexualidades no normativas reivindicadas por la Teoría Queer. ¿Hasta que punto —tendríamos que preguntarnos— el deseo queer no es más que una construcción social instigada por el dispositivo de sexualidad que continúa operativo como parte de los procesos de subjetivación?

La comprensión de otras variables, y la articulación de procesos que permitan cambios sobre ellas, probablemente permitiría construir una verdadera ética política. Debemos salir del círculo vicioso de la opresión en el que nos hemos metido y tener en cuenta, además, que la Teoría Queer parte de un enfrentamiento contra la opresión, pero también ella misma ejerce poder, y ese poder tiene su efecto sobre los movimientos sociales que critica, sobre todo en el movimiento gay y lésbico, al que debilita.

Foucault afirmó que, a partir y por medio de nuestros deseos, podemos establecer nuevas modalidades de relaciones, nuevas modalidades amorosas y nuevas formas de creación. Debemos dejar de descubrirnos a nosotros mismos para crear una ética a partir de nosotros, de nuestros deseos, de nuestra creatividad, que nos ponga en contacto con los demás sin que tengamos que renunciar a ser nosotros mismos y a nuestras diferencias. La trasgresión debe de llevarnos a la acción, para ello tenemos que, a partir de nosotros mismos, de ese cuidado de sí que describe Foucault, poder articular una acción colectiva que sea un verdadero motor de cambio.

Una de las enseñanzas más útiles de la Teoría Queer es la importancia de entender la diversidad, lo que nos hace diferentes a los otros, y defenderlo dentro de los diferentes juegos de verdad en los que nos involucremos. Pero hemos de ir más allá, pues, como dice Foucault, la resistencia al poder político se ha de apoyar en la relación de uno para consigo mismo. La gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno para consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama, y es justamente en este espacio, en torno a estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética. Entiendo la ética en el sentido foucaultiano de *práctica reflexiva de la libertad*.

Michel Foucault puso en cuestión el sexo rey a partir del concepto de *dispositivo de sexualidad*, y lo hizo para contribuir a emancipar al pensamiento crítico de los corsés identitarios. Nos podemos preguntar si, en el otro polo la Teoría Queer, no hizo a partir de la afirmación del sexo negado una propuesta de formación de un pensamiento alternativo imposible de integrar en códigos universalistas. Todo parece indicar la existencia de una aproximación *torcida* al sexo rey. De ahí la facilidad con la que algunos teóricos de la Teoría Queer recurren al psicoanálisis para fortalecer su posición teórica. Nos podemos preguntar también si la Teoría Queer no se ve en realidad incapacitada para transformar la preocupación de sí del sujeto queer en una práctica de libertad, que lleve a la acción política, porque es incapaz de superar el plano de la satisfacción del deseo. Su planteamiento ético está totalmente dominado por la importancia de la satisfacción del deseo. Al polarizarse en la satisfacción del deseo queer el sujeto ya no es un sujeto que se libera del deseo, sino más bien un sujeto que instala en el deseo las raíces de su propia identidad herida. Frente al sujeto gay y lésbico, sujetos pasivos construidos desde fuera, el sujeto queer es un sujeto activo que se constituye a sí mismo a través de determinadas prácticas de sí. Pero hemos de tener en cuenta que estas prácticas no consisten, como dice Foucault, en que el individuo se invente a sí mismo, y se proyecte en la experimentación arriesgada de la libertad, sino que constituyen esquemas que el sujeto se encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social. Las condiciones de producción de la Teoría Queer explican por qué estas prácticas, por las que el sujeto queer se constituye a sí mismo, se articulan a partir de un 'juego de verdad' que lejos de oponerse al neoliberalismo, lo refuerza e incluso contribuye a reforzar algunos regímenes de verdad como los que aparecen en la publicidad, los discursos de los Gobiernos, de la academia etc.

Me ha parecido importante abordar esta tesis porque hemos llegado a un punto en el que la celebración por parte de las 'nuevas clases medias' de su única y singular individualidad, está empezando a afectar seriamente a sus condiciones de vida, no sólo en relación con sus derechos, sino también con el ámbito material en el que viven. Si nos servimos de un símil irónico la situación se parece un poco a esos jóvenes alternativos que navegan incesantemente por Internet mientras los constructores se apoderan de las superficies urbanizables. En este caso el árbol de la individualidad que se mueve a contracorriente no permite ver el bosque de la conflictividad social. Esa individualidad ignorante de la organización colectiva y la solidaridad está dejando las puertas abiertas para que los gobiernos emprendan acciones cada vez más agresivas hacia la limitación de derechos humanos básicos a todos los niveles: desde la libertad de movimientos, a cuenta de la lucha antiterrorista, hasta derechos a un trabajo y vivienda dignos, o a vivir en un medio ambiente no contaminado. Lejos de mí culpar a los representantes de la Teoría Queer de estos males, el reproche es que los desconocen, los olvidan o los ningunean. Ante este panorama, con unos gobiernos sin poder real, «secuestrados» por superestructuras internacionales como la Unión Europea y el Banco Europeo, y por las grandes corporaciones que controlan la OMC, pocas alternativas quedan más allá de una vuelta a la acción colectiva, y en este sentido los movimientos sociales, y entre ellos el movimiento queer, pueden marcar un camino a seguir. Pero no sin una cierta coordinación. Es necesario seguir trabajando para mejorar las formas de trabajo y los marcos de análisis, para conseguir una efectividad sostenida en el tiempo, y no sólo puntual. De forma que estos movimientos puedan convertirse en motores reales de cambio social a gran escala y no sólo en momentos históricos puntuales, para luego desaparecer o quedar silenciados.

Es cierto que existe una crisis de representatividad en forma de falta de voluntad de los partidos políticos por

cumplir con sus compromisos electorales, pero el sistema de votos de la democracia representativa es el que hasta ahora se ha demostrado más efectivo como motor de cambio social. Esto no quiere decir que no sea preciso profundizar en la democracia social y avanzar hacia una democracia más participativa. Lo que he pretendido demostrar es que la democracia radical puede dar una mayor ilusión de representatividad a nivel individual, porque todos podemos expresar nuestra opinión, pero a gran escala bloquea la capacidad de actuación de las organizaciones dejadas a merced de la 'dictadura' de la falta de estructuras. Por otra parte, el sujeto de manera individual no puede cambiar el sistema, ni mucho ni poco, la idea de que lo personal es político funciona únicamente en tanto en cuanto muchos individuos a la vez apliquen ese mismo principio y lleguen a un acuerdo en la forma de aplicación, de manera que se pueda generar una sinergia. En este trabajo definiendo una vuelta a la acción colectiva y a la necesidad de ir más allá del sujeto liberal o neoliberal, más allá de nuestro yo, y centrar nuestra atención en el 'otro' para establecer relaciones de solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abelove, Henry (1995): «The Queering of Lesbian/Gay History», en *Radical History Review*, n° 62.
- Abelove, Henry; Aina Barale, Michelle y Halperin, David M. (eds.) (1993): *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Londres, Routledge.
- Alarcón, Norma (1990): «The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called my Back and Angloamerican Feminism», en Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco, Aunt Lute.
- Allen, Amy (1998): «Power Trouble: Performativity as Critical Theory», en *Constellations*, vol. 5, n°4, Oxford, Blackwell Publishers.
- Aitman, Dennis (1997): «Global Gaze/Global Gays», en *GLQ*, vol. 3, pp. 417-436, Amsterdam, Overseas Publishers Association.
- Álvarez-Uría, Fernando, «Neoliberalismo, tercera vía y socialdemocracia», *Claves de la razón práctica*, n° 111, pp. 31-39.
- Anderson, Perry (1998): *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama.
- Angelides, Steven (1995): «Rethinking the Political: Poststructuralism and the Economy of (Hetero) sexuality», en *Melbourne Historical Journal*, vol. 23, pp. 39-58.
- Anzaldúa, Gloria (1990): «Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians of Color/Haciendo Alianzas», en Albrecht, Lisa (ed.), *Bridges of Power: Women of Color*, Nueva York, Women of Color Press.
- Ault, Amber (1996): «Ambiguous Identity in an Unambiguous Sex/Gender Structure: The Case of Bisexual Women», en *The Sociological Quarterly*, vol. 37, n°3, pp. 449-463.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Comunidad*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- (2004): *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2004): *Identity*, Cambridge, Polity Press.
- Beemyn, Brett y Eliason, Mickey (eds.) (1996): *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*, Nueva York, New York University Press.
- Benjamín, Jessica (1983): «Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination», en Snitow, Ann; Stansell, Christine y Thompson, Sharon (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Desire*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Berg, Maggie (1991): «Luce Irigaray's "Contradictions": Poststructuralism and Feminism», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 17, n° 1, Chicago, University of Chicago.
- Berube, Allan (1990): *Coming Out Under Fire*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elizabeth (2001): *Individualization*, Londres, Sage.
- Bernstein, Mary (1997): «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», en *American Journal of Sociology*, Noviembre 1997, vol. 103, n°3, pp. 531-565.
- Binnie, Jon (2004): *The Globalization of Sexuality*, Londres, Sage.
- Blaug, Tony (1998): *La tercera vía*, Madrid, El País Aguilar.
- Blasi, Mark (1998): «Contemporary Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Theories and Their Politics», en *Journal of History of Sexuality*, vol. 8, n°4.
- Blincoe, Deborah y Forrest, John (1993): *New York Folklore*, vol. XIX, n° 1-2.

- Boffin, Tessa y Fraser, Jean (eds.) (1991): *Stolen Glances*, Londres, Pandora Press.
- Brett, Philip *et al.* (1994): *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*, Nueva York, Routledge.
- Brunt, Rosalind y Rowan, Carolin (eds.) (1986): *Feminism, Culture and Politics*, Londres, Lawrence Wishart.
- Burrington, Debra (1998): «The Public Square and Citizen Queer: Toward a New Political Geography», en *Polity*, vol. 31, n.º.
- Burston, Paul y Richardson, Colin (eds.) (1995): *Il Queer Romance: Ixs-bians, Gay Men And Popular Culture*, Nueva York, Routledge.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Nueva York, Roudedge.
- (1991): «Imitation and Gender Insubordination», en Fuss, Diana (ed.), *Inside/Out*, Nueva York, Roudedge. — (1993): *Bodies that Matter*, Nueva York, Roudedge. —(1994): «Against Proper Objects», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 6, n.º 2+3.
- Bryson, Valerie (1999): *Feminists Debates*, Londres, MacMillan.
- Califia, Pat (1993): *El don de Safo. El libro de la sexualidad lesbiana*, Madrid, Talasa.
- (1994): *Public Sex*, San Francisco, Ciéis Press.
- Card, Claudia (1994): *Adventures in Lesbian Philosophy*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press. — (1995): *Lesbian Choices*, Nueva York, Columbia University Press.
- Case, Sue-Ellen; Brett, Philip y Leigh Foster, Susan (1995): *Cruising the Performative*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Castel, Robert (1995): *La metamorfosis de la cuestión social*, Barcelona, Paidós.
- Chasin, Alexandra (2000): *Selling Out. The Gay and Lesbian Movement Goes to Market*, Londres, Palgrave.
- Clark, Alan (1998): *The Tories*, Londres, Phoenix.
- Cohén, Cathy J. (1997): «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens», en *GLQ*, vol. 3, pp. 437-465.
- Conerly, Gregory (1997): «The Politics of Black Lesbian, Gay, and Bisexual Identity», en Beemy, Brett y Eliason, Mickey, *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology*, Nueva York, New York University Press.
- Cornwall, Richard R. (1997): «Queer Political Economp», en Gluc-kman, Amy y Reed, Betsy (eds.), *Homo Economics*, Londres, Roudedge.
- Creet, Julia (1991): «Daughter of the Movement, the Psychody-namics of Lesbian S/M Fantasy», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n.º 2.
- Currid, Brian (1995): «"We are the Family". House Music and Queer Performativity», en Case, Sue-Ellen, Brett, Philip y Leigh Foster, Susan (eds.), *Cruising the Performative*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Cvetkovich, Ann (1995): «Sexual Trauma / Queer Memory, Incest, Lesbianism, and Therapeutic Culture», en *GLQ*, vol. 2, pp. 351-377, Amsterdam, Overseas Publishers Association.
- Davis-Floyd, Robbie y Dumit, Joseph (eds.) (1998): *Cyborg Babies*, Londres, Roudedge.
- Deleuze, Gilfes y Guattari, Félix (1998): *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Della Porta, Donatella y Diani, Marión (1999): *Social Movements, an Introduction*, Londres, Blackwell Publishing.
- Dollimore, Jonathan (1995): «Sex and Death», en *Textual Practice*, vol. 9, n.º 1, pp. 27-53, Londres, Roudedge.
- Di Massa, Diane (1991-1993): *Hothead Paisan: Homicida/ Lesbian Terrorist*, 9 vols., New Haven, Giant Ass.
- Duggan, Lisa (1992): «Making it Perfectly Queer», en *Soáalist Review* n.º 22, pp. 11-31.
- Dyer, Richard (1990): *Now You See It: Studies on Lesbian and Gay Film*, Nueva York y Londres, Roudedge.
- Eadie, Jo (1993): «Activating Bisexuality: Towards a Bi/sexual Politics», en Bristow, Joseph y Wilson, Angelia R. (eds.), *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Londres, Lawrence & Whishart.
- Edelman, Lee (1994): *Homographasis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, Nueva York, Routledge.
- (1995): «Queer Theory: Unstating Desire», en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 2.

- Elias, Norbert (1990): «Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros», en *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociológicas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Epstein, Steven (1994): «A queer encounter: sociology and the study of sexuality», en *Sociological Theory*, n° 12 (2), pp. 188-202.
- Fairclough, Norman (2000): *New Labour, New Language?*, Londres, Routledge.
- Ferguson, Kathy E. (1991): «Interpretation and Genealogy of Feminism», en *Science: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 16, n°21, Chicago, University of Chicago.
- Fernández Durán, Ramón (2001): «Un recorrido histórico por los procesos antagonistas del siglo XX», en Fernández Durán, Ramón, Etxezarreta, Miren y Sáez, Manolo, *Globalización capitalista: luchas y resistencias*, Barcelona, Virus.
- Findlay, Heather (1996): «Freud's "Fetishism" and the Lesbian Dildo Debates», en Vicinus, Martha (ed.), *Lesbian Subjects*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Foucault, Michel (1985): *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución.
- (1992): *Historia de la Sexualidad*, Madrid, Siglo Veintiuno. —(1994): *Hermeneutica del Sujeto*, Madrid, La Piqueta. —(1996): *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo Veintiuno. —(2005): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Fraser, Nancy y J. Nicholson, Linda (1990): *Feminism / Postmodernism*, Londres, Routledge.
- Freeman, Jo (2001): «La tiranía de la falta de estructuras», publicado en *La organización de las asociaciones de mujeres, Memoria del XI Taller de Forum de Política Feminista*, Madrid.
- Fuss, Diana (1989): «Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference», Nueva York, Routledge.
- (1991): *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Londres, Routledge.
- Galbraith, John Kenneth (1967): *The New Industrial State*, Nueva York, Penguin Books.
- Garber, Marjorie (1992): *Vested Interests*, Londres, Penguin Books.
- Gardner Honeychurch, Kenn (1996): «Researching Dissident Subjectivities: Queering the Grounds of Theory and Practice», en *Harvard Educational Review*, vol. 66, n° 2, Summer.
- Gibbs, Liz (ed.) (1994): *Daring to Dissent. Lesbian Culture from Margin to Mainstream*, Londres, Cassell.
- Gibson-Graham, J.K. (1996): «Quee(y)ring Capitalist Organiza-don», *Organization, Social Organization of Knowledge*, volume 3 (4), pp. 541-545, Londres, Sage Publications.
- Giddens, Anthony (1999): *La Tercera Vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus.
- (2000): *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza.
- (2001a): *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra. —(2001b): *The Global Third Way Debate*, Londres, Polity. —(2003): *Where Now for New Labour?*, Londres, Polity.
- Gluckman, Amy y Reed, Betsy (1997): *Homoeconomics. Capitalism, Community and Lesbian and Gay Life*, Londres, Routledge.
- Golding, Sue (1991): «James Dean: The Almost-Perfect Lesbian Hermaphrodite», en Boffin, Tessa y Fraser, Jean (eds.), *Stolen Glances: Lesbians Take Photographs*, Londres, Pandora.
- Goldsby, Jackie (1991): «What It Means To Be Coloured Me», en Boffin, Tessa y Fraser, Jean (eds.), *Stolen Glances: Lesbians Take Photographs*, Londres, Pandora.
- Goodwin, Joseph P. (1993): «Coming Out, Coming Home: Reclaiming a Place to Belong», *New York Folklore*, vol. XIX, n° 1 -2.
- Greenberg F. (1990): *The Construction of Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Goodwin, Jeff y Jasper, James A. (2003): *The Social Movements Reader*, Oxford, Blackwell.
- Greenberg, David F.; Bystryn, Marcia H. (1996): «Capitalism, Bureaucracy, Homosexuality», en *Queer Theory/Sociology*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Griggers, Cathy (1992): «Lesbian Bodies in the Age of (Post)-mechanical Reproduction», en *Postmodern Culture*, vol. 2, n° 3.

- Grosz, Elizabeth (1991): «Lesbian Feüşism?», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3.2.
- Gould, Philip (2001): *The Unjinshed Rjsvolution*, Londres, Abacus.
- Gunn Simón y Bell, Rachel (2002): *Middle Classes. Their Rise and Sprawl*, Londres, Cassell.
- Halperin, David M. (1995): *Saint Foucault*, Nueva York, Oxford University Press.
- Hanson, Ellis (1995): «The Telephone and Its Queerness», en Brett, Philip y Case, Sue-Ellen (eds.), *Cruising the Performative: Inter-ventions into the Representing of Ethniátý, Nationality and Sexuality*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press. —(1995): «Technology, paranoia and the queer voice», en *Screen*, 36, vol. 2, summer.
- Haraway, Donna (1990): «Manifestó for Cybrog», en *Feminism Postmodernism*, Nicholson, Linda J. (ed.), Londres, Roudedge.
- Harris, Laura Alexandra (1996): «Queer Black Feminism: The Plea-sure Principie», en *FeministReview*, n° 54, otoño 1996.
- Hart, Lynda (1995): «Blood, piss, and tears: the queer real», en *Textual Practice* 9:1, Londres, Roudedge.
- Hayes, Susan (1994): «Coming over all Queer», en *New Statesman & Society*, vol. 7, n° 320, pp. 14-15.
- Heath, Joseph y Potter, Andrew (2005): *Rebelarse vende*, Madrid, Taurus.
- Hemmings, Clare (1993): «Resituating the Bisexual Body: From Identity to Difference», en Bristow, Joseph y Wilson, Ange-lia R., *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Londres, Lawrence & Wishart.
- Hennessy, Rosemary (1993): «Queer Theory: A Review of the *Differences* Special Issue and Wittig's 'The Straight Mind'», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n° 18, pp. 964-73. —(1994): «Queer Theory, Left Politics», en *Rethinking Mar-xism*, 7, 3, pp. 85-111.
- Herd, Gilbert (ed.) (1992): *Gay Culture in America. Essays from the Field*, Boston, Massachusetts, Beacon Press.
- Hertz, Noreena (2001): *The Silent Takeover*, Londres, Arrow.
- Hills, John (1998): «Thatcherism, New Labour and the Welfare State», Case Paper, CASE/13, August 1998, Centre for Analysis of Social Exclución, London School of Econo-mics.
- Hostetler, Andrew J. y Herdt, Gilbert H. (1998): «Culture, Sexual Lifeways and Development Subjectivities: Rethinking Sexual Taxonomies», en *Social Research*, vol. 65, n° 2.
- Hymowitz, Kay S. (2002): «The End of Herstory», *City Journal* Summer, vol. 12, n° 3, Nueva York, The Manhattan Insti-tute.
- Ingraham, Chrys (1996): «The Heterosexual Imaginary», en *Queer-Theory/Sociology*, Cambridge, Massachusets, Blackwell Publishers.
- Irigaray, Luce (1985): *This Sex Which is Not One*, Ithaca, Nueva York , Cornell University Press.
- Jagose, Anna Marie (1996): *Queer Theory: An Introduction*, Nueva York, New York University Press.
- Jameson, Fredric (1991): *Elposmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós Studio.
- Jay, Karla y Young, Alien (1992): *Out of the Closets. Voices of Gay Eiberation*, Nueva York, New York University Press.
- Jeffreys, Sheila (1994): «The Queer Disappearence of Lesbians Sexuality in the Academy», en *Women 's Studies International Forum*, vol. 17, n° 5, pp. 459-472.
- Jones, Nicholas (2002): *The Control Freaks. How New Eabour Gets Its Own Way*, Londres, Político's Publishing.
- Kabir, Shameem (1994): «Lesbian Desire on the Screen: The Hun-ger», en Gibbs, Liz (ed.), *Daring to Dissent*, Londres, Cassell.
- Katz, Jonathan (1976): *Gay American History*, Nueva York, Thomas Y. Crowell.
- Kingsnorth, Paul (2003): *One No, Many Yeses*, Londres, The Free Press.
- Kirsch, Max H. (2000): *Queer Theory and Soáal Change*, Londres, Roudedge.
- Kitzinger, Celia (1989): *The Social Construction of Lesbianism*, Londres, Sage.
- Lauretis, Teresa de (1991): *How Do I Look? Queer Film and Video*, Seatde, Bay Press.

- (1991): «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, pp. iii-xviii
- Lewin, Ellen (1993): «Lesbian and Gay Kinship: Kath Weston's *Families We Choose* and Contemporary Anthropology», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 18, n° 4, Chicago, The University of Chicago.
- Lewis, Reina y Adler, Karen (1994): «Come to me Baby or What's Wrong with Lesbian SM», en *Women's Studies International Forum*, vol. 17, n° 4, pp. 433-441.
- López Álvarez, Pablo y Muñoz, Jacobo (eds.) (2000): *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lorde, Audrey (1984): *Borderlands/La Frontera*, Nueva York, The Crossing Press.
- (1994): *Sister Outsider. The Crossing Press Feminist Series*, Nueva York.
- Maffesoli, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- McCaughey, Martha y Ayers, Michael D. (2003): *Cyberactivism*, Londres, Routledge.
- McGregor, Sheila, «Rape, Pornography and Capitalism», en *International Socialism*, n° 45.
- McIntosh, Mary (1968): «The Homosexual Role», *Social Problems*, 17, pp. 262-70.
- (1993): «Queer Theory and the War of the Sexes», Bristow, Joseph y Wilson Angelia R. (eds.), en *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Londres, Lawrence and Whishart.
- Manning, Toby (1997): «Gay Culture: Who Needs It?», en *Anti-Gay*, Londres, Freedom Editions.
- Martin, Bidy (1998): *Femininity Played Straight*, Londres, Routledge.
- Masón, Angela (1997): «Coming in: Lesbian and Gay politics in the nineties», en *RadicalPhilosophy*, enero/febrero.
- Melia, Julie (1995): «An Honest Human Body: Sexuality and the Continuum of Resistance», en *Women 's Studies International Forum*, vol. 18, n° 5/6, pp. 547-557.
- Melucci, Alberto (1983): «Los movimientos sociales en el capitalismo tardío», *Apriori*, 6-7.
- (1989): *Nomads of the Present*, Philadelphia, Temple University Press.
- (1994): «Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales», *Zona Abierta*, n° 69, pp. 153-180.
- (1998): «La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria», Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural.*, Madrid, Trotta.
- Mertes, Tom (ed.) (2004): *A Movementof Movements*, Londres, Verso.
- Messner, Michael A. (1998): «Our Queer Dilemma: Response to Davidson and Shogan», en *Sociology of Sport Journal.* n° 15, pp. 367-371.
- Milne, Seumas (1995): *The Enemy Within*, Londres, Pan Books.
- Minton, Henry L. (1997): «Queer Theory: Historical Roots and Implications for Psychology», en *Theory & Psychology*, vol. 7 (3), pp. 337-353.
- Mohen, Lilian (ed.) (1996): *An Intimacy of Equals*, Londres, Only Women Press.
- Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (1983): *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*; Nueva York, Women of Color Press.
- Morton, Donald (1996): *The Material Queer.*; Oxford, Westview Press, p. 15.
- Mount, Ferdinand (2004): *Mind the Gap*, Londres, Short Books.
- Murphy, Kevin (1995): «Walking the Queer City», *Radical History Review*, n° 62, pp. 195-201.
- Neale, Jonathan (2002): *You Are G8, We Are 6 Billion*, Londres, Vision.
- Nichols, Margaret (1992): «Sexualidad: cuestiones y teoría en desarrollo», en *Nosotras que nos queremos tanto, revista del Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid*, Madrid.
- Nicholson, Linda J. (ed.) (1990): *Feminism/Postmodernism*, Londres, Routledge.
- Nilsson, Tomas (2002): «The Pressure of Political Reality: The Drive to Professionalize & Green Ideology», *PSA*

2002 Conference, Aberdeen, abril 2002.

Offe, Claus (1988): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema.

Pastor, Jaime (1991): «Los "nuevos" movimientos sociales y la acción política», *Inprecor*, n° 84, Mayo 1991.

Pequigney, Joseph (1992): «The Two Antonios and Same Sex Love in *Twelfth Night* and the *Merchant of Venice*», en *English Literary Renaissance*, n° 22, pp. 201-21.

Penn, Donna (1995): «Queer: Theorising Politics and History», en *Radical History Review*, n° 62, pp. 24-45.

Perniola, Mario (1994): *El sex appeal de los inorgánico*, Madrid, Tema Editorial.

Phelan, Shane (1993): «(Be)Coming Out: Lesbian Identity and Politics», en *Signs: Journal Of Women in Culture and Society*, 1993 vol. 18, n. 4.

Preciado, Beatriz (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.

Plant, Sadie (1998): *Zeros+Ones*, Londres, Fourth State.

Plum, Jay (1996): «Pleasure, Politics and the Performance of Community: Pom Afro Homo's Dark Fruit», en *Modern Drama*, vol. 39, n° 1, pp. 117-131.

Quart, Alissa (2003): *Branded*, Londres, Arrow.

Rahman, Momin y Jackson, Stevi (1997): «Liberty, Equality and Sexuality: Essentialism and the Discourse of Rights», en *Journal of Gender Studies*, vol. 6, n° 2, pp. 117-129.

Rand, Erica (1995): *Barbie's Queer Accessories*, Londres, Duke University Press.

Rapi, Nina (1994): «That's Why You Are So Queer: The Representation of Lesbian Sexuality in the Theatre», en Gibbs, Liz (ed.), *Daring to Dissent*, Londres, Cassell.

Rawls, John (1996): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

—(1999): *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.

Reid, Elizabeth (2005): «Text-based Realities: Identity and the Cyborg Body», en *Conceptual Issues on the Electronic Frontier*, en Ludlow, Peter (ed.), Cambridge, MIT Press.

Rich, Adrienne (1984): *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, Londres, Only Women Press.

Roof, Judith (1991): *A Theory of Knowledge, Lesbian Sexuality and Theory*, Nueva York y Oxford, Columbia University Press.

Rosenbluth, Susan (1997): «Is Sexual Orientation a Matter of Choice?», en *Psychology of Women Quarterly*, n° 21, pp. 595-610.

Saalfeld, Catherine y Navarro, Ray (1991): «Acting Up: AIDS, Allegory, Activism», en Fuss, Diana (ed.), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Londres, Routledge.

Saez, Javier (2004): *Teoría Queer y Psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis.

Samuels, Jacinth (1999): «Dangerous Liaisons: Queer Subjectivity, Liberalism and Race», *Cultural Studies*, 13,1.

Sandfort, Theo; Schuyf, Judith; Duyvendak, Jan Willem y Weeks, Jeffrey (eds.) (2000): *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*, Londres, Sage.

Schulman, Sarah (1994): *My American History, Lesbian and Gay Life During the Reagan/Bush Years*, Nueva York, Routledge.

Scorr, James C. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.

Seidman, Steven (1993): «Identity and Politics in a "Postmodern" Gay Culture: Some Historical and Conceptual Note», en Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet*, pp. 105-42. —(1994): «Queer Pedagogy/Queering Sociology», en *Critical Sociology*, n° 20 (3), pp. 167-76.

—(ed.) (1996): *Queer Theory / Sociology*, Oxford, Blackwell.

Sedgwick, Eve K. (1990): *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.

—(1992): *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York, Columbia University Press.

Shillinglaw, Ann (1999): «Give Us a Kiss: Queer Codes, Male Partnering and the Beatles», en Smith, Patricia Juliana (ed.), *The Queer Sixties*, Londres, Routledge.

- Simpson, Mark (1996): «Gay Dream Believer: Inside The Gay Underwear Cult», en *Anti-Gay*, Londres, Freedom Editions.
- Sinfield, Alan (1993): «Should there be Lesbian and Gay Intellectuals?», en *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Bristow, Joseph y Wilson, Angelia R. (eds.), Londres, Lawrence&Wishart.
- (1996): «Diaspora and Hybridity: queer identity and the ethnicity model», *Textual Practice*, vol. 10, n° 2, pp. 271-293, Londres, Routledge.
- (2001): «How to Read the *Merchant of Venice* without Being Heterosexist», en Kate Chedgzoy (ed.), *Shakespeare, Teminism and Gender*, Londres, Pelgrave.
- Smith, Patricia Juliana (ed.) (1999): *The Queer Sixties*, Londres, Routledge.
- Smith-Rosenberg, Carroll (1975): «The Female World of Love and Ritual: Relations Between Women in Nineteenth-Century America», en *Signs*, 9:1-29.
- Smyth, Cherry (1992): *Lesbian Talk Queer Notions*, Londres, Scarlet Press.
- (1994): «Beyond Queer Cinema. It's in Her Kiss», en Gibbs, Liz (ed.), *Daring to Dissent*, Londres, Cassell.
- Somerville, Siobhan (1997): «Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body», en Beemyn, Brett y Eliason, Mic-key (eds.), *QueerStudies*, Nueva York, New York University Press.
- Snitow, Ann; Stansell Christine y Thompson, Sharon (1983): *Powers of Desire: The politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Spender, Dale (1995): *Nattering on the Net. Spinifex Press*, Victoria, Australia.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2000): *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Stead, Jean (1987): *Neverthe SameAgain. Women and the Miner's Strike*, Londres, The Women's Press.
- Steiner, Arlene; Plummer, Ken (1996): «I can't Even Think Straight», en *QueerTheory/Sociology*, Cambridge, Blackwell Publishers.
- Takagi Dana Y. (1996): *Maiden Voyage, Queer Theory*, Cambridge, Massachusetts, Backwell Publishers.
- Thatcher, Margaret (1998): *The Downing Street Years*, Londres, Harper Collins.
- (2003): *Statecraft*, Londres, Harper Collins. —(2003): *Statecraft. Strategies for a Changing World*, Londres, Harper Collins Publishers.
- Tatchell, Peter (1997): «It's Just a Phase: Why Homosexuality Is Doomed», en Simpson, Mark, *Anti-Gay*, Londres, Freedom Editions.
- Taylor, Berta y Rupp, Leila J. (1993): «Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism», en *Sáence: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, n° 1.
- Thomson, David (1966): *PoliticalIdeas*, Middlesex, Penguin Books. Touraine, Alain (1990): *Movimientos sociales de hoy*, Madrid, Sistema.
- Traub, Valerie (1992): *Desire and Anxiety: Circulations of Sexuality in Renaissance Drama*, Londres, Routledge.
- Trumbach, Randolph (1977): «London Sodomites: Homosexual Behaviour and Western Culture in the Eighteen Century», en *Journal of Social History*, n° 11, pp. 1-33.
- Valverde, Mariana (1989): «Beyond Gender Dangers and Private Pleasures: Theory and Ethics in the Sex Debates», *Feminist Studies*, n° 15 (2), Summer.
- Varela, Julia (1995): «Foucault y las feministas», en García Negro, María do Carme y Radl Philipp, Rita María (eds.), *As mulleres e os cambios sociais e económicos*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- Varela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando (1989): *Sujetos frágiles*, Madrid, Paideia.
- Vicinus, Martha (ed.) (1996): *Lesbian Subjects*, Indiana, Indiana University Press.
- Walter, Natasha (1999): *The New Feminism*, Londres, Virago.
- Walters, Suzanna D. (1995): *Material Girls: Making Sense of Feminist Cultural Theory*, Berkeley, University of California Press. —(1996): «From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism and the Lesbian Menace (or, Why Can't a Woman Be More like a Fag?)», en *Science: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 21, n° 4.

- Warner, Michael (1993): *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Watney, Simón (1994): «Queer epistemology: activism, 'outing', and the politics of sexual identities», en *Critical Quarterly*, vol. 36, n° 1.
- Webster, Ruth (2002): «Greening Europe together: the collaborative strategies of the European environmental NGOs», en *Policy-Making in Europe, Political Studies Association 52nd Annual Conference 'Making Politics Count'*, Universidad de Aberdeen, 5-7 de abril de 2002.
- Weed, Elizabeth y Schor, Naomi (1997): *Feminism Meets Queer Theory*, Indiana, Indiana University Press.
- Weeks, Jeffrey (1977): «Coming Out», en *Quartet*, Londres. —(1993): *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa. —(1998): *Sexualidad*, Barcelona, Paidós.
- Weir, John (1997): «Going in», en Simpson, Mark, *Anti-Gay*, Londres, Freedom Press Editions.
- Werbner, Pnina y Modood Tariq (eds.) (1997): *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books.
- Whelehan, Imelda (2000): *Overloaded. Popular Culture and the Future of Feminism*, Londres, The Women's Press.
- Wilson, Alex (1996): «How We Find Ourselves: Identity Development and Two-Spirit People», en *Harvard Educational Review*, vol. 66, n° 2, pp. 303-317.
- Wilson, Angelia R. (1993): *Activating Theory: Gay, Lesbian and Bisexual Politics*, Londres, Lawrence&Wishart.
- (ed.) (1995): *A Simple Matter of Justice? Theorising Lesbian and Gay Politics*, Londres, Cassell.
- (1997): «Somewhere Over the Rainbow: Queer Translating», Phelan, Shane, *Playing With Fire*, Londres, Routledge. —(2000): *Below the Belt*, Londres, Cassell.
- Wilson, Elizabeth (1993): «Transgression Transgressive?», en Bristow, Joseph y Wilson, Angelia R., *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*, Londres, Lawrence&Wishart.
- Wilton, Tasmin (1996): *Finger Licking Good*, Londres, Cassell.
- Wittig, Monique (1992): *The Straight Mind*, Boston, Beacon Press.
- Worth, Fabienne (1993): «Of Gayzes and Bodies: A Bibliographical Essay on Queer Theory, Psychoanalysis and Archeology», *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 15(1), pp. 1-13.
- Young, Stacey (1997): «Dichotomies and Displacement: Bisexuality in Queer Theory and Politics», en Phelan, Shane (ed.), *Playing with Fire*, Londres, Routledge.
- Zilbergeld, Bernie y Ellison, C.R. (1980): «Desire Discrepancy and Arousal Problems», en Leiblum, Sandra B. (ed.), *Principles and Practice of Sex Therapy*, Nueva York, Londres, The Guilford Press.
- Zita, Jacqueline N. (1994): «Male lesbians and the Postmodernist Body», en Card, Claudia (ed.), *Adventures in Lesbian Philosophy*, Indianapolis, Indiana University Press.

1 Buenos ejemplos de análisis queer de los discursos de producción cultural son los que detallo como uso trasgresor de los iconos culturales en el capítulo III.

2 En concreto me centraré en los trabajos queer en torno a la bisexualidad y el sadomasoquismo.

3 Un precepto que me parece erróneo y contradictorio porque si 'político' es un concepto vinculado a la acción colectiva y al cambio social, lo personal, por formar parte del ámbito de lo individual, se opone frontalmente al concepto de 'política'. Ya que aunque pueda saltar al espacio físico de lo colectivo, jamás articulará ninguna acción colectiva.

4 Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.

5 Resulta curioso que el término gay surgiese como fruto de una rebelión por parte de los homosexuales más jóvenes que pretendían marcar una separación entre su forma de entender su homosexualidad y la desviación sexual que lo queer implicaba en aquellos años, y que sea ahora cuando, en una especie de camino de vuelta, sea el término queer el que vuelve a jugar ese papel en el proceso de resistencia.

6 El lenguaje se convierte así no sólo en una herramienta comunicativa, sino también en un creador de nuevas identidades sociales. Judith Buder incorpora el concepto de performatividad en el sentido de teoría del acto discursivo, que podemos definir como una totalidad que produce aquello que nombra. Pero al considerar Butler que la teoría del acto discursivo es problemática, porque tiende a presumir un sujeto humanista que tiene el poder de crear un cierto fenómeno en su propia totalidad, intenta evitar esto utilizando la reformulación de lo preformativo que hace Derrida. En esta reformulación la totalidad performativa se convierte en una citación derivativa más que en un acto fundacional por parte de un sujeto que la origina. Una citación será a la vez —aclara— una interpretación de la norma y una ocasión para exponer la norma en sí como una interpretación privilegiada. La citación se convierte así, simplemente, en una ocasión para subvertir la norma, pero sin poder garantizar que la norma pueda realmente ser subvertida.

7 Esta cultura de la minoría se construye a partir de una aproximación a la opresión definida por Deborah Blincoc y John Forrest (1993) de la siguiente manera: «Las lesbianas y los gays han sido definidos por la sociedad heterosexual en términos sexuales. La experiencia común de opresión, y especialmente la interiorización de la definición social que equipara a las personas sobre la base de un único rasgo socialmente construido —'homosexualidad'—, se convierte en la base de una cultura comparada gay/o lesbiana.»

8 La utilidad de un folklore común es vista por Joseph P. Goodwin (1996) como una forma para identificarse y comunicarse los unos con los otros, tanto abiertamente como de forma encubierta, para promover la cohesión del grupo y para ayudar al individuo a afrontar el conflicto cuando sufren el proceso de aculturación dentro del mundo gay. En última instancia, entre gays y lesbianas, como ocurre con otros sectores oprimidos, el folklore sirve para desarrollar, expresar y mantener los lazos sociales que crean el grupo. Las culturas están enraizadas en la tradición.

9 Según Suzanna Danuta Walters (1993) afirma, la crisis del sida abrió radicalmente —o recreó— nuevas formas de hacer políticas. La especificidad de las políticas queer emergen de la crisis del sida y el desarrollo de grupos como ACT-UP y Queer Nation. Los queers enfatizan la autopublicidad, la confrontación y la acción directa como opciones tácticas; la retórica de la diferencia reemplaza el énfasis liberal en la asimilación y la similitud con otros grupos. Queer se ha desarrollado como una forma de ampliar las definiciones, con lo que el movimiento puede ser más inclusivo —por ejemplo: bisexual, transexual, etc.

10 Para Cherry Smith (1992) los activistas de *OutRage* no están interesados en ser aceptados dentro de un sistema social que no ha cambiado, sino en 'joder al sistema' de forma tan visible como sea posible. Se podría incluso decir que el extremismo de *OutRage* facilita los logros de Stonewall, que son vistos como más 'racionales' y 'civilizados'.

11 Suzanna Danuta (1995), sin embargo afirma: «parece estúpido pretender que la homofobia internalizada y las realidades del heterosexismo y el privilegio heterosexual no operan dentro y alrededor de este proceso de *coming out*. Phelan y otros parecen escribir como si «saliéramos del armario» en un vacío político y social. Por supuesto el *coming out* implica un convertirse en algo, una construcción del yo como gay, ahora no 'oculto' dentro de la ficción de la heterosexualidad.»

12 El *crossing* es una elección estética que permite el juego con la identidad de género. Mediante la vestimenta y el estilismo, hombres y mujeres juegan a parecerse al género opuesto o muestran un look ambiguo.

13 Traduzco por 'bollera' el término en inglés 'dyke', que es como se autodenomina este sector de lesbianas.

14 Los términos 'butch' y 'femme' vienen del inglés y han sido ampliamente aceptados en España para definir a las parejas de lesbianas que desarrollan los roles masculino y femenino, ya sea como elección estética o en su comportamiento como pareja.

15 En 1989 se fundó el Londres *FAC—Feminists Against Censorship—*. El primer folleto que publicaron decía lo siguiente: necesitamos un feminismo dispuesto a tratar cuestiones relativas a la raza y a la clase social, y que afronte la variedad de opresiones que existen en el mundo, no que reduzca las opresiones a la pornografía.

16 Sáez indica que en el Seminario XI, de 1964, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis», Lacan desarrolla la noción de objeto a, «sobre todo vinculado a la mirada: El objeto a es algo de lo que el sujeto, para constituirse, se ha separado como órgano. Esto vale como símbolo de la carencia, es decir, del falo, no en tanto que tal, sino en tanto que falta. Es preciso, pues, que eso sea un objeto, en primer lugar, separable, en segundo lugar, que tenga alguna relación con la carencia. (...) A nivel oral, es el nada (sic), en tanto que eso de lo que el sujeto se ha destetado ya no es nada para él. [...] En el nivel anal es el lugar de la metáfora —un objeto por otro, dar las heces en lugar del falo—. Comprenderán ahí por qué la pulsión anal es el dominio de la oblatividad, del don y del regalo. Allí donde uno es cogido desprevenido, allí donde uno no puede, a causa de la carencia, dar lo que hay que dar, siempre se tiene el recurso de dar otra cosa. Por ello, en su moral, el hombre se inscribe al nivel anal». Véase Javier Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 185.

17 Algunos se identifican como heterosexuales, pero disfrutan del homoerotismo y, por supuesto, hay quienes afirman ser gay/lesbiana, pero sus prácticas sexuales son heterosexuales. Además, algunos se identifican como sexuales, pero en realidad no practican el sexo, y hay quienes reclaman el celibato como práctica sexual. Para aquellos que profesan una forma de identidad sexual que es, en algún momento, extraña a su práctica sexual o deseo sexual, la idea de una única identidad sexual, permanente o incluso estable, es restrictiva y no se ajusta a la realidad.

18 Declaración aparecida en uno de los folletos producidos por este grupo.

19 Ferdinand de Saussure plantea que el lenguaje no refleja tanto la realidad como la construye. Para Saussure, el lenguaje no es un sistema de segundo orden cuya función es simplemente describir lo que ya existe, sino que el lenguaje constituye y hace significativo aquello que parece sólo describir. Además, Saussure define el lenguaje como un sistema de significación que precede a todo individuo. El lenguaje para Saussure se confunde a menudo con el medio por el que expresamos nuestro 'auténtico' yo, y nuestros pensamientos privados y emociones. Aunque plantee que nuestras nociones de un yo privado, personal e interior es algo constituido a través del lenguaje.

20 Entrecomillo el término 'político' porque, como expliqué en el capítulo I, la idea que tienen los teóricos queer de lo que es político difiere de mi aproximación a este concepto. Aunque el planteamiento tiene sin duda un gran potencial político, lo cierto es que la Teoría Queer no ha conseguido desarrollar propuestas de acción colectiva a largo plazo a partir del mismo.

21 Como es el caso de los avances en el campo de la cirugía plástica, por ejemplo.

22 *Sister Outsider* hace referencia a las demás mujeres con las que formamos una hermandad, pero que viven y trabajan en situaciones de marginalidad.

23 Lo que la Teoría Queer considera como 'sexo queer' son todas las prácticas sexuales que caen fuera de los márgenes de lo aceptado por la sexualidad heterosexual y homosexual. Muchas de esas prácticas se engloban en los trabajos de los teóricos queer en dos tipos de sexualidades no normativas: la bisexualidad y el sadomasoquismo, sobre las que hablaré más adelante.

24 En el sentido de habilidades y conocimientos extraídos de una determinada cultura a la que pertenece el individuo.

25 May West es un icono para algunos gays y lesbianas por su imagen masculina, que supuso una trasgresión de los códigos de género en la época en que esta triunfó en el cine.

26 Cherry Smith cita a Parmar en su artículo «Beyond Queer Cinema: It's in Her Kiss».

27 Publicado en <http://virtualsociety.sbs.ox.ac.Uk/text/events/pvpapers.htm#wakeford>.

28 Giddens considera irrevocable la desaparición de la clase obrera como culminación de un proceso que provocó los siguientes resultados:

- La clase para la mayor parte de la gente ya no se experimenta como clase, sino como una limitación. La clase se individualiza y se expresa a través de la 'biografía' de los individuos, se experimenta cada vez menos como una suerte colectiva.
- El individuo se vincula con el sistema de clase no sólo como un productor, sino también como un consumidor. El estilo de vida y el gusto se convierten en marcadores evidentes de diferenciación social como posición en el orden productivo.
- Problemas que se pueden originar en, o estar fuertemente influidos por factores de clase, tienden a percibirse 'lateralmente' en lugar de 'horizontalmente'. Y se experimentan como un resultado de las circunstancias relativas a un individuo o grupo en un momento determinado. La transmisión generacional de clase se ha roto.
- La clase es, por lo tanto, menos una 'experiencia vital' de lo que solía ser en el pasado.
- Los 'nuevos pobres' son aquellos que tienen una situación débil en el mercado de trabajo, o están excluidos del mismo totalmente.

29 Ya lo vimos en el capítulo anterior con el ejemplo de uno de los últimos modelos de Ken, el novio de Barbie, luciendo

lo que Mattel reconocía como una estética queer.

30Artículo publicado en *El País* del domingo 4 de junio de 2006.

31El término 'mileurista' hace referencia a los jóvenes con titulación universitaria que no ganan más de mil euros al mes, lo que les impide independizarse de sus padres.

32Aunque en estas movilizaciones, sobre todo en Francia, se han involucrado los sindicatos de estudiantes, considero a estos también como organizaciones dentro de los movimientos sociales y no dentro del movimiento sindical ya que su objetivo es estrictamente la mejora de la calidad en la enseñanza y sus miembros no son trabajadores, sino estudiantes. Se autodefinen de la siguiente manera: El Sindicato de Estudiantes es una organización estudiantil española que agrupa a estudiantes de los niveles de Educación Secundaria Obligatoria y superiores (Bachillerato, Formación Profesional y estudios universitarios) de la educación pública. Fundado en 1986, sus reivindicaciones están centradas en la mejora de la calidad de la enseñanza pública, la defensa de la laicidad de la enseñanza, el reconocimiento del derecho de huelga a los estudiantes de enseñanzas medias y la supresión de las pruebas de acceso a la universidad.

33Una excepción podrían ser los Verdes alemanes.

34El sitio web de Queeruption es: http://www.queeruption.org/index_esp.html