



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El Problema del Género en el
Pensamiento Contemporáneo, desde
una Perspectiva Postbiológica

D^a Elisa Elena Vázquez Martínez

2015



Universidad de Murcia
Departamento de Filosofía

**EL PROBLEMA DEL GÉNERO EN EL
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO, DESDE
UNA PERSPECTIVA POSTBIOLÓGICA**

TESIS DOCTORAL

Autora:
Elisa Elena Vázquez Martínez

Director:
Dr. Ángel Prior Olmos

Murcia, Octubre de 2015

A Laura y a Jose, por su insistencia.
A mi madre, por su apoyo logístico.

Bienaventurada la golondrina de madera que le late al niño antes
de conocer el sexo.

Juan Carlos Mestre.

Índice

Introducción: la articulación de los conceptos de género en la teoría feminista contemporánea.....	1
Agradecimientos.....	13
CAPÍTULO I: Las teorías filosóficas sobre género de Judith Butler: el desarrollo del movimiento <i>queer</i>.....	15
1.1. Género <i>queer</i>	17
1.2. Identidad y práctica política.....	41
CAPÍTULO II: El movimiento <i>queer</i> en España, los estudios transgénero: Beatriz Preciado.....	49
2.1. Transiciones: de la dictadura al sujeto <i>queer</i>	49
2.2. Preciado, el post-postfeminismo post- <i>queer</i>	68
CAPÍTULO III: Ciberfeminismo y tecnofeminismo: la superación de la biología.....	93
3.1. Los feminismos en la Red.....	94
3.2. Posibilidades.....	132
CAPÍTULO IV: Más allá del cuerpo.....	137
4.1. Diluyendo el cuerpo.....	153
4.2. Cuerpos superados.....	166
CAPÍTULO V: Del “sujeto <i>queer</i>” al “pangénero”.....	187
5.1. El continuo lésbico.....	188
5.2. Inventando etiquetas.....	193
Conclusiones.....	223
Anexos.....	237
Anexo I: “Cómo los cuerpos llegan a ser materia”.....	237
Anexo II: Entrevista a Fefa Vila.....	247
Anexo III: Entrevista a Beatriz Preciado.....	255
Anexo IV: Manifiesto de Las DonesLlop.....	261
Anexo V: El ciberarmario.....	265
Anexo VI: “Mi cuerpo es mío”.....	267
Anexo VII: Intersexualidad, categorías.....	269
Anexo VIII: Transhumanismo en política.....	271
Anexo IX: Tres proyectos de Jaime del Val.....	275
Bibliografía.....	277

Introducción: la articulación de los conceptos de género en la teoría feminista contemporánea

La realización de esta tesis ha supuesto para mí un reto de enorme importancia en mi trayectoria académica. Las preguntas que en ella intento responder las he planteado, de una u otra forma, desde muy temprana edad y parten de un germen común: mi sorpresa ante el hecho de que juzguemos a los otros de forma superficial, y a la vez tajante, basándonos en aspectos que podemos llamar físicos o biológicos. Por eso, tal vez, los problemas de género que en ella investigo, podrían tener su origen en los problemas del cuerpo como condicionante ineludible en nuestro desarrollo personal. Ineludible hasta ahora, que parecen abiertas múltiples posibilidades para superar el cuerpo que la biología nos ha dado, por eso añado la perspectiva “postbiológica”.

Durante muchos años me dediqué a la docencia y, en el ejercicio de la misma, observé cómo ciertos problemas de los niños, que a los adultos nos parecen triviales, son de suma importancia para su desarrollo y equilibrio emocional. El aspecto físico es uno de ellos: cualquier cosa que se salga de la “norma” puede ser objeto de burla por parte de los compañeros y convertir al que la sufre en alguien apocado, retraído y sin autoestima. Otro aspecto que considero muy importante, relacionado con el cuerpo, es la asignación de tareas y expectativas diferentes desde edades muy tempranas en función de la genitalidad, impidiendo que tanto niños como niñas se sepan capaces de hacer las mismas cosas.

Es un mensaje muy importante: lo que puedes llegar a ser está condicionado por tu sexo. Este mensaje, a día de hoy, lo seguimos perpetuando alegremente, de manera inconsciente e irreflexiva. Aunque la lógica y la legalidad nos llevan a concluir que es injusto que estos condicionamientos se mantengan, seguimos manteniendo una conducta discriminatoria que irá

enraizando en los niños a medida que crecen.

Es por esta discriminación en la asignación de roles de género en función del sexo genital, por lo que el feminismo sigue teniendo razón de ser. La sociedad occidental ha cambiado sobremanera: el trabajo bruto y de fuerza física ya no resulta vital para la supervivencia, la natalidad se controla técnicamente con multitud de avances médicos, la maternidad ya no es, supuestamente, una traba para el desarrollo laboral... Mujeres y hombres deberían ser considerados iguales, legalmente lo son, y los problemas de género deberían haberse superado plenamente.

Pero todos sabemos que, hasta en los países más avanzados, esto no es así; incluso podemos ver un retroceso en derechos y un aumento de conductas discriminatorias de todo tipo en función del género. ¿Cómo cambiar esta realidad? ¿Qué hacer para avanzar y lograr una igualdad plena?

Los estudios de género inician sus investigaciones y desarrollos teóricos sobre los años setenta, configurándose como una de las múltiples ramas de investigación de los llamados *Cultural Studies*, caracterizados por un enfoque enteramente interpretativo y narrativo de las cuestiones ligadas a la cultura popular y a la cultura mediática sobre temas vinculados esencialmente con el problema de la identidad: identidad religiosa, nacional, política, étnica o sexual. Estos estudios se desarrollaron en un escenario heterogéneo, emparentados, en mayor o menor grado con las teorías postmodernas.

Ante el más que evidente sesgo patriarcal de la historia y la historiografía tradicional, la datación de las desigualdades y diferencias en función de dualismos, considerados como ontológicos, en cuanto a la concepción de hombres/mujeres, las teorías feministas coinciden en la necesidad de poner fin a la dominación masculina y redefinir la identidad de las mujeres.

Aún a pesar de la diversidad de estas teorías sociales de género, se puede apreciar una

constante: el esfuerzo histórico, individual y colectivo para replantear la condición de las mujeres en oposición directa a las normas patriarcales vigentes. Así el movimiento feminista centraba sus programas en la defensa a ultranza de los derechos de la mujer, reafirmando la condición, más que innegable, de las mujeres como seres humanos y no como meros objetos.

A finales de la década de los setenta el Movimiento de Liberación de la Mujer pone el énfasis de su agenda reivindicativa en el rechazo de los modelos masculinos tradicionales y le declara la guerra al patriarcado. Señala, para iniciar la batalla, dos hechos fundamentales: el que, a lo largo de la historia, tanto hombres como mujeres han sido excluidos y discriminados a causa de su clase, pero ningún hombre lo ha sido en razón de su sexo; y que el patriarcado ha impedido que las mujeres contribuyeran a escribir la Historia, de manera que , aún siendo algo más de la mitad de la población, se nos ha estructurado en las instituciones sociales como si fuésemos una minoría.

Así, sus intereses se centran en la evaluación y exploración de las consecuencias que, tanto para los hombres como para las mujeres, ha tenido la definición del mundo desde la perspectiva masculina. Las conclusiones obtenidas conforman lo que podríamos llamar dos “corrientes” distintas dentro del feminismo.

Por una parte, la que pretende construir una nueva “gestalt andrógina” entendida como un concepto ontológico y no físico, al estilo de la “diferencia” intersubjetiva y reflexiva frente a la sustancia (tanto “sexo” como “género”) de Ágnes Heller¹, mediante la cual se perseguiría el ideal de una “personalidad ilimitada” cuya identidad no estaría en el sexo biológico ni en las obligaciones de género como cultura (sería el feminismo comúnmente llamado de la igualdad); y, por otra, la corriente diametralmente opuesta para la que la mujer se reafirma como la preservadora de lo auténticamente “natural” frente a los valores tecno-rationales de la cultura

¹ Heller, A. y Féher, F., *Biopolítica*, Barcelona, Península, 1995, p. 109.

masculina (feminismo de la diferencia). Esta última corriente, de la que habrá diversas interpretaciones y ramas, utiliza la tradicional contradicción naturaleza-razón y pone a lo “natural” al servicio de su causa aliándose, incluso, con otros movimientos como el ecologista para subvertir el orden de los valores dominantes: la naturaleza, que desde siempre ha esclavizado a la mujer, se convierte ahora en la mejor aliada de ésta en la lucha contra el injusto, racional y degradado mundo masculino.

Dos de las ramas del movimiento feminista de la diferencia a tener en cuenta en el caminar hacia la nueva visión rompedora del género dada por los postfeminismos (las teorías *queer* y el ciberfeminismo) que han tenido mucho que ver con el paso de la inmanencia a la trascendencia femenina son, por un lado, el feminismo esencialista de los años setenta y, por otro, el feminismo de la diferencia de los años ochenta y siguientes.

El feminismo esencialista se manifiesta, en un primer momento, en las obras de artistas como Judy Chicago², Miram Shapiro y los colectivos *Women Artist in Revolution/1969* y *Feminist Art Workers/1973*, que denuncian la situación de la mujer en el ámbito doméstico como espacio primordial de la dominación masculina y exigen un proceso de re-apropiación simbólica y corporal del ser mujer; de manera que la diferencia sexual, que reconocen como biológica e histórica, supondrá la articulación de un nuevo principio de identidad fundado en la revalorización anti-racionalista y anti-hegeliana de la experiencia tradicional femenina. Proponen así, la constitución de una subjetividad singular femenina que requiere la recuperación de un olvido: el reestablecimiento de la “genealogía femenina” como necesidad de orden simbólico y

² Chicago trabajará durante varios años, concretamente entre 1974 y 1979, con la ayuda de algunos cientos de voluntarios, en la impresionante *The Dinner Party*, una reinterpretación de la Última Cena con un claro trasfondo feminista. Así, utilizó una estructura de triángulo equilátero para la mesa, forma que remite a la igualdad entre todos, además de remitir a las representaciones antiguas de la vulva femenina. La mesa está preparada para acoger a 39 comensales, todos ellos mujeres, y cada una con un sitio reservado con su nombre. Se trata de nombres de mujeres artistas, diosas, activistas y mártires. La mesa se apoya en una base de azulejos pulidos en los que se escriben, con letras doradas, otros 999 nombres de mujeres. El hecho de colocar 13 comensales por lado tampoco es casual, sino que alude al número de personas presentes en la Última Cena y, también, al número que en la Edad Media se consideraba que formaban parte de las comunidades de brujas.

social. Señalan también, en este sentido, la necesidad de reinventar los vínculos verticales madre-hija como núcleo principal de un nuevo orden ético; así como los vínculos horizontales de la comunidad o hermandad de las mujeres³.

Pero además de la diferencia radical de las mujeres frente a los hombres, este feminismo esencialista de la diferencia proclama la superioridad moral de la feminidad como una forma de vida. Invocando una feminidad pura y original, no manchada ni contaminada por el orden de lo masculino. Uno de sus máximos lemas aboga por la imperiosa necesidad de un poder femenino que anule las diferencias originadas por la subyugación del sistema patriarcal.

El cuerpo, partiendo de estas premisas, pasa a conformarse como la experiencia primordial del cuerpo femenino, es en este sentido cuando se rescata la experiencia personal de la mujer en un intento de reapropiarse de forma crítica y positivamente de la sensibilidad femenina, reconstruyendo para ello su identidad a partir de su especificidad biológica y cultural. Aparece, con esas intenciones, el *cunt-art*, como práctica artística y feminista que consistía en la exploración, conocimiento y reivindicación de los órganos sexuales femeninos. El “*cunt-art*” se convierte en un nexo de unión para artistas y activistas feministas en los años setenta; asociaciones de concienciación y de autoayuda de mujeres se examinaban regularmente unas a otras los órganos reproductivos y genitales mediante el espejo. Este instrumento se erige en el símbolo de la liberación sexual y de las reivindicaciones feministas de libertad reproductiva y de asistencia sanitaria para las mujeres.

Esta corriente proporcionó un nuevo trasfondo al sexo femenino, efectuando un cambio de la inactividad y pasividad sexual a una actividad sexual fructífera y libre, un sexo tan activo que hace referencia a las máquinas deseantes descritas por Deleuze y Guattari⁴, máquinas que no

³ Será en el intento de definición de estos vínculos de comunidad de mujeres, donde surja el concepto de “continuo lesbiano” de Adrienne Rich.

⁴ Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Capítulo 1: “Las máquinas deseantes”, Barcelona, Ed. Paidós, 1998.

se conforman con ser sujeto pasivo del deseo masculino, sino que pretenden romper las cadenas de la norma heterosexual, donde la mujer se haya en una posición de subordinación respecto a su deseo, un deseo secundario que es eclipsado y sometido por el deseo masculino, reconocido como el dominante y el dominador.

La recuperación y rehabilitación de la sexualidad y experiencia sexual de las mujeres se torna en las dos últimas décadas del siglo XX en una de las piedras angulares, útil en la asimilación de las orientaciones sexuales, dejando paso a la noción de “continuo lesbiano” de Adrienne Rich⁵ que hace referencia, tanto al movimiento de resistencia frente a la heterosexualidad normativa y obligatoria, como a la solidaridad interfemenina frente al patriarcado.

Se hace constante un vínculo lesbiano, donde el componente sexual pasa a un segundo plano, que intenta subrayar una separación consciente y radical entre mujeres y hombres como fuente de su opresión. Las mujeres pueden entrar y salir de este continuo lésbico independientemente de que se consideren o no lesbianas, por lo que este concepto de continuo, afirma Rich, evita las definiciones restrictivas del lesbianismo (aspecto que hace surgir la crítica de las lesbianas que ven limitada la especificidad de su experiencia sexual) y revela continuidades esenciales entre distintos tipos de experiencia femenina compartida⁶. Un feminismo que también ha sido criticado por ser excesivamente idílico e ingenuo, que no considera el sexo anatómico como construcción sociocultural, proponiendo la reconstrucción de la sociedad en los valores femeninos, sosteniendo la vinculación con los movimientos de corte más social, ecológico y espiritual.

El feminismo de la diferencia postula como esencia las diferencias sexuales, que se

⁵ Rich, A., “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, nº 10, 1996, pp. 15-45.

⁶ Ver la revisión del concepto que hace Jane Freedman en su libro: *Feminismo ¿unidad o conflicto?*, Madrid, Narcea, 2004.

convierten en lo único irreductible del ser humano. Una diferencia que no se remite tanto a la antítesis entre mujeres y hombres, sino a una diferencia como espacio genuinamente femenino.

Por una parte, se critica el feminismo de la igualdad, entre otras cosas, por convertirse en un feminismo cartesiano de “mujeres sin cuerpo” (en palabras de Victoria Sendón de León); feminismo que, basado en los principios de la Ilustración, renuncia en aras de la igualdad a la libertad de acción y a la posibilidad de un pensamiento feminista con alternativas propias. De manera que “sin esencia sin cuerpo sin nada que nos identifique como mujeres, tan universales y tan individuales ¿cómo conjugar este proyecto con la necesidad de acción colectiva propia de cualquier movimiento político?”⁷.

Por otra, la diferencia biológica se muestra, desde el feminismo de la diferencia, como algo insuficiente, puesto que no sopesa la compleja cuestión de los procesos de construcción y legitimación del poder masculino. Si el patriarcado fuera “natural”, es decir, si estuviera basado en un determinismo biológico, entonces cambiarlo supondría modificar la naturaleza. Pero “cambiar la naturaleza” es precisamente lo que la civilización ha hecho; y el resultado es que la mayor parte de los beneficios de ese cambio, de esa dominación, de ese “progreso”, han ido a parar a los hombres, a la mitad de la especie.

El feminismo de la igualdad, por el contrario, propone la superación femenina de su injusta reclusión en el espacio natural; pretende ir más allá de la identificación de la mujer con la Naturaleza y reclama un emplazamiento en la Historia. En su lucha por reclamar la igualdad, las mujeres buscan la rehabilitación temporal e histórica de su propia autoconciencia y la conquista del espacio público, de los derechos civiles, de las instituciones estatales y culturales. Por eso, históricamente, sus objetivos fundamentales se enfocaron, en primera instancia, hacia reivindicaciones legales de una igualdad de derechos que significase la ocupación legítima de sus

⁷ Sendón de León, V., “La quiebra del feminismo”, *Revista Debats*, N° 76, Primavera 2002.

propios territorios políticos y económicos; luchando por el libre acceso a la educación, a la participación política y por la incorporación progresiva al trabajo remunerado. Más recientemente, consciente de no haber logrado plenamente todos sus objetivos, el feminismo de la igualdad se ha involucrado en el desarrollo de políticas públicas de mejora de la condición femenina: igualdad de oportunidades, políticas socio-económicas y culturales específicamente femeninas, discriminación positiva, reivindicación de los derechos reproductivos y de la protección legal contra la violencia sexual, etc.

Una de las principales críticas que se han vertido sobre las teorías del feminismo de la igualdad, es la de que su sujeto se corresponde principalmente con una mujer blanca y occidental, bien situada económica y socialmente y heterosexual; por lo que no daría respuesta a las diferencias étnico-culturales, económico-sociales, políticas y sexuales de las mujeres reales.

En este sentido, Celia Amorós señala que el feminismo de la diferencia se enfrenta a una situación problemática en cuanto a su asunción de una subjetividad moderna. Para la autora sería necesaria una reconstrucción de la racionalidad y del progreso histórico desde la “desmitificación del sujeto masculino de la razón” y la constitución de una conciencia feminista “como una peculiar forma de existencia reflexiva del ser mujer”⁸. Así, el fortalecimiento de la autoconciencia moderna, constituyente de la identidad propia, debe estar guiado por el ideal universalizador de una “cultura de razones”, que ya no se basaría en la única razón masculina, sino que conllevaría el respeto mutuo de las identidades culturales diferenciales.

Por otra parte, más allá de lo incuestionable de sus logros, el feminismo de la diferencia también ha sido cuestionado por la propia idea de progreso universal que lo alumbra, una idea que se ha visto plenamente superada en el pensamiento postmoderno. Así, surgen también las dudas postmodernas en cuanto a la identidad, al sujeto, a lo universal, a las diferencias; y estas

⁸ Amorós, C., *Tiempos de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 359.

dudas llevan a la imposibilidad de articular el doble discurso de la igualdad y de la diferencia. El feminismo, se plantea seriamente la, hasta ahora aceptada, pre-existencia de una autoconciencia racional y universal; a la vez que descarta la institución de nuevas oposiciones binarias reproductoras de los esquemas de exclusión y dominación patriarcales.

A esto se suma una nueva percepción del sexo y su origen natural, anatómico, cromosomático u hormonal. Judith Butler afirma que tanto el género como el sexo son fenómenos culturales, al igual que la raza, la clase social, la edad o la religión. Por lo tanto, el sexo queda desprovisto de cualquier valor ontológico y prediscursivo; y Donna Haraway da un salto más allá intentando subvertir las tradicionales categorías de naturaleza o sexo, ayudándose para ello de la imagen del cyborg.

El feminismo reacciona así en contra de las teorías esencialistas. Éstas, que aprisionan a seres humanos, han actuado a lo largo de la historia transformando conceptos culturales en conceptos naturales. Pero ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la naturaleza. De hecho, empieza a parecer que debemos deshacernos de ella, de forma que cada ser humano elegiría su “configuración” sexual según sus tiempos y circunstancias, según sus deseos, y en cualquier época de su vida.

El problema ahora planteado ya no se reduce a la cuestión sexual, ni siquiera a la problemática en torno al feminismo, su más profunda motivación debe buscarse en el intento del individuo de liberarse de sus condicionamientos biológicos. Pero esa “liberación” biológica conlleva unas alteraciones drásticas de las estructuras familiares y sociales tradicionales, con repercusiones políticas muy importantes que son planteadas en los estudios feministas.

Entonces, sería necesario, para afrontar dichos cambios, conseguir una gradual transformación cultural: la llamada “de-construcción” de la sociedad, empezando por la familia y la educación de los hijos. Insistiendo en la capacidad del ser humano para autoconstruirse, de

manera que el problema de las identidades empieza a verse como la posibilidad del propio sujeto para tomar decisiones sobre lo que “quiere llegar a ser” en todos los campos de su existencia.

Partiendo de estas premisas, se están manifestando corrientes como el “transhumanismo”, un movimiento cultural e intelectual internacional que apoya el empleo de las nuevas ciencias y tecnologías para mejorar la anatomía y las habilidades cognitivas y corregir los que considera aspectos indeseables e innecesarios de la condición humana, como la enfermedad o el envejecimiento. La visión de la tecnología por parte del transhumanismo es interpretada como el desarrollo de nuevas herramientas, “naturales” o no, que ayuden a superar nuestras limitaciones biológicas a aquellos que lo deseen, convirtiéndose así en “post-humanos”.

También, en esta situación de cambio, de búsqueda, de intento de superación del determinismo biológico, y ayudado por las nuevas tecnologías de la comunicación, surge un nuevo feminismo que, en sus múltiples manifestaciones, se hace llamar “ciberfeminismo”. Partiendo de la idea de lo tecnológico como prolongación de lo humano, intenta convertir el entorno telemático en un nuevo espacio de libertad. La Red se convierte así, para un número creciente de feministas, en un nuevo lugar material y simbólico desde el que es posible una abierta redefinición de la realidad y de la propia subjetividad.

Pero a parte de las nuevas diferenciaciones entre real/virtual del ciberfeminismo, y sin llegar a las metas tecnológicas que persiguen los transhumanistas, podemos decir que actualmente hemos superado en gran medida a la biología, o al menos muchos de sus condicionantes, y que ya realizamos multitud de prácticas post-biológicas. ¿En qué medida afectarían éstas prácticas y avances científicos, médicos y tecnológicos a los problemas de género? ¿Se pueden superar plenamente dichos problemas y lograr que el feminismo deje de ser necesario? Esa humanidad post-biológica, ¿será también post-género? Y, además, las propuestas

de las teorías transgénero y los movimientos *queer*, ¿son tan solo una utopía minoritaria o constituyen una tendencia y una aspiración universales? ¿Podemos seguir hablando de dos géneros claramente diferenciados?

Estas preguntas guiaron mi proceso de investigación, durante el cual he encontrado cada año información más abundante, y sorprendente, en Internet. Las cosas parecen cambiar rápidamente. La información es muy variada y dispersa, también más superficial, es difícil no intentar abarcarla toda. La “dispersión” de ideas en la Red es, en gran medida, un problema a superar; y constituye una gran tentación “saltar” constantemente de unos temas a otros, de la Biología a la Filosofía, de la Genética a la Epigenética, de los feminismos a la historia del concepto “cuerpo”, de los cuerpos frontera a los niños transexuales... Pero también aporta muchas ventajas de acceso a textos, conexión con gente que reflexiona sobre los mismos temas y la posibilidad de trabajar “a distancia”. En este sentido, las nuevas tecnologías y redes de información deberían estar a disposición de la mayor cantidad de personas posibles. La información es poder y, tras este trabajo, he de confesarme un poco “ciberfeminista”.

Agradecimientos

En primer lugar, he podido completar esta investigación gracias al Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia, a través del Director de la tesis D. Ángel Prior Olmos; el cual con sus consejos, disponibilidad, amplios conocimientos, observaciones y orientaciones ha sido decisivo para realizar este trabajo. También quiero agradecerle que, con gran amabilidad y paciencia, me animara a continuar.

A mi familia que, con su insistencia y cuidados, no me han dejado rendirme a pesar de mis dificultades y, en ocasiones, mal humor.

Por último, a los amigos que me han aportado información necesaria e innecesaria para este trabajo, pero siempre enriquecedora.

CAPÍTULO I: Las teorías filosóficas sobre género de Judith Butler: el desarrollo del movimiento *queer*

Un ángel sin rostro me abrazó
y me susurró por todo mi cuerpo:
“No te avergüences de ser humano, siéntete orgulloso.
Dentro de ti hay bóvedas sobre bóvedas que se abren interminablemente.
Nunca estarás completo, y así debe ser”.

Tomas Tranströmer.

Como la inmensa mayoría de las propuestas teóricas nuevas, los estudios *queer* surgen como continuidad y cambio a la vez respecto a los enfoques precedentes. Partiendo del nombre con que se bautiza a sí misma, y preocupada ante todo por la identidad y la diferencia sexual, la teoría *queer* aboga por lo ambiguo. Raro, torcido, maricón... los traductores suelen manifestar abiertamente la dificultad para traducir el término que viene dada por la multiplicidad de usos gramaticales y significados del término *queer* en inglés americano. La edición de 1994 del diccionario Oxford de inglés incluye varias acepciones. Como adjetivo, *queer* significa “raro”, “extraño”, “curioso”. Como sustantivo, significa “maricón” “homosexual”, “gay”. Como se puede deducir por las definiciones anteriores:

“(…) *queer* señala formas de comportamiento, relativas o no a la sexualidad, que son reprobables o sospechosas desde la moral dominante. Utilizado de forma peyorativa con relación a la sexualidad, *queer* ha designado y, para muchos, sigue designando la falta de decoro y la anormalidad de las prácticas

y orientaciones de los homosexuales y las lesbianas. Los discursos políticos del activismo gay y lesbiano recuperan y reincorporan este término reprobador en su defensa de la diferencia sexual y su cuestionamiento de las categorías basadas en las identidades sexuales y de género convencionales. Las prácticas *queer* (*queerness*) consisten, por lo tanto, en desbarajustar o desestabilizar (*to queer*) normas que son sólo aparentemente fijas”⁹.

Lo *queer*, como cualquier crítica que se base en una categoría identitaria diferencial se enfrenta al reto de definirla, de medir su alcance. Así, el feminismo ha reflexionado desde ámbitos muy diversos a propósito de lo que significa ser (o estar) mujer; de si se trata de una esencia (la mujer nace) o de un proceso sociocultural (la mujer se hace), de qué es eso que tenemos las mujeres en común, si es que existe esta característica común a todas nosotras.

En las décadas de los setenta y ochenta, se pone de manifiesto la diferencia lesbiana dentro de la diferencia feminista, señalando con ello la irreductibilidad de la diferencia: dentro de la diferencia mujer, surge la diferencia lesbiana. Y, a su vez, dentro de ella, la diferencia se multiplica: mujer lesbiana negra, mujer lesbiana pobre... y así sucesivamente. La llamada crítica lesbiana convierte, de esta forma, en plural el panorama de los feminismos e instaura la diferencia homosexual/heterosexual desde la diferencia mujer/hombre.

Por ello, en los años ochenta y noventa, se produce un acercamiento entre hombres y mujeres homosexuales, alianzas que suscitaron recelo entre algunas lesbianas feministas y, sobre todo, más debates y reflexiones.

La propuesta *queer* nace de todo eso; se fue consolidando a lo largo de la primera mitad de los noventa, pero va más allá en su planteamiento transgresor, al desafiar y, en definitiva, desmontar los binomios citados, tanto el de la diferencia de género (hombre/mujer) como el

⁹ Nota de la traductora Oliver-Rotger, M^a. A., en: Mérida Jiménez, R. M., *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, 2002, p. 27.

referido a la sexualidad (heterosexual/homosexual).

1.1. Género *queer*

Lo *queer*, ya desde su misma denominación, se muestra resistente a ubicarse únicamente a un lado de los binomios; acepta una identidad en tránsito, participa de las categorías sin pertenecer a ninguna, se pasea voluntariamente por la frontera misma que separa dichas categorías, molestándolas y desafiándolas. La identidad sexual, con lo *queer*, enlaza pensamiento y acción. Postula una identidad performativa, nunca natural, recogiendo la propuesta de Judith Butler en *El género en disputa*.

¿En que consiste esta disputa? Entre otras cosas, la disputa viene porque no es suficiente afirmar que el género se constituye a partir de algo, una construcción cultural basada en una diferencia biológica; sobre todo porque se corre el riesgo de convertir la biología en “destino” cuando la misma distinción entre lo que es biológico y lo que no, es una distinción cultural, cambiante y dinámica. Butler sostiene que el género no es un atributo, algo que se tiene o se es, sino un proceso que constituye lo mismo que dice definir: una copia sin original.

El género es un efecto del discurso; la elaboración de una genealogía muestra los mecanismos a través de los cuales el género se convierte en algo aparentemente natural. Este enfoque, deudor de Foucault y su metodología de análisis del discurso a lo largo de la historia (entendiendo ésta última como discontinuidad más que como *continuum*) y en un marco cultural determinado, constituye uno de los métodos que asumen y practican los estudios *queer*. De hecho, en ellos se plantean nuevos modelos de investigación de cariz interdisciplinar, a menudo cercanos a los estudios culturales o a la teoría cultural.

Y este método, es también el adoptado por Judith Butler en sus investigaciones y

planteamientos filosóficos. Planteamientos que se encuadran dentro del feminismo radical y del feminismo deconstructivista, en la línea de otras autoras como Donna Haraway, Teresa de Lauretis o Beatriz Preciado, y que constituyen la Teoría Crítica *Queer*, fundamento a su vez, del movimiento político *Queer*. En un momento en que las teorías feministas se agrupaban, como hemos visto, en las corrientes teóricas y políticas de la igualdad o de la diferencia, Butler rompe también con esa dicotomía y se posiciona en el postfeminismo, ya que sus propuestas pretenden acabar con el sujeto mismo del feminismo. La Mujer, sujeto unitario del feminismo clásico y, hasta entonces, cohesionador de los múltiples feminismos, desaparece pulverizado por sus críticas. Así, en palabras de Carlos Duque, “Butler apunta a dismantelar tanto la concepción de sujeto/a universalista que sustenta la política liberal actual, como los procesos de esenciación, naturalización e identificación de las teorías de la política de la diferencia con relación al sector LGTBIQ”¹⁰.

El sujeto por el que el feminismo clásico lucha, por el que plantea sus reivindicaciones, es un sujeto sometido por el patriarcado y es, a la vez, un sujeto que debe desaparecer porque no representa la realidad de los individuos mujeres, con sus múltiples identidades, a los que intenta representar. Butler, vuelve a poner sobre la mesa la antigua pregunta: “¿en qué consiste ser mujer?” Intentando dar respuesta a esta pregunta, desde una perspectiva genealógica y desechando el punto de vista biológico o genético como base para la diferenciación de género, llega a una conclusión revolucionaria: “Aun aceptando que hubiese dos géneros (como habría dos sexos), la correspondencia entre un cuerpo de bio-mujer y un género femenino no muestra un vínculo necesario. La exclusión de todos aquellos individuos que hayan osado confundir un determinado sexo con su género contrario o viceversa constituye otro argumento o prueba más

¹⁰ Duque Acosta, C., “Judith Butler y la teoría de la performatividad de género”, *Revista de educación y pensamiento*, n° 17, 2010, p. 87.

para ilustrar la contingencia de la determinación genérica”¹¹.

Butler es una escritora prolífica que, a lo largo de sus escritos, plantea, más que un sistema teórico compacto, un campo de reflexión sobre temas fundamentales para el feminismo, los movimientos LGTBI y *queer*. Siguiendo a Leticia Sabsay¹², podemos señalar, de forma muy resumida, algunos de los principales:

- Las normas de género.
- La dificultad para hacer el duelo público.
- La violencia y la responsabilidad.
- La posibilidad de una ética-política que sustente una radicalización de la democracia.
- La crítica al sujeto liberal.
- La recuperación para el feminismo de Michel Foucault.
- La performatividad en la teoría de género.
- Las cuestiones de la identidad, la subjetivación y el poder.
- El deseo.

Actualmente, Butler es profesora de Retórica, Literatura Comparada y Estudios de la Mujer en la cátedra Maxine Elliot de la Universidad de California en Berkeley; y, según nos recuerda Marcelo F. Ponce, “tan sólo dentro de la teoría feminista, Butler aborda, dialoga, toma prestado, desmenuza, interpreta, concuerda y se desmarca de algunas de las posiciones de sus predecesoras, desde Simone de Beauvoir, Julia Kristeva y Hélène Cixous hasta Luce Irigaray, Monique Wittig, Jacqueline Rose y Jane Gallop para nombrar algunas de las citadas y

¹¹ Pérez Herranz, C., “Parodia como estrategia post-genealógica una lectura del feminismo de Judith Butler desde la filosofía de M. Foucault”, *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, nº 4, 2013, pp. 338-339.

¹² Sabsay, L., “Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 4, nº 3, 2009, pp. 313-315.

discutidas”¹³.

La obra de Butler ha supuesto una revolución en la teoría y práctica feministas y en la gay y lésbica, que ni siquiera ella esperaba (así lo reconoce en la introducción a *El género en disputa* en la edición del libro diez años después de su primera publicación). Definió el género en términos de performance (que es una noción artística-teatral) frente a la afirmación del feminismo de una verdad pre-discursiva o natural de la diferencia sexual, y a la imposición social de ciertas formas de feminidad y masculinidad. Así, la noción de performance va a ser utilizada por la crítica *queer* en los años noventa para desnaturalizar la diferencia sexual.

Butler caracteriza la identidad de género como el resultado de la “repetición de invocaciones performativas de la ley heterosexual”¹⁴, de roles que se aprenden a través de llevarlos a la práctica una y otra vez. Lo masculino y lo femenino son mascaradas, performances, actuaciones; no son algo natural, sino que se van adquiriendo al ser repetidos como si de un ritual se tratara. Por ello, Butler invita a parodiarlos, a acabar con la obligación de ajustarse a la norma.

Las críticas a esta definición del género en términos de performance no se hicieron esperar, y continúan en la actualidad. Butler redefinió entonces la noción de género en términos no ya de performance sino de performatividad, en un esfuerzo por alejarse de la connotación estética del primero. Así aclara: “La performatividad no es ni libre juego ni autoperformación teatral; ni puede asimilarse sencillamente con la noción de performance en el sentido de realización”¹⁵. El concepto de performatividad hace alusión al guión cultural que se pone en marcha a través de las performances, es decir, que éstas se inscriben en el contexto en el que se sitúa el sujeto.

¹³ Ponce, M. F., “La afirmación bajo la forma de la pregunta en los ensayos de Judith Butler”, *A Parte Rei: revista de filosofía*, n° 69, 2010, p. 1.

¹⁴ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 19.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 145.

La teoría de la interpelación ideológica de Althusser sirve a Butler de marco donde considerar la formación del sujeto sexuado/sexual. La interpelación es el mecanismo por el cual los aparatos de dominación actúan sobre los individuos para convertirlos en sujetos de su propia estructura de poder (lo que equivale en este caso a decir: sujetos a su estructura de poder). Por medio de este mecanismo, el individuo es llamado a situarse en el lugar que se le ha asignado y a asumir los contenidos asociados al mismo en lo que se refiere a prácticas y significados sociales. La interpelación de la ley produce al sujeto a la vez que genera la ilusión de que este sujeto ya estaba constituido antes de su operación, produce un sujeto que “ya-desde siempre” había estado allí. La operación ideológica de la interpelación y constitución subjetiva es, pues, un mecanismo doble. Acto de reconocimiento por el cual el sujeto es interpelado y se identifica con aquello a lo que es llamado a identificarse. Pero a la vez, acto de desconocimiento del propio mecanismo ideológico que lo constituye en tanto que sujeto: es el acto de reconocimiento el que hace del sujeto aquello con lo que se identifica y que considera como lo que ya-desde siempre había sido. Es por lo tanto la propia operación ideológica de constitución de los sujetos la que genera la “ilusión” de un sujeto esencial anterior a lo social y constituyente del mismo. Uno se convierte en lo que es en la medida en que reconoce en ese ser lo que ya-desde siempre ha sido, situándolo de esta forma en un lugar anterior al acto de interpelación/socialización.

Es en este sentido en el que Butler va a proponer una lectura del sexo como efecto del proceso de naturalización de la estructura social del género y la matriz heterosexual. El sujeto es llamado a identificarse con una determinada identidad sexual y de género, sobre la base de una ilusión de que esa identidad responde a una interioridad que estuvo allí antes del acto de interpelación. Lo cual es precisamente uno de los aspectos fundamentales de la concepción performativa del género. No hay una esencia detrás de las performances o actuaciones del género del que éstas sean expresiones o externalizaciones. Al contrario, son las propias actuaciones

(performances) en su repetición compulsiva las que producen el efecto-ilusión de una esencia natural.

Recordemos la definición austiniana de enunciación performativa. El acto de habla performativo (o realizativo) es aquél en el que decir algo equivale a hacer algo. Austin los distingue de los actos de habla constatativos, en los que simplemente el enunciado hace referencia a un hecho externo por la vía de la descripción y por lo tanto pueden ser juzgados en términos de verdaderos o falsos en función de que se ajusten, en tanto que enunciados descriptivos, a los hechos a los que se refieren. El acto performativo, por el contrario, habrá de ser considerado en términos de su eficacia, de su éxito o fracaso y de los efectos que produzca.

Vemos cómo la interpelación ideológica althusseriana es un acto enunciativo performativo en tanto que constituye al sujeto: la interpelación como forma de nominación y exigencia de reconocimiento produce al sujeto estableciendo las coordenadas de su identificación y, por lo tanto, de su posicionamiento y existencia en la red de relaciones que estructuran lo social. La interpelación no se dirige, como pretende, a un sujeto que ya existe con anterioridad a este acto, sino que lo produce en su misma operación. Los significados sociales que se pretende que se deduzcan de la subjetividad interpelada son inscritos allí por ese acto de nominación y definición.

Butler lee el *Segundo sexo*, centrándose en la famosa afirmación de “mujer no se nace, se hace”. La idea es que constantemente está haciéndose. Butler toma al pie de la letra esta afirmación y considera el “hacerse” como una especie de afirmación circular. Si no nacemos mujeres, sino que nos hacemos, nos tenemos que hacer en función, o bien de algo que está ya previsto como una meta que tenemos que alcanzar (y en ese sentido estaríamos cumpliendo un objetivo que nos es impuesto, un mandato social), o bien tendríamos que decir que la naturaleza es destino y entonces las mujeres no podemos sino “hacernos” lo que ya de alguna manera

somos desde el origen; con lo cual esta afirmación sería contradictoria consigo misma.

Cuando Butler trata de leer a Beauvoir desde esta posición crítica, viene respaldada, al menos, por tres lecturas fundamentales. La primera, es la obra de Lucy Irigaray. Butler ha leído *Speculum* y en virtud de esa lectura va a ir al texto de Beauvoir. Al mismo tiempo ha leído a Adrienne Rich y todo el tema de la heterosexualidad compulsiva. Y, por último, a las corrientes postmodernas, y a Michel Foucault. ¿Qué toma, a grandes rasgos, de estas tres fuentes?

De Lucy Irigaray, el análisis de que el lenguaje, el discurso, el habla es falologocéntrica. Es decir, está centrada en un orden simbólico masculino o fálico y, por tanto, cualquier sujeto que pretenda constituirse como tal, va a ser un sujeto que necesariamente será un sujeto varón. Recordemos que nunca se ha hablado de “¿... estadio vulvar, de estadio vaginal, o de estadio uterino para referirse a la sexualidad femenina?... ¿quizás porque todos estos órganos carecen, sin duda alguna, de parámetros masculinos?”¹⁶. En este sentido, unifica la ecuación sujeto/varón como si fueran sinónimos.

De Adrienne Rich toma la afirmación de que toda heterosexualidad es un disciplinamiento obligatorio. Porque la base biológica no se define en cuanto a su elección de objeto sexual, sino, insiste Rich, a partir de disciplinamientos o mandatos culturales; “no ser capaces de analizar la heterosexualidad como institución es como no ser capaces de admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo son mantenidos por una serie de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia”¹⁷. Para demostrar que no hay base biológica en el deseo, Butler apela a la figura

¹⁶ Irigaray, L., *Speculum. Especulo de la otra mujer*, Madrid, Editorial Saltés, 1978, p. 28.

¹⁷ Rich, A., “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, nº 10, 1996, p. 36. Traducción de Rivera Garretas, M. M., *De Adrienne Rich, Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, en Ead., *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979-1985*, Nueva York y Londres, Norton, 1986, pp. 23-75. Escrito inicialmente en 1978 para el número de “Signs” sobre *Sexuality*, este artículo fue publicado en esa revista en 1980. En 1982, *Antelope Publications* lo reimprimió como parte de una serie de cuadernos feministas.

freudiana del perverso polimorfo. El bebé es un perverso polimorfo, porque tiene una sexualidad totalmente difusa y lábil, que no se dirige necesariamente a un único individuo del sexo contrario, sino que sus objetos de deseo, son aquellos que lo cuidan: quienes lo trata bien, le dan de comer, se hacen cargo de él. Es decir, desea y ama a quien cubre sus necesidades inmediatas sin tener en cuenta su sexo biológico.

La tercera influencia, y tal vez la más significativa, es la de Foucault, pero antes de ver lo que Butler toma de su paradigma, revisemos los aspectos que toma en cuenta de Beauvoir.

Siguiendo a Beauvoir¹⁸, nos hacemos cargo de la distinción entre sexo y género. Según Simone de Beauvoir “no se nace mujer: llega una a serlo”¹⁹. Parece entonces que “lo femenino” no es un órgano sino un rol, el papel que nos enseña tenazmente a representar nuestra civilización. Por tanto, ¿es posible el cambio de papeles? Parece ser que sí. Tomemos como ejemplo el curioso caso de las “tobelijas” de Montenegro²⁰; mujeres que adoptan el papel de hombres en determinadas sociedades rurales, en las cuales es tan importante para una familia la descendencia masculina que, en el caso de no lograrla, se admite que una de las hijas (generalmente la última, cuando ya no hay esperanza) pase a ser considerada plenamente como varón y educada desde la infancia como tal. En estas condiciones la mujer no participa en absoluto de “lo femenino”, identificándose en todo momento con el sexo masculino, realizando todas las tareas que cualquier hombre realizaría y disfrutando en todo momento del mismo prestigio social. Este caso extremo, aún siendo anecdótico, parece probar que el factor decisivo de diferenciación sexual dentro de la sociedad es la educación.

Siendo tan importante la educación, ¿qué mecanismos ha utilizado ésta a lo largo de la

¹⁸ Ver el análisis del género que hace la autora siguiendo a Beauvoir en: Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 57-65.

¹⁹ Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, Tomo II, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987, p. 12.

²⁰ Djajic Horváth, A., “A tangle of multiple transgressions: The western gaze and the Tobelija (Balkan sworn-virgin-cross-dressers) in the 19th and 20th centuries”, *Anthropology Matters Journal*, vol. 5, n° 2, Anthropology Matters, 2003. url: www.anthropologymatters.com

historia para mantener a uno de los sexos sometido totalmente al otro, oprimido y apartado de las realizaciones sociales y políticas? En el libro de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, se da una detallada respuesta a esta pregunta. Desde que el bebé nace, existen unas expectativas en sus padres que dependen del sexo morfológico y, desde ese primer momento, la educación que le ofrecen está encaminada al cumplimiento de las mismas. En el caso de la niña, a la que le ha tocado el papel de “sexo débil”, estas expectativas de pasividad le frenan los impulsos de actividad propios de la primera infancia. En este sentido, S. de Beauvoir, en cuanto al complejo de castración o envidia del pene que Freud proclama, advierte que no envidia la niña el trozo de carne por sí mismo, sino que empieza a intuir que esa es la única diferencia visible para ella, gracias a la cual el niño tiene privilegios que a ella le son negados. Es algo así como la posible “envidia” de un esclavo negro por la piel blanca que le libraría de la esclavitud, una esclavitud totalmente injusta y, por tanto, incomprensible.

A medida que la niña crece continúa recibiendo todo tipo de normas, influencias sociales y modelos de conducta encaminados a aumentar la discriminación sexual, que son compartidos y divulgados por la inmensa mayoría de la gente que conoce, tanto hombres como mujeres, reproduciéndolos de manera irreflexiva. El lenguaje, la escuela, los medios de comunicación, la sociedad en su conjunto, está cargada de prejuicios que marginan a la mujer y le impiden desarrollar su personalidad y ejercer un protagonismo que le corresponde, manteniéndola a través del tiempo en su papel “femenino” de desventaja.

Uno de los mecanismos más importantes para perpetuar esta situación es el lenguaje. Con el lenguaje adquirimos nuestro primer sistema de categorías; a través de él la realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada y con él se transmite de modo inconsciente una gran parte de la forma de pensar, sentir y actuar de cada sociedad, incluyendo sus modelos segregacionistas. Esa característica de inconsciente es lo que hace más difícil intervenir para interrumpir la cadena

de transmisión y lo que posiblemente impida a los individuos escapar de la opresión.

Sintéticamente, el sexo es lo dado; es biológico y natural. El género es lo cultural, una suerte de disciplinamiento que se construye sobre el sexo. En este sentido, lo que va a tomar Butler de Foucault, rebatiendo a Beauvoir, es la idea de que no hay dos elementos que puedan distinguirse: el sexo como lo biológico y el género como lo construido. Lo único que hay son cuerpos que ya están contruidos culturalmente. Es decir, no hay posibilidad de un sexo natural, porque cualquier acercamiento teórico, conceptual, cotidiano o trivial al sexo se hace a través de la cultura y de su lengua. Al describirlo, al pensarlo, al conceptualizarlo, ya lo hacemos desde unos parámetros culturales determinados, con lo cual, según Butler, no es posible distinguir sexo y género. Así utiliza de manera alternativa o sexo o género o sexo/género como si fuera un continuo para dar cuenta de que ya los cuerpos están culturalmente contruidos. No hay posibilidad de un acceso a “lo natural” como si “lo natural” fuera algo “originario” e “independiente de concepciones culturales” de esto que damos en llamar “naturaleza”.

De esta forma tenemos, por un lado, una especie de asimilación entre sujeto y varón. Y, por otro, una concepción del disciplinamiento del deseo: se disciplina a los cuerpos de manera tal que se constituyan como cuerpos deseantes de lo que no son (o del sexo que no son). Si hay un disciplinamiento de estos cuerpos, y en esto sigue, como ya se ha señalado, a Adrienne Rich, la cultura, históricamente, ha constituido a varones y a mujeres, probablemente con fines de procreación, como sujetos que desean lo que no son por definición también cultural. Si se reconoce una identidad de mujer, entonces, la cultura construye a las mujeres como deseantes de varones y a la inversa. Para Butler esto es una forma más de disciplinamiento de las muchas que sufrimos todos en el proceso de hacernos humanas y humanos. Por tanto, no hay distinción entre sexo y género, sino que sexo/género es una suerte de modelo donde ya estamos contruidos de una manera determinada.

Esto la lleva a criticar en Beauvoir, entre otras, al menos dos cuestiones fundamentales. Si recordamos la convocatoria de Beauvoir de convertirnos todas y todos en sujetos libres capaces de ejercer nuestra libertad y nuestra transcendencia, la primera crítica está centrada en que las mujeres no nos podemos constituir en sujetos. Esto es así porque la noción misma de sujeto, que ella asimila a la noción de varón siguiendo a Irigaray, pero cuya crítica ya viene de Lacan y de Derrida, se constituye como tal en un espacio que es simbólicamente masculino:

“Para Irigaray, lo "femenino" que no puede decirse que sea algo, que no participa siquiera de la ontología, queda sometido -y aquí nos falla la gramática- a la supresión como la necesidad imposible que permite cualquier ontología. Lo femenino, para usar una catacresis, se domestica y vuelve ininteligible dentro de un falogocentrismo que se pretende autoconstituyente. Rechazado, lo que queda de lo femenino sobrevive como el espacio de inscripción de ese falogocentrismo, la superficie especular que recibe las marcas de un acto significativo masculino sólo para devolver un reflejo (falso) y garantizar la autosuficiencia falogocéntrica, sin hacer ninguna contribución por sí mismo”²¹.

Si el orden es masculino, no nos constituimos en sujeto porque la petición que hace Simone de Beauvoir es un imposible. Las mujeres no podemos, dice Butler, ser sujeto porque, además: “Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo es en parte cierta, entonces mujer es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. (...) Para Beauvoir, en definitiva es imposible convertirse en mujer, como si un telos dominara el proceso de aculturación y construcción”²².

²¹ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 72.

²² Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 98.

En base a esta primera crítica a Simone de Beauvoir, Butler fundamenta²³ el fracaso del movimiento feminista, que viene luchando desde hace siglos por reivindicaciones que nunca terminan de consolidarse. Esto es así porque su intento es el intento de acceder a algo a lo que, de hecho, es imposible acceder ya que: “El 'nosotros' feminista es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática, que tiene sus objetivos, pero que rechaza la complejidad interna y la imprecisión del término, y se crea sólo a través de la exclusión de alguna parte del grupo al que al mismo tiempo intenta representar”²⁴. De esta forma Butler se sitúa, como hemos visto, más allá del feminismo que, en su opinión, carece de sujeto.

Otra crítica que le hace a Beauvoir es la siguiente²⁵: Con su afirmación “la mujer no nace, se hace” genera dos ámbitos, un ámbito de “lo que es” y un ámbito que podemos llamar “del hacerse” o “del construirse” cada una a sí misma; provocando una obvia división entre sexo y género que refuerza el binarismo cartesiano. El sexo se define como algo que se es biológicamente, mientras que el género es lo que se va construyendo de determinada manera según la época, el lugar, la cultura y la clase social. Pero para Butler no solamente no existe esta separación entre sexo y género, sino que en realidad este orden que nosotros le damos primero al sexo y después al género es un orden inverso, ya que la sociedad produce culturalmente un número de mandatos, de funciones, que le asigna a los sexos generando las distinciones, las divisiones y las características que luego se nos muestran como “naturales”.

Además, como solo podemos acceder a lo natural desde lo cultural, no hay forma alguna de colocarnos en algún lugar desde donde lo cultural no intervenga para acceder a lo biológico. Es decir, lo único que tenemos como “dato” es lo “culturalmente” entendido como biológico o

²³ Ver el análisis del problema del “sujeto” para los feminismos de la identidad en el capítulo “Conclusión: De la parodia a la Política” en: Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 277-288.

²⁴ *Ibíd.*, p. 277.

²⁵ Butler, J., “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: Benhabib, S. y Cornell, D. (eds): *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 193 -211.

como natural. Podemos situarnos desde la perspectiva de una cultura o de otra, pero no existe a un lugar privilegiado desde donde se pueda “ver” sin ningún condicionamiento, sin cultura alguna o mediatización alguna. No hay, pues, forma de acceder al “sexo natural”, sino al sexo tal y como cada cultura lo ha construido. En última instancia, esto le hace afirmar que no existe la naturaleza, no existe el cuerpo natural: todo cuerpo es un cuerpo cultural y tiene en sí mismo las inscripciones narrativas de la historia, de la cultura.

La concepción de Butler es radical: sostener que “no hay naturaleza”²⁶ sino que todo es disciplinamiento cultural, que más allá de eso no hay nada a lo que podamos llamar “natural” hace que ubique las nociones de “diferencia sexual” en la cultura, en las narraciones, en la performatividad. No hay nada más allá del ámbito de la lengua. Todas las clasificaciones pertenecen a ese ámbito.

Para Butler la prueba de ello es que el sexo en occidente se resuelve en la construcción binaria varón y mujer, pero en otras culturas esta clasificación no siempre funciona. Por ejemplo, algunos grupos de indígenas norteamericanos identifican más de dos sexos: personas que cumplen funciones de varón siendo mujeres y grupos de varones que cumplen funciones de mujeres; algo similar a lo que ocurre en el ya mencionado caso de las “tobelijas” de Montenegro. Es decir, en esas sociedades tienen un estatus de género social reconocido diferente del “sexo”.

Así podemos ver claramente que nuestra clasificación supuestamente “natural” es, en realidad, un constructo cultural que se lleva a cabo en virtud de diversos intereses, tanto políticos como de poder y, por tanto: “Una genealogía política de ontologías del género, si se consigue llevar a cabo, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus acciones constitutivas y

²⁶ Judith Butler, en su obra *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, plantea que la noción de naturaleza tiene una fuerte carga valorativa centrada en deberes y normas; esto hace que ni sea un término descriptivo ni neutro, sino un término fuertemente disciplinatorio que implica censura.

situará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que supervisan la apariencia social del género”²⁷.

Para Butler la noción de naturaleza no es descriptiva sino fuertemente prescriptiva ya que tiene una enorme carga valorativa y de mandatos. Por eso mismo, la noción de naturaleza va siempre de la mano de lo “no natural”, su contrario. De esa manera, cargamos a la naturaleza de “normalidades”, “vicios” y “virtudes” para quitarle responsabilidad a las estructuras sociales. Además, los mandatos sociales que construimos atañen mucho más a las mujeres que a los hombres.

Butler critica también la noción de identidad²⁸. Examina cómo se ha entendido históricamente la identidad y como los supuestos de unidad, continuidad y coherencia interna han conformado el discurso de la identidad de género y las prácticas regulatorias que desembocan en la división binaria de los géneros. Para estas prácticas la identidad es solo un ideal normativo más que se vincula con la noción de naturaleza porque una vez que uno tiene cierta identidad, la tiene para toda la vida, ya que esa identidad se considera su esencia. Butler pretende acabar con esos discursos denunciando que: “La univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista”²⁹.

Butler toma esta crítica a la “identidad” de Deleuze, para quien en realidad la identidad es imposible. Porque cuando afirmamos, por ejemplo, “yo soy yo” no somos conscientes de que entre el primer “yo” y el segundo se ha instalado ya una diferencia, un diferimiento, un corrimiento, un desplazamiento involuntario. A pesar de ello, constantemente lo reafirmamos modificando, asertando, repitiendo. Pero la repetición no implica la identidad, sino la novedad:

²⁷ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 98.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 70-85.

²⁹ *Ibíd.*, p. 99.

“(…) lo que se repite no es nunca algo que fue presente y que se presenta de nuevo, sino un simulacro, una máscara, un travestí. Nunca vuelve lo mismo, lo idéntico, sino que, al contrario, la repetición engendra novedad. En lugar de volver los originales, o copias fieles de estos originales, la repetición crea simulacros, fantasmas que suplantán y rechazan a dichos originales. De aquí el carácter subversivo de la repetición y su sustracción al ámbito de la representación”³⁰.

Y es la novedad lo que excluimos de nosotros mismos cuando afirmamos la identidad. Entonces, deberíamos pensar la identidad como algo moldeable y flexible que aserta, incorpora y expulsa aspectos de sí en función de sus propios ideales. El sujeto, el mantenerse uno mismo, lejos de ser estático es un proceso constante de hacerse, de construirnos dentro de una cultura, con una especie de intercambio constante con nosotros mismos, porque: “Si la identidad se afirma por medio de un procedimiento de significación, si ya está siempre significada y aun así sigue significando mientras se mueve dentro de distintos discursos entretejidos, entonces la cuestión de la capacidad de acción no puede contestarse apelando a un 'yo' que exista antes de la significación”³¹.

Para Butler, y partiendo de esta identidad flexible y asertiva, otra noción fundamental es la de sujeto. Por un lado, entiende al sujeto, según hemos visto, como sinónimo de varón, estable e idéntico a sí mismo; pero también, y siguiendo a Foucault, entiende el “sujeto” como sinónimo de “sujetado”: “Esta sujeción o este *assujettissement*, no es sólo una subordinación, también es una afirmación y un mantenimiento, es un modo de colocar a un sujeto en un lugar, sujetarlo”³².

El “ser” del sujeto es otorgado mediante una operación de poder que produce los sujetos que sujeta. Así el sujeto es aquello que impulsa y sostiene la realización, gracias a un proceso de

³⁰ Martínez Martínez, F. J., “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23, marzo 2009, p. 213.

³¹ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 279.

³² Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 63.

repetición de las normas. El sujeto para Butler es una producción ritualizada y reiterada bajo ciertas condiciones de prohibición y de tabú. Pero el sujeto nunca está totalmente determinado por las normas, lo cual hace posible la desviación en la repetición y la ruptura de las mismas. Este “estadio de sujeto” constituye la condición instrumental de la “agencia”³³ como capacidad de acción de los individuos; agencia que se convierte en una práctica de rearticulación o de resignificación inmanente al poder, en un rasgo performativo del significante político. Cuando el sujeto se torna resistencia, se constituye en agencia que rivaliza con el poder.

En este sentido, lo *queer* será siempre político porque pone de manifiesto la inexistencia de unas categorías identitarias estáticas; distorsionando especialmente las categorías sexuales que son, en el discurso tradicional, las más inamovibles. El término *queer* emerge como una categoría de protesta, de resistencia, que cuestiona radicalmente las relaciones heteronormativas establecidas por el poder patriarcal.

Los estudios *queer* llevan a la destrucción del rígido concepto de identidad esencialista, señalando que la identidad se articula cultural, económica y sexualmente en torno a vectores de poder y que, además, esa articulación conlleva de forma directa el reconocimiento de la existencia del otro en sus más múltiples formas.

Butler cree, como vimos, que el feminismo cae en un grave error al considerar que las mujeres constituyen grupo con características e intereses comunes; porque esta creencia solo sirve para reforzar la división binaria mujeres/hombres y para anular cualquier posibilidad de creación libre de la propia identidad, al restringir las opciones a las mismas que el sistema patriarcal que pretenden superar: “He procurado explicar que las categorías de identidad --que normalmente se consideran fundacionales para la política feminista, es decir, que son necesarias para activar el feminismo como una política de identidad-- funcionan simultáneamente para ceñir

³³ Del inglés *agency*.

y limitar por anticipado las mismas opciones culturales que, presumiblemente, el feminismo debe abrir”³⁴.

El feminismo rechaza la idea de que la biología es definitoria, pero a la vez desarrolla una explicación de la cultura patriarcal que asume que los géneros masculinos y femeninos se construyen inevitablemente, por dicha cultura, sobre cuerpos masculinos y femeninos. De manera que, para Butler, vuelven a caer en el determinismo biológico, de biología como destino, del que pretenden escapar. Por eso, discute que el sexo (macho, hembra) sea el origen del género (masculino, femenino) y que éste, a su vez, sea el causante del deseo (hacia el otro género) heteronormativo. El enfoque de Butler pretende deshacer los enlaces supuestos entre estos, de tal forma que el género y el deseo se reconozcan como flexibles y volátiles y no causados por factores estables.

Además, como hemos visto, su propuesta de que las identidades no son fijas, que las diferencias de poder cambian según las diferentes situaciones, que tu destino y tu vida no están determinados por un puñado de hechos descriptivos sobre ti mismo como son el género, la clase, la etnia, la edad, etc., subraya la importancia feminista y vital de “poner en riesgo al yo”³⁵. De manera que la identidad se convierte en una aventura que abarca toda nuestra vida: una identidad transdeseante, siempre en proceso, inacabada; que se sabe a sí misma conformada en la pluralidad, en la interdependencia, necesitada desde el principio de los otros.

De aquí deriva el hecho de que la ley de la coherencia entre sexo, género, deseo y sexualidad, no se cumple, es imposible vivirla. Y, en consecuencia, los géneros son múltiples, no pueden reducirse a dos. Pero esta multiplicidad no afecta únicamente al ámbito de la identidad sexual, sino que forma parte cada individuo de manera mucho más profunda: el yo propio es un

³⁴ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 285.

³⁵ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2009, p. 40.

haz de yoes, un tejido en el que se entrelazan de modos variados, con mayor o menor aceptación y reconocimiento, identidades que se van transformando continuamente.

La crítica a la norma de la heterosexualidad, enlaza así con la crítica a la ley de la coherencia en Butler. Si es cierto que la ley nos configura, también lo es que afecta a cada individuo de diferente manera. La norma falla, no siempre consigue sus propósitos; y además, no somos plenamente dueños de lo que decimos, lo que hacemos, lo que sentimos. Desconocemos mucho de nosotros mismos. Pero precisamente, ese no saber, ese desconocimiento que forma parte de cada sujeto, es lo que posibilita la existencia de una vida en libertad, una vida ética y políticamente responsable.

En este sentido, *Dar cuenta de sí mismo* es su proyecto más elaborado sobre cómo pensar de un modo distinto al convencional cuestiones centrales como la ética y la responsabilidad. Para ello, insiste en la interdependencia constitutiva de todo yo; indagando, de la mano de Laplanche, sobre cómo el sujeto es un tipo de ser atado, vinculado, a las otras personas, desde el principio y de una manera fundamental. Desde la infancia, el sentido de sí se va desarrollando a partir de un intento de defensa contra las demandas que provienen de los otros, de manera que el sujeto emerge desde esta primaria situación de resistencia y de no libertad; porque aunque las normas no determinan exhaustivamente al sujeto ya que su acción es preformativa, abierta al fracaso, el sujeto no posee una libertad plena que le permita ignorar esas normas que lo cobijan. La capacidad de acción y la libertad emanan, paradójicamente, de una primaria condición de no libertad.

La manera en que un sujeto así concebido permite reflexionar sobre la dimensión de la ética y de la responsabilidad, es el objetivo de *Dar cuenta de sí mismo*, donde Butler madura y perfila con mayor precisión el concepto de performance en cuanto a la configuración del sujeto; sosteniendo que es, precisamente, esta concepción de sujeto no autotransparente ni autónomo ni

plenamente consciente de sí, de un sujeto que no es autofundante, la que permite defender un comportamiento éticamente responsable: “A mi parecer, la suspensión de la demanda de autoidentidad o, más particularmente, de completa coherencia contrarresta cierta violencia ética, que nos exige manifestar y mantener esa identidad con nosotros mismos en todas las ocasiones y requiere que los demás hagan otro tanto”³⁶.

Esta opacidad del sujeto para sí mismo es debida a que comienza a constituirse en relaciones de dependencia; se trata de una opacidad incorporada en el proceso de formación del sujeto pero que tendrá un alcance positivo para su vida:

“Esta postulación de una opacidad primaria para el yo derivada de las relaciones formativas tiene una implicación específica para una orientación ética hacia el otro. En efecto: si somos opacos para nosotros mismos precisamente en virtud de nuestras relaciones con los otros, y estas son el ámbito de nuestra responsabilidad ética, bien puede deducirse que, precisamente en virtud de su opacidad para sí mismo, el sujeto establece y sostiene algunos de sus lazos éticos más importantes”³⁷.

El sujeto ante los otros se vuelve vulnerable, porque esa vulnerabilidad proviene de nuestra socialidad y relacionalidad constitutiva ya que, inevitablemente, el encuentro con la otra persona nos transforma de manera imprevisible. No sabemos cómo las relaciones con los otros afectan a nuestra emergencia como sujetos, pero ese desconocimiento insalvable de nosotros mismos nos otorga la posibilidad de reconocimiento de las otras personas, ellas igualmente opacas para sí mismas. Si admito que yo no puedo mantenerme en la posición de ser igual a mí misma en todo momento, podría dejar de exigir identidad rígida a las otras personas.

Esta nueva ética se basa en aceptar los límites del conocimiento, pero también en ser

³⁶ *Ibíd.*, p. 62.

³⁷ *Ibíd.*, p. 34.

conscientes de que el conjunto de relaciones primarias que nos dan vida definen a la vez al yo, a ese yo vulnerable, impresionable, desconocido en parte para sí, sin pleno dominio de sí. “Por tanto, una podría decir, de manera reflexiva y con cierto sentido de la humildad, que en el comienzo soy mi relación contigo, ambiguamente interpelada e interpelante, entregada a un 'tú' sin el cual no puedo ser y del cual dependo para sobrevivir”³⁸.

El otro, es condición indispensable de mi vida afectiva, de mis pensamientos, de mis deseos y placeres, forma parte del interior de mi identidad y el hecho de ser consciente de esa necesidad del otro y, a la vez, de nuestra mutua “ceguera” posibilita el desarrollo de una ética responsable y no violenta; porque, como nos recuerda Elvira Burgos³⁹:

“De ese exterior, de esas otras personas que están ahí, antes que yo, procede mi deseo, mi sexualidad, que conservará cierta dimensión de lo externo y ajeno a mí cuando el deseo se haga mi deseo propio. No se parte de un yo que desde ahí, desde su yo, se abre al mundo. Desde el principio el yo se ve afectado por las otras y los otros. Y este enfoque dador de prioridad a las otras y otros nos previene contra la defensa de un yo impermeable a la precariedad de la vida”.

Para Butler la responsabilidad tiene que ver con el reconocimiento de los límites del saber sobre sí, con reconocer ese grado de opacidad propio que nos vincula con las otras personas. El individuo aislado, cerrado sobre sí, no puede sostener una ética de la responsabilidad sino, más bien, una ética de la violencia.

Este sujeto inestable, opaco para sí mismo, vulnerable, que Butler llama transdeseante, constituye el nexo de unión de lo *queer*, ya desde su mismo origen etimológico. En la conferencia pronunciada en el Centro Georges Pompidou de París, titulada “Construir

³⁸ *Ibíd.*, p. 113.

³⁹ Burgos, E., “Transdeseante: la aventura de la identidad”, visto en http://www.feministas.org/IMG/pdf/Transdeseante-_Elvira_Burgos_Diaz.pdf

significados queer”, Eve K. Sedgwick indagaba a propósito del étimo del término. “La palabra *queer* significa 'a través', procede de la raíz indoeuropea *twerkw*, que ha generado también la palabra alemana *Quer* (transversal), la latina *torquere* (torcer), la inglesa *an thwart* (a través)...”⁴⁰.

En su libro *Teoría torcida*, Ricardo Llamas pone de manifiesto el carácter subversivo inherente a lo *queer*, derivado precisamente de esta torcedura:

“Dicho de otro modo, ésta es una teoría que ha abandonado el recto camino sin hacerse otro. O, si se prefiere, que no reconoce autoridad o legitimidad alguna que la haga entrar en vereda. Quien quiera seguir su rastro comprenderá pronto que los ejercicios de reflexión aquí contenidos constituyen un acto de seducción (*seductio*); es decir, un canto de sirenas que aparta a quien le preste atención de la ruta prefijada. Teoría *queer*, en definitiva, es decir, rarita. O, si apelamos a la etimología latina del término, (*torquere*), sencillamente, teoría torcida”⁴¹.

Dentro de este contexto, y teniendo en cuenta el desarrollo de la teoría de la performatividad del género de Butler y sus implicaciones políticas, podemos asegurar que su obra resultó clave para el desarrollo del feminismo contemporáneo de finales del siglo XX, porque a partir de su lectura no solo se ha institucionalizado la paulatina desesencialización de la categoría de género cuestionando su heterocentrismo; sino que su aporte es imprescindible para comprender el compromiso político que supone una concepción antisustancialista del sujeto en general y del sujeto del género en particular.

Desde algunos ámbitos feministas esta “generización” del sexo, fue muchas veces leída en clave de “culturalización” del cuerpo, ya que en una primera lectura puede parecer que, al convertir todo registro de lo corporal en discurso, Butler dejaba de lado el cuerpo como materia,

⁴⁰ Sedgwick, E. K., *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998, p. 37.

⁴¹ Llamas, R., *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1998, p.11.

experiencia, vida, en pos de la significación. Sin embargo, es posible pensar la obra de Butler, al contrario, como una extensa y sostenida reflexión sobre la corporalidad: desde la reformulación de la concepción naturalista del “sexo” y llevando a debate el binomio sexo/género, en sus primeros escritos, hasta la pregunta por “la vida del animal-humano”, la cual le lleva a pensar en la precariedad, la vulnerabilidad y la desposesión como su condición de existencia en sus últimas obras.

Ciertamente, a lo largo de su trabajo, las incertidumbres del cuerpo aparecen en sus escritos como una pregunta política que parece ocupar el centro de sus obras. Desde la atención prestada a las nociones de sedimentación, materialización, corporeización, pasando por la dimensión corporal del mundo psíquico (la cual implica del mismo modo, la dimensión psíquica de la materia corporal: “Aquí, la materialidad del cuerpo no debe conceptualizarse como un efecto unilateral o causal de la psique en ningún sentido que reduzca tal materialidad a la psique o que haga de la psique la materia monista a partir de la cual se produce y/o deriva aquella materialidad”⁴²), hasta el giro en dirección a la cuestión ético-política, apuntando a la precariedad y la violencia, y a la vulnerabilidad del sujeto en tanto sujeto corporal, la reflexión de la autora mantiene una preocupación constante por el cuerpo.

Además, la pregunta por el deseo y por la paralela vulnerabilidad y resistencia a las normas no dejan nunca de ser una pregunta por la posibilidad de la vida como existencia corporal. Pensando precisamente en estos sujetos corpóreos que somos, resulta paradójico que se haya cuestionado a la teoría de la performatividad, y en particular a la perspectiva desarrollada por Butler, por limitar su productividad al análisis textual. Beatriz Preciado critica este aspecto, a pesar de reconocer que esta teoría ha sido utilizada como instrumento político en el feminismo de los años setenta y en el *body art*: “La noción butleriana de 'performance de género', así como

⁴² Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 108.

la aún más sofisticada 'identidad performativa', se deshace prematuramente del cuerpo y de la sexualidad haciendo imposible un análisis crítico de los procesos tecnológicos de inscripción que hacen que las performances 'pasen' como naturales o no”⁴³.

Como prueba de que Butler no deja de reflexionar sobre la corporalidad, y del interés que su obra ha despertado en los movimientos feministas, y en la filosofía de género en general, podemos revisar aquí la entrevista titulada, precisamente, “Cómo los cuerpos llegan a ser materia”; realizada por Irene Costera Meijer (Departamento de Comunicación de la Universidad de Amsterdam) y Baujke Prins (Departamento de Filosofía de la Universidad de Maastricht) y que se adjunta en el Anexo I.

En mayo de 1996, Judith Butler hizo un rápido viaje por Europa. Comenzó con una visita relámpago a Holanda, donde su trabajo era seguido con gran interés. Butler fue invitada por el Departamento de Estudios de la Mujer, del Instituto de Artes de la Universidad de Utrecht para ser entrevistada sobre su obra *Cuerpos que importan*. En ella, Irene Meijer y Baukje Prins le plantean, en primer lugar el hecho de que, en su libro, Butler aborde uno de los grandes problemas del constructivismo radical: el de cómo concebir la materialidad en términos constructivistas. La autora califica esta interpretación como errónea y afirma que *Bodies That Matter* no es un trabajo constructivista, sino más bien el intento de:

“ (...) entender por qué el debate esencialismo/constructivismo cae en una paradoja que no es fácilmente o, de hecho, jamás es superado. Así como ninguna materialidad anterior es accesible sin la mediación del discurso, tampoco el discurso consigue captar aquella materialidad anterior; argumentar que el cuerpo es un referente evasivo no equivale a decir que éste es apenas y siempre construido. De cierta forma, significa exactamente argumentar que hay un límite a la constructividad, un lugar, por así decirlo, donde la construcción necesariamente encuentra ese límite.”

⁴³ Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Editorial Opera Prima, 2002, p. 74.

La preocupación por la materialidad de los cuerpos, por su concreción, ya aparece, según señala Butler, en el título; ya que el sustantivo *matter* significa “materia”, “sustancia” o “asunto”. Butler no pretende nunca prescindir del cuerpo, como dice textualmente al principio de la entrevista: “Mi trabajo siempre tuvo como finalidad expandir y realzar un campo de posibilidades para la vida corpórea. Mi énfasis inicial en la desnaturalización no era tanto una oposición a la naturaleza cuanto una oposición a la invocación de la naturaleza como modo de establecer límites necesarios para la vida generizada.” También manifiesta, en relación a cómo los cuerpos se conforman, o no, en un proceso discursivo, que no existe una construcción discursiva por un lado y un cuerpo vivido por otro.

Pero a parte de afirmar que los discursos habitan cuerpos, que se acomodan en ellos, Butler intenta dar cuenta de una realidad en la que siguen existiendo los cuerpos que no importan, lo abyecto. En *Cuerpos que importan* señala que su propósito es comprender de qué manera lo que fue excluido de la esfera del sexo, por medio de la operación imperativa de la heterosexualidad obligatoria, puede retornar y producir un efecto perturbador que modifique radicalmente la configuración de cuerpos que importan más que otros. A este respecto, ya avanza en la introducción del libro que: “Lo que, según espero, quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del 'sexo' obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual”⁴⁴. Así, las formas no heterosexuales de la sexualidad serán lo abyecto, las marcas identificatorias de los cuerpos que no importan, mientras que la heterosexualidad obligatoria se presentará como la norma ahistórica, natural e inmutable.

⁴⁴ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 18.

1.2. Identidad y práctica política

La importancia del cuerpo, o mejor dicho de los cuerpos, es crucial en la obra de Butler; es el centro, como ya hemos apuntado más arriba, de su teoría política. En palabras de Andrea D'Atri: “Si Butler teoriza sobre sexo/género es por su interés en pensar las condiciones de posibilidad de una democracia radical. Y, viceversa: su elaboración sobre la democracia se basa en un intento de pensar el 'espacio' político radical donde puedan ser incluidos también los cuerpos que hoy 'no' importan”⁴⁵.

Para Butler, podemos vincular de manera directa la sexualidad con la cuestión de la explotación y la extracción de plusvalía. Hombres y mujeres son los sexos opuestos que, por efecto de la normatividad heterosexual obligatoria, se constituyen en la base de la institución familiar tradicional, entendida ésta como el ámbito en el cual se reproduce la fuerza de trabajo. De la imposibilidad de separar la esfera de lo estructural-económico de la esfera de lo simbólico-cultural, extrae la conclusión de que las luchas de gays, lesbianas, travestis y transexuales por su reconocimiento e inclusión deberían ser consideradas como luchas por la transformación de la sociedad capitalista, y añade: “ la indagación acerca de la homosexualidad y el género tendrá que ceder la prioridad de ambos términos en aras de lograr un mapa más complejo del poder, que cuestione la formación de cada uno de ellos en regímenes raciales y sectores geopolíticos específicos”⁴⁶.

Según Butler, la democracia radical y pluralista consistiría en un sistema abierto e irrealizable, un sistema político cuya realización se efectúa, paradójicamente, en su imposibilidad. Imposibilidad que viene dada por la autoperpetuación del poder que adquiere

⁴⁵ D'Atri, A., “Feminismo y Democracia en Judith Butler. Entre la metonimia del mercado y la metáfora (imposible) de la revolución”, *Rebelión. Pan y Rosas*, octubre de 2003.

⁴⁶ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002. p. 337.

nuevas formas. Los discursos regulatorios se reproducen aún en los mismos intentos de oposición al poder; y la sexualidad funciona como un ideal regulatorio, en el estricto sentido foucaultiano: “El sexo no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir -demarkar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla”⁴⁷.

Entonces, no habrá definición del sujeto que no sea, en su mismo acto, excluyente y, por lo tanto, productora de lo abyecto. Los intentos de oposición al poder, a la norma, se convertirán en una nueva articulación del horizonte de lo incluido, pero en el mismo acto, se verán reducidos a actuar como un nuevo discurso regulador. Un ejemplo claro lo constituyen las actuales luchas de gays y lesbianas por la igualdad de derechos en relación al matrimonio heterosexual. Lo que, en apariencia, puede considerarse como la extensión de derechos civiles a los no heterosexuales (unión civil, matrimonio, derecho a la adopción, etc), y una ruptura, por tanto, de la heteronormatividad, producirá, en realidad, una nueva norma discriminatoria entre formas legítimas e ilegítimas de intercambio sexual. Se añade, así, un nuevo contenido regulatorio que conlleva nuevas discriminaciones, nuevos cuerpos abyectos, de manera que: “la estatización de estos derechos y obligaciones, cuestionables para algunos gays y lesbianas, establece normas de legitimación que actúan remarginalizando a otros y excluyen las posibilidades de libertad sexual que han sido los eternos objetivos del movimiento”⁴⁸.

Butler nos hace ver que la aceptación de gays y lesbianas como “humanos” se da en un movimiento en el que, simultáneamente, la definición dada de “humano” no solo aparece incuestionable, sino que se reafirma en ese mismo acto. Surge aquí un conflicto entre la

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 18.

⁴⁸ Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 166.

necesidad de proponer un escenario abierto para las múltiples interpretaciones y la de ser, a la vez, políticamente eficaz, porque: “La apertura que es esencial a la democratización implica que lo universal no puede ser finalmente identificado con ningún contenido particular, y que esta inconmensurabilidad (para la cual no necesitamos lo Real) es crucial para las posibilidades futuras de la disputa democrática”⁴⁹.

Para Judith Butler, la práctica política de los movimientos sociales, que para ella son siempre identitarios, debería tener como objetivo la expansión de los términos de “lo ciudadano” y “lo humano” en un sistema que entiende a los derechos humanos y ciudadanos como pilares fundamentales del funcionamiento democrático; pero que al definir sus contenidos, normativiza y, por lo tanto, excluye produciendo lo abyecto. Para ello es imprescindible vaciar el significante político de cualquier significado prefijado, ya que cualquier significación supuestamente universal, será necesariamente particular, y por lo tanto represiva, en el mismo acto performativo de definir su identidad.

Butler sostiene que toda constitución de identidad supone la exclusión de otras identidades en una especie de antagonismo, donde la única universalidad posible radica en el hecho de que todas las identidades particulares “son lo que las demás no son”. Pero las diferencias no lo son en relación a términos positivos entre los cuales establecerse, son solo pura diferencia y: “Paradójicamente, es la ausencia de ese contenido compartido lo que constituye la promesa de universalidad”⁵⁰.

Porque siempre que hay diferencia, es diferencia para algún otro al que le resulta significativa y no hay posibilidad de nombrar a la diferencia sino es por referencia a un sistema de normas. Pero Butler señala que el proceso de constitución de la diferencia como tal, se

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 167.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 38.

caracteriza por borrar las huellas de su genealogía, de su historia, mediante actuaciones represivas que normativizan y ordenan el deseo según una racionalidad heteronormativa que entiende la sexualidad como reproducción, y la reproducción como mera reproducción de fuerza de trabajo.

Pero esta ordenación y normativación del deseo se produce en el seno de la democracia mediante una maniobra encubridora con la que, bajo la aparentemente libre elección de los representantes, se disfraza la dominación bajo la forma de la aceptación voluntaria (maniobra que ya había denunciado Ágnes Heller). Así plantea Butler, como hemos visto, los peligros de inclusión del movimiento lésbico-gay.

En su artículo “El marxismo y lo meramente cultural”, Judith Butler se plantea a este respecto:

“Por ejemplo, en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica); cuando se les excluye, negándoles la condición de ciudadanía; cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; cuando se les priva del derecho a expresar su deseo (en tanto miembros del ejército); o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido: ¿no indican estos ejemplos cómo la “sagrada familia” constriñe, una vez más, los mecanismos que regulan y distribuyen los intereses relativos a la propiedad? ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generizada de los derechos legales y económicos?”⁵¹.

⁵¹ Butler, J., “El Marxismo y lo meramente cultural” (pp. 109-121), *New Left Review*, N° 2, mayo-junio, 2000, p. 117. Este artículo originalmente fue presentado como ponencia en una de las sesiones plenarias sobre “Locations of Power”, que tuvo lugar en el transcurso de la conferencia “Rethinking Marxism”, celebrada en Amherst, Massachussets, en diciembre de 1996.

Este artículo dio pie para una confrontación entre la autora y Nancy Fraser. Para Butler, incluso considerando tal como hace Fraser, la “redistribución” de bienes y derechos como la cuestión que define la economía política, es imprescindible ser conscientes del modo en que las operaciones homófobas arriba mencionadas son fundamentales para el funcionamiento de la actual economía política que está vinculada a la reproducción de la heterosexualidad, de manera que la eliminación de las formas de sexualidad no heterosexuales resulta fundamental para el funcionamiento de esta normatividad previa, así como para mantener la estabilidad del sistema de género y lograr una naturalización de la familia.

Butler critica también en Fraser el hecho de que, a pesar de admitir en *Justice Interruptus* que el “género” es un “principio básico que estructura la economía política”⁵², el argumento que ofrece es que este principio estructura el trabajo reproductivo no pagado. Además, aunque muestre un firme apoyo a las luchas de gays y lesbianas, sitúa a estas en el extremo cultural del espectro político; y, a pesar de mantener una oposición igual de firme frente a la homofobia, argumenta que ésta no tiene su raíz en la economía política ya que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo, no constituyen una clase explotada. Por eso no llega a preguntarse, según Butler, “por medio de qué formas obligatorias de exclusión se define y naturaliza la esfera de la reproducción”⁵³.

Porque, para Butler, las luchas que intentan transformar el campo social de la sexualidad son centrales para la economía; ya que la sexualidad, regida por la normatividad heterosexual obligatoria, puede vincularse de manera directa con la cuestión de la explotación y la extracción de plusvalía.

⁵² Fraser, N., *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997, p. 31.

⁵³ Butler, J., “El Marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review* N° 2, mayo-junio, 2000, p. 118.

Fraser responde a las críticas de Butler⁵⁴ cuestionando, en primer lugar, la deshistorización que Butler produce de la noción de estructura económica; poniendo como ejemplo para ello el modo de producción capitalista, donde la esfera de la normatividad y regulación sexual aparecería diferenciada de la esfera de las relaciones económicas propiamente dichas. Y, a continuación, sostiene que el capitalismo no necesita de la heterosexualidad obligatoria para la extracción de plusvalía como lo demuestra la gran cantidad de empresas que adoptaron políticas “amistosas” en relación a los homosexuales.

Fraser, basándose en el concepto de posiciones sociales o *status* de Weber, tampoco pone de manifiesto una realidad en la que siguen existiendo los cuerpos que no importan y Butler le recuerda que lo abyecto es excluido por el capital a pesar de la existencia minoritaria de esas políticas “amistosas”. Al contrario que para Butler, Fraser mantiene que sexualidad y economía son dos esferas absolutamente diferenciadas; dejando así, a la clase del lado de lo económico y a la posición social del lado de las sexualidades discriminadas.

Estos planteamientos opuestos, les llevan a propuestas políticas diferentes. Mientras Fraser piensa que la verdadera democracia consistiría en combinar el Estado de Bienestar con un mayor reconocimiento de las diversas identidades; para Butler, la democracia radical y pluralista se materializaría, como vimos, en un sistema abierto que permita las diferencias.

En este sentido, Butler reconoce que los esfuerzos convergentes de los estudios *queer* y de los estudios gays y lesbianos han tenido el efecto de cuestionar el vínculo que se establecía entre el parentesco y la reproducción sexual, así como el vínculo existente entre la reproducción sexual y la sexualidad, viendo incluso en los estudios *queer* un importante retorno a la crítica marxista de la familia. Pero en la situación actual de estos estudios, también sospecha que tal vez

⁵⁴ Fraser, N., “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Reponse to Judith Butler”, *Social Text*, Volume 0, Issue 52/53, Queer Transexion of Race, Nation, and Gender, autumn-winter, 1997, pp. 279-289.

se esté llevando a cabo un esfuerzo para normalizar la fuerza política de las luchas *queer* que, en su empeño por lograr el reconocimiento, corren el peligro de olvidar que la diferencia sigue siendo constitutiva de cualquier lucha; por lo que es necesaria una resistencia a la “unidad” domesticadora para lograr un impulso político más expansivo y dinámico.

Por eso, nunca podrá ser “más inclusión” el objetivo práctico de su política emancipatoria; por el contrario, Butler postula que “el compromiso con una concepción de democracia que tenga futuro, que se mantenga no restringida por la teleología y que no sea equivalente a ninguna de sus 'realizaciones' exige una demanda diferente, una demanda que postergue permanentemente la realización”⁵⁵. De esta forma, para que una política “inclusiva” signifique algo distinto a una nueva domesticación y subordinación de las diferencias, será necesario que nos preguntemos por la genealogía de su precepto universal aglutinador para ser plenamente conscientes de que dicho universal se configuró borrando los modos de funcionamiento previos del poder social. De manera que cualquier universal solo será posible si se aleja del poder, “territorializador” y falsificador, que siempre generará resistencias.

Y aún más: “si las identidades ya no se fijaran como premisas de un silogismo político, y si ya no se considerara que la política es un conjunto de prácticas derivadas de los supuestos intereses que pertenecen a una serie de sujetos preconcebidos, de seguro surgiría una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior”⁵⁶.

En definitiva, la propuesta de la nueva política “abierta” y emancipadora que defiende Butler, llevaría al reconocimiento de los cuerpos abyectos y, tras la ruptura heteronormativa, a la aceptación de cualquier diferencia. Sería una política solidaria que lograría “un mundo habitable” para vidas muy diversas, de manera que todos podamos habitar el mundo en plenitud,

⁵⁵ Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 268.

⁵⁶ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 288.

sin tener que renunciar a lo que somos.

Esta pretensión política supondría sacar a la ética del terreno monológico, existencialista y prescriptivo; pudiendo decir, como señala Annika Thiem⁵⁷, que mientras la ética tradicional comienza con la pregunta fundamental ¿cómo vivir bien?, Butler reformula esa pregunta por ¿cómo vivir bien con Otros? La ética de Butler es la de la responsabilidad, que nace del conocimiento y aceptación de nuestra profunda dependencia de los otros.

Sin embargo, en las reflexiones y propuestas de las teorías *queer*, incluyendo las de Butler, parece existir un problema fundamental para el feminismo (recordemos que se definen como post-feministas), que sería la desaparición de su sujeto. Butler es consciente de los debates que este aspecto plantea, como manifiesta en el prefacio⁵⁸ de *El género en disputa*, aunque no comparte esa preocupación porque, como vimos, asegura que para llevar a cabo una acción política efectiva no es necesario tener definido un sujeto previo sobre la que efectuarla. Pero también, porque tal vez el lugar que ocupaba “la mujer” como sujeto del feminismo, pasa a ser ocupado, en Butler, por los abyectos, por los diferentes, por los que no acatan la heteronormatividad; un sujeto múltiple y diverso, en constante autorealización, que puede verse más como clase social que como identidad unívoca de género. De esta forma, la lucha reivindicativa del feminismo, de los feminismos, o de las políticas *queer* en general, seguiría siendo pertinente.

⁵⁷ Thiem, A., *Unbecoming subjects: Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*, New York, Fordham University, 2008.

⁵⁸ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 35.

CAPÍTULO II: El movimiento *queer* en España, los estudios transgénero: Beatriz Preciado

“Las mujeres nunca descubren nada; les falta, desde luego, el talento creador, reservado por Dios para las inteligencias varoniles; nosotras no podemos hacer nada más que interpretar, mejor o peor, lo que los hombres nos dan hecho”.

Pilar Primo de Rivera. 1942.

El movimiento *queer* en España, al igual que el que podríamos llamar “feminismo de Estado” o cualquier otro de los posibles feminismos, tiene un desarrollo mucho más tardío que en el resto de los países occidentales debido al terrible condicionante de la dictadura. Antes de analizar este movimiento en nuestro país y de concretarlo en la figura, en ocasiones sorprendente y siempre estimulante, de Beatriz Preciado, podríamos hacer un pequeño esbozo histórico de la situación del movimiento feminista en España y de la realidad de las mujeres españolas (sujetos de dichos feminismos) durante esos periodos de dictadura, transición e incipiente democracia.

2.1. Transiciones: de la dictadura al sujeto *queer*

Mientras en otros países europeos el feminismo se abre un camino nítido dentro de las instituciones dando lugar al denominado feminismo de Estado, las feministas españolas,

“que apoyaron “la larga marcha hacia las instituciones”, iniciada en España casi al unísono que

el proceso de la transición, apenas contaron con el amplio movimiento feminista que se fraguaba en torno a la izquierda, especialmente en el conjunto de partidos minoritarios que nutría la izquierda radical y extraparlamentaria (troskistas, maoístas, anarquistas, comunistas...). Pero además, cuando surgió este feminismo “oficialista” o “institucionalista” (las femócratas) no se presentó como vertebrado y sólido, sino más bien todo lo contrario; manifestaba continuamente su debilidad: de programación, de estrategia y capacidad de negociación, y de influencia sustantiva dentro de las propias instituciones en las que operaba”⁵⁹.

Parece lógico que en el Estado español, sometido a una dictadura que se prolonga hasta bien entrada la década de los setenta, el feminismo oficial aparezca más tarde que en otros países. Aún así, es necesario reconocer que a través de manifestaciones esporádicas, clandestinas, mediante continuas fugas y escisiones, el lesbianismo y feminismo español más crítico y radical es conocedor y coetáneo del que surge en otros contextos. Sin embargo, su espacio de expresión y de influencia está doblemente colapsado, por la existencia de un “sistema patriarcal” y por la experiencia atroz de cuarenta años de dictadura, que van a aplazar, ocultar o paralizar brutalmente las expresiones feministas. Según señala Rosalía Sender Begué: “Tras la Guerra Civil, nosotras las mujeres perdimos más que los hombres, porque además de la libertad y la democracia, Franco nos arrebató todos los derechos que la República nos otorgó y que situaban a la mujer española en la vanguardia de Europa”⁶⁰.

Hasta bien entrada la transición, la mujer casada no disponía de autonomía personal o laboral, tampoco tenía independencia económica y ni tan siquiera era dueña de los ingresos que generaba su propio trabajo. Debía obedecer al marido, necesitaba su autorización para desempeñar actividades económicas y comerciales, para establecer contratos e, incluso, par

⁵⁹ Navarrete, C.; Ruido, M. y Vila, F., “Trastornos para devenir: entre artes y políticas feministas y *queer* en el Estado español”, *Desacuerdos*, nº 2, 2005, p. 159.

⁶⁰ Sender Begué, R., *Luchando por la liberación de la mujer*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006, p. 182.

realizar compras que no fueran las del consumo doméstico. La ley tampoco reconocía a las trabajadoras casadas la capacidad necesaria para controlar su propio salario y establecía que éste debía ser administrado por el marido. Este marco jurídico⁶¹ correspondía a las intenciones del Régimen de convertir a nuestro país en la “reserva espiritual de Europa” y restituir el papel de la familia como núcleo sagrado. Para ello resultaba imprescindible devolver a las mujeres al ámbito doméstico, que la ideología de la dictadura consideraba su lugar natural.

El logro de estos objetivos no dependía exclusivamente de las leyes, sino que necesitaba de un firme adoctrinamiento y el gobierno franquista, consciente de la importancia de la educación en este sentido, se lo encomendó a una organización exclusivamente femenina: La Sección Femenina de la Falange; que posteriormente pasó a llamarse Sección Femenina del Movimiento. Un instrumento de control y de difusión ideológica, encargado de la educación de las mujeres, cuya Jefe Nacional era Pilar Primo de Rivera, hermana del fundador del partido fascista de la Falange.⁶² La Sección Femenina proclamaba un modelo de mujer basado en la obediencia y la sumisión al hombre, especialmente al marido ya que el destino de toda mujer era el matrimonio y su espacio natural el hogar: “Metidas en casa habréis hecho más que todos los discursos”⁶³. Esta mujer, que debe ser hacendosa, sumisa, casta, maternal y humilde; no debe nunca intentar igualarse al hombre que era considerado por la ideología patriarcal del Régimen como un ser superior⁶⁴.

En los años setenta, incluso tras la muerte del dictador, la situación de las mujeres

⁶¹ A este respecto, se puede ver en el artículo de Valiente Fernández, C., “La liberalización del régimen franquista: la Ley de 22 de julio de 1961 sobre derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer”, *Historia Social*, nº 31, 1998, pp. 45-65, cómo la Ley de 1961 constituye un hipócrita intento del Régimen de aparecer ante la comunidad internacional como un país en el que la situación de las mujeres es equiparable a la de los países más avanzados; pero sin renunciar a su ideología.

⁶² Ver el estudio que sobre la Sección Femenina realiza M^a Teresa Gallego Méndez en el libro *Mujer, Falange y Franquismo*, Madrid, Taurus, 1983.

⁶³ Primo de Rivera, P., *Escritos, Circulares, Discursos*, Madrid, s/f, p. 35.

⁶⁴ Ver la obra de Richamond, K., *Las mujeres en el fascismo español: La Sección Femenina de la Falange, 1934-1959*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, donde se examina la base ideológica de la Sección Femenina.

españolas, a pesar de algunos cambios aparentes: incorporación al trabajo, cambios en la forma de vestir, etc., sigue siendo de represión y sometimiento a las normas que durante más de cuarenta años se impusieron en el país por la dictadura y la Iglesia Católica, destacando también la gran diferencia entre las mujeres de las grandes ciudades, con mayor acceso a la cultura y a la información que llega de otros países, y la de las zonas rurales, mayoritarias, en España.

Así, cuando hablamos de las españolas de los años setenta, podemos establecer dos claras diferenciaciones: la situación que se mantiene en los medios rurales, dónde la mayoría de las jóvenes solo accede a la escuela de enseñanza primaria y su expectativa fundamental es seguir ayudando a sus madres en la cocina y en las demás tareas domésticas y del campo, logrando, como mucho, trabajar como dependientas en pequeñas ciudades próximas hasta contraer matrimonio; unas jóvenes que apenas han oído hablar del feminismo y de sus consignas o reivindicaciones. Y las mujeres de las ciudades, que ya acceden a enseñanzas universitarias y consiguen títulos superiores, sobre todo en carreras que tradicionalmente se han considerado acordes con su género: las dedicadas a facetas de servicio y cuidado de los demás como maestras o enfermeras⁶⁵.

En cualquier caso, en términos generales, el acceso de la mujer a estudios superiores en los años setenta sigue siendo minoritario: en el curso 1972-73, solo el 31,1% de las mujeres son estudiantes universitarias; es decir, de un total de 255.179 estudiantes, 79.287 eran mujeres⁶⁶. En 1970, uno de los últimos gobiernos franquistas aprobó la denominada Ley General de Educación, según la cual, los chicos y chicas de la escuela pública volverían a estudiar juntos en las mismas

⁶⁵ Siguiendo la tradición impuesta por la Sección Femenina. En la publicación *El libro de las Margaritas* (las margaritas eran las niñas de entre siete y diez años), Madrid, Publicaciones de la FET de las JONS, 1940, recomendaba: “no hay que ser nunca una niña empachada de libros, no hay que ser una intelectual. De mayores, si hay que elegir una carrera, que sea una carrera de mujer: enfermera, puericultora o maestra.”

⁶⁶ Datos recogidos en el estudio “La situación de las mujeres en el sistema educativo de Ciencia y Tecnología en España y su contexto internacional”, dirigido por Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía-CSIC), REF: S2/EA2003-0031, p. 15. Según este mismo estudio, en el curso 1982-83, la cifra pasa al 46,2% debido a que “desde el año 1978 se había ido generalizando la enseñanza primaria y secundaria”, p. 15.

aulas; estableciendo que las materias y contenidos debían ser iguales para ambos, pero teniendo en cuenta las “peculiaridades” de cada sexo:

“la educación de la mujer se basará en los siguientes principios: ... la convicción de que el progreso tecnológico, aplicado al trabajo del hogar de la mujer ...permite que la mujer se incorpore al trabajo acorde a su psicología e intereses. (...) Sin perjuicio en contra de la igualdad fundamental de la educación para toda persona (alumnos y alumnas de todo el proceso educativo), la formación de la niña, la muchacha y la mujer tendrá que tener en cuenta sus características específicas para que la intervención educativa le sea adecuada, en especial en relación con sus aptitudes estéticas y su futuro papel en la familia y la sociedad. (...) El principio de igualdad se debe aplicar también, sin ninguna restricción sobre la población femenina, pero esa afirmación no significa plena igualdad entre hombres y mujeres. Si el principio de libertad anima la posibilidad del acceso de la mujer a los niveles culturales superiores, con la sola limitación de sus propias capacidades, sería erróneo afirmar que su capacidad es igual a la del hombre en todos los casos, en especial cuando la ocupación exige un gran esfuerzo físico”⁶⁷.

La situación de la mujer española durante la década de los setenta sigue estando claramente influenciada y limitada por la ideología de la dictadura y, aunque las más afortunadas consigan una buena ocupación profesional, es posible que tengan que acabar el día poniéndose el delantal para hacer macarrones al horno, limpiando los mocos a los críos y esperando cada noche el regreso de su muy ocupado marido⁶⁸.

Esta Mujer, es el sujeto que el feminismo en España tiene la obligación de reivindicar y emancipar. Se puede entender fácilmente que, con semejante panorama, las influencias de la

⁶⁷ Extractos de la Ley obtenidos en el informe citado, p. 13. Informe que, en la misma página, añade que en la Formación Profesional (alternativa a los estudios superiores) “las ramas que se ofrecían a las mujeres eran las de peluquería, secretariado, doncella, cosmética, etc.”

⁶⁸ En este sentido, resulta muy interesante el estudio cualitativo de la problemática de acceso de las mujeres a los ámbitos universitarios en carreras técnicas y no consideradas femeninas, con sus dificultades, factores determinantes para su elección, posibilidades de promoción, limitaciones por responsabilidad familiar, etc., que hacen en el informe citado, pp. 98-137.

teorías y de las políticas feministas sean difíciles de seguir por la gran mayoría de las mujeres españolas. Aún así, estas influencias se activaban y operaban en un contexto de protesta pública, callejera y urbana (protestas, pintadas, boletines, revistas, carteles...) o bien clandestina, a través de la discusión y celebración de encuentros furtivos. Aunque es necesario señalar que estos encuentros y manifestaciones, en el caso de las feministas lesbianas, no tuvieron en ese momento la misma repercusión y difusión que las reivindicaciones de los colectivos gays; ni, en el caso del feminismo más clásico y reivindicativo, sus consignas y aspiraciones políticas fueron tenidas en cuenta como lo fueron las masculinas dentro de la transición.

Además, el problema de las diferencias se plantea más tarde que en Estados Unidos donde las disensiones surgen ya desde comienzos de los años ochenta, con las reivindicaciones de las activistas negras y chicanas, muchas de ellas lesbianas. En España, estos planteamientos sobre la pluralidad de sujetos del feminismo y la realidad lesbiana no se hacen evidentes hasta finales de esa década. Seguramente porque en los años ochenta, eran más necesarias la unidad y el consenso en un movimiento feminista que tenía que recuperar de manera urgente los derechos perdidos durante la dictadura y acortar una distancia, que ya era excesivamente notable, con los países occidentales. De ahí que las activistas lesbianas defendieran, en su gran mayoría, la necesidad de formar parte del movimiento de mujeres y rechazaran la opción del separatismo. Esta contención de la lucha de las lesbianas en el interior del feminismo en el Estado español, en nombre de la unidad de la protesta, explicaría la escasez de experiencias y discursos separatistas, y su falta de radicalidad.⁶⁹

De esta forma, a finales de los ochenta, tras la consecución de las principales demandas y reivindicaciones legales, tiene lugar un descenso en la movilización de las organizaciones

⁶⁹ Gracia Trujillo Barbadillo afronta esta problemática en “De la Clandestinidad a la calle: las primeras organizaciones políticas de lesbianas del estado español”, en: Ugarte Pérez, F. J. (coord.): *Una discriminación universal, la homosexualidad bajo el franquismo y la Transición*, Madrid, Egales Editorial, 2008, pp. 199-224.

feministas, en un contexto, por otro lado, de receso general de la actividad de los movimientos sociales. La política de subvenciones, como han señalado algunas militantes⁷⁰, favorece, además, la atomización del movimiento. A esta dificultad de mantener el consenso y la unidad en las filas feministas hay que añadir la aparición de una nueva generación de activistas que viaja, establece conexiones con movimientos de otros países y promueve el tránsito de experiencias e influencias varias. Así, la unidad en torno al sujeto político la Mujer, base social y política del movimiento, sucumbe definitivamente en los años noventa, ya que dicha identidad homogeneizadora comienza a resultar insuficiente como elemento movilizador de las mujeres (lesbianas, jóvenes, precarias, okupas, inmigrantes, transexuales, trabajadoras del sexo...) que presentan situaciones y demandas diversas de las que un ideologizado movimiento feminista, basado en programas “de máximos”, se encuentra bastante alejado.

Y será la sexualidad el “vector de opresión” a través del cual se comience a fragmentar la identidad unitaria de la Mujer, herencia de la lucha antifranquista y del consenso de los años de la transición. Son las activistas lesbianas las que protagonizan uno de los puntos de fuga más importantes en el movimiento feminista. Las lesbianas comienzan, junto con las transexuales y las trabajadoras del sexo, a deconstruir la categoría de la Mujer, que las invisibiliza y excluye de los discursos, las imágenes y las demandas feministas.

Pero a pesar de que, ya desde la década de los setenta, lesbianas, gays y transexuales se habían unido en un intento de oponerse activamente al Régimen; los sujetos visibles seguirán siendo ellos, los hombres homosexuales, tanto en lo que se refiere a sus manifestaciones como a las represiones que sufren: hasta la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, que intenta reprimir cualquier manifestación sexual disidente, tiene como objetivo principal a los gays⁷¹.

⁷⁰ Ver, a este respecto, el artículo de Justa Montero, “Movimiento feminista: una trayectoria singular”, *Mientras tanto*, nº 91-92, 2004, pp. 107-122.

⁷¹ El documental *Sentenciados sin juicio*, de Eliseo Blay (2002), analiza el período comprendido entre 1970 y 1979, cuando en España se abrieron 3.600 expedientes policiales por homosexualidad, predominantemente masculina.

La homosexualidad femenina era, para la estricta moral española de la época, casi siempre invisible. La mujer española estaba acostumbrada desde hacía mucho tiempo a dormir acompañada por otra mujer, que no tenía que ser de la familia. También acostumbraba a entrar en los servicios públicos acompañada y a bailar en las verbenas con otras mujeres sin que estos actos suscitaran ni comentarios ni sospechas ni prohibiciones.

Tal vez por ello, hemos tenido que esperar a la década de los noventa para documentar y adentrarnos tímidamente en esa intrahistoria y representación feminista y lesbiana que ya habitaba, creaba y contestaba activamente en la décadas de los sesenta, setenta y ochenta, ocupando espacios extremadamente periféricos o fronterizos desde los que se iban abriendo fisuras y caminos, y emitiendo señales de contagio a través de un proceso personal y colectivo que ya no tendría vuelta atrás.

Si bien es cierto que en la década de los sesenta, las mujeres comienzan, tímidamente, a tener acceso a la vida laboral debido a los intereses del Régimen que necesita mano de obra barata y fácil de gestionar para cubrir los puestos que demandaba ese momento de desarrollo acelerado; y se promulgó como vimos, con esas intenciones, en el año 1961 la Ley sobre Derechos Políticos, Profesionales y de Trabajo. También lo es que estas primeras luchas por sus reivindicaciones estarían sembradas de múltiples dificultades, como el acceso aún muy limitado a la educación, la discriminación laboral, los diversos problemas respecto a la organización de las mujeres, la lucha contra la dictadura, por la amnistía de los presos y presas políticas, por los derechos políticos o contra la censura.

En la etapa del tardofranquismo (de 1965 a 1975), estamos ante los primeros desarrollos del movimiento llamado de liberación, una de cuyas representantes en España es Lidia Falcón que en 1975, después de la muerte de Franco, publica la primera revista feminista, *Vindicación Feminista*, y en 1979 funda la revista teórica, *Poder y Libertad*. También fundó el Partido

Feminista de España (PFE) que se legalizó en 1981.

La filosofía política de Falcón se ha empeñado, en palabras de su compañero el filósofo Carlos París⁷², en dotar de una base conceptual sólida al movimiento feminista. Un movimiento estructurado como movimiento englobante pero dotado, a la vez, de especificidad propia. Englobante en el sentido de que no debe limitarse a la lucha y reivindicación de la emancipación de las mujeres, sino que debe también asumir el combate contra todas las formas históricas de dominación, entre ellas la del capitalismo⁷³. Esta necesidad de lucha contra la dominación capitalista le ha llevado a militar en el Partido Comunista y a observar que, incluso en esos ámbitos reivindicativos, compañeros muy valiosos han perpetuado comportamientos machistas; y a denunciar la falta de incorporación del feminismo en la ideología y en la práctica del PCE y otros partidos de izquierdas. Ante esta situación, le parece imprescindible crear partidos feministas independientes que partan de la consideración de las mujeres como una clase, basándose en su explotación y discriminación por parte de los varones como clase dominante⁷⁴. También ha denunciado la violencia contra la mujer y la insuficiencia de las leyes actuales sobre ella.

Será pasada ya la década de los ochenta cuando el amplio frente feminista, sin la necesidad de la cohesión que exigía la lucha por las libertades básicas y contra la dictadura que hemos visto, se va fragmentando lentamente. Esta fragmentación supuso la reformulación de la política feminista sobre bases más plurales y diversas: diferentes ideologías, diferentes intereses de clase, diferentes identidades sexuales empezaban a colisionar en un espacio cada vez más fraccionado formando nuevos sujetos políticos que ya estaban siendo teorizados desde el

⁷² París, C., “El pensamiento de Lidia Falcón”. Intervención en “Homenaje a Lidia Falcón: Una celebración de su vida y obra”. Leída el 14 de diciembre de 2010. Vista en <https://carlosparis.wordpress.com/2011/02/08/el-pensamiento-de-lidia-falcon/>

⁷³ Ver: Falcón, L., *Trabajadores del Mundo: rendíos*, Madrid, AKAL, 1996. Libro que la autora dedica a la lucha del proletariado.

⁷⁴ Estas ideas las desarrolla especialmente en *La razón feminista*, Barcelona, Ed Fontanella, I Tomo 1981, II Tomo 1982.

posmodernismo y el post-estructuralismo; aunque todavía eran lo suficientemente marginales como para formar parte tan solo de los debates en círculos reducidos. Las diversas identidades sexuales, bajo la máxima común “lo personal es político”⁷⁵, comenzaban a reclamar su lugar en un feminismo cada vez más radical.

De esta forma, para el feminismo español la transición marcará la polémica de la doble militancia y el análisis de hasta qué punto los partidos tradicionales asumían las reivindicaciones de las mujeres. Se recogía, igual que en otras esferas occidentales, el debate entre capitalismo y patriarcado, y se iban demarcando dos posturas: la de un feminismo socialista y la de un feminismo radical. Pero las diferencias entre un feminismo socialista y otro radical o autónomo van a acentuarse originando un importante debate teórico: feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia.

Esta polémica igualdad/diferencia se expone ya en diversas publicaciones de la época, revistas independientes del propio movimiento feminista, pero también en la revista izquierdista *El Viejo Topo*⁷⁶, con artículos de Genoveva Rojo, Empar Pineda, Vicent Marqués y de dos de las principales representantes en España del feminismo ilustrado y de la igualdad, las filósofas Amelia Valcárcel y Celia Amorós, entre otras. En torno a este feminismo de la igualdad, y formando parte del seminario “Feminismo e ilustración” promovido por Celia Amorós, se van aglutinado toda una serie de investigadoras, principalmente filósofas: Amelia Valcárcel, Alicia Puleo, Rosa Cobo, Cristina Molina, Luisa Posada, Neus Campillo, Ana de Miguel. Celia Amorós será la primera directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

Dentro de los feminismos de la diferencia, un texto básico e inicial en España es *Sobre*

⁷⁵ “*The Personal is Political*”. Lema de la feminista radical Carol Hanisch, que se popularizó tras la publicación de un ensayo bajo ese mismo título en 1969.

⁷⁶ El primer número de la publicación aparece en Barcelona en 1976.

diosas, Amazonas y vestales, de Victoria Sendón (1981), línea que continúa con su posterior libro *Más allá de Ítaca* (1988). Siguiendo esta tradición encontramos a la historiadora Milagros Rivera Garretas y a Fina Birulés, que agrupan a diferentes investigadoras (Rosa Rius, Mercè Otero, Carmen Revilla...) en el seminario “Filosofía y género” de la Universidad de Barcelona. Carmen Elejabeitia, representa un esfuerzo de síntesis entre las tendencias de la igualdad y la diferencia.

Si en los años setenta el debate se inició con la relectura crítica del marxismo y el psicoanálisis, para posteriormente repensar y reciclar, principalmente desde el feminismo de la diferencia, las aportaciones nietzscheanas y post-estructuralistas, a finales de los ochenta el debate empezó a girar en torno a modernidad/posmodernidad. Victoria Sendón, Estrella de Diego y Rosa María Magda serán algunas de las autoras que aborden estos temas.

Otro de los grandes debates de la época surgió en torno al origen de la familia y la configuración de la “naturaleza femenina”, en revisión de los postulados economicistas, antropológicos y biologicistas; ya la editorial Anthropos publica cuestiones sobre este tema a inicios de los ochenta⁷⁷.

Como hemos visto, hasta los años ochenta, los discursos y las representaciones lesbianas están contenidos en el marco del feminismo, y su agenda política subordinada a las demandas generales de las mujeres, la cuestión de la clase antecede, en términos de relevancia política, a la del género y ésta, a su vez, a la discriminación por opción sexual. Pero esta jerarquía de opresiones será puesta en cuestión en los años noventa desde los posicionamientos *queer*⁷⁸.

En los grupos de feministas lesbianas los temas de debate principales en relación con la

⁷⁷ Entre otros: Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

⁷⁸ En el Estado español serán el grupo LSD y La Radical Gai los que introduzcan por primera vez, en 1992-1993, un debate activista y teórico *queer*, no solo rescatando la máxima de Wittig “las lesbianas no son mujeres”, sino acercando al contexto del activismo y el pensamiento español a autoras por entonces prácticamente desconocidas, como Judith Butler, Donna Haraway y Teresa de Lauretis.

sexualidad eran las relaciones *butch-femme*⁷⁹ entre lesbianas, el sadomasoquismo, y la pornografía, poco tratados en general, y no exentos de controversias y conflictos; evidenciando las diferencias latentes en torno a la sexualidad entre las posiciones que consideran que la sexualidad es el elemento central en la opresión de las mujeres (posición que se denominó anti-sexo), y las que no comparten que sea la causa que explica la subordinación de las mujeres (postura llamada pro-sexo), aunque reconocen que éstas sufren una opresión sexual específica.

Estos debates que en Estados Unidos habían dado lugar a las llamadas “guerras de sexos”, llegaron a los colectivos del Estado español relativamente tarde y, según la mayoría de las activistas, no se conocían con mucha profundidad. La posición mayoritaria en el caso español era diferente al estadounidense, aquí fue mayoritaria la posición pro-sexo, provocando unos debates muy duros. En buena medida, la defensa de la pornografía y de la prostitución (sobre todo de la pornografía) fue llevada a cabo por colectivos de feministas lesbianas y particularmente del CFLM (Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid).

Todas estas luchas y fragmentaciones tienen como germen común el problema de la identidad y, dentro de ella, el de la diferencia. Una diferencia que, en el caso de la comunidad LGTTB (lesbiana, gay, transexual, transgénerica y bisexual), se les había atribuido a nivel social y por la cual habían sido objeto de exclusión. Estos sujetos “desviados”⁸⁰ se autoproclaman *queer* como forma de reivindicar su diferencia frente a la norma heterosexual y, por tanto, su disidencia sexual; reclamando “contarse a sí mismas” con unos discursos y unas representaciones propias a la vez que rechazan llamarse “homosexuales” ya que éste es un término utilizado por la medicina, con fines reguladores, y poco inclusivo de la diversidad

⁷⁹ Una mujer *butch* (“machorra”) podría compararse con un hombre afeminado en el sentido de que ambos están históricamente vinculados a las comunidades y estereotipos LGBT, sean o no los individuos en cuestión homosexuales. Las *femme* representan la parte femenina, tradicionalmente asociada a la mujer. Las personas hetero, por lo general, piensan que en una relación lésbica siempre habrá una *butch* y una *femme* juntas (recreando la unión tradicional de hombre y mujer); pero no es siempre así.

⁸⁰En castellano se ha traducido comúnmente el término como marica o bollera, con el peligro de dejar a un lado el carácter más inclusivo de esta palabra en inglés.

sexual. Una de las razones por las cuales se utiliza aquí el término en inglés es precisamente su mayor inclusividad (incluye tanto el masculino como el femenino) de las denominadas sexualidades periféricas (los y las transexuales, bollos, maricas, transgéneros, *drag kings* y *queens*, etc.).

En nuestro país, la teoría *queer* comienza a cuestionar de forma indudable la existencia de una identidad sexual de carácter esencial y monolítica, a la vez que demanda una reflexión teórica mucho más atenta y crítica sobre las diferencias dentro de los colectivos feministas y gays, llevando a debate los discursos y las estrategias de un movimiento LGTB centrado, hasta el momento, en los avances legales. Pero más que de una teoría, por otra parte, se trata de teorías, de un conjunto de aportaciones teóricas diversas, no exento de contradicciones. Las nuevas conceptualizaciones, ideas y experiencias políticas (procedentes de Estados Unidos, Reino Unido o Francia, sobre todo) comienzan a conocerse en España a través de los procesos de difusión, tránsitos y aprendizajes entre movimientos y activistas. Las nuevas generaciones se relacionan más allá de las fronteras nacionales, desarrollando estrategias políticas, teóricas y de representación en conexión con *Act Up*, *Queer Nation*, *Lesbian Avengers*, *Outrage*, *Guerrilla Girls*, *WAC (Women's Art Coalition)*, etc.

Estos intercambios impulsarán en el Estado español la primera producción propia de textos, que desde inicios de los noventa está contribuyendo a alimentar la comunicación y agitar el activismo con las prácticas teóricas feministas y *queer*. Algunos ejemplos, entre otros muchos: las tesis de Ricardo Llamas, Xosé M. Buxán y Elena Casado; los ensayos de Juan Vicente Aliaga, Javier Sáez, Paco Vidarte, Beatriz Preciado y Beatriz Suárez Briones; los artículos de Carmen Romero, Fefa Vila y David Córdoba. Activistas que comienzan a organizar, desde principios de los noventa en adelante, diversos grupos feministas *queer*, como “Lesbianas Sin Duda” (LSD), “*Bollus Vivendi*”, “Grupo de Trabajo *Queer*” (GTQ) o “Medeak” (primer grupo

que se denominó feminista *queer* en el Estado español), entre otros. Las activistas *queer* se siguen autodenominando feministas y colaboran con colectivos de mujeres autónomas, al tiempo que mantienen una distancia crítica con el sector más institucionalizado del movimiento.

Pero pronto este nuevo escenario, en el que la teoría y la práctica política feminista se han tenido que enfrentar, como hemos visto, con la fragmentación de su propio sujeto político desde las críticas *queer*, post-coloniales y las políticas transgénero, da lugar al llamado postfeminismo. Estos análisis diversos subrayan que los géneros, los sexos y las sexualidades son construcciones políticas y sociales, y, como tales, son contingentes, parciales, y están sujetas a negociaciones y cambios.

La crítica *queer* cuestiona las nociones de identidad, género y diferencia sexual del feminismo, tomando del lesbianismo feminista su atención a la especificidad del género, su concepción de la sexualidad como institucional y política más que como algo meramente personal, y su crítica a la heterosexualidad obligatoria. Al viejo lema “lo personal es político”, la teoría *queer* le añade que también “los cuerpos y las sexualidades son políticas”. El cuerpo, siguiendo a Foucault, se vuelve un concepto político controlado y normalizado por el poder.

La noción de performance de Judith Butler va a ser utilizada por la crítica *queer* en los años noventa para desnaturalizar la diferencia sexual. Situándose más allá de la metafísica de la sustancia, la autora afirma, en un primer planteamiento, que el género es una mascarada, una performance, una actuación; no es algo natural, sino que se va adquiriendo al ser repetido como si de un ritual se tratara. Pero esta noción de performance, de mascarada, es criticada y, en un principio, mal interpretada como la misma autora explica:

“El malentendido sobre la performatividad del género es el siguiente: que el género es una

elección, un rol, o una construcción que uno se enfunda al igual que se viste cada mañana. Se asume, por lo tanto, que hay un 'alguien' que precede a este género, alguien que va al guardarropa del género y deliberadamente decide qué género va a ser ese día. Ésta es una explicación voluntarista del género sexual que presupone un sujeto intacto previo a la asunción del género. El significado de la performatividad del género que yo quería transmitir es bastante diferente”⁸¹.

Por otra parte, la obra de Butler representa también una llamada de atención acerca de las discriminaciones que proceden del heterosexismo sobre otros cuerpos, afectos y prácticas sexuales. En su ensayo *Critically queer* de 1993, insiste en que las políticas *queer* no deben entenderse como una manera de rechazar totalmente las categorías identitarias en tanto fundamentos de los movimientos políticos (feminista, LGTB...) porque se correría el riesgo de paralizar su fuerza, sino como una mirada crítica respecto de los riesgos en la utilización de estas nociones y las limitaciones que suponen cuando se utilizan sin cuestionarlas. Y sostiene que no es necesario afirmar la existencia de una identidad común para emprender una política de emancipación de las mujeres.

Los objetivos políticos no necesitarían de un sujeto político predefinido, sino que el sujeto se define y se construye en interacción con las demás personas y en el transcurso de la tarea reivindicativa; ya que: “En realidad, el origen de la acción personal y política no procede del interior del individuo, sino de los intercambios culturales complejos entre los cuerpos en los que la identidad en sí varía constantemente y, lo que es más, donde se construye, se derriba y vuelve a ponerse en movimiento sólo en el contexto de un campo dinámico de relaciones culturales”⁸².

Las activistas *queer* despliegan, bajo estas influencias, una identidad lesbiana fluida más

⁸¹ Butler, J., “Críticamente subversiva”, en: Medina Jiménez, R.: *Sexualidades transgresoras (Una antología de estudios queer)*, Barcelona, Icaria S.A., 2002, pp. 63-64.

⁸² Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 251.

que como una esencia inamovible. Defendiendo, más allá de una política estrictamente lesbiana o gay, un activismo transversal a las distintas opresiones. Lo *queer* no supondrá una identidad específica sino un cuestionamiento crítico de las identidades, que se convierten bajo su punto de vista en espacios de interacciones complejas de diversas variables. Los interrogantes giran en torno a las precondiciones de la identidad: ¿qué elementos son necesarios para ser considerada una mujer? En el caso de los y las transexuales, por ejemplo, rechazados por un sector del feminismo al no ser mujeres biológicas, ¿los incluimos o los dejamos fuera de esa categoría identitaria? Porque ya nos plantea Butler:

“Pero ¿tienen las 'mujeres', por así decirlo, una forma política que anteceda y prefigure la evolución política de sus intereses y su punto de vista epistémico? ¿Cómo se articula esa identidad, y es la articulación política la que decide que la morfología y el límite mismos del cuerpo sexuado son el terreno, la superficie o el lugar de la inscripción cultural? ¿Qué circunscribe a ese lugar como 'el cuerpo femenino'? ¿Es 'el cuerpo' o 'el cuerpo sexuado' la base estable sobre la que operan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? ¿O acaso 'el cuerpo' en sí es articulado por fuerzas políticas a las que les interesa que esté restringido y constituido por las marcas del sexo?”⁸³.

La identidad fija, además de ser una ficción, crea exclusiones. En el Estado español, la crítica de las lesbianas a su exclusión de los discursos y representaciones del movimiento feminista y de los colectivos mixtos de gays fue crucial en el surgimiento y posterior desarrollo del movimiento *queer*; siendo uno de los mayores logros de este postfeminismo *queer*, el haber mostrado y cuestionado el uso de las identidades en términos no inclusivos, no democráticos. El sistema de construcción binario hombre/mujer, homo/hetero, ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, de la necesidad de búsqueda y construcción de

⁸³ *Ibíd.*, p. 254.

subjetividades distintas, múltiples, en tanto que solo acepta y permite determinadas identidades, prefijadas por el sistema.

Aunque, a pesar de todo, las diferencias siempre están presentes y se manifiestan dentro un sistema que no las acepta, que ni siquiera reconoce su existencia. El propio proceso de socialización, y de constitución de las identidades de género, raza, etnia, etc. se convierte en un verdadero ejercicio de represión, regulación y sujeción de los sujetos. Apelar, entonces, a identidades prefiguradas, señalizadas, polarizadas, no haría nada más que contribuir a perpetuar la lógica de opresión y dominación imperante; por lo cual, nos dice Butler: “Será más bien cuestión de determinar de qué manera la identificación está implicada en lo que excluye y de seguir las implicaciones que tiene esa participación en la construcción de la comunidad futura que podría producir”⁸⁴.

Estas aportaciones teóricas y políticas del post-feminismo *queer*, sirvieron en la década de los noventa para revitalizar y abrir nuevos horizontes en el feminismo español del momento, manteniendo hasta la actualidad un importantísimo debate que sigue atrayendo a las generaciones más jóvenes. Como ejemplo de todo lo dicho y de cómo este panorama *queer* era sentido, vivido y desarrollado por sus seguidoras en nuestro país, sería interesante revisar el documento formado por varios extractos de las entrevistas realizadas a Fefa Vila⁸⁵ sobre su grupo

⁸⁴ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 178.

⁸⁵ Socióloga. Se ha especializado en Estudios Feministas y Estudios Culturales, realizando cursos de postgrado en la Universidad de Utrecht (Holanda), en la Universidad de Manchester (Inglaterra) y en la Universidad de Santa Cruz (California). Es autora de varios artículos sobre diferentes aspectos que construyen el género en las sociedades actuales desde posiciones feministas críticas. Sobre estos temas ha publicado en España, EE.UU y Francia, así como también ha participado en diversos foros de debate y en tres Magísters universitarios sobre estas áreas temáticas en la UNED y en la UCM. En los últimos ocho años compatibiliza su actividad como Gestora, Investigadora Social y Coordinadora del Departamento de proyectos e investigación en el ámbito de la UE desde la Fundación FOREM, con la investigación, la escritura, y la producción cultural independiente; colaboración en diferentes proyectos del ámbito de la cultura y en el análisis y la crítica social y política. Activista y promotora del grupo madrileño LSD. Actualmente forma parte del grupo de trabajo *queer* de Madrid, GtQ-Mad con el que ha co-editado y publicado recientemente el libro *El eje del mal es heterosexual: ficciones y discursos feministas y queer*, Madrid, Ed. Traficantes de Sueños, 2005.

LSD⁸⁶ por Gracia Trujillo y Marcelo Expósito (Madrid y Barcelona, mayo y junio de 2004) que adjunto en el Anexo II.

En estos párrafos queda reflejado, desde la vivencia en primera persona, los principales aspectos antes mencionados. El cuerpo convertido, como decía Barbara Kruger, en un “campo de batalla”⁸⁷: territorio privilegiado del control y de lógicas disciplinares de primer orden y, al mismo tiempo, en el espacio de debate de las nuevas identidades procesuales. Vemos en las palabras de Fefa Vila cómo el cuerpo se convierte en eje temático y cómo la reformulación de las identidades tuvieron en la práctica performativa, en el sentido artístico y teatral, uno de sus mejores instrumentos.

Además, nos dice la autora: “Las imágenes, nuestras propias imágenes, las que creamos, al igual que los *fanzines*, respondían a ese deseo de no dejar que los otros nos representasen, de empezar a representarnos a nosotras mismas, de intentar contextualizar lo que sabíamos que pasaba en otros lugares con nuestras propias experiencias, deseos y realidades, aquí y ahora”⁸⁸.

También vemos cómo llegaron estas influencias a las artistas de los noventa; la influencia norteamericana, tanto en el terreno del arte de acción y el activismo como en el campo de la videoacción, junto a otras que deconstruyen mitologías de la feminidad tradicional (maternidad, cercanía a la naturaleza, victimismo, masoquismo etc.), al tiempo que especulan sobre algunos constructos políticos y discursivos a partir de la experiencia y, por lo tanto, del cuerpo.

Vila señala que la identidad masculina, y sus representaciones, estaba escasamente revisada en el Estado español, y muy especialmente la heterosexual. La mayor parte del legado y de la reflexión sobre el cuerpo y el sexo como construcción social y su asociación a la teoría de

⁸⁶ Grupo que aparece en 1993 y que hasta 1998 es el principal grupo de referencia política y de intervención pública artística-cultural en España.

⁸⁷ Uno de sus más conocidos eslóganes de 1989: *Your Body Is a Battleground* (Tu cuerpo es un campo de batalla). Empleando los medios en los que se basa la publicidad para lanzar mensajes de gran impacto y eficacia, Barbara Kruger ataca aquellos estereotipos admitidos por la historia del arte y la sociedad de consumo que han convertido a la mujer y al cuerpo de la mujer en el objetivo de los propósitos más violentos del neocapitalismo.

⁸⁸ Anexo II.

la performatividad se debe a un amplio movimiento de mujeres, lesbianas y heterosexuales, y a algunos gays; dentro de los que destaca el legado de su grupo, LSD, en sus *fanzines* (*Non grata*) y proyectos activistas, especialmente *Es-cultura lesbiana* y *Menstruosidades*, que junto con los de *La Radical Gai* (*De un plumazo*) hacen un lúcido y temprano análisis de los prejuicios y discursos en torno a la “homosexualidad” a través de la vertebración de un activismo radical que surge en un contexto marcado enormemente por la pandemia del sida: “En diciembre de 1994 hicimos el primer taller de sexo seguro en las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Madrid, evidentemente con un silencio oficial brutal por parte de las organizadoras históricas”⁸⁹.

Las realidades bolleras y maricas se establecen desde espacios de contestación marginal, no negocian cotas de libertad, ni dialogan con instancias de represión; tal vez por eso, como nos explica Vila, esos primeros grupos acaban disolviéndose sin llegar a perpetuarse ni, sobre todo, a institucionalizarse:

“Hoy en día lo difícil, y lo necesario, es la reinención continua de nuestra posibilidad de ser diferentes; no solo se trata de sentir que somos diferentes, sino de la velocidad a la que nos tenemos que reinventar para no ser absorbidas por discursos y prácticas dominantes de este capitalismo posfordista⁹⁰, que decían algunos. Creo que eso es lo difícil, y es el gran reto. Era absurdo que LSD se perpetuase en el tiempo. Es absurdo, hoy en día, que cualquier grupo tenga como ideario perpetuarse y establecer una alianza formal en el tiempo; en la medida que eso sucede inmediatamente desaparece el grupo o se institucionaliza (...)”

⁸⁹ Textos de la entrevista con Fefa Vila en Anexo II.

⁹⁰ Preciado analiza la evolución desde el “fordismo” a la economía actual, que ella denomina “farmacopornismo”, pasando por el “capitalismo postfordista” en *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Libros S.L.U., 2015, pp. 27-39.

2.2. Preciado, el post-postfeminismo post-queer

Y dentro de este legado *queer* debemos tener muy en cuenta a Beatriz Preciado⁹¹, por ser una activa participante en el debate actual sobre los modos de subjetivación e identidad, no solo en nuestro país sino también en distintos foros internacionales. Su libro *Manifiesto contra-sexual* (Madrid, Ópera prima, 2002) se ha convertido en una referencia indispensable en la teoría *queer* contemporánea y ha sido reeditado once años después en Anagrama. Un texto incendiario y, según las palabras de la propia autora, panfletario e insurgente; enmarcado en la más pura ideología *queer*, o más bien “post-*queer*”, en el que intenta desmontar todas las convenciones sociales en cuanto al sexo.

Ha colaborado también, entre otros muchos escritos y artículos, con el MACBA en la organización de los seminarios “Pornografía, pospornografía: estéticas y políticas de representación sexual” (junio 2003) e “Identidades minoritarias y sus representaciones críticas” (febrero-noviembre de 2004). Es autora de *Testo Yonqui* (Espasa Calpe), “Terror anal” (epílogo a *El deseo homosexual*, Melusina, de Guy Hocquenghem) y *Pornotopía* con el que quedó finalista del Premio Anagrama de Ensayo 2010.

Durante su estancia en París colaboró con el grupo Le Zoo, llamado así por incluir a la gente que no encajaba en los grupos gays, cuya reivindicación más significativa pretende que en la Universidad se puedan enseñar disciplinas sobre Estudios de Género o sobre Estudios Gays y Lesbianos que palíen la orientación fundamentalmente heterosexual del resto de las disciplinas que se imparten. De su mutua colaboración nace un Seminario, que impartió en el invierno de 1999 y la primavera de 2000, del cual surgen las principales ideas del *Manifiesto*.

⁹¹ Beatriz Preciado es burgalesa, nacida en 1970. Licenciada cum laude en Filosofía por la Universidad de Comillas, es actualmente profesora de Historia y Teoría del cuerpo y de teorías contemporáneas de género en la Universidad de San Denis, París. Antes de instalarse en París obtuvo un Máster de Filosofía Contemporánea y Teoría de Género en la New School for Social Research de Nueva York, donde estudió con Agnes Heller y Jacques Derrida y cursó estudios de doctorado en Filosofía y Teoría de la Arquitectura en la Universidad de Princeton.

Según ella misma afirma, este libro es también un diario de viaje entre Francia y Estados Unidos, pues se trasladó de Nueva York a Francia para participar en el Seminario al que había sido invitada a asistir por el propio Derrida, con la idea de conocer cómo era recibida la filosofía de su maestro al otro lado del Atlántico; para ver qué era lo que podía querer decir “hacer deconstrucción” en Francia, sobre todo a través de la lectura que había hecho Judith Butler y la teoría *queer* de los años noventa. También quería encontrar la huella perdida de Monique Wittig a quién está dedicado el libro. Dice la autora, en su nota final, que “Este pequeño libro ‘encuentra’ su lugar en el espacio político y teórico que habría podido quedar abierto en Francia si el Straight Mind (obra fundamental de Monique Wittig) hubiese sido publicado en francés, si su autora no se hubiese escapado hacia el desierto y si el lesbianismo radical francés no se hubiese escondido y traicionado a sí mismo tras el nombre de feminismo”⁹².

Beatriz Preciado es una autora, cuando menos, sorprendente. Si bien, como ya hemos visto, su producción se inserta en la tradición del feminismo americano y de la teoría *queer* de los noventa, en los debates del Centro de Estudios Gays y Lesbianos de Nueva York (CLAGS), también es necesario reconocer que no cabe la posibilidad de situar sus textos únicamente entre el post-modernismo, el post-feminismo y la deconstrucción, dado que su trabajo contra-sexual rompe con toda la serie de binomios tradicionales que han servido como fundamento de la filosofía moderna y de la reflexión feminista; así como de ciertas teorías gays, lesbianas e incluso *queers*. Además, su obra es marcadamente subversiva, pues todos los temas impensados del feminismo se dan cita en sus textos.

Ya desde el *Manifiesto*, se empeña en reflexionar sobre los juguetes sexuales, la prostitución, la sexualidad anal, la asignación del sexo, las subculturas sexuales sadomasoquistas o fetichistas, etc.; y nos los presenta como “los nuevos proletarios de una posible revolución

⁹² Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Editorial Ópera Prima, 2002, p. 174.

sexual”, aún pendiente de realizar. Autores como Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari y sus textos filosóficos son tratados de manera tan peculiar y con un humor tan corrosivo que, como dice su prologuista, Marie Hélène Bourcier, lo que Beatriz Preciado “hace con la filosofía se parece a lo que el punk o incluso el rap han hecho a la música”⁹³.

En el artículo 1 de su *Manifiesto contra-sexual*, Preciado dice: “La sociedad contra-sexual demanda que se borren las denominaciones ‘masculino’ y ‘femenino’ correspondientes a las categorías biológicas (varón/mujer, macho/hembra) del carné de identidad, así como de todos los formularios administrativos y legales de carácter estatal”⁹⁴. Siguiendo así la propuesta de Monique Wittig:

“La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro. Hay que señalar que, en lo referente al estado civil, tanto el color como el sexo deben ser “declarados”. Sin embargo, gracias a la abolición de la esclavitud, la “declaración” del “color” se considera ahora una discriminación. Pero esto no ocurre en el caso de la “declaración” del “sexo”, algo que ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos?”⁹⁵.

Y en su artículo 3, demanda la abolición del contrato matrimonial y de todos “sus sucedáneos liberales”, haciendo caso de la advertencia de Butler contra la peligrosa normalización de las diversas conductas sexuales y sus manifestaciones: parejas de hecho, matrimonio homosexual, etc.; con la que volvemos a dar al Estado el poder de decidir lo que es

⁹³ *Ibíd.*, p. 9.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 29.

⁹⁵ Wittig, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales Editorial, 2006, pp. 28-29.

aceptable y lo que no. Poner en cuestión el matrimonio como estructura de filiación y abolir la inscripción de la diferencia sexual en el acta de nacimiento, igual que hoy no se aceptaría una casilla para definir la raza o la religión, serían algunos de los logros de esa revolución “contra-sexual” que está por venir.

Preciado, además, piensa la sexualidad dentro de la historia de las tecnologías, y no de la naturaleza, como se hace tradicionalmente, y lo hace tomando como ejemplo el “dildo”, una reproducción en plástico del pene. Este objeto “innombrable”, convertido por el feminismo radical en el último tabú, es la excusa entorno a la que se construye todo el ensayo que aboga, entre otras cosas, por la abolición de las tradicionales categorías hombre-mujer. Preciado nos recuerda que en todos los hospitales de las democracias occidentales se llevan a cabo prácticas de reasignación sexual a los bebés que no entran en los cánones del “binarismo sexual”. Unas técnicas de mutilación sexual que no suscitan ningún rechazo social, al contrario de lo que sucede con la ablación del clítoris. Según la autora, no hay células masculinas ni femeninas, y a los recién nacidos se les asigna el sexo por lo que se aprecia visualmente al nacer, sin realizar análisis cromosómicos o genéticos. Lo cual supone un grave error, y puede llevar a situaciones de tremenda dificultad vital para algunas personas.

En el segundo capítulo del *Manifiesto*, “Prácticas de inversión contra-sexual”, se ejemplifica lo dicho exponiendo tres prácticas contra-sexuales de gran originalidad. Valgan los títulos a modo de ejemplo para hacerse una idea: “El ano solar de Ron Athey” (práctica I), “Masturbar un brazo: citación de un dildo sobre un antebrazo” (práctica II) y “Cómo hacer gozar a un dildo-cabeza: citación de un dildo sobre una cabeza” (práctica III). La autora afirma que propone estas prácticas para suscitar una mirada distinta sobre la sexualidad y el cuerpo, con vistas a superar la saturación y el aburrimiento que produce el sexo moderno. Le interesa abrir un

espacio en el que haya contra-prácticas alternativas a la sexualidad que no hagan sexo y se salgan del sistema, aunque se establezcan contratos, que nunca serán como el matrimonio, sino parecidos a los contratos que se establecen en las prácticas sadomasoquistas⁹⁶, pues hay que “decirle al sistema que estamos hartos, que nos reímos de él” y asumir de manera consciente lo “aburridos que somos con el sexo”⁹⁷.

El “dildo” es utilizado en el *Manifiesto* porque se trata de un objeto que produce cierto temor y reparo tanto en hetero como en homosexuales. Así, gracias al “dildo”, se reorganiza todo un conjunto de textos y técnicas relativas a la producción de la identidad sexual de manera completamente original y novedosa (e indudablemente provocadora) puesto que el dildo inflige toda una serie de deformaciones en el sistema sexo/género y permite considerar el cuerpo, todo él, como superficie en la que poder emplazarlo. Por ello, nos dice que este libro “es un libro sobre dildos, sobre sexos de plástico y sobre la plasticidad de los sexos”⁹⁸.

Con la “disculpa” del “dildo” y de las prácticas contra-sexuales, la autora pasa revista, desde un punto de vista filosófico, a las nuevas tecnologías de la sexualidad, a las nuevas biotecnologías de producción y reproducción del cuerpo (intersexualidad, transexualidad, etc.), que permiten concebir el cuerpo como espacio bio-político donde llevar a cabo operaciones de resistencia y de contra-producción de placer (al modo de Foucault) una vez re-contextualizadas, en el sistema *queer* de relación cuerpo-objeto; técnicas como la genitotortura, los aparatos de restricción, los cinturones antimasturbatorios, etc.

La autora ha aclarado que el suyo no es un manifiesto homosexual, y es que los posicionamientos que ella defiende se sitúan a la izquierda de las minorías, lo que muchas veces

⁹⁶ Véase el modelo de contrato contra-sexual que se aporta en las páginas 37-38.

⁹⁷ Entrevista de Naciongay.com, en Anexo III.

⁹⁸ Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Editorial Ópera Prima, 2002, p. 18.

le ha valido el rechazo de las feministas o los colectivos homosexuales más integristas dentro de su creciente institucionalización. Para Preciado, las estructuras tradicionales que organizan la sexualidad desde el poder han quedado obsoletas, pero siguen siendo hegemónicas; sin embargo, Internet se posiciona como la herramienta perfecta para la próxima revolución sexual. Considerándolo ya como uno de los órganos sexuales que, además, “no tiene género, es multirracial y colectivo”. Asegura que, aunque los medios de comunicación convencionales no se hacen eco, la red es un volcán contra-sexual a punto de explotar.

Preciado, en sus agudísimos y valientes análisis, va más allá de Judith Butler y llega a asegurar que: “El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) como habría querido Judith Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico”⁹⁹.

En su crítica a la más estricta performatividad butleriana, entiende el cuerpo como una “tecnología de inscripción” al que se le añaden las nociones de hombre/mujer, heterosexual/homosexual. Pero esas nociones son simplemente ficciones políticas, establecidas por discursos médicos-jurídicos que intentan determinar qué es normal y qué se debe censurar. Su deseo por desnaturalizar las identidades asentadas y definidas por el régimen heterosexual le lleva a concluir que esencialmente todos somos cuerpos parlantes, no hombres ni mujeres, sino personas sin género capaces de configurar el propio yo sin catalogaciones anticipadas. Se sale así de la norma, aunque estar fuera conlleve presión y violencia. Escapa de los binomios opuestos que esconden jerarquías y reivindica las posibilidades infinitas de deseos, prácticas y estéticas; como podemos ver en las declaraciones de la propia autora en la entrevista que concedió a

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 25.

Naciongay.com, en la que se recogen parte de los supuestos y pretensiones que le llevaron a escribir su *Manifiesto contra-sexual*, y que se pueden ver en el Anexo III.

En realidad cuesta mucho definir a Beatriz Preciado, entre otras cosas porque ella misma no quería declararse ni hombre ni mujer; aunque ahora firma la tercera edición de su *Testo yonqui* (marzo 2015) como Paul B. Preciado, manifestando, a modo de justificación por las posibles implicaciones que este cambio pueda tener en sus propuestas anteriores, al principio del mismo:

“Un día que permanece impreciso en mi memoria, entre el 18 y el 22 de diciembre de 2014, tomé la decisión (indecible) de cambiar mi nombre a Paul. Como los esclavos cambiaban de nombre cuando compraban su libertad. Como cambiarán un día los nombres de los pueblos de Palestina cuando sean otra vez llamados por la voz de los exiliados. No debe entenderse ese gesto como el paso último y definitivo en una transición de género, sino como otra práctica más de desplazamiento y resistencia. Aquí el nombre es sólo otra fábula: pero esta vez colectivamente compartida. Os toca ahora a vosotros otorgarme el derecho a llevar esta máscara. (...) Entiéndase que Paul absorbe y asume todo lo que un día fue B.P.”¹⁰⁰.

Este cambio de nombre y el que haya adoptado, precisamente, el de Paul para su nueva identidad masculina, podría llevarnos a revisar una interesante reflexión que hace Judith Butler sobre la intención de desestabilizar el género y la sexualidad a través del nombre, que ella ve en los textos literarios de Willa Cather¹⁰¹. La cuestión está, para Butler en “leer el nombre como una oportunidad de re teorizar la identificación cruzada o más precisamente, el entrecruzamiento que,

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁰¹ Butler, J., “'Cruce peligroso': los nombres masculinos de Willa Cather”, en: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 207-239.

aparentemente, está presente en toda práctica identificatoria”¹⁰².

Esta identificación cruzada, de género y sexual, en la que Willa Cather asume la posición de los hombres y la de la homosexualidad masculina a través de sus personajes, le llevan a Butler a plantearse “la cuestión de establecer si, para Cather, el nombre escenifica un intercambio de identificaciones de género que la sustancialización del género y la sexualidad ocultan”¹⁰³.

Para Butler, la identificación cruzada de Cather supone una especie de disimulo de la realidad lesbiana dentro de sus textos: la homosexualidad femenina nunca llega a presentarse suficientemente validada como una verdad radicalmente diferente de la heterosexualidad. Y el nombre se convierte en “el sitio ambivalente de esta apropiación prohibida”. Siguiendo el desarrollo lacaniano sobre el hecho de “nombrar”, Butler nos propone:

“Consideremos que ese nombre es una señal de un orden simbólico, un orden de la ley social, el que legitima a los sujetos viables a través de la institución de la diferencia sexual y la heterosexualidad obligatoria. ¿De qué manera puede hacerse que tales instituciones funcionen contra sí mismas de modo tal que engendren posibilidades que comiencen a cuestionar su hegemonía?”¹⁰⁴.

Así el nombre, como parte de un pacto social y como sistema social de signos, le confiere una durabilidad y una legitimidad sociales a la levedad de la identificación imaginada. La inestabilidad del yo se neutraliza a través del nombre. Desde esta perspectiva, y dejando de lado el problema que también analiza Butler del carácter cambiante del nombre femenino en cuanto al apellido paterno o del marido en el patrilineaje, Butler reflexiona sobre el cuento de Cather *Paul's Case*, interpretando a Paul como una figura con la capacidad de transmitir y

¹⁰² *Ibíd.*, p. 207.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 210.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 220.

confundir “los pasos a través de los géneros y la sexualidad”. Una confusión de gran importancia histórica para las lesbianas de finales del siglo XIX y principios del XX que se ponía de manifiesto con la práctica social del “hacerse pasar por”, del “cruce”, y que Cather parece (junto con su tendencia a utilizar pseudónimos masculinos) querer reflejar en sus escritos. Tanto en sus figuras masculinas en general: “Porque en los textos de Cather, las figuras de muchachos y de hombres conservan el residuo de ese cruce y la resistencia, a menudo brillante, que esos personajes oponen a la coherencia sexual y de género es el resultado de la imposibilidad de realizar plenamente ese -para utilizar una frase de “Tom Outland's Story”- 'cruce peligroso”¹⁰⁵; como en la figura de Paul en particular, al que le impone una “suspensión” que siembra dudas sobre su género y su sexualidad. En la figura de Paul se efectúa esa transferencia, esa identidad cruzada; pero también se hace manifiesta la resistencia a la ley reguladora que impide una lectura heterosexual del personaje: “El cuerpo de Paul se niega a la coherencia en un sentido corriente y las partes del cuerpo, aunque se mantienen unidas, parecen discordantes precisamente a causa de cierta resistencia feliz y ansiosa a asumir la norma reguladora”¹⁰⁶.

En este personaje, que en algunos de sus gestos oculta una cierta sexualidad desviada, “supuestamente criminal”, que se desarrolla en contra y, al mismo tiempo, a través, de la ley que produce esa criminalidad; podríamos ver algo del desafío de Beatriz Preciado, algo de su falta de coherencia corporal, algo de su identificación cruzada, algo, en definitiva, de su radical insumisión a la ley heteronormativa. Tal vez por eso, y por ser conocedora de que el nombre propio ofrece la posibilidad de asegurar la identidad del objeto a lo largo del tiempo, Beatriz Preciado haya elegido, precisamente, el nombre de Paul. O tal vez no, y sus motivos sean radicalmente distintos.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 234.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 235.

Porque Preciado es sorprendente; ya la primera psicoanalista que le atendió en su adolescencia le dijo que lo que ella quería era “echarle un pulso a Dios”¹⁰⁷. Beatriz-Paul en su ambigüedad representa la resistencia a la norma sexual, la transgresión: es una transgénero *queer*, una bio-mujer que se estuvo administrando testosterona durante cerca de un año. La testosterona consistió en un experimento que culminó con la publicación de *Testo yonqui* en 2008. Un ensayo que pretende desarticular el capitalismo farmacopornográfico, el negocio de producción que, según la teoría de Beatriz Preciado, mueve el mundo en la actualidad. Ese capitalismo se sustentaría en la industria farmacéutica y la industria audiovisual del sexo para conformar los cuerpos, sus deseos y los afectos. Ese modelo emitiría la identidad, las relaciones y los sueños que se han de consumir y la configuración del cuerpo que se ha de tener. De ahí la silicona, la anorexia, la Viagra, el Prozac...

La testosterona sería un fármaco más, pero con un uso restringido a los hombres. La dosis que se administró (50 mg. cada vez) no modificó su aspecto: no le creció barba, ni masa muscular, ni le cambió la voz. Pero sí produjo en ella las ganas de comer, de practicar sexo, cambió su ritmo biológico de sueño y la capacidad de esfuerzo físico. “Pero la testosterona no es masculinidad. En realidad, nada permite afirmar que los efectos producidos por la testosterona son masculinos. Lo único que podemos decir es que hasta ahora han sido en su mayoría propiedad exclusiva de los biohombres”¹⁰⁸, concluirá Preciado. Para ella, su consumo no difiere del consumo de progesterona concentrada en la píldora, y no depende de construcciones de género que influyen en la forma de pensar y actuar. Afirma que nos encontramos ante la “producción de la materialidad de género” ya que mediante los fármacos y su adecuada dosificación y administración somos capaces de materializar la idea previa que tenemos del mismo. Preciado asegura que la testosterona no es distinta de cualquier otro chute; aunque en

¹⁰⁷ Preciado, P. B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Libros S.L.U., 2015 (3ª edición), p. 77.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 109.

que en este año, 2015, ya firma como Paul B. Preciado, con lo que parece haber completado, gracias a esta hormona, su proceso transexual, al menos en lo que se refiere a su identidad y a pesar de lo que ella misma en ocasiones manifiesta.

Beatriz Preciado intenta, también, desmontar y denunciar la forma de capitalismo que impera en la actualidad. Aquella que no produce otra cosa más que la especie misma. El control foucaultiano sobre el cuerpo deja paso en la sociedad actual a un control más sofisticado, un control “líquido”, que la autora llama “control sexomicroinformático” propio de la sociedad farmacopornográfica (“chute y eyaculación políticamente programados”¹⁰⁹) en la que vivimos. La diferencia estriba en que en la sociedad disciplinar foucaultiana, las tecnologías de subjetivación controlaban el cuerpo desde el exterior, mientras que ahora “las tecnologías entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo”¹¹⁰; de manera que la industria farmacopornográfica se convierte en “el oro blanco y viscoso, el polvo cristalino del capitalismo postfordista”¹¹¹.

Para Preciado, desde un punto de vista político, el postfeminismo y los movimientos *queer* surgen como una reacción al desbordamiento del sujeto del feminismo por sus propios márgenes abyectos, de forma que suponen una crítica de los presupuestos heterosexuales y coloniales del feminismo de la segunda ola. Por lo tanto, como diría Teresa de Lauretis, estamos ante “una ruptura constitutiva del sujeto del feminismo” y la producción de una “subjetividad excéntrica”¹¹². Esta ruptura deriva de la “no coincidencia del sujeto del feminismo con las mujeres”. Para Preciado, el problema que perciben algunas feministas marxistas, posmarxistas y habermasianas en las críticas que emergen del posfeminismo y la teoría *queer* es que suponen

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 68.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 68.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 39.

¹¹² Lauretis, T. de, “Sujetos excéntricos”, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados, n° 35, 2000, pp. 111-152.

poner en peligro el sujeto político del feminismo: a partir de ahí se buscarán “emplazamientos estratégicos” para dicho sujeto en un proceso de cuestionamiento incesante en el cual, la categoría “mujer” deja de definirlo.

En esta novedosa transformación del discurso y las prácticas feministas resultó clave la rehabilitación, a través de una relectura de Foucault, de la noción de tecnología que había sido rechazada tanto por el feminismo clásico como por las políticas anticoloniales porque se entendía como un índice de dominación masculina o de colonización imperial. Así, *El Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway marcará un punto de inflexión para la repolitización de aquellos artefactos (lo femenino, lo animal, la naturaleza) que han sido pensados precisamente en la frontera misma de lo tecnológico.

Bajo estos supuestos, el desarrollo de lo *queer* sería una profundización reflexiva del propio feminismo como una transgresión de sus pilares, tanto desde el punto de vista teórico como de los posicionamientos políticos y actitudes que anima. Pero los análisis *queer* ortodoxos, en términos de género como performance, le resultan a Beatriz Preciado insuficientes para entender los procesos de incorporación de sexo y de género. Sobre *El género en disputa* Preciado piensa que Butler, al acentuar la posibilidad de cruzar los géneros a través de la performance teatral, ha subestimado los procesos corporales y, especialmente, las transformaciones sexuales presentes en los cuerpos transexuales y transgénicos; pero también las técnicas estandarizadas de estabilización de género y de sexo que operan en los cuerpos “normales”. Precisamente por ello, las primeras críticas frente a esta formulación de identidad en términos de parodia o *drag* surgieron desde las comunidades transgénicas y transexuales.

Aunque reconoce que en sus libros sucesivos Judith Butler se ha esforzado por restituir los “cuerpos” (ya vimos como dichos “cuerpos” siempre ha estado en el pensamiento de Butler)

que habían quedado diluidos entre efectos paródicos y performatividad lingüística, le critica que su propio constructivismo hegeliano le imposibilite cualquier forma de materialismo inmanentista. Para Beatriz Preciado, se han abierto al menos dos espacios de conceptualización: uno, dominado por nociones performativas cuyo impacto ha sido de especial relevancia en el ámbito estético, y otro de corte biopolítico en el que se perfila una nueva definición del cuerpo y de la vida. Y, precisamente, lo que la crítica transgenérica ha puesto sobre la mesa no son ya performances, sino transformaciones corporales físicas, sexuales, sociales y políticas que ocurren no en el escenario, sino en el espacio público; se trata de tecnologías precisas de transincorporación. En su trabajo, como hemos visto, el dildo permite entender esta producción biotecnopolítica del cuerpo como prótesis sexual. Al mismo tiempo, el dildo es un sexo *camp*¹¹³, una forma *drag*, no ya del género, sino del sexo.

En cuanto a la reincorporación de estas tecnologías, Preciado señala que, del mismo modo que a mediados del siglo XX asistimos a un desplazamiento desde modelos físicos y termodinámicos de la subjetividad hacia modelos textuales (traducción, reconstrucción, lectura, descodificación, semiótica...) en los que también podríamos incluir el giro performativo de finales de los ochenta, parece operarse hoy un segundo movimiento hacia modelos epidemiológicos, inmunológicos, en los que se manifiesta una primacía de lo tecno-orgánico y de lo que podríamos llamar una “ecología política”. En este sentido, piensa que estamos dejando atrás una etapa de incapacidad de pensar la corporalidad provocada por el temor a caer en una forma de esencialismo. Ahora lo hacemos desde una posición altamente constructivista en que la noción tradicional de la carne o soma se piensa como un sistema tecnovivo.

¹¹³ El *camp* es una corriente artística relacionada con las formas del arte *kitsch*, considerado como una copia inferior y sin gusto de estilos existentes que tienen algún grado de valor artístico reconocido. Suelen identificarse sus cualidades atractivas bajo los parámetros de la banalidad, la vulgaridad, la artificialidad, el humor, la ostentación y lo afeminado.

En su crítica a los feminismos, Beatriz Preciado se distancia del feminismo marxista porque desconfía de la pertinencia teórica y política de la utilización de la noción de diferencia sexual (división sexual del trabajo), o incluso de la noción de género, como único eje que estructura una dialéctica de la dominación transcultural y transhistórica. Pero también se distancia de algunas de las formulaciones ortodoxas de la teoría *queer* porque no entiende los regímenes disciplinarios como mecanismos cerrados de reproducción social. A pesar de que, mediante una reflexión crítica sobre algunos de los principios clásicos de la teoría *queer*, se les pueda reprochar el estar derivados de una lectura totalizante de la genealogía foucaultiana, Preciado cree que en realidad una lectura más abierta de las tecnologías de control hubiera sido posible, porque estaba ya presente de alguna manera en algunos análisis de Foucault.

Sobre esto, el interés de la autora se centra, precisamente, en cómo diferentes tecnologías de género operan para producir posiciones de sujeto-cuerpo, como estos sujetos-cuerpos resisten a la normalización haciendo una citación descontextualizada o un uso impropio de las tecnologías de normalización. Lo que le interesa es cómo esas tecnologías fallan ya que, de un modo u otro, fallan constantemente. Cómo se producen discontinuidades, cómo se generan intersticios o pliegues de subjetivación/incorporación desviante.

Por otra parte, si la mayoría de los estudios de género hasta ahora se han focalizado sobre “la feminidad”, la diferencia sexual, o las mujeres, Preciado reconoce que se siente especialmente atenta a la construcción de la masculinidad moderna. Partiendo de las utilidades de la noción foucaultiana de tecnología que había iniciado Teresa de Lauretis, llega a formular una nueva teoría del género como “incorporación prostética”, primero con la genealogía del dildo y, posteriormente, con un estudio de las lógicas prostéticas de producción del género en la cultura popular, la danza, la arquitectura y la pornografía. Así, en una de sus

brillantes y sorprendentes declaraciones, llega a denominar a su teoría “dildónica” más que teoría *queer*. Trabaja también en la elaboración de una “cartografía” de las tecnologías de producción y de normalización del género, el sexo y la raza en el régimen “postmoneista”, es decir, posterior a la invención de la categoría de género como una biotecnología del cuerpo sexual iniciada por el doctor Money en torno a 1947; el cual, según nos recuerda Preciado, cuando

“... utiliza la noción de “género” para nombrar el “sexo psicológico”, piensa sobre todo en la posibilidad de utilizar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente que prescribe cómo debe ser un cuerpo humano femenino o masculino. Si en el sistema disciplinario decimonónico el sexo era natural, definitivo, intransferible y trascendental, el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente”¹¹⁴.

A este respecto, le echa en cara al feminismo de los años setenta el hecho de haber retomado el concepto de género como instrumento de opresión de las mujeres de forma que “esta dimensión de producción técnica se perderá en beneficio de un constructivismo cultural light”¹¹⁵, que llevará al feminismo al callejón sin salida de los debates esencialismo/constructivismo. Por eso trata de esbozar las claves para un nuevo activismo que podríamos denominar *gender-copyleft*. “Las tácticas *gender-copyleft* deben ser sutiles pero determinantes: está en juego el devenir código sexual y de género abierto de la especie. No habrá un único nombre que pueda ser inmediatamente transformado en patente. Será nuestra responsabilidad desplazar el código para abrir la práctica política a múltiples posibilidades”¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibíd.*, pp. 83-84.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 84.

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp. 279-280.

Así, intentando ir más allá de las políticas de representación, busca puntos de fuga frente al control estatal de flujos (hormonas, esperma, sangre, órganos...) y códigos (imágenes, nombres, instituciones...) y la privatización y mercantilización por las multinacionales médicas y farmacéuticas de estas tecnologías de producción y modificación del género y del sexo; y, para recordarnos que la importancia de estas manipulaciones mercantilistas va más allá de las cuestiones de género, nos advierte: “Conscientes o no, como la Agrado de Almodovar, todos estamos a la espera de la trans-producción prostética de nuestros cuerpos: de un nuevo modem, de un marcapasos, de un transplante de médula, de nuevos cócteles anti-virales, de un éxtasis mejor, de una hormona que haga crecer el clítoris y no el vello, de la píldora para hombres, de una Viagra para amas de casa...”¹¹⁷.

A pesar de que Foucault denomina biopolítica al conjunto de prácticas gubernamentales dirigidas a racionalizar la vida de la especie: prácticas de salud, de higiene, de natalidad, de clasificación y depuración racial; nunca se interesó por la noción de género. Por eso Preciado señala, como hemos visto, que la invención de la categoría de género marca el paso a un nuevo modelo que denomina “postmoneista” y que Deleuze y Guattari habían caracterizado de algún modo bajo el nombre de “sociedades de control.” Se trata de un modelo basado en la internalización o la invisibilización de los mecanismos de control, en la generación de formas de control difuso, reticular, hormonal y prostético. Ya no es un modelo de encerramiento (como el del hospital o la fábrica), sino un modelo de tejido, de red, en el que priman el desplazamiento inmediato, la conexión, la contaminación: “Lo propio de estas nuevas tecnologías blandas de microcontrol es tomar la forma del cuerpo que controlan, transformarse en cuerpo, hasta volverse inseparables e indistinguibles de él, devenir subjetividad. Aquí el cuerpo ya no habita los lugares disciplinarios, sino que está habitado por ellos, siendo su estructura biomolecular y orgánica el

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 169.

último resorte de estos sistemas de control”¹¹⁸.

Por supuesto, se trata del nuevo modelo del colonialismo globalizado. Ya no es cuestión de políticas de la muerte o de la vida, sino de la producción y el control de estados intermedios entre la vida y la muerte: la muerte cerebral, la vida vegetativa, los embriones, los virus, etc. Aquí el modelo de subjetivación es el monstruo: “Lo humano no existe bajo el signo de lo divino, sino de lo monstruoso. Lo humano es LoHumano©”¹¹⁹. Este es el régimen que Haraway, llevando Foucault hasta sus últimas consecuencias, ha llamado “política del cyborg”, la acción política adecuada en un tiempo post-orgánico.

A pesar de todo, nos dice Preciado, no debemos olvidar que las críticas de la “epistemología de la representación” o de la “metafísica de la presencia” que tendemos a reconocer como postestructuralistas son ellas mismas contemporáneas de la producción de los lenguajes subalternos del feminismo radical, de los movimientos gays, lesbianos y transexuales, y de la crítica poscolonial. Son precisamente las críticas que emergen del feminismo, las que han generado una puesta en cuestión de la legitimidad de la representación (tanto estética como política) preguntando a los sistemas de poder por qué autorizan ciertas representaciones mientras que otras son obstaculizadas, prohibidas o invalidadas.

Es decir, lo que se va a producir a partir de los años sesenta es un desplazamiento del sujeto de la enunciación científica. Aquellos que hasta ahora habían sido producidos como objetos abyectos del saber médico, psiquiátrico, antropológico, los subalternos (Guha, Spivak), los anormales (Foucault) van a reclamar progresivamente la producción de un saber local, un saber sobre sí mismos, que pone en cuestión el saber hegemónico. Es lo que Foucault denomina

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 69.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 159.

en 1976 “la insurrección de los saberes sometidos”.

“Los subalternos, mal que le pese al lenguaje dominante, hablan, y además esos lenguajes minoritarios no solo producen distorsiones de sentido, sino que también producen nuevas significaciones. El acceso de los subalternos a las tecnologías de producción de saber va a producir una ruptura epistemológica. Esta ruptura abre una nueva topografía del conocimiento marcada, como ha señalado Donna Haraway, por el desplazamiento desde la unidad de un saber hegemónico hacia una multiplicidad de 'saberes situados'”¹²⁰.

Según Preciado, el saber situado es para Donna Haraway la práctica de la objetividad subalterna, frente al saber científico y universal portador de los valores de la colonización, la heterosexualidad y el patriarcado. Se trata de una política desnaturalizada, estructurada en torno a vínculos sintéticos de afinidad, de políticas que unen las diferencias, alianzas desde la discontinuidad y no desde el consenso, a través de lo que Chela Sandoval¹²¹ llama “redes de posicionamiento diferencial”. En lugar de afirmar la exclusividad de la historia local se trata más bien de subrayar la multiplicidad de historias, al mismo tiempo que el carácter híbrido de la propia cultura, porque no resulta posible cerrar las fronteras textuales y políticas. En el contexto actual de globalización, se trataría, en una perspectiva deleuziana, de abrir puntos de fuga, de multiplicar los espacios de acción micropolítica y de generar alianzas estratégicas no esencialistas.

La formación de los movimientos anarco-okupas-*queer* es también, para Preciado, una reacción a una globalización progresiva; una forma de producción cultural que desafía las

¹²⁰ Carrillo, J., “Entrevista con Beatriz Preciado”, *Cadernos Pagu*, nº 28, Campinas, 2007.

¹²¹ Profesora asociada de Estudios Chicanos en la Universidad de California, Santa Bárbara, es una teórica destacada del feminismo postcolonial y tercer mundo. Sandoval surgió como una voz importante para las mujeres de color.

fronteras nacionales y lingüísticas. Tendríamos que hablar más bien de producción cultural tráfuga, de un contrabando sexual y político que ha producido sus propias plataformas de aprendizaje de prácticas (talleres *drag king*, *backrooms*, talleres SM, foros de internet...), sus redes de biopiratería de hormonas, flujos y prótesis. Si por una parte, la globalización implica la crisis de la soberanía de los estados-nación, por otra, suscita la emergencia de movimientos sociales transnacionales en tanto que agentes políticos, de grupos que reúnen diferentes minorías étnicas, sexuales y corporales. Estos nuevos agentes políticos, al mismo tiempo locales y globales, con una localización que Preciado califica de “glocal”, han actuado como fuerzas de resistencia eficaces frente al capitalismo *straight* neoliberal. En lugar de seguir dibujando la teoría *queer* como una infiltración americana, deberíamos a entenderla como una forma de resistencia a la americanización blanca, *straight-gay* y colonial del mundo.

Ya hemos visto que las teorías *queer* y postcoloniales intentan llevar a cabo análisis más complejos del poder y de la opresión, alejados de la lógica binaria de la dominación (bien/mal, hombre/mujer, hetero/homo, gay/lesbiana, blanco/negro..) que deberían llevar a una resolución dialéctica más allá del género y de la sexualidad. Podríamos decir que las teorías *queer* trabajan con una noción de opresión transversal en la que el poder no se articula ni se resuelve en forma de oposiciones dialécticas. El rechazo del modelo revolucionario de abolición de sexos y de géneros como solución política está, para Preciado, determinado por la necesidad de tener en cuenta los recursos de la identidad como posibles lugares estratégicos de acción política, sin que sean considerados simplemente como efectos de un sistema de opresión o como bases naturales de formación de comunidad.

Además nos hemos hecho cada vez más conscientes del riesgo de la utilización totalizante de modelos políticos humanistas basados en los ideales de “justicia”, “libertad” e

“igualdad” que ignoran las diferencias culturales, las historias de colonización o las opresiones cruzadas microidentitarias. De forma que, cuando Preciado habla de la necesidad de combinar estrategias hiperidentitarias y críticas postidentitarias, se refiere a la necesidad de un cierto momento de molarización de la identidad; entendiendo la molarización como una condición de la acción política colectiva, de la producción de una cierta *puissance* (potencia más que poder) *d'agir*. La cuestión es cómo atravesar la molaridad identitaria (sexual, nacional, racial) sin hacer de la identidad el fin último de la acción política. Es necesario hacerse cargo de la propia molaridad (la opresión en este sentido actúa como un catalizador identitario) para poder moverse hacia un devenir molecular, infra-molar y postidentitario.

Para Preciado, esta transición indica el pasaje de una política de la representación a una política de la experimentación, pero también desde una obsesión por la visibilidad como condición de la emancipación hacia un devenir imperceptible. O dicho en términos de Deleuze, desde la política hacia la ética y la estética. Sin embargo se distancia de Deleuze cuando habla de una experimentación sin práctica, porque considera que una de las principales enseñanzas del feminismo radical de los años setenta es la necesidad de la práctica ritualizada como fuerza de molecularización y de mutación de la identidad. Y, así, nos recuerda que esto es precisamente lo que Aurora Lewis llama la posición de la “intelectual orgánica” y que, para Lewis, el proceso central de la producción de teoría es la experiencia local que adquiere carácter político a través de agenciamientos colectivos en los que interviene siempre la acción y la narración. El teórico político debe estar dispuesto a arriesgar su identidad en la práctica. Este es uno de los sentidos del lema feminista “lo privado es político”, cuya relevancia puede ser leída en una escala microbiológica desde las actuales políticas transexuales y transgenéricos; pudiendo hoy afirmar “mis moléculas son políticas.” El teórico debe utilizar su propia subjetividad como terreno de

experimentación; y, como hemos visto en *Testo yonqui*, Beatriz Preciado no duda en hacerlo.

Los textos de Preciado son arrolladores, provocadores, sorprendentes y de una gran profundidad, erudición y reflexión filosófica. Su habilidad para beber de diversas fuentes, asimilarlas, superarlas y actualizarlas es innegable. Sus principales reivindicaciones políticas y sus propuestas aportan amplias vías de reflexión para los feminismos contemporáneos; sin embargo, en ocasiones, Beatriz Preciado reproduce en su discurso, en su narración, en su identidad, un patrón masculino de forma tan marcada que recuerda los modos y actitudes del “machito”, hijo y heredero del más rancio patriarcado. Síntoma, tal vez, de la enorme dificultad de escapar del paradigma establecido.

Es cierto que Preciado reconoce que desde su infancia ha manifestado una resistencia al proceso de “devenir mujer” y que se siente especialmente atenta a la construcción de la masculinidad moderna; creo que en sus textos, experimentaciones y prácticas contra-sexuales la tendencia es a “devenir hombre” y lo es mucho más imperiosamente de lo que ella reconoce de manera teórica y reflexiva. Se administra testosterona (aunque no sea “la masculinidad”) en vez de estrógenos; no se considera ni hombre ni mujer: “En mi caso, este aprendizaje político se ha visto siempre complicado por el sentimiento de no ser ni una mujer ni un hombre”¹²². Y actualmente ya se hace llamar Paul. Su *Manifiesto contra-sexual* gira en torno al “dildo” y ella misma, como hemos visto, define su teoría como “dildónica” más que como queer; cuando el dildo no deja de ser un “pene de plástico”... Pero sobre todo, es en algunos fragmentos de su *Testo yonqui* donde se puede apreciar un pensamiento y una actitud hacia las otras mujeres que podríamos definir como “machista”¹²³.

¹²² Preciado, P. B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Libros S.L.U., 2015 (3ª edición), p. 258.

Esta actitud de Preciado, tal vez suponga el perpetuar los estereotipos binarios denunciados mil veces por el feminismo, haciendo retroceder las pretensiones de los sujetos *queer* y confirmando la necesidad de definirse, de clasificarse y de identificarse con uno de los dos géneros, en su caso el masculino.

En España, las propuestas de Preciado no han tenido hasta el momento demasiada repercusión en la reflexión académica del feminismo. Es posible que esto se deba a que la forma de exponer sus planteamientos es casi siempre provocadora y “extravagante”. Ya Fina Birulés en su último libro¹²⁴, en el que reflexiona sobre nociones frecuentes como “la indiferencia de los sexos y el elogio de los márgenes”, acusa al postfeminismo de Preciado o de Itziar Ziga de llevar sus teorías sobre género a un extremo que le parece más estético que político: “Es una cuestión que seguramente también es política, pero creo que no es una casualidad que su seminario esté en los museos”¹²⁵ Y a este exceso estético, que para Birulés puede ser debido a que se trata de una generación joven que no ha tenido que luchar por las reivindicaciones legales del feminismo clásico, la autora añade dos críticas importantes. La primera se refiere a los problemas derivados de la tesis de Preciado de la indiferencia de los sexos. Indiferencia que derivaría en hacer desaparecer de nuevo a las mujeres.

La segunda crítica que plantea Birulés, hace referencia a su sospecha de que, tanto Preciado como Ziga, han intentado “ocupar espacios de lo masculino” y aunque este “romper un

¹²³ Véase “Primer contrato sexual” en la página 75 de *Testo yonqui*; y, sobre todo, “Alfa Hembras”, de la página 77 a la 80. En la página 79, por ejemplo: “Veinte años después, cuando vuelvo a la ciudad en la que nací para visitar a mis padres, me encuentro con algunas de las niñas que yo amaba en la infancia. Se han casado, tiene hijos (...). Me dicen: “no has cambiado”. Sigo siendo el niño que iba al colegio de niñas con ellas. Ellas, sin embargo, las más burguesas como las más proletarias, ya han pasado sus mejores años heterosexuales y se aproximan ahora a abordar la cuarentena apoyadas únicamente por la esperanza del rejuvenecimiento técnico”. Parece aquí, claramente reproducido el estereotipo machista del paso del tiempo: siempre más benévolo para con los hombres.

¹²⁴ Birulés, F., *Entre actes : Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Perpinyà, Edicions Trabucaire, colección Tinta Fèmina, 2014.

¹²⁵ Entrevista a Fina Birulés, por Francina Ribes, en *Barcelonés*, 03/092014.

<http://www.barcelones.com/cultura/fina-birules-acceptar-ser-una-excepcion-implica-acceptar-la-regla/2014/09/>

poco las reglas del juego” puede, en principio ser algo positivo, cree que el elogio de los márgenes que desde esta posición proponen puede resultar ambiguo:

“En los márgenes se ve lo que no se ve desde el centro, pero no siempre estar en los márgenes es un lugar de crítica, a menudo es simplemente un lugar de sufrimiento y de voluntad de salir de ellos. Paradójicamente, a pesar de que hacen apuestas muy fuertes, muy lúdicas y muy críticas, entre un centro que ya no es totalmente centro, porque está muy diseminado, y la total exclusión... a veces me parece que coinciden con las tesis del feminismo de estado”¹²⁶.

Así, es posible que la falta de sujeto, junto con su posicionamiento en los márgenes, vacíen de contenido las propuestas políticas de Preciado y la sitúen en un indeterminado post-postfeminismo. Aunque, también podría ser que, como señala Juan de Dios García Martínez, sea fácil de malinterpretar la empresa de Beatriz Preciado; de la cual subraya el empeño en hacernos ver que “nuestro cuerpo es la propiedad privada del sistema, pero también es un cruce de caminos desde el que emerge una subjetividad que puede transmutarse en una especie de Frankenstein para el poder”¹²⁷. Para el autor, Preciado nos brinda la ocasión de alcanzar un futuro diferente, imaginativo, plural, *queer*, humano y verdaderamente democrático.

Así, podríamos decir que, no solo en lo que se refiere a Preciado sino en cuanto a las teorías *queer* en general, la crítica académica sigue siendo algo escasa y en muchas ocasiones se han obviado o malinterpretado sus planteamientos convirtiéndolos en tópicos, estetizándolos, o simplemente ninguneándolos. También es verdad que actualmente hay una nueva generación de autoras y autores que sostienen una posición de respeto y entendimiento hacia estas teorías

¹²⁶ En la misma entrevista.

¹²⁷ García Martínez, J. D., “Cuerpos impuros: Butler, Haraway, Preciado”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, 2012 - Segundo semestre, pp. 377-384.

queer, considerándolas como imprescindibles dentro del feminismo, tal vez gracias a las aportaciones de filósofas como Beatriz Preciado.

Pero el feminismo en España, desde el punto de vista de movimiento político y a pie de calle, sigue siendo mucho menos “*post*”, mucho menos “*queer*” y, posiblemente, bastante minoritario. A pesar de la necesidad de continuar la lucha y las reivindicaciones más clásicas, especialmente en lo que se refiere a la llamada “violencia de género”, en este año 2015 ser feminista parece algo políticamente incorrecto, incluso pasado de moda.

CAPÍTULO III: Ciberfeminismo y tecnofeminismo: la superación de la biología

Tú no piensas,
son los pensamientos
quienes te imaginan y te crean,
olvidados los últimos
otros nuevos emergen
para sufrir la misma derrota.

Ramón Núñez.

Hasta ahora hemos visto cómo se han enfrentado al problema del sexo/género las corrientes *queer* y las aportaciones indispensables de Beatriz Preciado; pero esta dualidad sigue siendo problemática y su intento de superación ha dejado, dentro del feminismo, otras teorías cruciales.

Ya el objetivo del feminismo de la igualdad era destruir la diferencia sexual, el orden simbólico que significa a la mujer como “la otra”, subordinada jerárquicamente al hombre. Y para ello ha tenido que enfrentarse al grave problema de que los significantes crean las diferencias y no se presentan como signos puros carentes de toda referencia, sino que producen efectos de significación; pues los efectos preformativos de la palabra confieren cierta identidad a aquellos lugares en los que se materializan como símbolos: el cuerpo sexuado. Es decir, por mucho que se haya reducido el cuerpo a ser un significante del orden simbólico, un cuerpo sexuado viene a determinar, con el comportamiento de su portador, una significación que

difícilmente puede cambiar caprichosamente de un género a otro, como podría pretender la teoría *queer*. En consecuencia, para resignificar el cuerpo sexuado como significante, y acabar con el orden simbólico de los géneros y de la estructura patriarcal, será necesario deconstruir el cuerpo. Para ello hay que eliminar a la misma naturaleza, cambiar el propio cuerpo; y esto es lo que ha venido a intentar la teoría del cyborg.

Es la última emancipación de la modernidad: la emancipación del cuerpo, pero también es una de sus promesas incumplidas; como señala Ágnes Heller. Esta emancipación biológica se podría lograr con la posibilidad real de elegir el sexo y el cuerpo que se quiera mediante el cambio quirúrgico; se trata del sexo a la carta gracias a la biotecnología; por eso el cyborg corona el camino de transgresión emprendido por la ideología de género, y supera los límites *trans* de la teoría *queer*. Pero también, por otro lado, el cyborg¹²⁸ supone la posibilidad de pensar en un mundo sin reproducción humana sexual, un mundo sin maternidad.

Estos planteamientos, junto con el desarrollo y difusión de las nuevas tecnologías de comunicación, han dado lugar a espacios de actuación (el ciberespacio, Internet, la Red) en los que los feminismos se han situado para difundir sus propuestas y reivindicaciones. Entre estos feminismos “tecnológicos”, el ciberfeminismo ha pretendido eliminar la supuesta “tecnofobia” femenina y hacer del ciberespacio un espacio propio.

3.1. Los feminismos en la Red

Pero veamos, ¿qué es el ciberfeminismo? Es difícil dar respuesta a esta pregunta si tenemos en cuenta que la Primera Internacional Ciberfeminista que tuvo lugar en Kassel,

¹²⁸ La palabra *cyborg* es un neologismo que se forma a partir de las palabras inglesas *cybernetics* y *organism* y equivale a organismo cibernético. El término lo acuñaron Manfred Clynes y Nathan Kline, en su obra *Astronautics*, para designar al híbrido “hombre-máquina” capaz de sobrevivir en los entornos extraterrestres que habían inventado. Posteriormente el término fue utilizado con notable éxito por la ciencia-ficción, el cómic y el cine.

Alemania, en septiembre de 1997, acordó no definir el término. En su lugar, escribieron las 100 Anti-Tesis. Estas 100 anti-definiciones aclaran lo que NO es el ciberfeminismo. He aquí una pequeña selección de las mismas:

- .- El Ciberfeminismo no es un “istmo”.
- .- El Ciberfeminismo no es un arma arrojada.
- .- El Ciberfeminismo no es un antojo femenino.
- .- El Ciberfeminismo no es una ideología.
- .- El Ciberfeminismo no lo constituye una sola mujer.

Si hacemos una búsqueda en Internet, desde los portales más populares podremos encontrar, aproximadamente, unos 500 enlaces sobre ciberfeminismo. Encontraremos manifiestos, textos, biografías individuales y proyectos artísticos; proclamaciones eufóricas, conceptos utópicos, pero también críticas sobre conceptos y teorías ciberfeministas que realmente pueden ayudarnos a comprender los escritos y pensamientos fundamentales sobre el ciberfeminismo. Muchas mujeres (y tan bien algunos hombres) que generalmente ni se conocen ni conocen sus trabajos respectivos, se han unido bajo este nombre, contribuyendo así a construir el edificio teórico del ciberfeminismo y, al mismo tiempo, haciendo comprensible el hecho de que cada uno entienda de forma distinta el concepto.

Si tratáramos de escribir una pequeña historia del ciberfeminismo, podríamos decir que su “invención” data de 1992, año en el que de manera independiente tanto la teórica cultural inglesa Sadie Plant como el grupo de artistas australianas VNS Matrix comenzaron a usar el término. Éste resultó de la simple fusión de “ciberespacio” y “feminismo”. “Ciber” deriva realmente de la palabra cibernética. Norbert Wiener, fundador de la cibernética, basó sus teorías en la suposición de que existe una analogía entre los sistemas orgánicos y tecnológicos regulados, que transmiten y procesan la información.

A mediados de los ochenta, el autor de ciencia-ficción William Gibson agregó otro significado más al original en su trilogía ciberpunk. Él creó el ciberespacio, el mundo virtual de los trabajos electrónicos en red, un espacio etéreo de alucinación colectiva. En el ciberespacio el cuerpo se desvanece existiendo solo como flujo corporal. Esta visión indica claramente una fantasía holística y quizá incluso sexista, puesto que las mujeres son casi siempre consideradas como mujeres-robot (*fembots*) y ciber-niñas (*cyberbabes*). A partir de estas ideas sexistas inherentes al mundo cibernético, la adhesión a éste del feminismo supone un giro irónico y ofrece espacios de interpretaciones alternativas sobre lo que el ciberespacio podría ser.

Se inicia así una nueva era casi utópica, un tiempo en el que todo el mundo podía librarse de los problemas materiales y del propio cuerpo. Unir estos conceptos al feminismo puede parecer contradictorio ya que, como hemos visto, al menos hasta los años ochenta, cuando las categorías de hombre/mujer fueron deconstruidas o ampliadas por la introducción del “género”, el feminismo estaba claramente relacionado con la identidad “natural” y psíquica de los cuerpos (hombre/mujer) y con frecuencia tomaba formas tecnofóbicas. Pero el feminismo que surge a mediados de los ochenta y noventa adopta planteamientos más teóricos y menos reivindicativos, haciendo necesario un pensamiento más profundo y una revisión de sus situaciones. Así fue posible que, mediante la simple unión del prefijo “ciber” al término feminismo, en los años noventa, se diera nueva vida al debate sobre género y feminismo haciendo que se vendiera de nuevo.

Ya desde los principios de esta “novedad” podemos apreciar las divergencias que se acogen bajo el mismo título. Aunque las VNS Matrix y Sadie Plant¹²⁹, sugirieron el término en el

¹²⁹ Sadie Plant es doctora en Filosofía por la Universidad de Manchester. Ha sido docente en las Universidades de Birmingham y Manchester y en el prestigioso Departamento de Nuevas Tecnologías de la Universidad de Warwick. Es autora de los libros *The Most Radical Gesture* (una investigación sobre la Internacional Situacionista), *Ceros y Unos, mujeres digitales + la nueva tecnocultura* y *Escrito con drogas*. Está considerada como una de las más importantes ciberfeministas del mundo.

mismo año, sus acercamientos se realizaron desde perspectivas diferentes.

Plant, asocia el término “ciberfeminismo” a la relación entre mujer y tecnología, que describe como íntima y subversiva; y trabaja sobre la idea fundamental de que la tecnología es femenina. Para ella el ciberfeminismo es una necesaria respuesta teórica al hecho de que cada vez más mujeres aporten su innovador impulso dentro del arte electrónico y las tecnologías virtuales.

En su libro *Ceros y Unos*, Plant expone su premisa básica: el significado femenino va unido al de digitalización de la sociedad. Además, reflexiona sobre cómo la historia ha invisibilizado el trabajo científico de las mujeres, basándose en la historia de Ada Lovelace, la primera programadora de ordenadores del mundo, ayudante de Charles Babbage, creador de la primera máquina de cálculo diferencial; y defiende que las mujeres han estado siempre en los puntos centrales de las redes comunicativas. La extensión de lo no-lineal, lo descentralizado y las estructuras no jerarquizadas, juegan un papel central facilitando el retorno del “principio femenino”; ya que las mujeres han funcionado siempre, a decir de Plant, como

“instrumentos, partes, piezas y mercancías para ser compradas, vendidas y regaladas. Llevar, traer, dar a luz a los hijos, transmitiendo los genes por el árbol familiar: han sido tratadas como tecnologías de reproducción y aparatos domésticos, vasos comunicantes y matronas de orgasmos, Esposas de Stepford para la íntima fraternidad del hombre. Se suponía que eran máquinas sumadoras, productoras siempre de lo mismo mientras que los hombres salían para marcar la diferencia”¹³⁰.

Para la autora, este proceso no resulta de la intervención política o de cualquier otra, sino que sucede automáticamente, sin ningún esfuerzo. Porque, a pesar de lo que en un principio se pueda pensar, la tecnología siempre ha estado ligada a las mujeres: el empleo del huso y la rueca

¹³⁰ Plant, S., *Ceros + Unos, Mujeres digitales + la nueva tecnocultura*, Barcelona, Destino, 1998, p. 106.

para hilar la lana, los telares de las tejedoras, las máquinas de escribir, las líneas telefónicas, las máquinas en el hogar, etc. Las nuevas tecnologías confieren poder a las mujeres ya que al utilizarlas están tomando posesión de un ámbito que, en realidad, les es propio.

Por otra parte, la alianza entre mujeres y máquinas puede ser subversiva; con lo que llegaría a suponer el fin del patriarcado. Las mujeres, al igual que las máquinas inteligentes, ya no se limitan a trabajar para los hombres; sino que empiezan a rebelarse y a seguir su propio camino, y lo hacen a escala global. Esa rebelión, ese empoderamiento, es la gran promesa del ciberfeminismo de Plant, pero también es el aspecto que más críticas ha suscitado, ya que parece razonable preguntarse si la realidad diaria del trabajo femenino en el contexto del capitalismo global responde de verdad a esa imagen utópica de una alianza entre mujeres y máquinas que evoca en *Ceros + unos*; sobre todo porque, como ella misma reconoce, los puestos de responsabilidad en las empresas vinculadas a las nuevas tecnologías siguen estando mayoritariamente en manos de los hombres. A las mujeres les suelen corresponder los trabajos de producción más básicos y las tareas de mantenimiento, como ensamblar elementos o teclear e introducir datos; y todo ello con sueldos bajos. El sueño de Plant parece ser solo una ficción teórica que se derrumba frente al peso de la realidad del trabajo femenino.

Realidad que ha sido denunciada tanto por feministas como por artistas comprometidas con un ciberfeminismo más escéptico que el de Plant. En el año 2002, por ejemplo, la creadora norteamericana de origen indofilipino, Prema Murthy, crea un *website* titulado *Mythic Hybrid*¹³¹, en el que investiga las condiciones laborales de las mujeres asiáticas que trabajan en la industria de la microelectrónica. “A Prema Murthy le gustaría saber qué sienten esas mujeres que trabajan en alta tecnología y que carecen de agua corriente en sus casas. Le gustaría darles a conocer

¹³¹ Ver en Martínez Collado, A., “Narraciones/visibilizaciones de la diferencia en la cultura de la Interfaz”, en: Notario Ruiz, A. (ed.): *Estética: perspectivas contemporáneas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 122-123.

aquello que fabrican – y preguntarles cual es su punto de vista sobre la tecnología--”¹³².

El acercamiento de VNS Matrix¹³³ al ciberfeminismo es totalmente distinto. Aunque participan de la afirmación que hace Plant de que la sociedad digital es una feminización, sus manifestaciones poéticas desde y sobre el cuerpo femenino siempre están acompañadas de un fuerte matiz irónico y sus propuestas son más provocadoras, más artísticas, más rompedoras y más “locas”. VNS Matrix nace de la reunión de cuatro mujeres artistas y jóvenes de Adelaide (Australia) que en el año 1991 lanzaron por la red el *Manifiesto de la zorra mutante*, un manifiesto ciberfeminista donde ponían en práctica las ideas de Donna Haraway, Sadie Stone y Sadie Plant. El grupo difundió el manifiesto bajo el nombre de VNS (VeNuS) Matrix, y con el lema: “el clítoris es una línea directa a la matriz”.¹³⁴ Frase que intenta señalar cómo las máquinas y el cuerpo de las mujeres han tenido mucho que ver a lo largo de la historia; y que, por tanto, es absurdo que las mujeres se queden al margen de las posibilidades que ofrece la tecnología.

Pero será Donna Haraway con su cyborg, como símbolo de un futuro después del género, la que pondrá, para muchos, el verdadero punto de partida del pensamiento ciberfeminista; a pesar de que ella nunca utilizó el término ciberfeminismo ni lo reclamo como suyo. Lo que si hace Donna Haraway es definir el cyborg como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”¹³⁵.

En la introducción de su *Manifiesto Cyborg*¹³⁶, Haraway advierte que: “Las páginas que siguen son un esfuerzo blasfematorio por construir un irónico mito político fiel al feminismo”. Haraway dice que la blasfemia nos protege de la moral mayoritaria. “La blasfemia no es

¹³² *Ibíd.*, p. 123.

¹³³ Grupo de artistas y activistas australianas activo entre 1991 y 1997; formado por Francesca da Rimini, Virginia Barrett, Julieanne Pierce y Josie Starrs.

¹³⁴ “The clitoris is a direct line to the matrix”.

¹³⁵ Haraway, D.: *Manifiesto Cyborg*, p. 1.

¹³⁶ Se publicó por primera vez en la revista americana *Socialist Review* en 1985. A pesar de que el ensayo se basa en la crítica radical de la ciencia como producto del “capitalismo, el militarismo, el colonialismo y el racismo”, defiende que la biotecnología es una baza decisiva para la emancipación de la mujer.

apostasía. (...) Es también una estrategia retórica y un método político para el que pido más respeto dentro del feminismo socialista. En el centro de mi irónica fe, mi blasfemia es la imagen del cyborg”.

Haraway viene del mundo de la ciencia, desde su formación de zoóloga y su relación con la antropología, a la vez que se muestra muy próxima a la ideología marxista y al feminismo socialista; de forma que estas heterogéneas influencias la llevan a manifestar una notable fe en el progreso y en la evolución tecnológica. A la vez, sus reflexiones en cuanto a la teoría feminista le hacen poner en entredicho muchos de los supuestos, heredados de la Modernidad, aún presentes en los enfoques de los feminismos de la igualdad y diferencia contribuyendo al nacimiento de una tercera ola de la epistemología feminista.

Donna Haraway se autodefine postmoderna, ya que critica e intenta superar el pensamiento moderno. Acepta también la máxima “no se nace mujer”, pero defiende que las identidades creadas en las prácticas científico-tecnológicas se encarnan en los sujetos y los objetos y, como tales, tienen consecuencias sociales que no debemos despreciar porque el feminismo debe comprometerse políticamente. Por otra parte, no cree en la neutralidad del observador, pero tampoco considera que la perspectiva de los subyugados sea la más privilegiada para analizar las actividades científico-tecnológicas y políticas solo por el mero hecho de estarlo. Además, para Haraway, las posturas feministas estaban teóricamente fundamentadas en los paradigmas machistas y occidentales, por lo que le resultan totalmente insatisfactorios los debates sobre la igualdad y la diferencia.

Para ella la solución puede estar en la nueva realidad híbrida que se está originando gracias a la ciencia y a la tecnología y, en concreto, en la imagen del “cyborg” que se erige como metáfora, como mito; y que le servirá para mostrar irónicamente en qué nos estamos transformando. Pronostica un futuro de nuevas entidades que se escapan a los reduccionismos

modernos entre natural-artificial, material-cultural o sujeto-objeto. Al mismo tiempo, insiste en que el cyborg es un mito político, una herramienta para una política auténticamente emancipadora:

“A finales del siglo XX –nuestra era, un tiempo mítico–, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquinas y organismos; en unas palabras, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica”¹³⁷.

A partir de ella, el feminismo vuelve a recuperar el optimismo tecnológico aplicado a la sociedad que ya se encontraba en el marxismo pero que las feministas habían perdido después de las primeras manifestaciones del feminismo cultural, como explica Judi Wajcman en su obra *El tecnofeminismo*:

“Frecuentemente, el nivel de desarrollo científico y tecnológico se utiliza como índice de progreso de una sociedad. Nuestros iconos del progreso proceden de la ciencia, la tecnología y la medicina; reverenciamos aquello que se define como 'racional', como distinto de lo que se considera 'emocional'. Sin embargo, en los albores del nuevo milenio, ya no tenemos seguridad de que la ciencia y la tecnología sean la solución para los problemas del mundo –tales como el deterioro medioambiental, el desempleo y la guerra-- o su causa. No es por lo tanto sorprendente que la relación entre tecnociencia y sociedad esté actualmente sometida a un profundo y urgente cuestionamiento”¹³⁸.

Ya desde el principio del feminismo radical, sus protagonistas marxistas habían confiado

¹³⁷ Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La reinención de la Naturaleza*, Valencia, Ediciones Cátedra, 1995, p. 254.

¹³⁸ Wajcman, J., *El tecnofeminismo*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 10-11. Ver también la crítica que hace a Haraway en el capítulo 4, pp. 121- 153.

en la ciencia, y en especial en el avance de la biotecnología, como la solución a la posibilidad de realización de las metas que se habían propuesto, todas ellas fundadas en la ruptura del sistema sexual y natural de reproducción humana.

Haraway dio un impulso definitivo a esta confianza de las feministas en la biomedicina proporcionando una solución utópica a la necesidad de una sociedad sin sexos y sin géneros. El cyborg es un modelo de hibridación que rompe la estructura dualista hombre-mujer, masculino-femenino; es “una criatura en un mundo post genérico”¹³⁹. El cyborg es la solución a un mundo “sin géneros, sin génesis, y quizás sin fin”; la salvación por la ciencia, la biomedicina, la biotecnología y la ingeniería genética. Se trata de una nueva ideología que establece una nueva ontología artificial y tecnológica, construida por la voluntad al margen de la naturaleza.

M^a José Guerra Palmero¹⁴⁰, respecto a esta nueva ideología y a su criatura, nos recuerda la dimensión universal que debe tener cualquier política de liberación de las mujeres y reivindica el papel que, a este respecto, tienen los eco y ciber feminismos en cuanto a nuevos idearios para dicha liberación. Para Guerra Palmero, la figura del cybor de Haraway es de vital importancia en este empeño ya que, al igual que este ser híbrido, la mujer se ha identificado en el paradigma patriarcal con el monstruo: “Sirenas, parcas, arpías, brujas, hadas, en clave mítica o suegras, cotillas, mujeres fatales, solteronas, feministas, histéricas, lesbianas, en clave cotidiana, el caso es que lo monstruoso se declina en femenino”¹⁴¹.

Y precisamente esa identificación con lo monstruoso nos viene dada a las mujeres de la mano de la supuesta cercanía a la naturaleza que, a la vez, nos resta humanidad. Las mujeres nos convertimos en subhumanas, pero necesarias para la reproducción. Y como agentes reproductores, somos sometidas por el patriarcado mediante la trampa de las virtudes

¹³⁹ Haraway, D., *Manifiesto Cyborg*, p. 2.

¹⁴⁰ Directora del Instituto de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna y Profesora Titular de Filosofía Moral.

¹⁴¹ Guerra Palmero, M^a. J., “La (des)conexión mujeres y naturaleza : propuestas eco o/y ciber-feministas” (pp. 21-38), *Icono 14*, 2011, Año 9, Vol. 1, p. 24.

supuestamente femeninas (virginidad, castidad y fidelidad), con las que se apropia de los cuerpos femeninos para asegurarse la propiedad privada de los hijos. Por eso cualquier mujer transgresora se convierte en paradigma del mal. La clásica dicotomía mujer=naturaleza/hombre=racionalidad se mantiene; y, como nos recuerda Guerra Palmero, no es una dicotomía igualitaria: el hombre, la racionalidad, es el valor y la mujer, la naturaleza, es el disvalor. El cyborg de Haraway vendrá a romper esta dicotomía.

Pero además, la mujer ha sido no solo naturalizada sino también animalizada: “asimilada a la serpiente seductora y venenosa o a la coneja reproductora, tildada de zorra o de vaca y comparado su discurso con el parloteo del loro. Este aproximar a la bestialidad a las mujeres ha sido una vieja estrategia patriarcal para reafirmar la jerarquía del amo”¹⁴². De esta manera, para Guerra Palmero, naturalización y feminización son las dos caras de la misma moneda; y denuncia que, acostumbrados a estos viejos supuestos, las nuevas reflexiones del eco y el ciberfeminismo nos producen un vértigo moral que deberá llevarnos a una realidad solidaria; y también un vértigo categorial, porque: “El vértigo categorial acompaña al vértigo moral: a las mujeres, afirman algunas voces, forzadas a identificarnos con la naturaleza y con el autómata al que se le descuenta la conciencia, nos toca la tarea de conculcar la distinción entre lo animal, lo humano y lo artificial”¹⁴³.

En este sentido, la propuesta de Haraway señala “tres rupturas limítrofes cruciales”¹⁴⁴. La primera es la ruptura entre lo humano y lo animal. La segunda frontera que se rompe es la que existe entre los “organismos animales-humanos” y las máquinas. Y la tercera, la separación entre lo físico y el espacio cibernético virtual (lo no físico). “Las máquinas modernas son la quintaesencia de los aparatos microelectrónicos: están en todas partes, pero son invisibles. La

¹⁴² *Ibíd.*, p. 26.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁴⁴ Haraway, D., *Manifiesto Cyborg*, p. 4.

maquinaria moderna es un advenedizo dios irreverente que se burla de la ubicuidad y de la espiritualidad del Padre”¹⁴⁵.

En un principio, como observa Guerra Palmero, la desconexión del vínculo mujer/naturaleza, supondría acabar con el ecofeminismo como propuesta independiente. La preocupación ecologista pasaría a ser universalizable, de todos y de todas. Pero el ecofeminismo como movimiento social y político, a pesar de manifestarse en diversas opciones, sigue teniendo razón de ser:

“Entenderemos, pues, por ecofeminismo un espectro de enfoques que, desde la perspectiva de género, se ocupan de la crisis ecológica y correlacionan la dominación y la explotación de la naturaleza y de las mujeres. La variabilidad de énfasis, que van desde la filosofía natural hasta la sociología pasando por la crítica de la ciencia y de la historia, hace de esta temática un territorio abigarrado y diverso”¹⁴⁶.

Para Guerra Palmero, el enfoque de Haraway hace que “lo humano” se congrece con las mujeres, los animales y las máquinas; el cyborg acaba con el binarismo jerárquico que, si persistiera nos llevaría al desastre. Así ve la autora en el cyborg de Haraway la posibilidad de cambios profundos que también afectarán a la naturaleza: “De lo que se trata, por tanto, es de reconstruir las ciencias que asignan un papel a la humanidad conforme a otros modelos narrativos. La naturaleza, ese multívoco concepto es deudor de determinadas narrativas y nuestro objetivo es desmantelarla para optar a reinventar otra naturaleza en la que la hegemonía masculina quede disuelta”¹⁴⁷.

Tras las importantes rupturas arriba mencionadas, pueden surgir fusiones poderosas “un

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁴⁶ Guerra Palmero, M^a. J., “La (des)conexión mujeres y naturaleza : propuestas eco o/y ciber-feministas” (pp. 21-38), *Icono 14*, 2011, Año 9, Vol. 1, p. 31.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 33-34.

mundo así podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios”¹⁴⁸. Y se abrirían, desde estos nuevos posicionamientos, un sinfín de posibilidades. Guerra Palmero señala, refiriéndose a esta pluralidad, que debemos desechar las viejas categorizaciones, entre ellas la cultura de la muerte que ha sido siempre la del poder, y optar por políticas de solidaridad, igualitaristas y sostenibles. La crítica de Guerra Palmero al ciberfeminismo de Haraway es más bien una petición: “la utopía de un mundo postgenérico, propuesto desde un ímpetu liberador ligado a las bio/ciber/tecnologías, no puede renegar de la ecología y de la cultura de la vida”¹⁴⁹.

Por otra parte, el feminismo parece haberse quedado sin sujeto, las críticas que surgen desde los colectivos de otras mujeres, no blancas, no profesionales de clase media y mediana edad, no occidentales..., ya no pueden ser obviadas y esta sociedad postgenérica puede darles su lugar postulando un nuevo sujeto de conocimiento, que será la solución a la continuidad del sujeto del movimiento feminista. Propone así una nueva forma de organizarse por parte del feminismo: en vez de la identidad es necesario basarse en la afinidad con otros movimientos sociales. Como nos recuerda Chela Sandoval:

“Haraway ha sido muy clara acerca de estos linajes y alianzas intelectuales. No en vano, en su introducción a *Ciencia, cyborgs y mujeres* escribe que uno de los principales objetivos de su trabajo es similar al de la teoría y métodos del feminismo del Tercer Mundo estadounidense, que es, en palabras de Haraway, provocar la quiebra de las versiones del humanismo feminista euro-estadounidense en sus devastadoras adopciones de narrativas canónicas profundamente entroncadas en el racismo y el

¹⁴⁸ Haraway, D., *Manifiesto Cyborg*, p. 8.

¹⁴⁹ Guerra Palmero, M^a. J., “La (des)conexión mujeres y naturaleza : propuestas eco o/y ciber-feministas”,(ps. 21-38), *Icono 14*, 2011, Año 9, Vol. 1, p. 36.

colonialismo”¹⁵⁰.

Donna Haraway imagina una ficción en la que la naturaleza ha desaparecido, la ciencia y la tecnología han despojado de toda propiedad esencial a los nuevos objetos y la reproducción sexual es una estrategia más de perpetuación planificada. De esta nueva situación debe partir el cyborg que se convierte en el nuevo “yo” que las feministas deben construir, codificar. Para ello cuentan con las tecnologías de las comunicaciones y las biotecnologías. Ambas tecnologías, base del cyborg, dependen de la microelectrónica, es decir, de lo invisible y de lo ubicuo, en virtud de lo cual la diferencia entre lo humano y lo cibernético, el cuerpo y la herramienta, se difumina.

Si las nuevas tecnologías de la comunicación y la biotecnología están transformando la reproducción, la sexualidad, la cultura, el consumo y la producción, el nuevo feminismo debe promover una política consecuente, que huya del totalitarismo, de la explicación completa. Debe estar adaptado al entorno ambivalente, fluido, mixto y contradictorio de la informática de la dominación. Un entorno donde no tienen sentido las dualidades, sino las relaciones entrelazadas de las redes, de manera que, según las metafóricas palabras de Guerra Palmero: “La caverna se troca en laberinto, en suma de laberintos entrecruzados donde encontramos, no uno, sino múltiples hilos de Ariadna para tejer y destejer conexiones”¹⁵¹.

Haraway describe también la situación de la mujer dentro de la informática de la dominación, destacando una serie de espacios (hogar, mercado, puesto de trabajo remunerado, estado, escuela, clínica-hospital e iglesia¹⁵²) donde la clave está precisamente en la ausencia de “lugar”, de un espacio de identificación de un yo unitario. Por el contrario, lo destacable es la

¹⁵⁰ Sandoval, C., “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 89.

¹⁵¹ Guerra Palmero, M^a. J., “La (des)conexión mujeres y naturaleza : propuestas eco o/y ciber-feministas”, (pp. 21-38), *Icono 14*, 2011, Año 9, Vol. 1, p. 35.

¹⁵² Ver la descripción problemática y de discriminación que la autora hace de cada uno de estos espacios en *Manifiesto Cyborg*, pp. 26-28.

ambivalencia, la multiplicidad de valores y las contradicciones: “la consecuencia es la dispersión; la tarea es sobrevivir en la diáspora”¹⁵³.

Ante este panorama de contradicciones, la única aseveración totalitaria que se puede entresacar es que la informática de la dominación, el modelo que actualmente impera, y que se basa en la lógica de la dominación masculina, es como una intensificación masiva de la inseguridad y un empobrecimiento cultural, que afecta sobre todo a los más vulnerables y marginados. Éste es el entorno de trabajo del nuevo feminismo, por lo que urge una política feminista (socialista) que dirija sus esfuerzos a la reestructuración técnica de los procesos de trabajo, que promueva reformas para lograr una organización laboral más lógica y recoja, desde las nuevas perspectivas, los temas que atañen a la comunidad, la sexualidad y la familia.

La tecnología posee una naturaleza ambivalente: representa el discurso antropocéntrico más severo que alimenta la fuerza militar, la dominación, la destrucción; pero, a la vez, puede ser la herramienta para subvertir el mando y el control. La tecnología cyborg difumina las barreras de lo humano y lo tecnológico, del cuerpo y del cerebro electrónico. Acaba con los puntos de referencia, con el yo, con la perfección epistemológica y se regocija en lo imperfecto e inacabado, en la unión ilegítima del humano-máquina.

El género cyborg supone también el fin de la reproducción, para pasar a la regeneración. El género no vendrá impuesto de forma natural ni será metáfora de vida. El género cyborg diluye el sexo en la complejidad fluida de las redes y deja de ser la identidad de referencia.

El temor que funda la conexión entre la máquina y la mujer, lo creado o lo posible recreado, está basado en el miedo a la pérdida del control por parte del poder masculino para con el femenino. La relación humano-máquina y la posibilidad de que lo creado artificialmente funcione regido por sus propios deseos y preferencias, haciendo caso omiso de las normas y

¹⁵³ Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 170.

mandatos impuestos por su creador, genera un temor: la pérdida de control sobre lo creado. Es desde estos miedos y temores cómo el cuerpo se torna en una carga, más que en una condición propia del sujeto. Un elemento secundario identificado por lo material inmanejable, lo que no cambia por ser natural, lo biológico del sujeto, lo perecedero o, siguiendo el dualismo cartesiano, lo secundario del sujeto sobre el que primará el conocimiento, el alma; lo racional frente a lo natural, que ha marcado la posición de los sujetos en las relaciones sociales y, cómo no, en las relaciones de sexo y género.

Pero el cuerpo del cyborg, que es el cuerpo del ciberfeminismo, es un cuerpo híbrido y monstruoso, y como tal constituye un espacio semántico temible y a la vez seductor. Lo monstruoso como toda figura híbrida tiene un aura de atracción, por el hecho de ser monstruoso está atravesado de violencia en tanto que desestabiliza el cerco semántico, las fronteras del significante que permite la discriminación adentro-afuera, masculino-femenino, normal-anormal. Si lo monstruoso está del lado de la seducción, la perversión y la violencia, será preciso efectuar un puente que una a dichos significantes para que reviertan en una práctica política y asertiva de lo femenino. Y para efectuar dicha conexión, los movimientos ciberfeministas hacen uso de la Red para subvertir la identidad tradicional de lo femenino a través de sus trabajos, que suelen ser principalmente artísticos, haciendo uso de múltiples estrategias, entre las que se encuentran el uso de la parodia a modo de práctica política; llegando, incluso, a generar una serie de prácticas con tintes violentos, como respuesta a la hostilidad del tejido social, construyendo fuertes discursos alternativos.

El cuerpo en la Red, el cuerpo tratado por y desde el ciberfeminismo, es el cuerpo que se manifiesta en términos de “encarnaciones”, haciendo referencia a la existencia de múltiples cuerpos o múltiples posiciones encarnadas. Los sujetos y los cuerpos en la Red, son capaces de ejecutar múltiples interacciones en diferentes contextos y tiempos, con el fin de acceder a otras

múltiples opciones cargadas de nuevas posibilidades en una nueva reflexión sobre la inestabilidad de las fronteras corporales.

El cuerpo así, se puede desligar de su posición natural, incluyendo al cuerpo femenino, el cual se ha considerado como el más natural de todos, mostrando la línea de evolución hacia el cuerpo de la imagen cyborg. La premisa a considerar entre el cuerpo, lo femenino/mujer y la tecnología parte, inicialmente, de la idea de que la tecnología ha de ser asumida a modo de espacio de enunciación, pudiendo negociar sus intereses fragmentados y heterogéneos derivados de diversas relaciones sociales. Los elementos que poseen una fuerte relación con la construcción de género son inherentes a los debates y proyectos tecnológicos, anunciando la imposibilidad de separar las relaciones de género, diseñadas y expresadas en el diseño tecnológico, de las estructuras más amplias, las cuales las mantienen y sostienen.

Gran parte de los análisis feministas de última ola, han volcado todos sus esfuerzos en demostrar que el pensamiento patriarcal está impregnado en el discurso científico y tecnológico a través de las formas de estructuración lingüística de los saberes de las distintas áreas. Por tanto, no basta con reclamar la igualdad de participación en aquellas áreas que tradicionalmente están asociadas a los hombres sino que se deben reestructurar los saberes que las edifican. El ciberfeminismo, además, señala que los diseños tecnológicos se van conformando en productos culturales, que constituyen un escenario donde los supuestos tradicionales de la construcción del género masculino y femenino, son reconstruidos y reescritos a la vez que son desestabilizados. Las tecnologías no son neutrales, sino que los nuevos espacios tecnológicos poseen una complejidad discursiva que asigna lugares, significados y valores, que no han de ser necesariamente coherentes y unitarios.

Las relaciones sociales en la Red, al ser construidas inter-textualmente, proporcionan una visión de su significación como multiplicidad de discursos procedentes de diversos campos que

se entrecruzan en la vivencia social con el fin de producir efectos de poder en determinados regímenes disciplinarios, que van conformando formas contradictorias como son las de sexo, cuerpo, maternidad, masculino, femenino, entre otras. Todas estas categorías se construyen en contraposición entre sí, unas contra otras, así como lo hacen de forma dicotómica, polarizadas y asimétricas.

A lo largo de la historia de los feminismos, todos los discursos feministas han generado idénticas dicotomías, reforzando la noción de que existe “la Mujer”, y que asume tales o cuales características que, por un lado se muestran contestatarias respecto a lo que se comprende como el régimen patriarcal, mientras que por otro lado supone una esencialidad del hecho de ser mujer que resulta en nuevas formas de regulación de los cuerpos. Históricamente también, se han establecido, como ya hemos visto, equivalencias semánticas entre lo femenino y la naturaleza versus lo masculino y su identificación con lo tecnológico. Estas relaciones y equivalencias dentro del proyecto de racionalidad instrumental, donde una parte de la dicotomía se erige como lo extraño, lo peligroso, lo conquistable, lo patológico, lo otro, han sido el centro del debate del ciberfeminismo y el punto de partida para acabar con la tan manida confrontación naturaleza/cultura y poder rescatar a los cuerpos femeninos de la trampa patriarcal, con el fin de paliar los daños colaterales de marginación y discriminación por género y sexo.

En la trayectoria feminista de los años sesenta y setenta, la equivalencia de la naturaleza y lo femenino y sus valores asignados fueron retados; pero la relación femenino-naturaleza, masculino- cultura, no fue alterada. El giro del movimiento feminista con el ciberfeminismo y la imagen cyborg, pretende, precisamente, superar esa relación.

Haraway muestra la figura mítica del cyborg como la imagen misma de la trasgresión de diversos supuestos modernistas, trasgrediendo sus límites y produciendo categorías fundamentalmente híbridas y mezcladas. El cyborg reta las metanarrativas tradicionales: es la

imagen que lucha contra la metáfora naturalista que ha posibilitado la dominación de la mujer/naturaleza, y cuestiona los principios universales/occidentales de corte patriarcal.

El cyborg es una unidad monstruosa, perversa, ilegítima que permite interpelar y repeler de forma simultánea a los sujetos; el cyborg se erige en mito político, capaz de poner de manifiesto que ninguna de las construcciones existentes en la sociedad respecto a la identidad e identificación de los sujetos es universal. Todas las dicotomías tradicionales se ponen en cuestión. La situación de la mujer y su integración/explotación en un sistema mundial de producción/reproducción y comunicación llamado informática de la dominación, cambia radicalmente con el cyborg: todo puede ser disperso y conectado en formas casi infinitas, de maneras polimorfas.

Las consecuencias son enormes, y no solo para las mujeres, ya que pueden surgir poderosos movimientos oposicionales internacionales. Son las Nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, las tecnologías cibernéticas e Internet, junto con las biotecnologías, las que se muestran como las herramientas más útiles en la reconstrucción del cuerpo en todas las áreas cotidianas del sujeto social, pasando por el trabajo, el ocio, la reproducción y la sexualidad; arrastrando con ello el concepto de género, estructurando las fantasías y formas de pseudo-identidad en un entramado que abre puertas a múltiples oportunidades y posibilidades sociales y personales.

Así, el sexo, el cuerpo, la sexualidad y el género se hayan íntimamente conexos a la imagen cyborg, la definición de las fronteras corporales se sitúa en escena a través del interés por las formas de sexualidad, no solo por su función reproductiva sino también por la posibilidad del contacto social hedonista en sus formas clandestinas que sabotean los regímenes disciplinarios. En este sentido, resulta de gran interés las discusiones en torno a los nuevos artefactos que suponen nuevas formas de subjetividad y de relación social entre los sujetos, estos nuevos

artefactos, denominados *high tech*, que proporcionan la reconstrucción de los cuerpos a partir de su prolongación tecnológica, que abren paso a nuevas sexualidades y posibilidades de género lejanas a lo natural dual o binario.

Estos proyectos de ampliación del cuerpo a través de las tecnologías, se dividen en dos vertientes. La primera vertiente se interesa por el efecto liberador del cuerpo orgánico con el fin de colonizar un espacio diferente; mientras que la segunda vertiente concibe el medio tecnológico como ampliación del cuerpo a modo de campo de batalla de significaciones, donde las interpretaciones racionales instrumentales masculinas coexisten en tensión con otras interpretaciones que retan los entendidos convencionales de las categorías que ordenan nuestra vida y nuestros cuerpos. En este sentido ha proliferado el análisis cultural dirigido a las maneras en las que los diseños de los espacios sociales en la Red, o ciberespacio, se hayan íntimamente ligados a nociones de sexualidad, de forma que el componente erótico está muy presente en los debates en torno a estos sistemas.

Las posiciones feministas sobre esta noción de cuerpo y de sexo en el ciberespacio, oscilan entre dos tendencias. Por un lado la tecnología sirve para expandir las capacidades actuales de los cuerpos orgánicos, reafirmando la recuperación del auto-control sobre el cuerpo femenino y su sexualidad; por otro lado, se contempla el espacio tecnológico como la posibilidad de transgredir o desestabilizar los entendidos hegemónicos de la dominación. El desplazamiento del cuerpo va acompañado de una revalorización de lo sensorial como un recurso del conocimiento, dicha revalorización implica una reapropiación de las formas de placer corporal y de la sexualidad misma. La reapropiación del cuerpo no puede darse sin la apropiación del ciberespacio.

Así, se considera la emergencia de una nueva noción de cuerpo más afín al mito político del cyborg; el hecho de entrar en el espacio discursivo que supone el sujeto y el cuerpo

proyectado en la Red, conlleva entrar en un espacio conjunto de variables y operadores donde el usuario asigna nombres en un entorno creado por los demás. Nos enfrentamos a una doble experiencia: por un lado, el usuario se haya sujeto en el complejo de situación de dominio propio y, por otro, se haya entregado a sensaciones de indefensión y dominio por parte del entorno y de los demás usuarios. Entrar al espacio cibernético es físicamente ponerse en este espacio, devenir un organismo cibernético, un cyborg.

Estamos ante una sexualidad mediatizada por la tecnología cibernética que se constituye como una segunda piel, retando necesariamente a los supuestos feministas tradicionales. El género responderá más a un hacer que a un poseer; porque no existe un sustrato detrás del hacer, del actuar como un sujeto de un género o de otro. No es preciso basarse en la presunción de la existencia de un yo interior, estable y garante de la unidad del ser, de la identidad femenina o masculina, sino que cada uno se va construyendo en el marco de las relaciones discontinuas y contingentes que mantiene con los/las otros/as, con las tecnologías y consigo mismo.

Pero ante el poder de lo performativo que posee el cyborg y el sujeto en la Red, el ciberfeminismo debe intentar recuperar la materialidad del cuerpo, evitando que el cuerpo se disuelva en el idealismo lingüístico post-estructuralista. El cuerpo no se corresponde con una formación de simple efecto lingüístico, con el fin de ser reducido a una mera matriz de significantes, antes que eso, el cuerpo es un elemento productivo, actuante, una realidad que encierra en si mismo un principio de movimiento y transformación, “el cuerpo es performativo en la medida en que es capaz de generar significados, de implantar cierto principio de inteligibilidad y racionalidad”¹⁵⁴.

El cuerpo en esta posición se torna en el escenario y soporte de las practicas artísticas, deja de ser un elemento pasivo e inerte para alzarse como una plataforma que soporta diversas

¹⁵⁴ Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 27.

experiencias ligadas a lo físico que rodea el cuerpo, al placer sexual, a la cosmética, a la cirugía o al dolor. El cuerpo actual es un cuerpo oscilante entre lo natural, lo antropomórfico, lo orgánico y lo artificial, lo posthumano, lo simbólico. Un cuerpo que pasa por determinados procesos de fragmentación que reflejan la distorsión física, psicológica y simbólica del individuo, haciendo hincapié en la insatisfacción que proporciona el modelo establecido de cultura frente a cuestiones urgentes que afectan al sujeto corporizado.

En este contexto, el cuerpo de la mujer, pretende ser despojado de lo bello y sublime que lo ha estigmatizado desde siempre, la pretensión es la de derribar el orden y el sentido de la corporalidad heteronormativa que designa culturalmente el reparto y la delimitación del género. La idea de un cuerpo que escapa a todos sus estereotipos y estigmas heteronormalizados, muestra una posible subversión del mismo, una subversión a través de la resistencia y de la resignificación, del juego y de la fantasía. El cuerpo que viene a romper lo binario, lo heteronormativo, lo establecido por una supuesta naturaleza del género en base a su sexualidad reproductiva y por ello dual, es como hemos visto, el cuerpo de lo *queer*; y es también el cuerpo de lo cyborg.

El hecho de que el cuerpo se desvincule de lo bello y lo sublime, hace que éste se transforme en todo lo contrario. Así surgen multitud de propuestas artísticas en las que el cuerpo es quebrantado, humillado, profanado. Un ejemplo serían las series fotográficas de Cindy Sherman, tituladas “Imágenes repugnantes” (1986-1990). La artista nos presenta imágenes de residuos, restos, vestigios de temas que la sociedad elude, como vómitos de anoréxicas, sangre menstrual, jeringuillas o preservativos usados. Una galería de instantáneas que desubliman el cuerpo, que levantan el velo cultural que cubre el cuerpo de la mujer, que plasman un cuerpo ausente de belleza, orden y sentido; provocando un estado de crisis y repugnancia que perturba la identidad personal, que pone a prueba los límites de resistencia y tolerancia del orden social. Con

ello se pretende mostrar una posible subversión del mismo, una subversión a través de la confluencia entre los sujetos reales de cuerpo-sexo y los sujetos simulados compuestos de *bites*.

Si a finales de la década de los noventa el ciberfeminismo hablaba de identidades genéricas, nuevas, recreadas, deconstruidas o reescritas a través del nexo entre la mujer y las tecnologías y encarnadas en el concepto-imagen del cyborg; en la actualidad el género y su concepción retoma nuevas dimensiones que siguen en esta misma línea pero con matices, puesto que se abren paso a un nuevo concepto de género ajeno igualmente al determinismo biológico tradicional, tomando forma hacia el novedoso concepto de contra-sexualidad propuesto, como ya vimos, por Beatriz Preciado. Concepto que se enmarca también en las representaciones de los sujetos que confluyen en la Red.

Los sujetos contra-sexuales, cyborg o postgenéricos hacen uso de múltiples matices de la erótica, sexualidad y generización que ha supuesto la cibersociedad en la construcción del cuerpo-sexo-género en la Red. La proyección de los cuerpos en el entramado comunicativo y social de la Red, su comercialización, representación artística, representación pornográfica, representación cultural, representación social y demás tipos de representaciones, hacen honor a lo que el sujeto consigue en ese desdoblamiento de su propio yo, hacia un yo cambiante, maleable y cyborg en su estado más puro, que posibilita cambiar no de forma única su naturaleza total de biología-fisiología, sino que va más allá, cambiando la forma en la que el sujeto, que se va a autorepresentar, es capaz de trasgredir las normas de lo políticamente correcto en lo genérico y sexual.

Esta nueva dimensión del género virtual, sirve como estrategia de acción ciberfeminista conformando su identidad y sus medidas reivindicativas. Existe pero es simulado, proporciona una nueva idea de cuerpo, pero sigue siendo virtual, aún así su capacidad de modificar los planos sociales reales en cuanto al género y sus identidades se evidencian en las relaciones sociales y en

la cosmovisión del individuo. Las nuevas TICs hacen ambigua la idea de la diferencia entre lo natural y lo artificial, la mente y el cuerpo; cuerpo virtual que, aunque imposible de ser proyectado más allá de las pantallas de un ordenador, no queda encerrado en el olvido de la Red, sino que permite, a modo de reivindicación, eliminar todo aquello que incrementa aún más la desigualdad entre sujetos masculinos y sujetos femeninos.

Quizás el cyborg, junto con el concepto de prótesis de la teoría *queer*, sea la mirada social que precisan los feminismos para mostrar cómo las culturas de alta tecnología pautan una salida hacia lo plural, erradicando el poder que el cuerpo ha tenido sobre las relaciones sociales, incluyendo en estas a las genéricas y sexuales. Ya se señaló anteriormente cómo las propuestas de la performatividad del género y sexo de las líneas teóricas *queer*, encarnadas en la misma imagen cyborg, muestran que la identidad genérica y sexual no es solo la expresión original de la verdad prediscursiva que define el cuerpo, sino que además es prostética, porque se da en la materialidad de los cuerpos. Materialidad que actualmente aboga por la maleabilidad de los mismos en el ámbito de la Red como algo construido y que tiene que ver con lo imitado, aquello que diluye las fronteras entre lo natural y lo artificial.

El género, desde el punto de vista contra-sexual es una mera tecnología que fabrica cuerpos, y no al revés; por ello, y como tecnología, puede hacerse valer de las nuevas herramientas que diseñan y fabrican cuerpos, derivándose en la fabricación de géneros. En este sentido las nuevas identidades de género, vendrían a corresponderse con el ejercicio de la parodia de la teoría *queer* y la blasfemia del cyborg de Haraway, términos que definirían la imagen de un género aún si cabe más modificable, mediado y libre de conformarse por los usuarios de la Red, aquellos que pueden y efectúan una digitalización entera de sus cuerpos.

Como veíamos al principio, el término ciberfeminismo es complejo, plural e incluso cambiante; tal vez como el medio en que se desarrolla, ya que cambiante y múltiple es el

ciberspacio. Después del *Manifiesto Cyborg*, nuevas generaciones de ciberfeministas han usado la expresión de múltiples maneras para referirse a proyectos, ideas, movimientos, ideales, actitudes y actividades heterogéneas. Y son tan heterogéneos los ciberfeminismos que fácilmente podemos argumentar que la construcción del término no consiste en prefijar al sustantivo “feminismo” con “ciber”, sino más bien lo contrario: “ciber” puede ser la palabra principal y “feminismo” el sufijo que la modifica.

En la actualidad, este ciberfeminismo plural, que se puede considerar tanto como estrategias políticas o como métodos artísticos, ha creado un nuevo grito de guerra: *Grrl...* con el que identificarse en la red. Esta definición, que suena casi como un gruñido, es muy significativa para lo que el movimiento quiere ser. “*Grrl power*” o “*girl power*” (poder de las chicas) es una expresión que se generalizó en la década de los noventa, vinculándose inicialmente al movimiento musical “*Riot girl*” (chicas disturbio) que, adscrito a las tendencias *indie*, *punk* y *grunge*, canalizó una expresión *punk* del feminismo. Significativo es también que la palabra elegida sea *girl*, en clara contraposición a la palabra *woman*, ya institucionalizada y reconocida en las universidades, donde se ha acuñado el término *Woman Studies*. El movimiento *Grrl...* no quiere saber nada de la academia ni del movimiento feminista institucionalizado, aunque luego, paradójicamente, muchas de sus representantes pertenecen al mundo universitario.

El manual de las Friendly *Grrls* dice: “Las *grrls* ya no son *girls*, sino *grrrls*, son mujeres jóvenes, super *kewl* (*cool*) que tienen la tenacidad y el empuje para navegar por la red, relacionarse con otras mujeres jóvenes y extender la presencia de mujeres en las tecnologías de nueva aparición”¹⁵⁵.

Por tanto, si hasta hace poco, el feminismo dependía de que las mujeres estuviesen físicamente presentes: en las asambleas, en las calles, en los lugares de trabajo, donde se

¹⁵⁵ En <http://www.webgrrls.com>

encontraban en privado para planear las acciones públicas; en la actualidad, el lugar de encuentro está siendo Internet. Un lugar que parece estar, todavía, solo al alcance de ciertas mujeres: jóvenes y con recursos, aunque es cierto que cada vez se generaliza más.

Además de Donna Haraway y Sadie Plant, otra teórica del ciberfeminismo con gran proyección es la transexual Sandy Stone, considerada, junto con Kate Bornstein, una de las primeras voces del transfeminismo. Como tal, ha basado su trabajo en el estudio del cuerpo y la construcción del deseo. En su obra *Will the Real Body Please Stand Up?*¹⁵⁶ centró el debate sobre qué ocurría con los cuerpos en el ciberespacio y en las comunidades virtuales. Para Stone, el ciberespacio no borra las diferencias genéricas, a pesar de que las personas interactúan virtualmente, porque siguen prevaleciendo las mismas metáforas en el espacio virtual que en el real.

Pero la historia del ciberfeminismo tiene, además, un eje fundamental que no nace exclusivamente del campo teórico sino del campo artístico. En este sentido, destacan dos momentos históricos muy importantes: el ya mencionado nacimiento de VNS Matrix y la Primera Internacional Ciberfeminista en la Documenta X, una muestra internacional de arte contemporáneo celebrado en Alemania el 20 de septiembre de 1997.

Esta íntima relación del ciberfeminismo con las expresiones artísticas se debe, principalmente, a una nueva estrategia política por su parte: la utilización de la ironía y la subversión paródica. La ironía se convierte así en un ejercicio subversivo y una forma de provocación para alcanzar el objetivo de crear una unidad y una identidad política, aglutinándose en torno al uso de las tecnologías, porque presuponen que son éstas las que hoy día manipulan nuestras experiencias. Así, subvirtiendo el uso que el sistema está dando a las nuevas tecnologías, que en sí mismas arrastran viejos estereotipos culturales, políticos y sexuales, es

¹⁵⁶ Publicado en *Cyberspace. First Steps*, Ed. Michael Benedikt, Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 81-118.

como pretenden llegar al ejercicio del poder. Las manifestaciones artísticas pueden, y casi deben, ser extravagantes; los artistas ya no tienen que ser geniales, porque pasan a ser una especie de trabajadores culturales que trabajan con la idea de la apropiación, la ironía y lo contingente como estrategia, idea ya utilizada por artistas del feminismo de los ochenta.

En la utilización de esta estrategia artística, *Guerrilla Girls* o *Riot Girls* (chicas disturbio) son emblemáticas, argumentando que las mujeres estamos en guerra y que somos chicas malas inventando espacios propios para la creación. Chicas que persiguen sus ciber sueños y sus “alucinaciones compartidas” y que reivindican “hacernos con el ciberespacio para salir del cadáver viejo, decadente, seducido, aducido y abandonado del patriarcado falo y logocéntrico.” Sus manifestaciones artísticas, que aparecen por primera vez a mediados de los años ochenta, aportaron unas formas, una radicalidad y, sobre todo, una conciencia política que tendría repercusiones inmediatas y duraderas en el arte.

Así, ya en la década de los noventa, la serie de exposiciones *Bad Girls*¹⁵⁷, marcaron un cambio en la representación de lo sexual. El tema del sexo, las drogas y la violencia, no aceptados en muchos de los discursos, aparecen ahora tratados de manera irónica y en muchos casos también autobiográfica.

En esta diversidad de manifestaciones, tanto artísticas como políticas o teóricas, siempre reivindicativas, podemos ver dos temas recurrentes para el ciberfeminismo: la corporalidad y la identidad. En cuanto al problema del cuerpo, el ciberfeminismo no hace más que poner en evidencia la paradoja de que en un medio desmaterializado, virtual, como Internet, no dejen de aparecer representaciones del cuerpo de manera obsesiva: el cuerpo polimórfico, erótico, fantasmal, fraccionado, idealizado, tecnológico, cyborg...

Entre todas estas representaciones, hay una imagen ya clásica que es la configuración del

¹⁵⁷ Las artistas fueron Nicole Eisenman, Nan Goldin y Sue Willians, entre otras.

cuerpo posthumano. Una idea radical (de la que habló el artista australiano Stelarc¹⁵⁸) que argumenta que el cuerpo no es más que algo indeseable porque enferma y muere, y que lo ideal sería poder prescindir de él a partir de una serie de prótesis o transformarlo en inteligencia artificial. Esta es también la idea principal de *TechnoMorphica*, un libro de la holandesa V2-Organisation que habla de la posibilidad de organizar un cuerpo nuevo en torno al modelo de máquina inteligente y que contiene fotografías de “Stomach Sculpture”¹⁵⁹ de Stelarc.

Este deseo de configuración de un cuerpo posthumano, junto con la reivindicación subversiva del mismo, marcará la creación artística de las ciberfeministas, centrada en la exposición cruda e irreverente del cuerpo. Por ejemplo, VNS Matrix describen su arte como *cunt art* (arte del coño). O, en nuestro país, el caso de Las DonesLlop,¹⁶⁰ cuyo “manifiesto”, transcrito en el Anexo IV, contiene muchos de los elementos del ideario del ciberfeminismo.

El grupo de las DonesLlop nace con el propósito de potenciar las prácticas post-género en nuestra sociedad y para ello parten de un hecho tan cotidiano como “los pelos” que crecen en nuestro cuerpo. Pelos que han canalizando desde siempre imposiciones de belleza, feminidad, masculinidad, suciedad o incluso honradez¹⁶¹. Recoger la fuerza de este simbolismo supone así una acción directa de toma de conciencia y de reapropiación del cuerpo femenino, re-simbolizar el género y re-posicionar a las mujeres dentro de la sociedad: “Desde las entrañas de nuestros poros y bulbos pilosos hasta la aparición de los pelos en el espacio público: reivindicamos el

¹⁵⁸ Su nombre es Stelios Arcadiou, en 1972 se cambió legalmente su nombre a Stelarc. Sus performances incluyen la robótica y otras tecnologías integradas con el cuerpo, con la intención última de hacernos comprender que el cuerpo humano está obsoleto y que la hibridación con la máquina es imprescindible. En el año 2007, por ejemplo, comenzó el proceso de implantarse una oreja en el brazo, con un micrófono conectado por Wi-Fi que le permitiría a otras personas en el mundo escuchar lo que él oye.

¹⁵⁹ En esta performance, Stelarc inserta un objeto robótica similar a un cangrejo en su propio estómago, y luego registra el evento a través de una cámara endoscópica alojada en su esófago.

¹⁶⁰ “Mujeres lobo”, grupo ciberfeminista catalán que bajo el lema: “Aullamos a la luna y al ciberespacio”; y reivindicando “La anarkía del pelo frente a la belleza sumisa e inconsciente impuesta por el sistema capitalista. Aullamos a todas las lobas del mundo para que celebren sus pelopartis”, realiza performances y expresiones artísticas reivindicativas, llamando la atención sobre el cuerpo femenino sin depilar como muestra de rebeldía. Clàudia Prat, Encarna Martínez y Ana Solé fundaron el colectivo DonesLlop.

¹⁶¹ En la España franquista, por ejemplo, depilarse las axilas era propio de prostitutas.

control de éstos como primer paso para la era post-género”¹⁶².

El objetivo de DonesLlop, como declaran en su manifiesto, es el de utilizar la red como herramienta para difundir y potenciar la reapropiación libre del cuerpo. Desde la depilación, hasta los tintes, los insertos de pelos artificiales o el simple hecho de dejar los pelos crecer al libre albedrío. Utilizando la fotografía, el vídeo, el sentido del humor, el arte y la música para potenciar éstas prácticas. En su web pretenden reunir fotografías, videos y textos hechos por las “nuevas lobas del mundo”, en los que se recoja esta nueva visión del cuerpo, los pelos y la calle; potenciando, entre otros, la celebración de pelopartis en diferentes ciudades, llevando así sus reivindicaciones a la vida real.

En cuanto a la identidad, el otro tema fundamental llevado a debate por el ciberfeminismo, ponen de manifiesto que las nuevas tecnologías de la información y la política de la globalización económica, nos arrojan a todos a un territorio de nadie donde todos nos sentimos colonizados y con identidades en crisis. Algunas autoras afirman que género, raza, edad o nacionalidad, son determinaciones identitarias que no importan en la interacción en Internet, poniéndolas todas ellas al mismo nivel, destacando que la red favorece la fabricación voluntaria de nuevas identidades alternativas que abrirían un mundo ilimitado de posibilidades, anulando cualquier discriminación, incluso las de género.

Otras, nos recuerdan que la identidad genérica es mucho más fuerte que las demás, y que en las comunicaciones personales en la Red se pregunta siempre. El género es siempre re-introducido, aún sin marcas físicas, y esa re-introducción es, si cabe, más estereotipada, admite menos variaciones que en las interacciones cara a cara; y además, los estereotipos son más fuertes si alguien cambia de identidad. La consecuencia de eso sería que en las comunicaciones en la red se produce mucha más homogeneidad que en la vida real respecto al género.

¹⁶² Del Manifiesto de Dones Llop, en <http://donesllop.net/el-manifiesto/>

Además es necesario volver a reflexionar sobre la identidad de grupo, que podríamos definir con un viejo término: el *ethos*¹⁶³, porque el ciberespacio construye grupos de gente para pasar información. Muchos son grandes y bien organizados, pero es posible que no constituyan comunidades reales en cuanto no mantienen un *ethos* común y tienen serias dificultades para la acción política fuera del ciberespacio. Esto hace muy difícil que se pueda calificar como “comunidad” a una comunidad exclusivamente virtual. Y, por otra parte, ¿qué tipo de identidades se crean en la red? ¿Es cierto que la determinación de género no tiene ninguna importancia en el ciberespacio? Estas cuestiones continúan debatiéndose.

En cualquier caso, hoy hablar de feminismo es ya hablar de feminismo en la Red, de representaciones de las mujeres en la Red. Pero el gran peligro del ciberfeminismo puede ser ignorar la realidad material de la Red y las formas en las que la tecnología se está imponiendo. Además, el navegar por el ciberespacio requiere una inversión personal como educación y conocimientos, así como poder invertir un cierto dinero en equipos y también tiene que ver con las infraestructuras de cada país; lo cual puede incrementar las desigualdades. Las mujeres que encuentran un lugar en el ciberespacio son las que tienen una buena situación económica y cultural y viven en países desarrollados. ¿Qué puede hacer el ciberfeminismo ante esto? ¿Simplemente perpetuar las diferencias agravando el problema? También será necesario tener en cuenta un gran peligro: que las organizaciones y las acciones sean solo a través de la red y que no trasciendan a la vida real. Que se queden reducidas a mascaradas extravagantes y que no lleguen poner en práctica ninguna reivindicación política auténtica.

A esto habrá que añadir la pluralidad de teorías y de aportaciones, ya mencionadas, a la hora de definir el ciberfeminismo; y también la dificultad de distinguir entre lo real y lo virtual al crear nuevas identidades en la Red. A este respecto, y como ejemplo de ambos aspectos, cabe

¹⁶³ “Costumbre” y, a partir de ahí, conducta, carácter, personalidad.

mencionar a Cornelia Sollfrank¹⁶⁴, mundialmente conocida por su intervención en “Extension” (1997), primer concurso basado en el *net art*. Este concurso fue realizado en la galería der Gegenwart del Museo de Arte Contemporáneo de Hamburgo. La idea era que este proyecto fuera una extensión del museo en Internet, es decir, copiar todas las actividades y hacer arte para la web, una de las peticiones más importantes para este proyecto fue que las obras estuvieran exclusivamente hechas para Internet.

El proyecto de Cornelia Sollfrank se llamó “Female Extension”¹⁶⁵, y consistió en crear a más de doscientas Net.artistas internacionales. Para ello, Sollfrank inventó nombres de mujeres, les dio distintas nacionalidades (que en su totalidad fueron siete), direcciones de correo electrónico y números de teléfonos; consiguiendo así para cada una de estas “artistas fantasmas” una clave de acceso para el concurso. Los proyectos fueron creados con un programa en un ordenador que mezcló los datos de personas encontradas por Internet y así fue como las participantes de “Extension” tenían toda la información necesaria para entrar en el concurso. Un punto relevante para la creación de “Female Extension” era que, debido a la gran cantidad de “concurstantes” mujeres, tuviera mayor oportunidad de ganar alguno de los tres lugares que eran el premio del concurso. El mismo día de la publicación de los lugares de “Extension”, Cornelia Sollfrank revela el gran secreto de “Female Extension”: ella es quien está detrás de estas doscientas mujeres. Uno de los hechos más llamativos es que, aunque las mujeres eran la mayoría del total de participantes, los ganadores fueron tres hombres.

Cornelia Sollfrank fundó también en 1997, la organización Old Boys Network¹⁶⁶ junto con los grupos de artista “Frauen-und-technik” (Mujer y técnica) y “Innen” (Adentro) y cuyo eslogan era: “El modo es el mensaje, el código es lo colectivo”. Ese eslogan expresaba la idea de

¹⁶⁴ Artista alemana pionera del ciberfeminismo de los años noventa.

¹⁶⁵ Fuente: <http://interfacefa09.pbworks.com/w/page/20055326/Artist-Presentations>; más información en Entrevista a Cornelia Sollfrank <http://www.artwarez.org/113.0.html>

¹⁶⁶ OBN, www.obn.org; primera red internacional ciberfeminista.

que todo radicalismo tiene su origen en cómo se hacen las cosas, y, junto con ello, la idea de que la resistencia política empieza en el modo de organizarse, considerado su propia forma de organizarse como una especie de estética. Una estética política que es más bien un sistema de referencias; un contexto que se resiste a la posibilidad de absorción, por parte de cualquiera, sea cual sea el objetivo.

Desde entonces, la organización OBN ha crecido y cambiado mucho pero, en términos generales, podríamos decir que todavía se articula alrededor de la pregunta primera: “¿Qué es el ciberfeminismo?” Así, en la lista de preguntas más frecuentes (FAQ) de su página web podemos ver respuestas diferentes e incluso contradictorias a esta pregunta, ya que han sido formuladas de manera independiente por las diferentes integrantes de OBN.

Como ejemplos de respuestas:

- Un feminismo, por supuesto, enfocado al medio digital.
- Un vehículo de discusión de ciertos métodos en teoría, arte y política.
- La versión actualizada del feminismo, dedicada a una nueva distribución política que se alza gracias a una nueva cultura global y a la sociedad multimedia.
- Un nuevo producto y su estrategia de marketing al mismo tiempo.
- Mucho más que cualquier otro feminismo, unido al diseño y la estética, en el nuevo orden mundial del sistema pancapitalista que está por llegar.

Yvone Volkart, crítica y teórica de arte suiza, y también miembro de OBN, afirma que el ciberfeminismo es, de hecho, un mito. En la charla introductoria a la Segunda Internacional Ciberfeminista, declaró:

“Un mito es una historia de origen inidentificable. Un mito se basa en una historia central

relatada una y otra vez con distintas variaciones. Estas características hacen que se ajuste perfectamente a las corrientes y necesidades postmodernas. Un mito niega la primacía de UNA historia identificada como UNICA verdad, y esto implica la necesidad de leer entre líneas y considerar las diferencias existentes entre las distintas historias. Pero hablar de Ciberfeminismo como mito, no implica mitificarlo, solo admitir que el Ciberfeminismo existe únicamente desde la pluralidad.”

Como ilustración de esta pluralidad de enfoques y aportaciones y ejemplo de la dificultad de trasladar los logros de la utopía virtual a la realidad social, adjunto en el Anexo V el artículo de Javier Sáez, “El Ciberarmario”, que aparece en el libro *Mariconadas* de Javier Sáez y Eduardo Nabal; editado en el año 2000 en internet, en www.hartza.com/mariconadas.zip.

Otro ejemplo muy significativo del problema de las identidades en Internet, es el que nos muestra Judy Wajcman en su libro *El tecnofeminismo*¹⁶⁷. Aparentemente, en la red podemos prescindir de las características físicas que nos disgusten ya que los intercambios dejan de ser físicos y reales y son solamente textuales, es decir, virtuales. Esto nos permitiría probar nuevas identidades al gusto: podemos ser más jóvenes, más delgados, más guapos... Pero también podemos ser hombres o mujeres a nuestro antojo. El género desaparece y se convierte, como toda la identidad, en una posibilidad múltiple y fluida.

La pregunta que nos plantea Wajcman, es si esa ilusión, ese engaño, es posible; si es tan fácil como parece configurar diferentes identidades a nuestro antojo. Aún dejando de lado el hecho de que, en realidad, la gente que comienza relaciones a través de Internet lo que quiere es llegar a una relación física, en la que cualquier engaño quedaría al descubierto; la autora nos remite al trabajo de Allucquère Rosanne Stone. Esta autora, que afronta de manera optimista las posibilidades que ofrece la red, considera que algunas identidades virtuales complejas rebaten la tradicional creencia de que en cada cuerpo hay un único yo; defendiendo que en el ciberespacio

¹⁶⁷ Wajcman, J., *El tecnofeminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2006, pp. 105-110.

pueden existir personas o identidades virtuales sin que exista necesariamente un vínculo con un cuerpo físico. Para ilustrar esta idea, Stone utiliza el cuento ciberfeminista, mezcla de ficción y realidad, del psiquiatra travestido llamado Lewin. Este hombre de mediana edad se convierte en miembro activo de un chat de CompuServe. Un día el psiquiatra se da cuenta que una de sus interlocutoras en el chat ha dado por supuesto que él es una mujer y que por ello habla más abiertamente y con mayor intimidad que sus pacientes y amigas en la vida real. Lewin comienza a conectarse habitualmente y, para ello, se registra con el nombre de usuaria Julie Graham, residente en Nueva York. Como disculpa para no encontrarse en persona con sus ciberamigas dice que está discapacitada y con una desfiguración tan importante que le da reparo que la vean. Con el paso del tiempo, Julie consigue una exitosa vida social en Internet, asesorando a numerosas mujeres. Lewin llega a creer que esa es la mejor forma de ayudar a sus amigas cibernéticas. Stone explica que, durante el tiempo que Lewin se hizo pasar por Julie, sus respuestas habían dejado de ser una farsa porque él estaba en el proceso de convertirse en Julie, aprovechando la oportunidad que el ciberespacio nos brinda a la hora de seleccionar nuevas identidades, incluyendo la identidad de género, independientes de nuestro cuerpo material.

Sin embargo, nos recuerda Judy Wajcman, esta historia se puede ver desde la perspectiva contraria, cuestionando en qué medida el sujeto cyborg puede escapar realmente al cuerpo biológico. Aunque, en un primer momento, parece que la identidad electrónica de Julie logra subvertir las diferencias de género; en último término también podemos concluir que no hace más que reforzarlas y reproducirlas. Por una parte, está claro que para las mujeres que le pedían consejo a Julie, el género era fundamental, lo que permitía el grado de intimidad; sintiéndose profundamente traicionadas cuando el travestismo virtual fue desenmascarado años más tarde. Y, por otra, fueron las verdaderas mujeres discapacitadas conectadas *on line*, las primeras en sospechar la falsedad en la identidad de Julie.

El hecho de que *on line* solo se mantenga una comunicación textual a base de palabras, no implica que para convertirse en otra persona solo necesitemos utilizar palabras distintas, o que hacerlo sea fácil y sencillo. Por tanto, parece ser que “existen límites a la hora de crear nuevas identidades sostenibles en el ciberespacio. Las relaciones en Internet no están tan libres de la corporeidad como lo sugieren Stone, Turkle y Plant (...) La elección de las palabras es fruto de un proceso de socialización asociado a una determinada identidad”¹⁶⁸. Y es ahí dónde aparece la dificultad a la hora de crear nuevas identidades sin haber sido socializado en ese rol: tan solo resultará posible imitarlo. El cuerpo es importante en la cognición y comportamiento humanos, el llegar a ser un hombre o una mujer se nutre, en gran parte, de conocimientos tácitos que no pueden aprenderse de forma explícita. Los cuerpos tienen un papel importante en cuanto a lo que significa tener género y ese papel no lo podemos obviar.

Además de estos aspectos, recordemos que Wajcman señala otros problemas del ciberfeminismo. A partir del famoso texto de Plant, *Ceros + Unos*, que toma como emblema del ciberfeminismo, explica los rasgos característicos de esta tendencia exponiendo con claridad la idea central de la misma: que las redes digitales son un espacio efectivo de cambio, en el que los valores lineales, jerárquicos y patriarcales son sustituidos por la horizontalidad y la comunidad. El ciberfeminismo “repiensa” lo virtual como un ámbito que, aunque es tecnológico, carece de sus rasgos tradicionales: el control es sustituido por lo impredecible y las identidades fluyen, de modo que las posiciones identitarias fijas y duales en las que se ha basado el pensamiento occidental se desarticulan.

Ahora bien, en el discurso de Plant, que es fundamental en esta corriente, tales aserciones se engarzan con otras imágenes que tienen sus riesgos políticos: la idea de la comunidad de mujeres “tejiendo” colectivamente el discurso, o la idea de que lo femenino tiene unos valores

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 108.

(impredicibilidad, caos, no-linealidad) que armonizan con la red, manifiestan, para Wajcman, una postura que vuelve a los caminos del feminismo de la diferencia, si bien disfrazados de parafernalia tecnológica. Así mismo, la autora detecta con agudeza la simplificación de lo tecnológico que está en la base de esas afirmaciones, de modo que la tecnología se fosiliza en una forma y no se contemplan sus cambios, sus riesgos y los diferenciales de poder que sostiene, incluso entre la propia comunidad femenina; ya que pocas mujeres y, en general, pocas personas (solo las de una élite privilegiada) tendrán “acceso a las costosas herramientas tecnocientíficas que permitirán construir nuevas identidades”¹⁶⁹.

En cuanto a la obra de Haraway, no se centra en exclusiva en la idea del cyborg y transita también por otros textos fundamentales de la autora; pero a pesar de ello, esta criatura es revisada de forma crítica y sagaz. Así Wajcman lamenta la “fetichización” del cyborg que padecen tantas seguidoras de Haraway, que han asumido el concepto sin filtro y que, movidas por la fuerza de tan poderosa imagen, han perdido de vista que los cyborgs de la cultura popular poco tienen que ver con la propuesta de Haraway. Más bien al contrario, se sitúan en el ámbito de la ideología dominante y se instalan en las viejas dicotomías sin tener nada que ver con la deconstrucción de la identidad, la quiebra del pensamiento binómico y la apertura de nuevas políticas que Haraway sugería con esta imagen.

En este sentido, Wajcman acusa a Haraway de contradictoria porque: “Al igual que muchas feministas postmodernistas, en un momento dado Haraway desestabiliza las categorías de mujer y género, y al momento siguiente invoca las metanarrativas de la justicia. Es perfectamente consciente de que necesita la categoría de mujer, así como la herramienta de la estadística, para hacer política”¹⁷⁰. La autora detecta una nueva fuente de tensiones en el pensamiento de Donna Haraway: aquéllas que la hacen transitar entre la modernidad y la

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 150.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 150-151.

postmodernidad y que, en ocasiones, convierten sus sugerentes figuraciones en realidades desconcertantes o simplemente imposibles.

Encuentra serias disonancias en su discurso en torno a la diversión o a la construcción y deconstrucción de espacios, y la imperiosa necesidad de las mujeres de hacer política en el más amplio sentido de la palabra. Así le recrimina el no dejar clara su postura, ya que “Oscila entre una percepción sobredeterminada de la reproducción capitalista patriarcal y un vanguardismo fantasioso que se basa en una obsesión por la tecnología punta. Pero ¿por qué habrían las feministas de verse obligadas a elegir entre la solución del cyborg y la solución de la diosa?”¹⁷¹. Wacman acusa Haraway de que su propuesta se queda en una mera figuración evocadora, que no se concreta en acciones reales que conduzcan a una verdadera política de la emancipación. Lograr esta emancipación es tan importante para Wajcman, que la convierte en el objetivo de su tecnofeminismo.

De algún modo, la revisión de Plant y Haraway que la autora lleva a cabo muestra ya las líneas de lo que será su propuesta de un nuevo enfoque de las relaciones de género y tecnología. Básicamente, la característica fundamental del tecnofeminismo es su análisis responsable de la tecnología, huyendo, como hemos visto, tanto de la tecnofobia como del optimismo desmedido. Revisando conceptos del feminismo cyborg de Haraway, Wajcman opta por fusionarlo con otras corrientes de pensamiento, como la Sociología y la Historia de la Ciencia para trazar un mapa minucioso de las relaciones entre tecnología e identidad. Con ello Wajcman aboga por una línea ideológica, y ese es quizás el punto más sugerente del tecnofeminismo, que abre las posibilidades discursivas a otros elementos conformadores de la identidad que, lógicamente, también forman parte de las relaciones entre humanos y máquinas: raza, sexualidad, clase, edad, etc. Dicho de otro modo, la propuesta tecnofeminista huye de los paisajes tecnológicos idílicos

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 151.

con los que tanto se ha fantaseado en los últimos años para abordar la tecnología desde una perspectiva mucho más compleja y, desde luego, mucho más pragmática.

Judith Wajcman publica, en 1991, *Feminism Confronts Technology*, referencia obligada en el análisis feminista de la tecnología y estructura sobre la que, más de quince años después, ha fundamentado *El tecnofeminismo*. La autora establece entre ambas obras un diálogo constante y enriquecedor que en unos momentos es armonioso y, en otros, se convierte en interpelación a sus propios planteamientos anteriores, pero que, en definitiva, sugiere una continuidad y una coherencia teórica sustancial. En aquella obra desarrollaba la tesis de que la tecnología se ha venido construyendo social y culturalmente como parte constitutiva fundamental de una cultura masculina vinculada a la élite.

Wajcman realizaba en 1991 un análisis exhaustivo del proceso de socialización diferencial de hombres y mujeres en el campo de la tecnología, que, entre otros factores, ha contribuido a legitimar y perpetuar en el tiempo la asociación técnica-masculinidad. El patriarcado modulará de forma definitiva no solamente el aprendizaje de lo tecnológico mediante un curriculum oculto en las distintas instancias de socialización, sino también el diseño de los propios artefactos y la difusión, las prácticas, los usos y los significados socioculturales de la tecnología.

Articulaba en aquel momento, por tanto, la profunda relación existente entre la tecnología y el patriarcado. El patriarcado establece una asignación de los espacios, del poder y de los recursos desigual entre hombres y mujeres, desfavorable a éstas últimas. Por lo tanto, la desvinculación de las mujeres del conocimiento en general, y de los saberes y habilidades tecnológicas en particular, implica una desvinculación añadida de los ámbitos de poder, en la medida en que la tecnología supone una fuente de poder y de recursos fundamental; de poder real y potencial de los hombres sobre las mujeres.

A partir de esta fundamentación, su nueva obra nos ofrece unos desarrollos teóricos que sientan las bases del tecnofeminismo. Tal y como reconoce, se ha prestado escasa atención a la agencia de las mujeres en el ámbito de la tecnología, y ésta es quizá una de las vías de análisis pendiente a las que se ha de enfrentar con mayor urgencia la teoría feminista. El ciberfeminismo, que sí ha enfatizado el empoderamiento tecnológico de las mujeres y su capacidad de agencia (fundamentada más en la tecnología que en la política feminista), se ha caracterizado por un posicionamiento ciegamente tecnooptimista. Sus propuestas, identificadas por la autora como una constante tensión entre lo utópico y lo descriptivo, han revelado una serie de insuficiencias que le impiden alcanzar “una política de la tecnología que promueva la emancipación”.

El tecnofeminismo asume la prioridad de su agenda política en la medida en que la política forma parte consustancial de las redes. El análisis social tecnofeminista se encuentra indisolublemente ligado a su proyecto de transformación social y a su práctica política, y es ésta la “diferencia fundamental entre los estudios de la tecnociencia convencionales y el tecnofeminismo”. El tecnofeminismo pretende evitar las disonancias entre el discurso teórico y la práctica política que se han planteado desde otros posicionamientos. Si lo que se quiere es dar respuesta a un proyecto emancipatorio, la política feminista es imprescindible pero, además, la autora enfatiza la idea fundamental de que este proyecto es también “posible”.

Frente a las posturas teóricas performativas que, en ocasiones, resultan complicadas a la hora de desarrollar políticas feministas, Wajcman advierte de la necesidad de no perder de vista cuáles son sus objetivos: la ejecución de un proyecto emancipatorio mediante la actividad política en el sentido más amplio del término. De este modo, vuelve a poner sobre el tapete un debate nunca superado: el de las disonancias ocasionales en el seno del feminismo entre los desarrollos teóricos y las prácticas políticas y sociales. El caso de la tecnología no deja de ser paradigmático, en la medida en que se trata de un área de poder y recursos fundamental para las

reivindicaciones feministas, que no ha recibido quizá el tratamiento teórico que hubiese sido pertinente.

El tecnofeminismo no supone una simple continuación de la clásica confrontación feminismo/tecnología, sino que abre una serie de líneas de investigación que necesitan ser analizadas por la teoría feminista de forma más intensa de lo que han sido hasta el momento. Reconocer que género y tecnología se constituyen mutuamente, abrirá nuevas posibilidades para el análisis y para la acción feminista: “Por consiguiente, la promesa del tecnofeminismo es doble. Ofrece una manera diferente de comprender la naturaleza de la agencia y del cambio en un mundo postindustrial, así como los medios para introducir un cambio”¹⁷².

3.2. Posibilidades

Si como hemos visto, y señalaba Judy Wajcman, la inmensa mayoría de los productos del ciberespacio están diseñados y fabricados por hombres para negocios y para operaciones militares; dominios todavía principalmente masculinos en los que ellos tienen el poder de comprar y, por lo tanto, los productos son diseñados para satisfacer sus necesidades o para explotar sus deseos. Hemos de reconocer que, al menos al principio, la entrada en este mundo de alta tecnología ha sido manipulada en favor del sexo masculino.

Esto no quiere decir que las mujeres no usemos tecnología compleja. Las mujeres somos unas importantes consumidoras, pero el aumento de la presencia de la mujer en la red, no es necesariamente una indicación de igualdad. Por ello debemos asegurarnos de que la tecnología no se use para aumentar el confinamiento de las mujeres dentro de su situación, en vez de para liberarlas de ella. Necesitamos un cambio de conciencia para empezar la subversión respecto a la

¹⁷² *Ibíd.*, p. 196.

actual estructura de clasificación genérica y para lograrlo puede resultar muy positivo el hecho de que muchísimas mujeres podamos estar *on line*.

Por eso el territorio del ciberfeminismo es amplio. Incluye el espacio objetivo del ciberespacio, instituciones de diseño industrial e instituciones de educación; pero el ciberfeminismo es también el esfuerzo de ser cada vez más consciente del impacto de las nuevas tecnologías en la vida de las mujeres y de la insidiosa clasificación genérica de la tecnocultura en la vida diaria. El ciberespacio no existe en un vacío; está íntimamente conectado a numerosas instituciones y sistemas del mundo real que se benefician de la separación y jerarquía de la clasificación genérica y eso requiere una lucha y una nueva política real y reivindicativa que, como hemos visto, reclama Wajcman.

Actualmente, al ciberfeminismo vuelve, una vez más, la obsesiva pregunta: “¿qué es una mujer?”. Mirando hacia atrás, en cualquier movimiento feminista, siempre han existido tremendos conflictos entre grupos y organizaciones de mujeres producidos por los intentos de definir la subjetividad femenina. En la segunda ola, el feminismo fue definido de una forma que parecía reflejar ampliamente la subjetividad de mujeres convencionales de clase media y raza blanca. Posteriormente, con las teorías *queer*, se tuvo que debatir si travestis, transexuales, y otros “hombres” que exigían ser identificados como mujeres debían ser aceptados en organizaciones activistas. Y nunca se supo como separar lo femenino de otras variables sociales primarias que construyen la identidad de una mujer. Por esta razón, es importante para el ciberfeminismo contribuir a crear oportunidades para encuentros personales reales, no solo virtuales, y a la formación de grupos de afinidades que faciliten la construcción de un movimiento transnacional y transcultural. Debemos tener en cuenta que el medio virtual no debe reemplazar la función constructiva de afinidades de la presencia física.

Las ciberfeministas han entendido ya la importancia de aunar esfuerzos en la educación tecnológica como un punto crucial para las mujeres. Pero esta educación necesita ser contextualizada dentro de un análisis crítico feminista y un discurso sobre las mujeres, política, y economía. El ciberfeminismo necesita hacerse oír más y con más fuerza en la discusión sobre el desarrollo de la Red, pero también necesita recordar que la mayoría de las mujeres que ahora están trabajando con ordenadores y manejan información tecnológica en el primer mundo son trabajadoras para las que el ordenador simplemente representa una intensificación del trabajo. El ciberfeminismo podría aquí proporcionar un lugar de concienciación progresiva donde las mujeres puedan contar historias sobre sus experiencias con todos los aspectos diferentes de la tecnología y como esto afecta a sus vidas, encaminándose hacia un mayor desarrollo en educación, información, y activismo.

En este sentido, el ciberespacio se presta a la creación de espacios de aprendizaje y práctica separados para diferentes grupos; y esta es una de las herramientas educativas más importantes que las ciberfeministas pueden ofrecer a las mujeres, incluyendo grupos de discusión teórica feminista, editoriales electrónicas, exposiciones, direcciones, bibliografías, e intercambio de información en general. Aunque las recopilaciones de estos recursos están ya iniciadas, existe una creciente necesidad de un discurso feminista más radical y crítico sobre tecnología en el ciberespacio, lugar en el que este discurso surge directamente de las prácticas y problemas actuales, más que de una teorización abstracta. Por eso el ciberfeminismo podría ofrecer el desarrollo de una teoría activista aplicada, e incluso, proyectos y sitios con fines de reclutamiento.

También hemos visto como el ciberfeminismo centrado en el arte corporal se ha desarrollado y difundido en la Red. Como era de esperar, los genitales femeninos tienen un sitio

de honor en muchos de los trabajos ciberfeministas, como en el de VNS Matrix. Pero más allá de la provocación y la extravagancia, muchas veces necesarias para llamar la atención sobre problemas muy importantes, el ciberfeminismo puede crear cuerpos remodelados en el ciberespacio, cuerpos que son incorporados en una obra textual, visual, e interactiva. El arte del cuerpo ciberfeminista cuenta las historias del cuerpo de las mujeres que están motivadas por la rabia contra la censura, la represión, y la normalización.

Se podría decir que el ciberfeminismo está siempre en fase de desarrollo: nuevas formas de expresión y actividades artísticas, grupos de discusión y sesiones de toma de conciencia que abren múltiples posibilidades. Filosofías esencialistas representadas en el *body art*, *cunt art*, y de mantenimiento de identidad, combinadas con nociones performativas de desarrollo de identidad. Una anarquía epistemológica y antológica, que es enriquecedora y abierta a cualquier posibilidad, pero que hace muy difícil que la teoría llegue a solidificarse. Al mismo tiempo, el espacio propio dentro de la Red no será cedido a las mujeres sin lucha, y las mujeres que han encontrado su camino en el ciberespacio son generalmente aquellas que tienen ventajas económicas y culturales en otros territorios; estas ventajas son concedidas por su posición social, vinculadas íntimamente a la posición cultural y la raza. ¿El ciberespacio y sus instituciones serán capaces de enfrentarse a estas diferencias?

Las nuevas tecnologías avanzan muy deprisa, las redes se multiplican, los precios se abaratan y pueden llegar a mucha más gente. Hoy en día se han hecho imprescindibles en nuestra sociedad occidental. Y esto abre nuevas posibilidades. Si el temor de muchos críticos era que el ciberfeminismo no cumpliera en la vida real su labor reivindicativa, la práctica, en la actualidad, hace asegurar que sí está capacitado para hacerlo. La instantánea comunicación y difusión de propuestas en la Red, convierten a estas tecnologías en herramientas imprescindibles para

configurar un foro en el que todas podamos participar activamente, independientemente de las distancias que nos separen. Este potencial es valiosísimo para la reivindicación política del feminismo. La movilización de los colectivos a través de la Red facilita enormemente la tarea reivindicativa posibilitando su logro. Así, una acción feminista de reivindicación “clásica” como, por ejemplo, las llevadas a cabo para evitar un retroceso legislativo, pasa a ser propia del ciberfeminismo. Esto nos hace pensar que, en la actualidad, todo feminismo puede ser “ciber”, en el sentido de que ninguna corriente teórica despreciará, en la práctica, unas herramientas que aportan una difusión asombrosa de sus ideologías y consignas. Esta facilidad de difusión y participación es, posiblemente, la mayor de sus posibilidades.

CAPÍTULO IV: Más allá del cuerpo

Mis manos
abren la cortina de tu ser
te visten con otra desnudez
descubren los cuerpos de tu cuerpo.
Mis manos
inventan otro cuerpo a tu cuerpo.

Octavio Paz.

Es posible que exista una cierta repulsión hacia lo corporal en la historia de la Filosofía occidental. Si hacemos un recorrido por ella, vemos que el pensamiento suele ser dualista en cuanto a cuerpo/alma, cuerpo/espíritu o, como menciona Ágnes Heller¹⁷³, cuerpo/racionalidad. El cuerpo, frente a lo que trasciende, es lo natural, lo que muere, lo que duele, el gran problema. Y si bien la modernidad ha fracasado en su intento de “liberación del Cuerpo”, en la actualidad, el progreso tecnocientífico, con sus proyectos por eliminar o corregir los cuerpos, promete ser la herramienta para esa liberación.

El miedo a la muerte es el móvil de este conflicto que ha hecho que, en nuestras sociedades contemporáneas, el cuerpo se disocie de la persona y se perciba como un material accidental y problemático pero moldeable. La muerte, que sigue siendo el gran tabú, parece no tener nada que ver con un cuerpo convertido en una mera prótesis de un Yo en eterna búsqueda de una encarnación provisional que le asegure perpetuarse y significarse de múltiples maneras. El sujeto no se reconoce en el cuerpo sino de forma secundaria; así, el cuerpo es un elemento material de la presencia de una persona en el mundo pero no de su identidad. Ya no se trata de

¹⁷³ Heller, A. y Féher, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995, p. 20.

conformarse con el cuerpo que se tiene, sino de modificarlo a capricho para completarlo o transformarlo conforme a la idea que tengamos, o nos hagan tener, de él.

Entonces, ¿han dejado los cuerpos de ser naturales? ¿La promesa de la actualidad tecnocientífica es la de darnos satisfactorios cuerpos artificiales? De nuevo el dualismo, natural/artificial; pero superado: lo artificial y lo natural no son ya categorías opuestas, en realidad nunca lo han sido, y ahora ambos se confunden gracias a los avances médicos y tecnológicos.

Ya sabemos que en la modernidad no todo cuerpo accede a la categoría de sujeto, privilegio del varón-heterosexual-blanco. Y que, por eso, una de las luchas históricas del feminismo y del pos-feminismo fue la de dismantelar al sujeto moderno. La idea del cyborg intenta, como se señala en el capítulo anterior, desplazar a ese sujeto hegemónico; pero no ampliando la categoría para incluir en ella a “las mujeres”, sino dismantelándola como tal, atacando los paradigmas de la modernidad. Para ello, cuestiona la diferencia naturaleza/cultura y su correlato sexo/género, de manera que el género no es un atributo del sujeto, sino que es un orden normativo, y al destruir la idea de sujeto se quiebra dicho orden. Pero además, como ya hemos visto, Haraway rompe con la idea del cuerpo como límite con el mundo, como frontera: la propuesta del cyborg cuestiona justamente esa línea que separa naturaleza de artificio.

Por eso, y siguiendo a Haraway, Beatriz Preciado puede afirmar en *Testo yonqui* que: “Vivimos en la hipermodernidad punk: ya no se trata de revelar la verdad oculta de la naturaleza, sino que es necesario explicitar los procesos culturales, políticos, técnicos a través de los cuales el cuerpo como artefacto adquiere estatuto natural”¹⁷⁴. Lo que consideramos como naturaleza, son una serie de rasgos que conforman un patrón de límites socioculturales, de códigos semiótico-técnicos. A aquello que adquiriera ese estatuto no debemos confundirlo con “la

¹⁷⁴ Preciado, P. B., *Testo yonqui*. Barcelona, Espasa Libros S. L.U., 2015, p. 35.

Naturaleza”.

Esto supone una nueva forma de mirar al cuerpo, comenzando por el cuestionamiento de la frontera que separa naturaleza de artificio; estamos ante una concepción del cuerpo como “híbridos de máquina y organismo”, como cyborgs; o, en palabras de Beatriz Preciado:

“(…) el cuerpo individual funciona como una extensión de las tecnologías globales de comunicación. Dicho con la feminista americana Donna Haraway, el cuerpo del siglo XXI es una plataforma tecnoviva, el resultado de una implosión irreversible de sujeto y objeto, de lo natural y lo artificial. De ahí que la noción misma de «vida» resulte arcaica para identificar los actores de esta nueva tecnoecología. Por ello, Donna Haraway prefiere la noción de «tecnobiopoder» a la foucoulitana «biopoder», puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de poder de gestionar y maximizar la vida, como quería Foucault, sino de poder y control sobre un todo tecnovivo conectado”¹⁷⁵.

Esta noción del cuerpo como “plataforma tecnoviva” hace necesario que nos planteemos una serie de realidades que, precisamente, ponen de manifiesto la nueva significación del cuerpo en la actualidad. Entre ellas, revisaremos aquí una de las que han resultado más significativas y conflictivas: el transexualismo o transexualidad.

En primera instancia, todo cuerpo es un producto tecnológico, es decir, una construcción biotecnológica que culturalmente se acepta o no como “natural”. Los transexuales también; pero como nos recuerda Beatriz Preciado, no de diferente manera que los bio-hombres o las bio-mujeres. Para Preciado, todos los cuerpos son biotecnológicos, sean hetero, homo, trans o intersexuales. Estamos atravesados por múltiples transformaciones: desde la utilización de determinadas indumentarias, hasta los usos gestuales o cosméticos, pasando por las prácticas quirúrgicas, hormonales o físicas. Entonces, ¿cuál sería hoy el estado “natural” del cuerpo,

¹⁷⁵ Preciado, P. B., *Testo yonqui*, Barcelona, Espasa Libros S. L.U., 2015, p. 41.

sobre todo en lo referente al sexo?

Judith Butler se pregunta sobre la necesidad que tienen nuestros discursos culturales por la reiteración desde el momento del nacimiento, “es un varón”, “es una nena”, pasando por los colores de la ropa hasta los juegos a los que se debe incentivar a las niñas o a los niños, según su sexo. ¿Todo esto sería necesario si la masculinidad y la feminidad fueran evidencias del vínculo con la realidad? Ya sabemos que la respuesta de Butler es el concepto de performatividad de género, entendida como “la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”¹⁷⁶. Se cuestiona así el binarismo “natural” de género.

Por otra parte, en tanto que, como dice Preciado, la arquitectura corporal es política, la jurisprudencia sobre transexualidad no solo opera sobre ciertas consideraciones (por ejemplo, cuál es nuestra autonomía y decisión sobre nuestro propio cuerpo), sino que también constituye una forma de reproducción de ideales y estereotipos en torno a la diferencia sexual.

Pero hay unos cuerpos que resultan todavía más problemáticos, más difíciles, más abyectos. Porque su distanciamiento de la norma del binarismo natural de género no se realiza a través del deseo del sujeto que lo “habita” y que, no contento con lo que la naturaleza le ha dado, quiere cambiarlo; sino que su rareza le viene dada de forma natural. Son cuerpos “abyectos” de nacimiento, cuerpos que nos engañan, que rompen fronteras; pero esta vez las que separan lo masculino de lo femenino. Se trata de los cuerpos intersexuales.

El término intersexualidad se utiliza para representar aquellos cuerpos que poseen genitales que no corresponde a la representación típica fisiológica de los genitales de una mujer ni a la de un hombre. Tradicionalmente, desde la Medicina y la Psicología esto representa una anomalía que hay que corregir, a través de las tecnologías disponibles, para así garantizar el bienestar psicológico de la persona. Esta postura de “arreglar” el cuerpo intersexual demuestra,

¹⁷⁶ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 18.

como denuncia Preciado¹⁷⁷, que aún existe un discurso que reproduce y legitima la dicotomización del género y el sexo. Así mismo, desde la legitimación de este sistema dicotómico del género y el sexo se levantan varias controversias éticas en el abordaje de este tema.

Para la ciencia médica, con el término intersexualidad se hace referencia al grupo de afecciones en las que se da una anomalía en los genitales internos y externos. Dicha anomalía impide definir si un individuo pertenece al género masculino o femenino. También conocida como hermafroditismo o DSD¹⁷⁸, la intersexualidad suele aparecer dividida en seis categorías¹⁷⁹ que se enumeran, siguiendo a Sterling, en el Anexo VII.

Pero históricamente, en lugar del término intrasexual, se ha usado el de hermafrodita. Etimológicamente, la palabra hermafrodita hace referencia a la mitología griega: Hermes, hijo de Zeus y mensajero de los dioses, tradicionalmente visto como el dios de la sexualidad masculina; y Afrodita, la diosa griega del amor sexual y la belleza, tienen un hijo, *Hermaphroditus*, cuya belleza deslumbra y enamora a la ninfa Salmacis, que manifiesta fervientemente el deseo de unirse a él. Según el mito, los dioses conceden el deseo de Salmacis y proceden a la fusión de ambos.

Ya Hipócrates prestó atención al hermafroditismo, considerando que el sexo era un continuo que iba del extremo masculino al extremo femenino, y que los hermafroditas ocupaban un lugar intermedio. En torno al 1700, la sexualidad comienza a ser asociada a procesos de tipo fisiológicos inaugurándose, con la Ilustración, la ciencia de los dos sexos/géneros. La ciencia será la autoridad encargada de los asuntos sexuales. A ello contribuirá, más adelante, la teoría darwinista al sostener que todas las especies se dividen en machos y hembras por naturaleza y,

¹⁷⁷ Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002, pp. 102-117; donde se puede ver “Un análisis detallado de las técnicas médicas implicadas en la asignación de sexo”.

¹⁷⁸ Trastorno de desarrollo sexual, según siglas en inglés.

¹⁷⁹ Véase Fausto-Sterling, A., *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina, 2006, p. 72.

consecuentemente, el comportamiento sexual estará orientado a la reproducción y conservación de la especie, considerándose con ello la heterosexualidad como el objetivo final del proceso evolutivo. La ciencia pasará así a legitimar la heteronormatividad.

Con la consolidación de la medicina moderna, este enfoque evolucionista heteronormativo se importa al discurso científico médico y se considera que la especie humana está dividida en dos sexos distinguibles por los genitales, de tal manera que los hermafroditas pasan a ser seres patológicos a reorientar, buscando el verdadero sexo al que pertenecen. Esta teoría adquiere especial importancia a partir del siglo XIX, pues surge un enorme interés por el sexo y las patologías asociadas a él.

En un esfuerzo por minimizar la confusión que despertaba la anatomía de las personas hermafroditas, los médicos comenzaron a buscar una definición y una descripción biológica de lo que debía ser el cuerpo de un hombre y el de una mujer. Solo de esta manera podría garantizarse la supervivencia del modelo binomial del sexo y el género (pene = hombre; vagina = mujer). A partir de este planteamiento, en el año 1896, Backer y Lawrence diseñaron una guía que establecía que la presencia de ovarios o testículos (gónadas) determinaría el verdadero sexo y por consiguiente el género del sujeto¹⁸⁰.

Durante esta época del paradigma de las gónadas, como se llamó a este sistema clasificatorio, se consideraba como verdaderos hermafroditas solo a aquellos individuos que tenían testículos y ovarios. Pero aunque no se esperaba que los verdaderos hermafroditas se sometieran a operaciones, los médicos los castraban en numerosas ocasiones mediante cirugía. A medida que avanzó la tecnología pudieron llevarse a cabo pruebas más certeras para descubrir y diagnosticar la intersexualidad. Con el nacimiento de la Endocrinología, R. Goldschmidt

¹⁸⁰ Dreger, A., "Jarring bodies: Thoughts on the display of unusual anatomies", *Perspectives in Biology and Medicine*, 43, 2000, pp. 161-172.

introducirá el término intersexual para englobar todas las desviaciones sexuales, entre las que se encontraban la homosexualidad y el hermafroditismo.

A base de estos diagnósticos, los médicos comenzaron a cuestionarse qué significaba para el orden social etiquetar a un individuo como intersexual o asignarle el sexo y el género masculino a una persona que tiene y asume características femeninas, pero que posee testículos¹⁸¹. Estos interrogantes marcaron el final de la era de las gónadas y se dejó de asignar el sexo de las personas según los testículos o los ovarios.

En el año 1915 William Blair, de la Universidad de Liverpool, planteó que a través de la Endocrinología podía demostrarse que los atributos psíquicos y físicos de una persona no dependían necesariamente de la presencia de testículos y ovarios; el sexo debía asignarse por las características secundarias de ésta y no solo por las glándulas sexuales. Además, para esta asignación, debían llevarse a cabo procedimientos quirúrgicos para acentuar las características que más se destacaban en la genitalidad de la persona¹⁸². Este nuevo abordaje de la intersexualidad se conoció como la era de la cirugía.

Esta era se popularizó en los años cincuenta con los trabajos del especialista John Money¹⁸³ que entendía que los niños/as intersexuales debían someterse a procesos quirúrgicos para corregir su genitalidad y así desarrollar una identidad de género estable y, por lo tanto, garantizar su bienestar físico y psicológico. Para este especialista las personas, intersexuales o no, son psico-socialmente neutrales en el nacimiento y, por lo tanto, el especialista puede efectuar una operación en el área genital para facilitar la crianza y el proceso de socialización de un bebé clasificado como niño o niña¹⁸⁴.

¹⁸¹ Dreger, A., "A history of intersexuality: From the age of gonads to the age of consent", *Journal of Ethics*, 9, 1998, pp. 345-354.

¹⁸² Dreger, A., "¿Sexo ambiguo o medicina ambivalente? Cuestiones éticas en el tratamiento de la intersexualidad", *Hastings Center Report*, vol. 28, n.º. 3, 1998, pp. 24-36.

¹⁸³ Profesor de psicopediatría del hospital universitario Jonh Hopkins de Nueva York.

¹⁸⁴ Ver el análisis y desarrollo de estas técnicas en Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002, pp. 102-117.

Este es el paradigma que predomina aún hoy en día, fomentando la idea de arreglar ese cuerpo diferente para encajarlo en el sistema dicotómico o binomial del género/sexo, mediante el siguiente protocolo de actuación médica:

En cuanto nace una criatura que no presenta los aparatos genitales de forma definida, la medicina comienza a actuar. La primera de las acciones que tiene lugar es el diagnóstico de intersexualidad. Tras el mismo, obstetras, endocrinólogos y cirujanos, intervienen en el caso advirtiendo y explicando a los progenitores cuestiones básicas de embriología: los genitales que son propiamente masculinos y los propiamente femeninos, hormonas, etc.

A continuación, una vez que se les ha explicado el proceso normal que da origen a machos y hembras, los profesionales de la medicina advierten a los progenitores que su criatura posee un defecto de nacimiento, razón por la cual aún no puede determinarse el sexo al que pertenece. No obstante, trasladarán a los progenitores la seguridad de poder hallar el sexo verdadero y, una vez identificado, los tratamientos quirúrgicos y hormonales permitirán llevar a buen puerto la verdadera naturaleza sexual de la criatura.

Para ello, lo primero que ha de investigarse es la composición de los cromosomas y la simetría de las gónadas del bebé para poder clasificarlo y actuar en consecuencia. Dado que se dispone de conocimientos predictivos sobre el desarrollo de los genitales masculinos y femeninos, así como también de los rasgos que presentará la criatura en la pubertad, el equipo médico designará que los individuos con genotipo femenino serán criados como mujeres, preservando el potencial reproductivo independientemente de la virilización que manifiesten. En el caso de individuos de genotipo masculino, la asignación de género vendrá determinada por el tamaño del pene. Para ello suelen darse dos criterios básicos: los niños deberán ser capaces de orinar de pie para que puedan sentirse normales en la relación con otros niños. Además, en la edad adulta precisarán de un pene lo suficientemente desarrollado para proceder a la penetración

vaginal en el acto sexual¹⁸⁵. El criterio científico, por tanto, reside en la funcionalidad que el pene ha de tener en las interacciones socio-sexuales que estarán definidas bajo el patrón heterosexual.

Del mismo modo, las niñas tienen que estar debidamente preparadas a fin de poder ser penetradas por los varones, para lo cual la ciencia y la tecnología intervendrán en el proceso mediante vaginoplastias que se construyen vaginas penetrables. En los casos en los que se considera que un clítoris es demasiado grande o demasiado pequeño¹⁸⁶, la medicina interviene sobre éstos en virtud de impresiones personales del especialista encargado del caso¹⁸⁷. Como hemos visto, Beatriz Preciado denuncia estas prácticas que, en muchas ocasiones, resultan arbitrarias:

“Tal y como muestran los casos de reasignación hacia el género femenino de los recién nacidos genéticamente 'masculinos' sin pene o dotados de un pene excesivamente pequeño, la verdad del sexo se decide en función de la adecuación a criterios heterosociales normativos, según los cuales la producción de un 'individuo incapaz de tener relaciones hetero-sexuales genitales' es, según Money, el peor error que podría cometerse en materia de asignación y de reasignación de sexo”¹⁸⁸.

El pene se toma como elemento a partir del cual se definen las identidades sexuales heteronormativas: las masculinas como penes que penetran vaginas, y las femeninas como ausencia de pene¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Un pene de 2 cm. resulta preocupante, mientras que por debajo de 1.5 de longitud y 0.7 de grosor ha de optarse por una reasignación de género.

¹⁸⁶ La medida que se aplica como normal varía entre 0.2 centímetros y 0.85 en el momento del nacimiento, aunque los criterios a la hora de establecer el tamaño normal del clítoris no resultan ser tan definidos como los que rigen el tamaño del pene.

¹⁸⁷ Véase en Fausto-Sterling, A., *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006, p. 82. En la misma línea la autora advierte de situaciones en las que la reducción del clítoris es aplicada también en casos en los que el bebé en cuestión no es catalogado como intersexual.

¹⁸⁸ Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002, p. 112.

¹⁸⁹ Aunque el protocolo de Money prescriba que ha de respetarse el indicador cromosómico, en realidad no se hace, sino que se tienen más en cuenta los indicadores arriba señalados, siendo asignados como niñas la mayoría de los bebés, siguiéndose criterios estéticos o visuales antes que estrictamente científicos.

A modo de resumen podría decirse, siguiendo a Romero, Ortega y García Dauder¹⁹⁰, que los protocolos médicos se basan en cuatro supuestos bien definidos: la dualidad sexual (solo existen dos sexos), la monosexualidad (cada persona solo puede tener un sexo), la necesidad de coherencia sexo-género y deseo heterosexual, y la existencia de una única, estable e irreversible identidad de género, cuyo éxito depende de una anatomía externa que sea visualmente aceptable, que se asemeje a lo considerado como sexo natural, y que sea funcional. Así es como los profesionales de la salud definen estos cuerpos como ambiguos, no normales, y hacen uso de los procedimientos quirúrgicos y tratamientos hormonales para ajustarlos a una de las dos posibilidades de sexo y género.

Ya hemos visto como desde la época moderna el cuerpo ha sido objeto y sujeto de múltiples escrutinios y regulaciones, desde las tecnologías, la medicina, la psicología y el consumo. El cuerpo se examina para identificar anomalías, corregirlas y encajarlo dentro de las definiciones sociales de cómo debe representarse. El cuerpo deja de ser una sustancia “natural” y se convierte en un campo de batalla de las relaciones de poder, que deciden, entre otras cosas, la asignación del sexo y lo que es normal o no en las manifestaciones del género y la sexualidad. Esta asignación del sexo, que se lleva acabo a través de lo que Butler llama “invocación performativa”, nos concierne a todos; porque todos somos interpelados en este sentido incluso antes del nacimiento (actualmente gracias a la ecografía) como nos recuerda Preciado:

“Todos hemos pasado por esta primera mesa de operaciones performativa: '¡es una niña!' o '¡es un niño!'. El nombre propio, y su carácter de moneda de cambio, harán efectiva la reiteración constante de esta interpelación performativa. Pero el proceso no se detiene ahí. Sus efectos delimitan los órganos y sus funciones, su utilización 'normal' o 'perversa'. La interpelación no es sólo performativa. Sus efectos son

¹⁹⁰ Ortega, E., Romero Bachiller, C. y García Dauder, S., “Transformaciones tecnocientíficas de cuerpos, sexos y géneros”, comunicación presentada en el VI Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género, Universidad de Zaragoza, Septiembre de 2006.

protéticos: hace cuerpos”¹⁹¹.

Este “hacer cuerpos” solo tiene dos opciones de realización: el cuerpo (de cualquier persona) debe encajar, obligatoriamente, dentro la dicotomía anatómica pene-vagina; el pene le corresponderá a los hombres y la vagina a las mujeres. Por otro lado, el concepto género tradicionalmente se ha utilizado para denominar el conjunto de prácticas, discursos y representaciones sociales que atribuyen características específicas a los hombres y las mujeres. Con lo cual, se establece que solo hay dos opciones para el género: hombre o mujer, en correspondencia con las dos opciones corporales de sexo, basadas en el supuesto de una sexualidad con fines reproductivos. De esta manera, a su vez, emerge un discurso que establece que una sexualidad normal es aquella en la que existe una atracción entre el sexo y el género opuesto. Se establecen como normales las relaciones heterosexuales; todo lo que transgreda la conducta heterosexual se interpreta como desviado y anormal, que hay que corregir o controlar.

Debemos recordar también que las categorías de género, sexo y sexualidad se han abordado tradicionalmente desde dos enfoques teóricos: el esencialista y el construccionista. La postura esencialista parte del supuesto de que todos los procesos del género y el sexo, así como los psicológicos, son biológicos. Por lo tanto, existen características de los individuos que son independientes de la cultura e influyen en las identidades y en la construcción del cuerpo. En el caso de la intersexualidad, la evaluación cromosomática para la identificación y asignación del sexo parte de este enfoque. Igualmente, desde esta perspectiva se establece que hay ciertas características del género de los hombres y las mujeres que son esenciales o parte de su naturaleza.

Por el contrario, desde el construccionismo se defiende que las personas tienen un rol

¹⁹¹ Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002, p. 105.

activo en la construcción de su realidad. El género va a depender del intercambio social de identidades, que están situadas a su vez en un tiempo y en un espacio particulares. Se parte de la premisa de que las representaciones sociales son diferentes en cada cultura y, a su vez, tienen un papel activo en el propio comportamiento de los sujetos. Aquellos significados que damos a los órganos sexuales, así como lo que es ser hombre y mujer, son producto de acuerdos sociales. Por lo tanto, ante la intersexualidad se establece que los genitales o el sexo de estas personas pueden alterarse o asignarse, ya que lo que determinará finalmente el género de ese sujeto es el proceso de socialización. El cuerpo es considerado como un lienzo en blanco en el que puede construirse un órgano que responderá al género asignado, que a su vez guiará el proceso de socialización correspondiente.

A partir de estos debates esencialistas y construccionistas se establece una nueva dicotomización o binomio sobre cómo se construye el género y el sexo del sujeto: esencialismo/construccionismo. Es decir, o bien las personas nacen con un sexo y, por lo tanto, el género es parte de esa naturaleza; o bien, los significados que damos a los órganos sexuales, al cuerpo y al género son un producto social. Aunque tal vez, como sugiere Preciado, este debate es tan solo aparente ya que,

“quizás si las hipótesis del llamado 'constructivismo de género' han sido aceptadas sin producir transformaciones políticas significativas, podría ser precisamente porque dicho constructivismo depende de y mantiene una distinción entre sexo y género que viene a hacer efectiva la oposición tradicional entre cultura y naturaleza, y por extensión entre tecnología y naturaleza. La necesidad de luchar contra formas normativas de esencialismo de género de toda índole habría hecho al feminismo y el post-feminismo de los noventa víctima de su propia depuración discursiva”¹⁹².

¹⁹² *Ibíd.*, p. 75.

Pero la realidad de los cuerpos intersexuales va más allá de estos debates; pone en cuestión, desde todas sus perspectivas, el dualismo sexo/género. Se salen de la norma, sea ésta natural o cultural, poniendo de manifiesto que la naturaleza es un continuo, una gradación que no entiende de dualismos y que la ciencia, que tendemos a presuponer neutral, es un instrumento para imponer constructos normativos previos. El género, y no el sexo, es el que guiará la intervención quirúrgica o el tratamiento hormonal para arreglar la genitalidad de ese cuerpo y para definir cuáles serán los usos apropiados e inapropiados de esos genitales.

Por otro lado, el modelo esencialista/construccionista tiene un marcado tono determinista, ya que los supuestos que subyacen dentro de las categorías sexo/género son determinados por un factor biológico o un factor socio-cultural. De manera que resulta imposible legitimar las experiencias subjetivas de cómo las personas interpretan su cuerpo y manifiestan su deseo.

Las posturas post-estructuralistas tratan de aliviar estas limitaciones afirmando que, aunque es cierto que existe un componente histórico social y cultural dentro de estas categorías, las personas se apropian de estos discursos dependiendo de su subjetividad y el contexto en el que interactúan. Butler señala, como ya vimos, que la persona es sujeta y a su vez subjetivado por el género. No existe un sujeto antes del género y después del género, sugiriendo entonces la simultaneidad de la construcción sujeto-género.

Esta perspectiva tiene en cuenta el concepto de poder de Foucault; poder que se entiende como aquello que forma, mantiene, sostiene y, a la vez regula los cuerpos. El poder opera en la constitución de la materialidad misma del sujeto y establece categorías que se vuelven discriminatorias y perversas. Sin embargo, este sujeto del género no está controlado completamente por los discursos sociales “dominantes”. Según señala Foucault, aunque socialmente se establecen normas para regular el género, el sexo y la sexualidad, dentro de las relaciones de poder existen espacios de resistencia que incitan a nuevos discursos y permiten a

los sujetos cuestionarse los dominantes, o en palabras de Butler:

“la argumentación que hacía Foucault en *Historia de la sexualidad*. Volumen I era aún más vigorosa: la ley jurídica, la ley reguladora, apunta a confinar, a limitar o a prohibir cierto conjunto de actos, de prácticas, de sujetos, pero en el proceso de articular y elaborar esa prohibición, la ley proporciona la ocasión discursiva para que se den la resistencia, la resignificación y la autosubversión potencial de esa ley”¹⁹³.

De esta forma los sujetos pueden transgredir los supuestos tradicionales y cuestionar el determinismo de las categorías del género, el sexo y la sexualidad; además de la necesidad de escoger entre una categoría u otra. Sin embargo, las intervenciones quirúrgicas que hemos comentado no constituyen una transgresión en lo referente a los binomios pene/vagina, hombre/mujer, pene/hombre, vagina/mujer, ya que las operaciones y las alteraciones corpóreas que se le hacen al cuerpo de un sujeto intersexual no los rompen sino que los legitiman al limitarse a esas posibilidades.

Continuar limitando el género y el sexo a dos únicas posibilidades, supone seguir sometiendo a esos cuerpos a escrutinios y prácticas que muchas veces resultarán violentas y que impedirán el bienestar físico y psicológico de los sujetos. Pero el desprendernos por completo de las categorías binomiales supondría un enorme trabajo político. Habría que llevar el debate sobre las limitaciones de las etiquetas y de los sistemas de género a los espacios cotidianos; y crear más movimientos que agrupen a los “transgresores” para implementar políticas públicas y sociales, que reconozcan las diferencias y que legitimen aquellos cuerpos o aquellos sujetos que no quieren definirse o construirse a partir de un pene o una vagina, o a partir de las categorías

¹⁹³ Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 165-166.

hombre o mujer.

Y, tal vez, realizar también una revisión profunda en la que se tengan en cuenta las posibilidades y realidades técnicas que actualmente poseemos; y el cómo las estamos ya utilizando. A este respecto, Preciado plantea un binomio diferente: bio/trans, según el individuo se identifique con el sexo que le ha sido asignado en el nacimiento o desee modificarlo con la ayuda de los procedimientos técnicos y/o legales, respectivamente.

“Utilizaré a partir de aquí esta nomenclatura sabiendo que ambos estatutos de género (bio y trans) son técnicamente producidos. Ambos dependen de métodos de reconocimiento visual, de producción performativa y de control morfológico comunes. La diferencia entre uno y otro depende de la resistencia a la norma, de la conciencia de los procesos técnicos (farmacopornográficos) de la producción de la masculinidad y la feminidad, y del reconocimiento social en el espacio público”¹⁹⁴.

Esta nueva dualidad en cuanto al género puede acarrear un cambio importante en la problemática intersexual ya que habrá individuos que, dando un paso más, se identifiquen con su genitalidad natural y no quieran optar por una de las dos alternativas mujer/hombre. Serán sujetos *bio* y a la vez *inter*, es decir, “biointersexuales”. Las combinaciones se multiplican y las decisiones de asignación sexual se pueden aplazar hasta que el individuo pueda realizarlas con seguridad y criterio, evitando las graves repercusiones¹⁹⁵, ya comprobadas, que algunas asignaciones han tenido.

Algunas organizaciones que agrupan a personas intersexuales, así como médicos y psicólogos que colaboran con éstas, reivindican que no sea requisito llevar a cabo cirugías para

¹⁹⁴ Preciado, P. B., *Testo yonqui*, Barcelona, Espasa, 2015, p. 87.

¹⁹⁵ Algunos intersexuales durante su proceso de desarrollo han manifestado su deseo de asumir un género y un cuerpo distinto al asignado, considerando los procedimientos quirúrgicos de la niñez y la adolescencia como un error por parte de sus tutores y/o de los profesionales de la salud.

asignar un género. A pesar de que suelen reconocer todavía que es importante que a los intersexuales se les críe bajo uno de los dos géneros, hombre o mujer, manifiestan que esto no debe implicar una cirugía para eliminar un pene pequeño o para disminuir un clítoris grande.

De esta manera se podrían cambiar las concepciones tradicionales sobre el género/sexo y, por lo tanto, legitimar el cuerpo del intersexual, sin la necesidad de llevar a cabo una obligatoria cirugía de ajuste. Así sería posible que a los intersexuales que no quieran reasignarse, que quieran seguir siendo *bio*, se les garanticen unos derechos y se les proteja de la estigmatización social y la discriminación. También sería necesario destacar que las cirugías o tratamientos hormonales no son un requisito imprescindible para asumir un género; y garantizar que no se “patologice” a los intersexuales, partiendo de un lenguaje normalizador y no discriminatorio.

El tema de la intersexualidad destapa todos los debates relacionados con la dicotomía sexo/género. Si, por una parte, las teorías tradicionales se olvidan de que las personas, independientemente del órgano sexual, manifiestan su género y su sexualidad de distintas maneras; por otra, una visión que asume la circularidad y el tránsito entre lo opuesto nos lleva a preguntarnos si realmente podemos adoptar una postura neutral ante el género y el sexo y qué implicaciones tiene esto para el bienestar psicológico de las personas, independientemente de si son intersexuales o no.

Esta sería la gran pregunta, las respuestas siguen siendo múltiples. Por ello, la teoría *queer* se aleja de las propuestas mayoritariamente aceptadas por las asociaciones de intersexuales. Si bien en un primer momento habría afinidad entre ambas posturas, éstas se distancian al avanzar por derroteros diferentes. Las críticas *queer* a las propuestas de tratamiento y a las reivindicaciones sobre la intersexualidad, se centran en que la aceptación y prolongación del sistema heteronormativo continua vigente y se mantiene, así, una visión esencialista del sujeto que la teoría *queer* rechaza totalmente. Por esta razón resulta complejo conciliar ambas

posiciones. Aunque las asociaciones de intersexuales abogan por la no definición o “etiquetación” del sujeto, algo en lo que coincidirían con la teoría *queer*, su defensa de la auto-definición del sujeto llevaría a la perspectiva *queer* a preguntarse: ¿cuál es la causa de que sea necesaria la auto-definición tomando como alternativas dos únicos sexos posibles? Si decimos que tanto sexo como género son dispositivos discursivos del sistema social heteronormativo basado en definiciones prescriptivas, difícilmente podremos imaginar una identidad que sea elegida libremente y exenta de normatividad y discurso heteronormativo¹⁹⁶.

Desde el movimiento *queer*, se advierte que no existe tal necesidad, pues no se trata de adaptarse adecuadamente a lo que viene impuesto por la norma, sino de atacar los pilares fundamentales que la sustentan. Los protocolos médicos aplicados en los casos de intersexualidad son resultado del sistema social, pero no por ello necesarios y mucho menos naturalizables. La crítica *queer* lo que viene a poner en cuestión es el propio modelo de sujeto que se está manejando.

4.1. Diluyendo el cuerpo

Hemos visto como en la actualidad se intenta resolver el problema del cuerpo, liberándolo de la biología, mediante técnicas médicas y farmacológicas. El cuerpo se reconstruye en base a los supuestos de una sociedad que Beatriz Preciado define como “farmacopornográfica”. El cuerpo es, mediante las nuevas tecnologías, susceptible de ser transformado casi a nuestro antojo. Pero la necesidad de liberación del cuerpo no se basa solamente en la tecnología médica o bioquímica. Existen, como vimos en el ciberfeminismo, otras tendencias que podríamos definir como artísticas y que persiguen una superación del

¹⁹⁶ En este sentido puede consultarse el análisis de Judith Butler en torno a la intersexualidad en *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

cuerpo, que beben de las teorías *queer* y pretenden alcanzar políticas del cuerpo “post-posthumano, post-postqueer, post-postcolonial, post-postporno”. Entre estas posturas “post”, que intentan ir más allá de las propuestas actuales, pasaremos ahora a comentar la que nos hace Jaime del Val a través de su Instituto Reverso; por ser una propuesta artística con amplio trasfondo filosófico, por plantear reflexiones interesantes y por estar llevándose a cabo en nuestro país.

Jaime del Val es un filósofo que se define como metahumanista, artista metamedia, activista, director del Reverso¹⁹⁷, promotor y coordinador del proyecto europeo Metabody¹⁹⁸. Sus proyectos, en la convergencia de artes, tecnologías, filosofía y activismo plantean redefiniciones de la corporalidad, la percepción y los afectos, cuestionando los fundamentos ontológicos de la sociedad del control.

Del Val parte de la idea de que la tecnología es, a la vez, productora y producto de representaciones y lenguajes, de formas y categorías del pensamiento y del discurso. Y también de que, según ya podemos ver en el término griego *téchne*, muchos aspectos de lo que llamamos arte y de lo que llamamos tecnología están unidos y las fronteras entre ellos son difusas. Esto le lleva a una utilización artística de las nuevas tecnologías. Pero su arte es reivindicativo y con él pretende una crítica del poder y sus mecanismos de control.

“Así, partiendo de las nociones foucaultianas de poder descentralizado, ubicuo, productivo e implícito y más concretamente de biopoder, del poder de control sobre la vida (sobre todos los aspectos de la vida, empezando por el ocio y la comunicación) que se produce en el marco de la sociedad del control, se puede identificar el surgimiento de nuevos mecanismos destinados a la asimilación de los

¹⁹⁷ Asociación Transdisciplinar Reverso, en <http://www.reverso.org/>

¹⁹⁸ Es un proyecto europeo de 5 años de duración (2013-2018) con el apoyo del programa Cultura de la Unión Europea y la participación de 38 entidades de 16 países, coordinado por Reverso y Jaime del Val. Para su realización, el proyecto ha obtenido una financiación de dos millones de euros por parte de la Unión Europea. Ver en <http://metabody.eu/es/>

sujetos en un determinado régimen de estandarización, que es el requisito del aparato de producción y consumo neoliberal”¹⁹⁹.

Podemos hablar, según su teoría, de la transición de un modelo de sociedad de control a uno de sociedad de la estandarización o sociedad de la asimilación.

Del Val, llama tecnopoder a esta derivación del biopoder: el control biopolítico se articula mediante una compleja trama de industrias y modelos tecnológicos, que nos atraen por sí mismos como nuevas tecnologías, a la vez que son utilizados por el sistema para estandarizarnos a través de ellos. Este tecnopoder no ejerce sobre nosotros un poder explícito, sino que, de forma subrepticia, nos atrapa a través de diversas implantaciones tecnológicas que se difunden mediante procesos de contaminación y difusión aparentemente inocentes: “software y hardware, medios de comunicación y transporte, tecnologías de la imagen y el sonido, tecnologías de la representación”²⁰⁰.

El peligro de esta maniobra del tecnopoder ya había sido mencionado en las críticas al ciberfeminismo, pero Del Val hace hincapié en el hecho de que esta nueva forma de poder se ampara en argumentos torticeros a favor del progreso, la democracia, la pluralidad (incluso la transgresión, señala) con el propósito de esconder su determinismo tecnológico, su tecnopositivismo y su logocentrismo, para acabar con las diferencias e igualarnos a todos, logrando una estandarización del mundo que Del Val considera sin precedentes. Para lograr esta estandarización que nos deja bajo su control, el tecnopoder ya no rechaza la pluralidad ni la diversidad, ya no señala “cuerpos abyectos” en la medida en que todos los cuerpos-sujetos son aparentemente incluidos en los mecanismo de consumo y producción. Así el sistema se asegura la victoria, ocultando sus “perversos mecanismos de la mercadotecnia” y del poder, bajo la

¹⁹⁹ Val, J. Del, “Cuerpos frontera. Imperios y resistencias en el pos-posmodernismo”, *Artnodes*, nº 6, 2006. p. 32.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 32.

aparición de libertad y democracia.

El tecnopoder utiliza, sobre todo, la comunicación no verbal, la afectividad y la estética; modelos de comunicación propios del marketing que afectan a los aspectos emocionales y facilitan la manipulación. Pero Del Val se pregunta: “¿Cómo resuelve el sistema biopolítico/tecnopolítico la contradicción entre el universo de lo afectivo, que es el dominio por excelencia de la *diferencia*, y los requisitos de *estandarización* del sistema?”²⁰¹.

Lo que de hecho se produce, según Jaime del Val, es una parodia de la diferencia, de sus formas, de su especificidad; las diferencias se vacían de significado al ponerse al servicio del mercado. Aunque aparentemente preserven algo de su sentido original como instrumento de seducción, en realidad han perdido su potencial subversivo y se convierten en instrumento de asimilación.

En cuanto a la cuestión del cuerpo, considera varias problemáticas asociadas. Entre ellas, la problemática sociocultural que ha dado lugar a la emergencia de distintas políticas del cuerpo, como la teoría y los movimientos gay-lésbicos y *queer*, postcolonial y ciberfeminista. Las cuestiones de género y transgénero, orientación sexual y sexualidad, de clase, raza y diferencia cultural, de enfermedad, discapacidad, aspecto físico y edad, forman una multitud de cuerpos excluidos por un discurso normativo en el que precisamente el carácter natural que han adquirido determinadas categorías de cuerpo y de sujeto están en la base de los mecanismos de exclusión. Así, para Del Val sigue siendo necesario, tal vez más que nunca, cuestionar los procesos normativos de exclusión, naturalización y producción, puesto que los mecanismos de control-producción de los cuerpos, al contrario de lo que pudiera parecer, no han hecho sino incrementarse, haciéndose más complejos e implícitos.

Tal vez por eso, la necesidad de situarse en el cuerpo como lugar estratégico para todo un

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 32.

conjunto de políticas marginales tiene que ver, precisamente, con la manera en que el poder se articula a través de la regulación de los estratos implícitos de lo no verbal, de lo corporal. Para Del Val, las limitaciones de muchas ramas de la teoría crítica contemporánea (*queer*, postcolonial, ciberfeminista) tienen que ver con la forma en que centran el discurso en el lenguaje, el texto y la narrativa; cuando en realidad los dispositivos del tecnopoder funcionan, sobre todo, en aquello que excede el territorio normativo del lenguaje. “El cuerpo, como campo de fuerzas comunicantes, como retícula multidimensional de la comunicación (no verbal y verbal), es el territorio por excelencia en el que estudiar y desde el que articular resistencias al poder, así como generar nuevas *formas* (de comunicación, de lenguaje, de pensamiento) que *exceden al ámbito del logos*”²⁰².

Del Val acusa a las políticas performativas de la teoría *queer* de quedar en muchas ocasiones ancladas en la parodia y en un análisis textual del cuerpo. Y al paradigma del cyborg y al posthumanismo de plantear una visión materialista del cuerpo; y propone superarlas. Para ello, sostiene que la materialidad del cuerpo es efecto de procesos de significación específicos no verbales. El cuerpo amplificado, en su concepción materialista ejemplificada en el cyborg, es al mismo tiempo un cuerpo reducido, un cuerpo cuyas prótesis precisan de la territorialización material. “El cuerpo sólo puede ser obsoleto en relación con los modelos logocéntricos que intentan formalizarlo y que paradójicamente producen, en cada amplificación, una reducción. La prótesis es el dominio por excelencia del logos, es la forma sedimentada, normalizada, interiorizada, en un estado puro y fijo, que no deja lugar a las múltiples negociaciones de la forma y sus procesos emergentes”²⁰³.

Por otra parte, un cuerpo como campo y efecto de intensidades y fuerzas, que cuestione sus límites inteligibles como forma y materia, excedería al territorio del género tanto como al del

²⁰² *Ibíd.*, p. 33.

²⁰³ *Ibíd.*, pp. 33-34.

postgénero; para lograr ese cuerpo intensivo, ese cuerpo relacional o metacuerpo, es necesario que formulemos un interrogante crucial: “¿Cómo se puede plantear un modelo de análisis del continuo de fuerzas comunicantes que exceden al logos, un modelo que permita comprender el funcionamiento de los procesos de significación por los que sedimenta y se articula el cuerpo, la comunicación, la afectividad y el poder, un modelo que exceda la representación materialista del cuerpo?”²⁰⁴.

En busca de respuesta, reflexiona si se tratará, tal vez, de definir el cuerpo, el mundo, la realidad, la vida, como campos de fuerzas relacionales, fuerzas comunicantes, en cuya sedimentación se producen las articulaciones del cuerpo, el lenguaje, la cultura y el poder.

Las teorías de las neuronas espejo, de la propiocepción y de la cognición enactiva²⁰⁵ tienden a redefinir el papel del cuerpo en la comunicación y el conocimiento, haciendo de éstos procesos encarnados, corporales. Las neuronas espejo se presentan como un mecanismo de corporeización y de encarnación del otro, de conocer y ser a través de la corporeización de los cuerpos que constituyen el continuo inabarcable de la realidad. Pero esa encarnación no es nunca perfecta; sino un reflejo imperfecto y distorsionado que se traduce al lenguaje del cuerpo comunicante en sus múltiples estratos, convirtiéndose en una configuración nueva. Además, la experiencia de cada cuerpo comunicante es siempre diferente y esas diferencias generan un continuo emergente de formas que exceden al logos, donde lo “humano” no es sino un conjunto de estratos más de las sedimentaciones.

Por otra parte, añade Del Val, los estudios sobre comunicación no verbal afirman que en una conversación interpersonal presencial solo el siete por ciento del significado se transmite a través de las palabras, del lenguaje verbal en sentido estricto. La importancia de los elementos no

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 34.

²⁰⁵ La cognición enactiva es un constructo acuñado en el campo de la ciencia cognitiva que postula que los procesos mentales están corporeizados en la actividad sensoriomotora del organismo en interacción con el ambiente.

verbales en la comunicación es incuestionable, de forma que el lenguaje puramente verbal sería solo un aspecto del continuo de la comunicación. Así, al cuestionar la importancia de lo verbal y replantear el continuo de la comunicación podremos redefinir los límites de lo humano y su posición privilegiada de sujeto: “seguramente en el dominio de lo no verbal y de los afectos no resultaría tan fácil establecer una jerarquía en la que el ser humano se diferencie claramente de otras especies ni esté en posición de superioridad con respecto a ellas”²⁰⁶.

Además, nos recuerda que muchas de las prácticas más significativas de los humanos y sus culturas se definen en el ámbito de lo no verbal: la música, las artes visuales, la danza... Es decir, tal vez lo humano no se caracterice principalmente por el uso del lenguaje verbal sino más bien por la pluralidad de formas de pensamiento y comunicación no verbales que articula. Se cuestiona así, desde nuevas perspectivas, el límite entre naturaleza y cultura.

Pero también, al tener en cuenta los aspectos no verbales, dándoles su debida importancia, podemos replantear el cuerpo, no como materialidad sino como flujo comunicante. Se trata de pensar el cuerpo intensivo como un flujo de fuerzas comunicantes sedimentadas en múltiples planos y de investigar esos complejos procesos de sedimentación y estratos cambiantes que lo configuran.

“El sujeto y la consciencia serian efectos especulares de las sedimentaciones, intentos de unificar la experiencia del cuerpo en una arquitectura dada, estructuras sedimentadas en contextos específicos del cuerpo. Por eso la reflexividad del proceso, de las interpretaciones y traducciones, no es reflexividad y agencia de un sujeto, sino de un cuerpo de límites siempre inciertos”²⁰⁷.

Este proceso emergente, de cuerpos como campos de fuerzas comunicantes, es lo que Del

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 34.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 35.

Val denomina “metaformatividad”²⁰⁸. Metaformatividad que se rige por varios principios²⁰⁹:

Principio de multidimensionalidad, porque se articula, como vimos, en el cruce de múltiples estratos sedimentados que se desplazan a cada momento.

Principio de contingencia, porque es en el aquí y el ahora de cada contexto comunicante donde se articulan los desplazamientos de los estratos y la emergencia de nuevas formas.

Principio de apertura, porque en cada encarnación los potenciales de relación y significación son abiertos, en cada encarnación se producen desplazamientos que generan relaciones nuevas y nuevos potenciales de comunicación.

Y tiene, también, varias condiciones:

Condición inabarcable, porque la contingencia y la multidimensionalidad hacen imposible un conocimiento absoluto, vinculan el conocimiento a la especificidad y la contingencia de este cuerpo.

Condición dinámica y emergente, porque en la multiplicidad inabarcable y contingente se produce la emergencia constante de formas nuevas, de lo impensable.

Condición fronteriza, porque los territorios sedimentados (normativos) y sus afueras constitutivos no son fijos, sino que hay un espectro infinito de gradaciones entre el adentro y el afuera, pero no hay adentro y afuera absolutos. Por eso podemos decir que todo es frontera de múltiples estratos que se desplazan en sus propias líneas inciertas.

Condición encarnada, porque todas las fuerzas comunicantes son fuerzas sedimentadas en los cuerpos, los cuerpos son sedimentación y efecto de las fuerzas en múltiples planos y temporalidades.

Entonces, Del Val se plantea el papel que pueden jugar las nuevas tecnologías en este

²⁰⁸ Neologismo puesto en circulación por Claudia Giannetti para referirse a las *performances* del artista Stelarc, entre otros. Ver en Giannetti, C., “Metaformance, el sujeto-proyecto”, *Luces, cámara, acción (...) ¡Corten! Videoacción: el cuerpo y sus fronteras*, Valencia, IVAM Centre Julio González, 1997, p. 8.

²⁰⁹ Ver los principios y condiciones de la metaformatividad en Val, J. Del, “Cuerpos frontera. Imperios y resistencias en el pos-posmodernismo”, *Artnodes*, nº 6, 2006, p. 35.

proceso de metaformatividad. El autor nos recuerda que el cuerpo no deja de hacerse presente incluso ahí donde queremos excluirlo. Pero a la vez nos propone la posibilidad de “cuestionar la materialidad del cuerpo, transformar su anatomía y su morfología transformando solamente su representación y sus lenguajes”²¹⁰. Estas nuevas tecnologías, y especialmente los metalenguajes digitales, nos dan la impresión de ser capaces de codificar todo tipo de información, cuando, por el contrario, antes debemos producir la información que queremos codificar. Además, la vida no puede ser traducida en términos de información, sistematizados y controlados, ya que excede a cualquier sistematización o representación.

Según el autor, es nuestra tradición logocéntrica la que nos hace creer que las sistematizaciones de la realidad que inventamos son la realidad en sí misma. Y aquí añade una crítica al tecno-optimismo del transhumanismo y sus esperanzas en la inteligencia artificial, acusándoles de deterministas y reduccionistas por proponer unas inteligencias “sobrehumanas” que se miden únicamente en términos de rapidez y cantidad, sin tener en cuenta la multitud inabarcable de formas de inteligencia no cuantificables, aunque sí diferenciables en términos cualitativos.

Pero con las nuevas tecnologías surge otro problema: el de la realidad virtual. Para el autor es necesario saber dónde están los límites de lo virtual y en qué casos podemos hablar de virtualidad y dónde deja de tener sentido el término; así como en qué esquema de representaciones se inscribe la categoría de virtualidad. Aunque es posible que lo virtual tenga sentido solo donde el cuerpo ha sido anulado, adquiriendo la categoría de lo inmaterial, es decir, en el texto y en el logos; también es cierto que lo “virtual” es parte de la realidad y por eso Del Val lo utiliza como instrumento subversivo para proponer nuevos lenguajes y realidades nuevas. “Es hora de plantear modelos nuevos de realidad, frente a los modelos estándar de la realidad

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 36.

virtual cartesiana, que son simulación y parodia de mundo; formas nuevas de inteligencia, frente a los modelos logocéntricos y deterministas de simulación de la inteligencia artificial: nuevas realidades que se articulen en forma de nuevos lenguajes, de cuerpos nuevos”²¹¹.

Otra característica de las nuevas tecnologías de la información y, por tanto, del tecnopoder es la globalidad. Pero para Del Val, además de asumir (como la virtualidad) un modelo universalista y reducido de realidad, la globalidad es una ficción porque confunde el mapa con el territorio. La presencia inabarcable e irreductible de los cuerpos no puede equipararse a la telepresencia virtual y, supuestamente, global que no deja de ser una ficción reduccionista.

Por otra parte, el autor denuncia, como hemos visto, que los lenguajes audiovisuales actuales utilizan el efectismo y la espectacularidad para lograr la estandarización y neutralizar ideas y significados, sustituyendo emociones y discursos por la espectacularidad y sus grados de intensificación. Así, el empleo del efecto, del espectáculo, se convierte, en virtud de la pantalla total, en un instrumento que da forma a nuestros cuerpos:

“La música comercial omnipresente, el impacto de los lenguajes visuales, las coreografías que se transmiten a través de los anuncios publicitarios y los vídeos musicales, las formas de vestir, los eslóganes y frases de la publicidad. Arquitectura minimal de efectos repetidos que reproduce cuerpos en serie, cuyo éxito se basa en la falsa apariencia liberadora, en la utilización perversa de códigos y lenguajes que antaño tuvieron un sentido y que han sido sigilosamente asimilados al servicio del sistema, astuto y silente, que dificulta la proliferación de la diferencia y la especificidad”²¹².

Pero además, la velocidad de transformación de tecnologías y lenguajes impide la

²¹¹ *Ibíd.*, p. 36.

²¹² *Ibíd.*, p. 37.

sedimentación, la reflexión y la complejidad; todo se vuelve superficial, simple y se olvida fácilmente.

En este panorama, Del Val nos recuerda que “las especificidades son paisajes del reverso de la estandarización, son contingencia, existen, crecen por todas partes, como la hierba en las rendijas de los muros del sistema”²¹³. Especificidad que, para el autor, no significa ni identidad ni identificación. Con especificidad propone, más bien, una definición tecnológica de la diferencia. La identidad podrá, entonces, definirse de acuerdo con parámetros selectivos de la especificidad. “La identificación será una actualización política de la especificidad en un contexto dado”²¹⁴.

El arte digital, la danza y tecnología se convierten, para Jaime del Val, en territorios muy importantes para la creación de especificidades tecnológicas en las que reformular el cuerpo como comunicación, lenguaje y pensamiento. Estos territorios son explorados por el autor con sus abundantes creaciones artísticas, en las cuales, el “cuerpo frontera” es aquel que se desplaza en las líneas cambiantes de los territorios.

“Frontera entre afuera y adentro del discurso: no existe el adentro absoluto ni el afuera absoluto, sino una negociación permanente, una morfogénesis, un proceso metaformativo en el que todo es frontera, en el que se negocian los límites de lo inteligible y de lo normativo, de lo pensable, de lo concebible y de lo pronunciable, y con ello los límites de lo abyecto, de lo inimaginable y de lo monstruoso”²¹⁵.

El cuerpo frontera es un cuerpo multiforme, que escapa a la asimilación y a la estandarización, que adquiere formas diversas a cada momento, un metacuerpo que interviene en el propio proceso de representación y formación, en la línea de la teoría *queer*, pero consciente

²¹³ *Ibíd.*, p. 37.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 37.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 38.

de la propia morfogénesis, del proceso metaformativo en el que emerge.

El cuerpo frontera es, también, cuerpo-instrumento, campo de fuerzas comunicantes, cuerpo intensivo, cuerpo sin órganos. Pero, aún así, no es un cuerpo abstracto, sino uno que se redefine permanentemente en la frontera de la inteligibilidad, que baila en las múltiples líneas inciertas de su especificidad. Es, por tanto, un cuerpo multidimensional y abierto a múltiples procesos especulares, de traducción y de corporeización.

Este planteamiento teórico se formula y desarrolla en el marco del proyecto Reverso, que es, según Jaime del Val, “un metaproyecto, o proyecto de proyectos”, que comenzó en 1999. Reverso se articula en la transdisciplinariedad de prácticas artísticas (en particular, del arte visual y digital, la danza, la electroacústica, la vídeodanza y el cine abstracto interactivo y la arquitectura virtual generativa), discursos críticos asociados al postestructuralismo, la teoría *queer*, ciberfeminista y postcolonial, y prácticas políticas. Con todo ello pretende replantearse las relaciones cuerpo-arte-tecnología, en los diferentes aspectos de producción, investigación, formación, difusión, distribución, archivo y activismo. El proyecto vio la luz en el año 2000 como una publicación académica, la revista *Reverso*²¹⁶, y se ha abierto después a un panorama de producción artística y teórica en torno a la redefinición de la tecnología desde el arte y el pensamiento crítico.

Reverso es también “un laboratorio independiente y compañía o *ensemble* que cuenta con diferentes grupos no estables de colaboradores, programadores, técnicos y *performers*. El proyecto de formación es el Taller de tecnologías del cuerpo, en el que se exponen los diferentes aspectos teóricos, prácticos y técnicos de Reverso ante una comunidad de profesionales y estudiantes de muy diversas disciplinas”²¹⁷.

²¹⁶ Según del Val fue la primera revista de teoría *queer* y estudios gays y lesbianos en español. Desde entonces han aparecido tres números: nº 1 “La producción del silencio” (primavera 2000); nº 2 “(De-)construyendo identidades” (verano 2000); nº 3 “Cultura/subcultura/contracultura” (otoño-invierno 2000); y el cuarto, “Cuerpos frontera/metacuerpo, hacia una morfogénesis del sujeto” está en preparación.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 38.

Por su parte, el proyecto europeo *Metabody* es un proyecto que lucha, según Del Val, en contra de la creciente homogenización cultural. Y para ello, utiliza el arte y la performance o “metaperformance”, que diría el autor. “Frente al modelo descorporeizado de Internet, *Metabody* propone una tecnología corporal, una red de cuerpos, capaz de articular un nuevo concepto de comunicación, espacio y sociedad, que culminará con módulos de arquitectura interactiva en el espacio público, que itinerarán por nueve ciudades europeas”²¹⁸.

Con este proyecto, pretende Del Val, una ruptura con el pensamiento tradicional, con nuestra herencia cartesiana que intenta siempre reducir la realidad a patrones fijos y homogéneos; propone, por el contrario, aceptar lo impredecible, lo cambiante. Además, como hemos visto, el autor denuncia que estamos ante una sociedad de control sin precedentes, cuya herramienta más importante es Internet que actúa bajo la apariencia de universalidad y conexión. Por lo que, ante esta situación, intenta aprovechar la tecnología para invertir los paradigmas dominantes, para hacernos ver el engaño y proponernos múltiples opciones de las que todos formaremos parte, porque es un proyecto interactivo.

Además de *Metabody*, Del Val ha realizado desde Reverso varios proyectos en la misma línea teórica. Así, en el marco del proyecto: *Cuerpos frontera* se han desarrollado, entre otros, la performance de danza interactiva “Morfogénesis” y la instalación de danza interactiva “Umbrales”. Ambas están atravesadas por otros tres proyectos²¹⁹: *Disolución del cuerpo múltiple*, *Microdanzas* y *Arquitectura generativa*. En ellos se reflejan claramente los conceptos teóricos arriba comentados.

Sus propuestas están claramente influidas por Beatriz Preciado y por los desarrollos artísticos de la teoría *queer*. También plantea unos interrogantes ya clásicos en el ciberfeminismo

²¹⁸ Bosco, R. y Caldana, S., “Nuevos paradigmas digitales”, en <http://blogs.elpais.com/arte-en-la-edad-silicio/2013/05/nuevos-paradigmas-digitales.html>, 18 de mayo de 2013.

²¹⁹ Ver la descripción que hace Del Val de estos tres proyectos en el Anexo IX.

y el tecnofeminismo: ¿Qué hay más allá de la posmodernidad, del mundo como parodia permanente? ¿Puede la parodia tener aún potencial subversivo en el contexto de la cultura digital?

Como solución: “generar un paradigma téchne-lógico abierto a una multiplicidad de formas de pensamiento y de existencia que no pueden enmarcarse en el logos, un paradigma tan prometedor como incierto”²²⁰.

4.2. Cuerpos superados

El problema del cuerpo sigue vigente. Los intentos de superación de los cuerpos y sus esclavitudes, de la muerte al fin y al cabo, han utilizado, como hemos visto, todas las herramientas a su alcance; tanto las de la tecnología como las del arte en sus variadas manifestaciones. Pero hay un intento todavía más extremo: el llamado transhumanismo, que constituye el proyecto más ambicioso de mejora y liberación del cuerpo.

Transhumanismo (a veces abreviado como >H o H+) es un movimiento cultural e intelectual internacional que apoya el empleo de las nuevas ciencias y tecnologías para mejorar la anatomía y las habilidades cognitivas y corregir lo que considera aspectos indeseables e innecesarios de la condición humana, como la enfermedad o el envejecimiento. Los pensadores transhumanistas estudian las posibilidades y consecuencias de desarrollar y usar la tecnología con estos propósitos, preocupándose por estudiar tanto los peligros como los beneficios de estas manipulaciones.

Aunque se usó el término transhumanismo por primera vez en 1957²²¹, el significado contemporáneo se desarrolló en la década de 1980, cuando un grupo de científicos, artistas y

²²⁰ Val, J. Del, “Cuerpos frontera. Imperios y resistencias en el pos-posmodernismo”, *Artnodes*, nº 6, 2006, p. 41.

futuristas establecidos en California empezaron a organizar lo que desde entonces ha crecido hasta constituir el movimiento transhumanista. Los pensadores transhumanistas proponen que los seres humanos expandan sus capacidades hasta devenir en posthumanos.

Así, podríamos decir que el transhumanismo es la posición que defiende la mejora del ser humano para alcanzar un estado superior o posthumano. La definición que ofrece la Asociación Transhumanista Mundial (*World Transhumanist Association*) es la siguiente: “El transhumanismo es un modo de pensar sobre el futuro basado en la premisa de que la especie humana en su forma actual no representa el punto final de nuestro desarrollo, sino más bien una fase comparativamente temprana”²²².

Este movimiento cree en la posibilidad de mejorar de modo fundamental la condición humana a través de la razón aplicada, utilizando diversas tecnologías para eliminar el envejecimiento y para aumentar notablemente las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas; preocupándose, a su vez, por el estudio de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de esas tecnologías, y por las cuestiones éticas implicadas en su desarrollo y utilización.

Con estas premisas, los transhumanistas no dudan en pensarse a sí mismos como una extensión del humanismo, ya que comparten su preocupación por los seres humanos y por sus posibilidades de desarrollo. Consideran que, aunque no se logre la perfección, si es posible mejorar la situación del género humano promoviendo el pensamiento racional, la libertad, la

²²¹ Algunos autores consideran que el origen remoto del transhumanismo, al menos en la formulación de este término y en su inspiración general, puede situarse en un texto de Julian Huxley de 1957. Julian Huxley, hermano del famoso escritor Aldoux Huxley, y nieto del no menos célebre biólogo T.H.Huxley, conocido por ser el primer director de la UNESCO, publicó en 1957 una obra titulada *In New Bottles for New Wine*, “*Nuevas botellas para nuevo vino*”, en la que propuso el término “transhumanismo” para referirse a la perspectiva según la cual el ser humano debe mejorarse a sí mismo, a través de la ciencia y la tecnología, ya sea desde el punto de vista genético o desde el punto de vista ambiental y social.

²²² Feito Grande, L., *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2007, p. 221.

tolerancia, la democracia y la preocupación por los demás. Su énfasis está centrado en el potencial de “llegar a ser” del que disponemos. Por ello, afirman que es necesario y deseable explorar al máximo el desarrollo de ese potencial, empleando todos los medios racionales y tecno-científicos a nuestro alcance para lograrlo. Esa mejora no queda restringida a lo externo y ambiental (la cultura, la educación, los métodos humanistas tradicionales), sino que debe aplicarse también al organismo humano, al cuerpo.

Esto implica prestar atención a tecnologías actuales y emergentes, como la ingeniería genética, la tecnología de la información, la nanotecnología molecular y la ciencia cognitiva; y a algunas hipotéticas pero posibles como la inteligencia artificial, el “almacenamiento mental” (*mind uploading*) o la crionización. De hecho, este encuentro entre las cuatro tecnologías (que suele identificarse por sus iniciales NBIC: Nanotecnología, Biotecnología, tecnologías de la Información, tecnologías Cognitivas) es apoyado por los transhumanistas como un modo esencial para la mejora humana.

Algunas de las posibilidades de mejora promovidas por los transhumanistas son ya una realidad entre nosotros, por ejemplo los psicofármacos, los medicamentos para mejorar el tono muscular, o las técnicas de ingeniería genética que están en fase experimental. También empezamos a disponer de aplicaciones de la biónica (la utilización de artefactos mecánicos que se integran en el cuerpo humano, por ejemplo para sustituir un miembro amputado o para oír y ver) y se experimenta, en la técnica de crionización, para que una persona enferma “espere” a que se encuentre una cura para su patología, momento en que será “descongelada”.

Pero los transhumanistas no se conforman con las posibilidades actuales, sino que plantean otras mucho más ambiciosas; como la curación de enfermedades desde el interior del propio cuerpo, utilizando nanorobots que podrían moverse por el torrente sanguíneo reparando estructuras dañadas. O la disponibilidad de una técnica de *mind uploading*, una suerte de “copia

de seguridad mental” que permitiría evitar la pérdida de información de nuestros frágiles sistemas cerebrales de memoria.

Los transhumanistas ven la naturaleza humana como un trabajo en progreso, a medio hacer, que podemos terminar de modos deseables. La humanidad actual no tiene que ser el punto final de la evolución, sino más bien un comienzo. Esto les lleva, por una parte, a una defensa de la tecnología, y por otra, a promover estilos de vida, hábitos y modelos sociales que colaboren a dicha mejora. Pero también a una reflexión más teórica acerca de la definición de lo humano.

Es verdad que, como movimiento con un ideario innovador y, en ocasiones, extraño, con ramificaciones muy diversas y con conexiones muy amplias y variadas, dentro de las filas transhumanistas militan algunas personas con posturas radicales, frívolas o deliberadamente provocadoras. Pero también es cierto que hay pensadores serios que están tratando estas cuestiones desde la reflexión, aportando argumentos filosóficos y propiciando un interesante debate.

Entre las corrientes más destacadas del pensamiento transhumanista²²³, también múltiple y muchas veces difícil de caracterizar, estarían: un transhumanismo democrático²²⁴, que recoge temas y posiciones de la democracia liberal, la política socialdemócrata y la biopolítica transhumanista buscando una síntesis; el extropianismo, cuyos principios constituyen una aproximación proactiva a la evolución humana abogando por una expansión sin límites; y un transhumanismo cristiano, llamado igualmente transhumanismo trascendente, que enfatiza la mejora humana en su dimensión espiritual. También se pueden citar el singularismo, una filosofía moral basada en la creencia de que se puede lograr una singularidad²²⁵ uniendo la materia y la vida, y que ha de ser promovida su realización y garantizada su seguridad; el

²²³ Ver un breve resumen de estas corrientes en Jairo Cardozo, J. Y Meneses Cabrera, T., “Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias.” *ANÁLISIS*, Vol. 46, nº 84, Bogotá, 2014, p. 67.

²²⁴ Propuesto por Hughes, J. En *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Cambridge, MA: Westview Press., 2004.

tecnogaianismo, que recoge buena parte de las ideas relativas a la hipótesis Gaia y defiende una tecnología a favor del medio ambiente; y el posthumanismo, una filosofía social basada en los principios del humanismo pero como la máxima expresión de la evolución humana.

Los transhumanistas esperan que a través de un uso responsable de la ciencia, la tecnología y otros medios racionales, seamos capaces de convertirnos, antes o después, en “posthumanos”: seres con capacidades mucho mayores que las de los seres humanos actuales, que se habrán logrado por medio de transformaciones radicales o a través de pequeños cambios que de modo progresivo configuran un nuevo mundo. El posthumano es un ser futuro cuyas capacidades básicas nos exceden radicalmente, hasta el punto de que no pueden ser calificados de ningún modo como humanos según nuestros criterios. Estos posthumanos alcanzarán capacidades intelectuales mucho más altas que las nuestras, tendrán más memoria y más inteligencia; serán resistentes a las enfermedades y al proceso de envejecimiento, por lo que tendrán un tiempo ilimitado para aprender más y generar más habilidades; tendrán vigor ilimitado y no se sentirán cansados, hartos o irritados; controlarán sus deseos, estados mentales y emociones; tendrán una capacidad mayor para el placer, el amor, la apreciación del arte y la serenidad. Experimentarán, en definitiva, estados de conciencia que el cerebro del humano actual no puede siquiera sospechar.

El “transhumano” es, entonces, un ser transitorio que está más allá del humano actual, pero no alcanza aún las capacidades del posthumano. Es un estado intermedio del que algunos se preguntan si no es, realmente, el estado actual, dadas las capacidades de intervención tecnológica de que disponemos, en comparación con nuestros antepasados. El término “transhumano” se lo

²²⁵ La hipótesis de la singularidad se refiere hoy en día, en palabras de N. Bostrom, a que la creación de inteligencia artificial auto-mejoradora resultará en cambios radicales en un periodo de tiempo muy corto, como la creación de una máquina ultrainteligente que acabaría con la hegemonía humana. Ver el problema de “la singularidad” para el transhumanismo en Bostrom, N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, pp. 166-168.

debemos a un futurista que se hacía llamar FM-2030²²⁶, porque esperaba poder celebrar su cumpleaños centenario en el año 2030, y que acuñó este término como forma abreviada de “humano transicional”. Las características de este tipo de humano o sus “signos de transhumanidad”, serían según FM-2030: “las prótesis, la cirugía plástica, el uso intensivo de las telecomunicaciones, un estilo de vida cosmopolita y trotamundos, la androginia, la reproducción mediada (tal como fertilización in vitro), la ausencia de creencias religiosas y el rechazo de los valores familiares tradicionales”²²⁷.

En cuanto a la cuestión ética de sus propuestas, los transhumanistas defienden que sería un grave error no dejar que se materialicen los potenciales beneficios de las nuevas tecnologías a causa de una tecnofobia injustificada y prohibiciones innecesarias; y consideran un derecho moral el poder utilizarlas para ampliar nuestras capacidades mentales y físicas buscando un crecimiento personal más allá de las actuales limitaciones biológicas. Por otra parte, también sería trágico que se extinguiera la vida inteligente a causa de algún desastre o guerra ocasionados por las tecnologías avanzadas. Por tanto, consideran imprescindible crear foros donde la gente pueda debatir racionalmente qué debe hacerse, y un orden social en el que las decisiones serias puedan llevarse a cabo.

Uno de los autores más interesantes de entre los defensores del posthumanismo es Nick Bostrom, director del Instituto Futuro de la Humanidad (*Future of Humanity Institute*), de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford, y fundador, junto a David Pearce, de la Asociación Transhumanista Mundial²²⁸. Bostrom propone una “Fábula del Dragón Tirano”²²⁹ que

²²⁶ Su nombre era Esfandiary, F.M.

²²⁷ Bostrom, N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, p. 172.

²²⁸ Fundada en en 1998 con el objetivo de reagrupar, estructurar y darle reconocimiento universitario al transhumanismo. Para una breve historia del transhumanismo ver Hottois, G., “Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo”, *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, nº 2, Universidad El Bosque, 2013, pp. 176-178.

²²⁹ Bostrom, N., “The Fable of the Dragon-Tyrant”, *Journal of Medical Ethics*, Vol. 31, nº. 5, 2005, pp. 273-277. Y en Feito Grande, L., *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2007, p. 226.

resulta muy esclarecedora para comprender su posición.

La fábula cuenta que existía un dragón gigantesco que tiranizaba el planeta exigiendo que se le entregaran diez mil hombres y mujeres al día para devorarlos. El sufrimiento que esto generaba era atroz, pero todos los intentos por combatir al dragón fueron inútiles, de modo que acabaron por aceptarlo resignadamente. Los elegidos eran ancianos que, a pesar de ser en ocasiones las personas más sabias, se consideraba que al menos habían tenido la posibilidad de vivir unas cuantas décadas. Nadie podía postergar su turno, si bien los más ricos conseguían algún tipo de aplazamiento, y los hombres espirituales se dedicaban a consolar a quienes tenían miedo del dragón, prometiéndoles una nueva vida tras la muerte en la que no existían dragones. Otros consideraban que el dragón formaba parte del orden natural de las cosas, y muchos afirmaban que el dragón era beneficioso pues limitaba el crecimiento de la población. Algunos sostenían que era parte del sentido de la vida humana acabar siendo comidos por el dragón.

La situación duró muchos siglos y el encontrar una solución, llegó a considerarse imposible. Aún así, se cobraban elevados impuestos para financiar los gastos de traslado de los que eran entregados como tributo y los derivados de la investigación sobre el dragón. Y existían no solo dragonólogos eminentes, sino también antidragonistas que no se conformaban con la situación y buscaban una salida. Los consejeros del rey le dijeron que las reuniones que mantenían los antidragonistas eran una incitación a la sublevación y que, por tanto, resultaban peligrosos; no obstante, el rey decidió convocar una audiencia pública para escuchar sus peticiones.

Lo que los antidragonistas proponían era, dado el desarrollo científico alcanzado, construir un proyectil muy potente que pudiera matar al dragón. Pero su propuesta fue rebatida rápidamente por el real consejero para la moralidad, que apeló a la finalidad natural de la vida:

vivir en plenitud, sabiendo de la finitud. Fue la protesta de un niño, que dijo que el dragón era malo porque se había llevado a su abuela, lo que provocó que el público se decantara a favor de los antidragonistas, y que el rey diera su beneplácito al proyecto. La empresa duró doce años, pero finalmente pudo construirse el artefacto y éste tuvo éxito: el dragón murió. Al fin la humanidad estaba libre de la cruel tiranía del dragón.

En la fábula el dragón representa al envejecimiento que nos lleva a la muerte como su consecuencia natural²³⁰, y la argumentación ética general de la fábula es sencilla: existen razones morales obvias para que la gente se deshaga del dragón, del mismo modo se puede combatir el envejecimiento y la muerte y no aceptarlos resignadamente como algo inevitable. Nuestros conocimientos posibilitan abordar esta tarea. Por consiguiente, tenemos la obligación moral de intentar vencer a la muerte.

No obstante, Bostrom subraya que su argumentación no apunta a favorecer la extensión de las expectativas de vida “per se”, pues no tendría sentido añadir más años de enfermedad y fatiga al final de la vida. Sus argumentos abogan más bien por extender, tanto como sea posible, el rango saludable de la vida humana, retardando o deteniendo el proceso de envejecimiento. Las personas podrían mantenerse sanas, vigorosas y productivas a edades a las que, de otro modo, ya habrían muerto. Esta defensa de la lucha contra el envejecimiento lleva a plantear la posibilidad de que, si nuestros conocimientos y nuestra tecnología se desarrollan lo suficiente seamos capaces de alcanzar la inmortalidad y vencer definitivamente al dragón.

A pesar de lo sorprendente que pueda parecer, es, sin duda, un interesante reto para la reflexión. Bostrom afirma que el valor central del transhumanismo es tener la oportunidad de explorar el ámbito de lo posthumano. Esto significa que pueda haber valores mayores de los que

²³⁰ Se puede ver también la fábula completa y sus moralejas, con comentarios del propio Bostrom, traducido por Pierino Forno, en http://www.tendencias21.net/El-envejecimiento-es-una-tiranico-dragon-que-puede-ser-abatido_a703.html

ahora alcanzamos a comprender, pero no implica que no se puedan definir en términos de nuestras capacidades actuales. Desde su perspectiva no se está exigiendo favorecer a los seres posthumanos por encima de los humanos, sino que se defiende que el modo correcto de favorecer a los seres humanos es permitiéndoles darse cuenta de cuáles son sus propios ideales y de que algunos de ellos pueden estar fuera de los “modos de ser” accesibles a nuestra constitución biológica actual.

Claro que, conviene tener en cuenta que carecemos de la capacidad para comprender cómo pensaría o sentiría un posthumano, y el posthumano podría tomar decisiones diferentes a los valores de los humanos actuales. Sin embargo, el transhumanismo nos plantea la necesidad de asumir nuestra capacidad de intervención, de no conformarnos con lo que ahora consideramos normal o inevitable, de responder racionalmente y sin temor ante los retos de la vida.

Pero esto no tiene porqué implicar un optimismo ingenuo ante la tecnología, antes bien, el transhumanismo es consciente de los peligros y alerta de ellos, pero considera que la razón humana es capaz de tomar decisiones sabias (el optimismo ingenuo es, tal vez, de carácter antropológico pues, aunque tiene en cuenta los peligros de las nuevas tecnologías, parece ignorar los aspectos negativos del comportamiento humano), y que es una obligación moral desarrollar nuestras capacidades hasta sus límites. Incluso si eso conlleva un nuevo humano, un posthumano.

Es decir, existe un valor fundamental, la ya mencionada exploración del terreno posthumano, como modo más correcto de favorecer a los seres humanos, teniendo claro que si los posthumanos pudieran alcanzar vidas que valieran más que las de los humanos, habría que promover que la gente llegara a ser posthumana.

Pero el transhumanismo también ha sido objeto de numerosas críticas. En el año 2004, la revista *Foreign Policy*²³¹ hizo una encuesta a personas de reconocido prestigio acerca de las “ideas más peligrosas del mundo”, Francis Fukuyama consideró que la más peligrosa era el transhumanismo²³², si bien afirmaba que ya no se lo podía considerar “ciencia ficción tomada demasiado en serio”²³³. Fukuyama ha sido uno de los grandes detractores de esta corriente y, en general, de todas las posiciones a favor de la intervención tecnológica, genética o de otro tipo, en el ser humano. Su posición está basada en la afirmación de la existencia de una “esencia” humana (habla de un “Factor X”), que representaría “el significado más básico de la condición humana”²³⁴ que se vería alterada por estas modificaciones y que daría lugar a un flagrante atentado contra la dignidad. Fukuyama define la naturaleza humana como la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales. Es esa esencia o condición humana la que posibilita exigir la igualdad de reconocimiento o de respeto para cualquier ser humano, y Fukuyama está convencido de que el transhumanismo, al prescindir de esa esencia humana, pondría en entredicho esa igualdad de derechos o de dignidad, ese concepto de “humanidad común”.

Fukuyama centra sus críticas bioconservadoras contra el transhumanismo, más que en el aspecto ético, en las consecuencias políticas que acarrearía el alterar la naturaleza humana mediante las nuevas tecnologías: “La naturaleza humana determina y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para

²³¹ Número especial septiembre-octubre, titulado “Las ideas más peligrosas del mundo”.

²³² Fukuyama, F., “El Transhumanismo”, *Foreign Policy Edición Española*, nº 5, octubre-noviembre, 2004.

²³³ Fukuyama, F., “El Transhumanismo” visto en <http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>

²³⁴ Fukuyama, F., *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002, p. 244.

la naturaleza de la propia política”²³⁵.

Otro autor que contempla el aspecto político de la aplicación de las nuevas tecnologías que propone el transhumanismo es Habermas. Su postura está en la línea de Fukuyama, a pesar de pertenecer a ideologías políticas contrarias; ya advierte Bostrom: “La gente absorbida por el bioconservadurismo viene de grupos que tradicionalmente han tenido poco en común. Conservadores religiosos de derechas, ecologistas y anti-globalizadores de izquierdas han encontrado causas comunes, por ejemplo, en su oposición a la modificación genética de seres humanos”²³⁶.

Así, también para Habermas, la política debe regular la aplicación de las nuevas biotecnologías y velar para que éstas no supongan un cambio en la naturaleza humana. Pero su preocupación tiene algo más en cuenta los aspectos éticos. Para el autor, la aplicación de estas tecnologías, como puede ser el caso del genoma humano, de la nanotecnología aplicada a la biología humana, los avances en genética, etc., conllevan el grave peligro de desarrollarse como meros intereses mercantiles, cosificando al hombre, ya que: “Se desvanece la frontera entre la naturaleza que 'somos' y la dotación orgánica que nos 'damos’”²³⁷.

Esta frontera debería mantenerse firme, porque las personas no son cosas ni las cosas son personas. Considera, al igual que Fukuyama, que la naturaleza humana es intocable; la técnica es un mero instrumento externo que no la puede alterar, cualquier hibridación o modificación sustancial debe ser descartada y esta posición tiene que garantizarse legalmente: “Derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente”²³⁸.

Las críticas contra el transhumanismo apelan generalmente a la dignidad humana, como en Fukuyama o Habermas, pero también, en ocasiones, al deseo de preservar la naturaleza, de

²³⁵ *Ibíd.*, p. 23.

²³⁶ Bostrom, N., “Una historia del pensamiento transhumanista” (pp. 157-191), *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, p. 183.

²³⁷ Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós., 2002, p. 24.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 41.

modo que ciertos grupos ecologistas conservacionistas se enfrentan también a esta corriente. Por otra parte, uno de los argumentos que han generado mayor debate es la posibilidad de “programar personas”, es decir, la posibilidad de seleccionar o mejorar a los individuos, sobre todo cuando se afirma que los padres han de tener la libertad de elegir cómo quieren que sean sus hijos: “Savulescu, por ejemplo, sostiene la licitud de la selección de embriones y la eliminación mediante aborto de los fetos que presenten anomalías congénitas (beneficencia procreativa)”²³⁹.

Los transhumanistas defienden la capacidad de tomar decisiones sobre su vida y su cuerpo, afirmando que cada uno de nosotros es el dueño de su propia vida, lo cual enlaza con la idea de autonomía que ha venido defendiéndose en terrenos como la bioética o en la reivindicación de derechos de los ciudadanos; y puesto que las tecnologías de mejora deberían estar disponibles para todo el mundo, cada individuo debería poder decidir cuáles de esas tecnologías desea aplicarse a sí mismo (libertad morfológica), y también los padres deberían decidir qué tecnologías reproductivas utilizar para tener hijos (libertad reproductiva).

Evidentemente, “(...) es posible que estos mejoramientos puedan hacernos a nosotros o a nuestros descendientes “posthumanos”, seres con una longevidad indefinida, facultades intelectuales mucho mayores que las de cualquier ser humano actual (y tal vez sensibilidades o modalidades completamente nuevas), así como la capacidad de controlar sus propias emociones; esto implica la posibilidad de que las mejoras hagan, de dichos individuos o de sus descendientes, posthumanos”²⁴⁰.

El hecho de que algunas personas pudieran hacer malas elecciones, dando lugar a un subhumano, más que a un posthumano, no debe ser razón suficiente para rescindir el derecho a elegir de las personas. De ahí que, más que medidas restrictivas, sea necesario, y así lo afirma

²³⁹ Amor Pan, J.R., “La gran transformación”, *Vida Nueva*, Sumario 2.914, 2014, p. 26.

²⁴⁰ Bostrom, N., “In defense of posthuman dignity”, *Bioethics*, 19(3), 2005, p. 203.

Bostrom, promover contramedidas adecuadas como la educación, la persuasión, y una reforma social y cultural siempre responsable:

“La política debe estar guiada por una visión moral responsable e inclusiva, que tome seriamente las oportunidades y los riesgos, que respete la autonomía y los derechos individuales, y muestre solidaridad con y preocupación por los intereses y la dignidad de todas las personas alrededor del mundo. Debemos también considerar nuestras responsabilidades morales hacia las generaciones que existirán en el futuro”²⁴¹.

El transhumanismo aporta, así, una serie de posibilidades que van desde un futuro ilimitadamente promisorio a situaciones extremas como la extinción de la vida inteligente. Algunas de estas posibilidades²⁴² serían:

Máquinas Superinteligentes. Redes neuronales artificiales con capacidad de autoaprendizaje, capaces de superar a los mejores cerebros humanos y que darían lugar a la ya mencionada “singularidad”.

Bienestar emocional a través del control de los centros del placer. Hoy en día se encuentran en desarrollo fármacos que prometen a un número creciente de gente el reducir drásticamente la incidencia de emociones negativas en su vida (recordemos la sociedad farmacopornográfica que describe Beatriz Preciado) aunque pueden tener efectos negativos a corto o largo plazo. Por el contrario, las nuevas drogas de uso clínico que llegarán a producirse tendrán una alta especificidad en cuanto a la actuación sobre un neurotransmisor determinado o algún subtipo de receptor, evitando los efectos negativos sobre la conciencia del sujeto que ya no

²⁴¹ Punto 6 de La Declaración Transhumanista (versión de Marzo de 2009) visto en “Apéndice” de Bostrom, N., “Una historia del pensamiento transhumanista” (pp. 157-191), *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, p. 187.

²⁴² Posibilidades que aparecen descritas más ampliamente en el artículo de Nick Bostrom “What is transhumanism?”. Visto en <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>

se sentirá drogado y disfrutará de un alto nivel anímico sin caer en la adicción.

Píldoras de la personalidad. Estas nuevas drogas, con el apoyo de la terapia genética, podrán modificar la personalidad y ayudar, por ejemplo, a superar la timidez, incrementar la creatividad o aumentar la capacidad emocional.

Colonización Espacial. Hoy día la colonización espacial es tecnológicamente posible pero extraordinariamente cara. A medida que los costos descendan será posible desde el punto de vista económico y político empezar a colonizar el espacio.

Nanotecnología Molecular. La nanotecnología es el diseño y construcción de máquinas con una precisión a escala atómica, incluida la producción de dispositivos llamados “ensambladores” que permitan posicionar los átomos individualmente de forma que construyan cualquier estructura químicamente posible. Eric Drexler²⁴³ fue la primera persona en analizar en detalle la posibilidad desde el punto de vista físico de construir un ensamblador molecular universal. Una vez que un dispositivo de este tipo se haya desarrollado, hará posible la producción de bienes de consumo con el único coste de la energía para fabricarlos y los átomos empleados para construirlos.

Ampliación de la expectativa de vida. Será posible utilizar terapias del tipo genético y otros métodos biológicos para bloquear el proceso del envejecimiento y estimular el rejuvenecimiento y la reparación de los tejidos de forma indefinida.

Extinción de la vida inteligente. Los riesgos de las nuevas tecnologías son tan grandes como los potenciales beneficios. Entre ellos, la guerra, accidentes nucleares o acciones terroristas involucrando armas químicas, bacteriológicas o de nanotecnología.

²⁴³ En su libro *Motores de la Creación: la próxima Era de la Nanotecnología*, 1986, proponía la idea de un “ensamblador” en nanoescala que sería capaz de construir una copia de sí mismo, así como otros objetos de complejidad diversa.

El mundo interconectado. Incluso en su estado actual, Internet ha causado un gran impacto en la forma de vida de la gente.

Reanimación de los pacientes que se encuentran en suspensión criogénica. Los pacientes que han sido puestos en suspensión criogénica con los métodos actuales es posible que con lo único que puedan ser reanimados es con la existencia de una nanotecnología ya madura. Pero suponiendo que una nanotecnología ya madura pueda traerlos de vuelta a la vida, es muy probable que los individuos del futuro no estén interesados en revivir a humanos de hoy en día. La criocongelación sería, además, una opción totalmente discriminatoria ya que solo estaría al alcance de aquella gente que pueda pagarla. Este peligro de mayor discriminación es, junto con el de “domesticación”, uno de los principales problemas que presenta la utopía transhumanista.

Existencia post-biológica. En esta posibilidad estaría la plena liberación del cuerpo. Si podemos realizar un escaneo de la matriz sináptica de un individuo y reproducirla dentro de un ordenador, entonces será posible emigrar desde nuestro cuerpo biológico a un sustrato puramente digital. Entonces, estando seguros de que tenemos varias copias de nuestra matriz sináptica, realmente podremos disfrutar de períodos de vida ilimitados, aunque totalmente diferentes a los conocidos. Pero hay también otras formas menos extremas de fusionar la mente humana con el ordenador y hoy en día se están desarrollando interfases del tipo neuro/chip. Con esta tecnología podríamos también conectarnos directamente al ciberespacio.

Para la filosofía transhumanista, en un futuro, más o menos próximo, todos vamos a tener la posibilidad de trascender por encima de nuestras limitaciones biológicas con la ayuda de la tecnología, por lo que sus propuestas son algo que concierne a toda la sociedad. Los debates transhumanistas han planteado temas que afectan directamente al feminismo. Así, las posturas han sido de aceptación y esperanza liberadora o de rechazo tecnofóbico. Por un lado, los

ecofeminismos han visto las nuevas tecnologías como una nueva forma de explotación patriarcal y, por otro, la posible liberación de la maternidad ha representado para otras la esperanza de la auténtica liberación femenina. Pero más allá del cyborg de Haraway o del regreso a la naturaleza femenina reivindicada por algunos feminismos de la diferencia, el transhumanismo puede suponer la verdadera superación del feminismo en tanto que suponga la total liberación del cuerpo, o al menos de sus esclavitudes. El post-humano ya no tendrá un género determinado, porque hasta el sexo podrá elegirse y cambiarse a capricho, la reproducción de la especie será totalmente tecnológica y controlada. Los clásicos dualismos naturaleza/cultura, que tanto daño han hecho a las mujeres en la historia de su opresión, estarán totalmente superados. La nanotecnología nos habrá liberado de todas nuestras precariedades. Si a eso añadimos que la tendencia es hacia una longevidad vital ilimitada, cada individuo podrá cambiar y experimentar con uno u otro sexo a lo largo de su dilatada existencia; eso si no ha dejado de existir la diferenciación sexual.

Estas pretensiones del transhumanismo pueden parecernos demasiado utópicas, pero existen tecnologías y desarrollos científicos tan avanzados que cada vez parecen más próximas y realizables. Además, hay mucha gente con gran capacidad económica interesada en subvencionar estas investigaciones y avances. Las, hasta hace poco futuristas, aspiraciones del transhumanismo empiezan a formar parte en la actualidad del debate social y sus defensores tienen aspiraciones políticas claras. A este respecto, es interesante el artículo que apareció en “eldiario.es”, con fecha 03/06/2015, firmado por Cristina Sánchez: “Transhumanismo en política: ¿votarías por ser un cibernético que vive eternamente?”²⁴⁴. En el que el escritor y exreportero del *National Geographic*, Zoltan Istvan, se postula como candidato a la presidencia de Estados

²⁴⁴ Ver en Anexo VIII.

Unidos con sus propuestas transhumanistas²⁴⁵, entre las que podemos destacar las ya clásicas: acabar con el envejecimiento, con el confinamiento en la tierra, con el sufrimiento involuntario, con nuestras limitaciones cognitivas, con el envejecimiento y hasta con la muerte.

Más allá de si las promesas tanto de Istvan como del transhumanismo en general son factibles y cuándo, sería necesario preguntarse si las mejoras que se nos ofrecen son realmente mejoras, es decir, si son siempre deseables, y si son compatibles con el tipo de sociedad que consideramos justo y que da contenido a nuestros ideales de democracia y de justicia social. Por especulativas que puedan ser ahora las elucubraciones del transhumanismo, el desarrollo de la biotecnología ha llegado a un punto en el que resulta indispensable tomar en serio la necesidad de empezar a poner en práctica un genuino control democrático de la tecnociencia. La toma de decisiones, cuando es tanto lo que está en juego, no puede realizarse únicamente en reuniones de élites tecnocráticas, ni en consejos de administración de empresas biotecnológicas, ni en laboratorios o despachos universitarios a los que, por sensibilizados éticamente que estén sus ocupantes, apenas llega la voz de muchos de aquellos a los que supuestamente se quiere beneficiar con esas decisiones.

Si, por un lado, sería absurdo pretender que las investigaciones en medicina de mejoramiento y en biología sintética sean prohibidas solo porque hay una posibilidad remota de que se puedan hacer realidad las visiones más amenazadoras del transhumanismo; por otro, parece también claro que las decisiones fundamentales que han de tomarse en torno a dichas investigaciones en los próximos años no pueden ser puestas exclusivamente en manos de individuos o de grupos con intereses concretos. Urge, pues, el establecimiento de una relación más equilibrada y justa entre los ciudadanos y la tecnociencia.

²⁴⁵ En España hay un incipiente partido transhumanista llamado “Alianza Futurista”, que nació en octubre de 2013. El Partido Transhumanista también se ha presentado a las urnas en Reino Unido.

Serían los intereses de todos los ciudadanos, incluidos los de los países menos desarrollados, los que habrían de fijar la agenda de investigación en las ciencias. Dejarla exclusivamente en manos de los científicos o de élites político-económicas, que son las que en la práctica toman en la actualidad esas decisiones y de forma, además, muy poco transparente, es a la larga irresponsable y peligroso, incluso para la propia ciencia. Esto supone uno de los problemas más grandes a los que se enfrentaría el transhumanismo. Lograr una ciencia ética, democrática e igualitaria será un reto muy difícil, pero pueden darse pasos graduales hacia su consecución. El obstáculo principal puede ser la poca voluntad política de darlos. Aunque, como acabamos de ver, ya existen partidos políticos que pretenden seguir ese camino.

Ahora bien, en tanto que vamos dando forma a ese ideal, una buena pregunta que podría hacerse a los promotores del transhumanismo es la de si sus propuestas podrían ayudar a mejorar sustancialmente la situación de las personas socialmente más desfavorecidas, no solo en las sociedades ricas, sino en especial en los países más pobres. A esa cuestión, la respuesta de los nuevos partidos, que podemos ver en el artículo mencionado, parece poco elaborada y nada convincente: “Los ricos se permitirán la tecnología transhumanista primero, así que los países tendrán que asegurarse que los programas están en su lugar para que la tecnología esté al alcance de todas las personas, ricos y pobres”²⁴⁶.

Aunque es cierto que las investigaciones encaminadas al desarrollo de una medicina de mejoramiento podrán servir en su día para remediar algunos problemas de salud de las personas pobres, será, en todo caso, de forma secundaria, porque los problemas y necesidades que tal tipo de medicina vendría a satisfacer serían primariamente los de las personas con poder adquisitivo en las sociedades más ricas, como ya está ocurriendo con los actuales avances tecnológicos y médicos. Y esto supondría una práctica distorsionada por intereses particulares y en cuyo

²⁴⁶ Anexo VIII.

establecimiento no se ha tenido en cuenta a una buena parte de la población. En esta línea se manifiesta un informe sobre biología sintética encargado por el *Biotechnology and Biological Sciences Research Council* (BBSRC) y redactado por Andrew Balmer y Paul Martin. La primera recomendación a los biotecnólogos que aparece en dicho informe es la siguiente:

“Es vital reconocer la importancia de mantener el apoyo y la legitimación pública. Para lograr esto, la investigación científica no debe situarse muy por delante de las actitudes públicas y las aplicaciones potenciales deben mostrar un claro beneficio social. Es más, los beneficios potenciales de la tecnología no deben ser exagerados, dado el riesgo tanto de crear una excesiva inquietud pública como el de suscitar esperanzas poco realistas”²⁴⁷.

En la tecnociencia actual debe haber un orden de prioridades en los fines, y éste debe ser establecido atendiendo a los intereses generales y mediante procedimientos abiertos y participativos, lo cual conlleva una enorme dificultad. Las normativas legales y los códigos deontológicos que ya han sido elaborados en algunos países con el propósito de regular la ingeniería genética o los avances en biología sintética, promovidos en muchos casos por los propios investigadores, son un paso imprescindible pero aún así, pueden resultar actualmente insuficientes.

Es posible que, a pesar de todo, el hombre siga empeñado en superar su propia naturaleza aspirando a convertirse en ese “nuevo hombre” que haya eliminado los condicionantes básicos de la misma y, entre ellos, el condicionante del sexo/género; definiéndose sexualmente a la carta a lo largo de la propia vida. Este aspecto del transhumanismo se especifica textualmente en las propuestas políticas de Zoltan Istvan, que anuncia para dentro de tan solo un cuarto de siglo:

²⁴⁷ Balmer, A. & Martin, P., *Synthetic Biology. Social and Ethical Challenges*, Nottingham, Institute for Science and Society University of Nottingham, 2008, p. 5.

“Para esa fecha, no cree que vayan a existir los sexos ni las razas, así que las discriminaciones acabarán de un plumazo. Los úteros artificiales reemplazarán los partos naturales (“bárbaros y peligrosos médicamente”, según Istvan) y podremos cambiarnos de sexo o de color de piel cada semana gracias al desarrollo de la nanotecnología, para que no nos aburramos de nosotros mismos. Eso sí, la mejora humana será una opción, no una obligación por ley, por si alguien no quiere apuntarse a la fiesta de la modificación genética”²⁴⁸.

Ante estas promesas, surge de nuevo la pregunta tantas veces planteada, ¿supondrá la tecnología la verdadera liberación femenina y todos llegaremos a ser cyborgs-trans o, incluso, cyborgs-asexuales? Y, de ser así, ¿equivaldría esto al completo fracaso de la empresa feminista que nunca habría logrado su reivindicación de igualdad para las mujeres? Sería lamentable que las mujeres solo pudiéramos alcanzar la plena igualdad desapareciendo.

Pero las promesas electoralistas siempre resultan sospechosas de tener mucho de estrategia; y éstas parecen quedarse con lo más espectacular, llamativo y superficial de las propuestas transhumanistas. Pretenden afirmar que todos “nos aburrimos de nosotros mismos” y nos ofrecen, para evitarlo, utópicos remedios instantáneos basándose en las posibilidades tecnológicas que actualmente se vislumbran. El problema es que estos “remedios” resultan excesivamente frívolos y, además de presentar como inmediatos avances biotecnológicos que todavía estamos muy lejos de alcanzar, no se plantean de forma seria y reflexiva cómo esos cambios semanales de sexo, raza, color de piel, etc., realizados a modo de divertimento, afectarían a la identidad humana.

Con su tecnooptimismo exagerado, tal vez en pro de la consecución de votos, no piensan en que tanto cambio sustancial podría devenir en cierta esquizofrenia; y que, con sus propuestas, no solo acabarían con la discriminación (sexual y racial) y con el feminismo, sino también con

²⁴⁸ Ver Anexo VIII.

todos los debates, reflexiones y teorías sobre el problema del Yo, y sobre la identidad humana. Aunque acabarían, eso sí, de un plumazo.

Los problemas y reflexiones que plantea el transhumanismo son mucho más serios, como hemos visto en las críticas y debates de Fukuyama y Habermas, entre otros; y sobre el futuro del feminismo quedaría todavía mucho por decir.

CAPITULO V: Del “sujeto *queer*” al “pangénero”

EPI Y BLAS.

Dentro/Fuera
Cerca/Lejos
Derecha/Izquierda
Mucho/Poco
Encima/Debajo
Triste/Feliz
Hombre con Mujer
Redujisteis tanto el mundo
que ahora no quepo dentro.

Tirso Priscilo Vallecillos García.

Hemos visto, hasta el momento, cómo el problema de género se plantea en el pensamiento contemporáneo desde una perspectiva que pretende ser casi siempre post-biológica. Desde las propuestas de Judith Butler hasta las más extremas del transhumanismo, el intento de liberarnos del cuerpo está presente. Desde esta perspectiva, el problema del feminismo sería la pérdida de su sujeto ante la proliferación de sujetos múltiples, asexuados, intersexuales, transexuales y cyborgs, que se manifiestan a través de diversos modelos conductuales.

Un intento de recuperar, aglutinando varios de esos modelos, el sujeto ya tambaleante del feminismo ha sido el del “continuo lésbico” de Adrienne Rich.

5.1. El continuo lésbico

A Adrienne Rich se le debe no solo el concepto de ‘heterosexualidad obligatoria’, ya mencionado, sino también el de “continuo lésbico”, que no se define exclusivamente por la sexualidad que se practica. Es la afinidad con otras mujeres, sexual o no, la que nos sitúa dentro de ese continuo lésbico. En 1980, publicó un artículo en el que explica ambos conceptos y que tendría gran repercusión: “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”²⁴⁹.

Su propuesta entiende el “continuo lésbico” como el ámbito que crean las mujeres al identificarse con otras mujeres. Este concepto hace referencia a la solidaridad entre las mujeres que surge como resultado de la resistencia a las coacciones derivadas de la heterosexualidad obligatoria; por tanto, agrupa a varios sujetos que presentan modelos conductuales diversos en cuanto a su sexualidad, realidades sociales, etc.

Pero esa capacidad integradora de todos los sujetos femeninos, ha resultado problemática y ha originado grandes debates críticos, sobre todo desde los colectivos de feministas lesbianas que han visto en el concepto de “continuo lésbico” el peligro de eliminar la identidad lesbiana específica, con sus connotaciones de deseo y de relaciones eróticas con otra mujer, que tanto esfuerzo costó elaborar. Aunque en un principio, cuando la teoría lesbiana intentaba visibilizar sus experiencias, se aceptó el agrupar a todas las mujeres para facilitar sus reivindicaciones al conformar un colectivo mayor y más fuerte, después se vio que sus propias reivindicaciones y manifestaciones se diluían, precisamente, en ese colectivo que no compartía muchas de ellas.

Por otra parte se plantea, necesariamente, una cuestión fundamental: ¿Quiénes son las mujeres? ¿Qué mujeres? ¿Las bio-mujeres? ¿Las trans-mujeres? Surgiendo, incluso, un fuerte enfrentamiento entre los movimientos feministas, especialmente los de lesbianas, y los colectivos

²⁴⁹ Rich, A., “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, nº 10, 1996, pp. 15-45.

de transexuales:

“En aquel entonces, en el pensamiento feminista, la realidad y las reivindicaciones de las personas transexuales, especialmente de las mujeres -que eran las más activistas y las que más presencia social tenían- nos resultaban incomprensibles, por no decir contradictorias con nuestras aspiraciones y metas. No compartíamos que se pudiera reivindicar la pertenencia a un género, el femenino -con todo lo que éste implicaba de opresión y discriminación-, sin cuestionarse la propia existencia de los géneros. Más difícil resultaba, todavía, simpatizar con la imagen estereotipada de la feminidad que algunas de ellas mostraban”²⁵⁰.

Independientemente de estas dificultades, el concepto del “continuo lésbico” supuso un intento de liberar a las mujeres de la opresión patriarcal y heteronormativa. Pero esta crítica a la norma heterosexual no implica, como nos recuerda Elvira Burgos, condenar las relaciones entre una mujer y un hombre, sino luchar contra el sexismo y el heterosexismo que convierten a la heterosexualidad en una institución²⁵¹. En este sentido, Adrienne Rich, solicita a las feministas heterosexuales una revisión crítica de su situación y experiencia heterosexual, para llegar a comprender en qué modo la heterosexualidad obligatoria limita gravemente la libertad de las mujeres²⁵².

El cuento “*The Badge-Wearing Dyke and Her Two Maiden Aunts*”²⁵³ refleja perfectamente el concepto del “continuo lésbico” tal y como lo definiera Rich. En él se nos presenta a una joven abiertamente comprometida con el movimiento lésbico; su militancia la

²⁵⁰ Garaizábal, C., “La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante”, en: José Antonio Nieto (Comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, 1998, p. 39.

²⁵¹ Burgos, E., “El deseo lesbiano como potencia feminista”, *Granada, treinta años después: aquí y ahora* (pp. 465-472), Madrid, Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, 2010, p. 465.

²⁵² Rich, A., “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, n° 10, 1996, p. 15.

²⁵³ Namjoshi, S., *Feminist Fables*, London, Sheba Feminist Publishers, 1981.

lleva a proclamar sus creencias en todo momento, razón por la que luce sobre sus ropas un buen número de chapas en las que pueden leerse consignas feministas y lesbianas. Una tarde, la joven protagonista decide ir a visitar a dos tías solteras. Ambas viejecillas, maestras retiradas, habían vivido juntas durante más de veinte años. Debido a su edad, no aciertan a saber qué dicen las chapas que tiene su sobrina, pero una de ellas le pregunta interesada el motivo por el cual las lleva puestas:

“¿Y por qué llevas esas insignias, querida? La sobrina respondió: --Para protestar contra la discriminación que sufren las mujeres que aman a otras . --Oh --dijo la solterona-- , pero nosotras nos amamos una a la otra , y lo hemos hecho durante veinticinco años . --Bueno --dijo la sobrina--, lo que quiero decir es , ¿de verdad prefieren a las mujeres? --Sí, en general, se está mucho más a gusto con alguien del mismo sexo, ¿no te parece? La sobrina se quedó perpleja. Se quitó las insignias y se las ofreció a sus tías”.

En este fragmento²⁵⁴, vemos cómo la joven lesbiana comprende la realidad del “continuo lésbico”; en dicha conversación comprueba que el término “lesbiana” puede englobar a mujeres que mantienen entre ellas todo tipo de relaciones y no solo las de carácter sexual. Por eso entrega sus insignias de militancia lesbiana a un par de mujeres a las que nadie habría asociado con tal condición.

Este “continuo lésbico”, que al intentar una hermandad de todas las mujeres tuvo los problemas de identidad arriba mencionados, plantea también el mismo problema en cuanto a la identidad y la definición lesbianas. Tampoco toda experiencia lésbica puede ser igual, lo cual dificulta la posibilidad de una identidad lesbiana única. Por lo tanto, aunque los sujetos

²⁵⁴ Que he traducido de forma un tanto “libre”.

universales pueden ser útiles para las reivindicaciones políticas, sigue siendo muy difícil aunar la multiplicidad de identidades que existen en la realidad.

A pesar de ser conocedora de esta realidad, Rich pretende con la noción de “continuo lésbico” lograr una fuerte solidaridad interfemenina frente al patriarcado y una separación consciente y radical entre las mujeres y los hombres como fuente de su opresión. Las protagonistas en este continuo lésbico son las mujeres, de todos los lugares y de todos los tiempos, mujeres que buscan sus raíces históricas, que bucean en sus deseos, que necesitan recuperar su cuerpo, que ya no se conforman con un papel secundario, que quieren dejar de ser el segundo sexo.

Además, la teoría política del feminismo transformó el lesbianismo de una práctica sexual vilipendiada en una idea y una práctica política: toda mujer podía optar por ser lesbiana, considerando esta opción como una actuación subversiva y revolucionaria que cuestiona la opresión masculina.

Pero la relación entre el feminismo y el lesbianismo está marcada por tensiones, omisiones y prejuicios. Aunque las teóricas feministas y las lesbianas coinciden en que la construcción de la heterosexualidad es un principio organizador de las relaciones sociales en un sistema de supremacía masculina, siempre se mantiene una especie de miedo de que se identificara el ser feminista y el ser lesbiana. Tal vez este miedo sea la causa de que en los estudios de género feminista, lo lésbico no sea un tema fundamental de preocupación. Sin embargo, la feminista Marta Lamas ha afirmado que el uso riguroso de la categoría de género conduce inevitablemente a la desencialización de la idea de mujer y de hombre.

Para Lamas, “comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema cultural de género, que

postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, facilita la igualdad de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad”²⁵⁵. Y, en seguida, afirma que no se trata de defender el derecho de las minorías sexuales sino de cuestionar la heterosexualidad como la forma natural alrededor de la cual surgen desviaciones “antinaturales”. En su opinión, “las identidades de género son inventos culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación”²⁵⁶.

De ahí la importancia de esta identidad gay o lésbica. Hay muchas cosas en común entre homosexuales y lesbianas en cuanto a discriminación, la gente homofóbica no suele discriminar mucho entre lesbianas y gays en las expresiones de su odio. En relación con las diferencias, Sheila Jeffreys afirma que “la cultura masculina gay y la heterosexual comparten los mismos principios generales de la falocracia..., la presunción de la ciudadanía masculina; la heterosexualidad masculina obligatoria; así como la presunción de acceso fálico generalizado”²⁵⁷. La sexualidad de hombres homosexuales no es tan diferente a la de los hombres heterosexuales.

En cambio, es poco lo conocido sobre la sexualidad de las lesbianas, sobre sus intimidades y también sobre sus movimientos sociales, culturales o políticos. Durante mucho tiempo, las lesbianas pasaron inadvertidas, quizás porque en general nunca fue condenada de manera explícita la sexualidad entre mujeres adultas, al contrario de lo que ocurría con la sexualidad entre varones. Ya vimos anteriormente como muchas conductas impensables entre hombres, se llevaban a cabo con toda naturalidad en España, incluso durante la puritana dictadura franquista. Entonces, tanto a nivel personal como a nivel del movimiento, la situación y la represión para los homosexuales y las lesbianas es muy distinta, lo que de alguna manera refleja la diferencia de poder entre hombres y mujeres en el mundo gay/lésbico.

²⁵⁵ Lamas, M., *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”*, México, UNAM-Programa Universidad de Estudios de Género, 1996, pp. 360-361.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 361.

²⁵⁷ Jeffreys, S., *“La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana”*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 206.

Al igual que pasaba con los individuos intersexuales, la homosexualidad femenina se convierte en un reto para la norma sexual del patriarcado; puede llegar a ser, como hemos visto, una práctica política revolucionaria: “La existencia lesbiana, tantas veces negada y olvidada, pone en peligro la ley de la heterosexualidad obligatoria de Rich, la ley del 'pensamiento heterosexual' de Wittig o la ley de la 'matriz heterosexual' de Butler”²⁵⁸.

En cualquier caso, la lucha es constante contra la fobia de la sociedad tradicional hacia las sexualidades que no se ajustan a la normativa genérico-sexual vigente. Los feminismos que hemos visto, han intentado, con diferentes propuestas teóricas, acabar con esa fobia y promover la inclusión de esas sexualidades “abyectas”. Y lo han hecho, pretendiendo deshacerse del cuerpo para eliminar esas diferencias y, por tanto, las discriminaciones que conllevan. Pero ¿es realmente posible liberarse del cuerpo, de la biología? ¿Podemos, en la actualidad, seguir hablando de dos géneros claramente diferenciados?

5.2. Inventando etiquetas

La diversidad y heterogeneidad de los sujetos en cuanto a la expresión de su género, sexo o conducta sexual, provoca múltiples exclusiones y antagonismos que marcan a determinadas personas como “otras”, como “diferentes”. La inercia androcéntrica tiende, como sabemos, a señalar al varón, blanco y heterosexual, como el referente indiscutible en relación al cual las demás personas se muestran como diferentes. Diferencias que son siempre entendidas como carencia o limitación. Así, los sujetos que, de una u otra forma, no se ajustan a la exigencia de esta norma antropocéntrica (mujeres, lesbianas, gays, transexuales, intersexuales), se devalúan en su corporalidad marcada. La cuestión estaría, posiblemente, en el modo de marcar estos cuerpos,

²⁵⁸ Mateo Gallego, P., “Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano ”, *Acciones e Investigaciones Sociales*, nº 29, julio 2011, p. 46.

en cómo “etiquetamos” a los individuos.

La tendencia humana de agrupar en función de determinados elementos comunes, existentes en ciertos individuos, no debería llevarnos a un encasillamiento constante de los seres. Deberíamos ser conscientes, a estas alturas, de que poseemos cerebros que son capaces de completar patrones incompletos; tal vez porque así mejoramos nuestras posibilidades de supervivencia. Algunos de los mecanismos que buscan patrones nos los proporcionan nuestros genes; otros son aprendidos, aunque no seamos conscientes de ello. En psicología cognitiva existe un fenómeno denominado “percepción categórica”, mediante el cual una realidad para la que no hay límites definidos es clasificada en compartimentos distintos por nuestros mecanismos perceptuales. Es decir, cuando se crea una percepción, nuestros cerebros añaden fronteras que no se corresponden con la realidad. Dichas fronteras las proporciona un sistema de categorías que suelen ser producto del aprendizaje.

Así, en realidad, cuando intentamos definir a una persona concreta dentro de un perfil de individuos que respondan a unas características propias del citado individuo, surgen múltiples elementos no comunes, sobre todo cuando la descripción intenta ser exhaustiva. El individuo puede responder a unos concretos caracteres de determinado grupo, pero en otros aspectos mantendrá su individualidad.

Esta dificultad de clasificación surge porque al nombrar, aplicamos etiquetas a un continuo, y lo hacemos mediante una norma que clasifica. Pero estas etiquetas que aplicamos sobre un continuo (el individuo) son discretas/absolutas y, además, son un constructo. Las etiquetas dividen el continuo de forma ficticia porque dicho continuo se manifiesta en realidad de forma graduada, no absoluta, conforme a una escala en la que caben múltiples gradaciones. Por eso, cuando intentamos una descripción exhaustiva del sujeto, llegamos a un punto en que es necesario parar y crear un modelo que será en base a la norma (en el sentido de la normal, la

media). Pero ese modelo ideal, que define los rasgos característicos del sujeto, no existe. Es tan solo una aproximación a la realidad. El modelo puede evolucionar según los preceptos de una ideología determinada, pero el individuo nunca podrá atenerse a ningún modelo, porque es una gradación, un continuo.

Por otra parte, uno de los problemas del “etiquetado” es la clasificación. Siguiendo una línea taxonómica, podemos decir que: etiqueto, clasifico y ordeno. Pero al ordenar establezco jerarquías según una escala de valores. Esta escala de valores, la del patriarcado, me dice lo que está bien (varón, blanco y heterosexual) y lo que está mal.

En este sentido, el tratamiento performativo del género en Judith Butler intenta una mayor comprensión de los modos en que la subjetualización implica un sometimiento a una matriz normativa que, antecediendo a cualquier confrontación crítica del sujeto con la misma, posibilita sin embargo su propia emergencia como sujeto, su agencia y su capacidad para producir, a su vez, nuevos efectos performativos. Es decir, mediante el tratamiento performativo de la identidad, profundiza en los procesos de interpelación normativa por los que se adquiere la inteligibilidad necesaria para ser percibido y tratado como sujeto humano, para ocupar una determinada posición en el lenguaje y en el medio social. Para Butler la norma guarda con el sujeto una relación constituyente que impide el recurso directo a aquello que, en el sujeto, habría de preceder a su propia formación.

La performatividad del lenguaje, tal como la describe Austin y la reutiliza Judith Butler, es el proceso por el que al decir algo estamos produciendo y reproduciendo aquello que decimos, de modo que esa categoría del pensamiento no puede seguir viviendo si no es reinvocada constantemente. Sin embargo, por su carácter de reiteración asociada a estructuras del lenguaje, la performatividad deja poco espacio para la emergencia de las nuevas formas e intensidades que se producen a cada momento en la compleja interacción de cuerpos.

La idea de que solo es posible jugar dentro de los límites del lenguaje y de la representación, que nada existe fuera de ellos, que toda relación es una relación de poder que pasa por los marcos de la representación y el lenguaje, es uno de los problemas de algunos feminismos actuales que perpetúan los dualismos y las categorías que intentan cuestionar.

Tal vez sea el momento de abandonar por fin la vieja tradición académica, y sus obsesiones con el lenguaje, y de ver otras posibilidades, tanto de resistencia como de producción, que nada tienen que ver con las estrategias conocidas. Para deshacer los sistemas normativos del género y el sexo no se trata solo de producir nuevas anatomías, o de liberarnos del cuerpo; sino que se trataría más bien de aceptar la existencia de diferentes cuerpos, reales y continuos, que no tienen porqué ajustarse a nuestras etiquetas y clasificaciones. La redefinición radical de la corporalidad no pasa por la parodia de las representaciones, sino por la redefinición permanente de la etiqueta.

De lo que se trata, en definitiva, es de ver como los sistemas de poder se constituyen no solo en términos de lo que se ha venido llamando lenguaje, sino de lo que le excede; y de plantear otras estrategias de resistencia y emergencia, más allá del lenguaje en sentido estricto. No se trata de obviar la necesidad de la crítica del lenguaje, sino de introducir nuevas herramientas, nuevos movimientos en torno al lenguaje que permitan una redefinición más allá de los cauces de análisis que el pensamiento académico ha desarrollado a lo largo de más de un siglo. Teniendo en cuenta, por otro lado, que los procesos culturales que dan forma a los cuerpos suelen estar ocultos bajo apariencias de universalidad que hacen que parezca imposible intervenir en ellos.

Butler sostiene que el género no es un atributo, algo que se tiene o se es, sino un proceso que constituye lo mismo que dice definir: una copia sin original. El género es un efecto del discurso; la elaboración de una genealogía muestra los mecanismos a través de los cuales el

género se convierte en algo aparentemente natural. Posiblemente, el género sea, en realidad, una etiqueta que se le adjudica a un sujeto biológico, para clasificarlo y ordenarlo según una escala de valores impuesta por el patriarcado.

En su libro, *Cuerpos sexuados*²⁵⁹, Anne Fausto-Sterling, transforma la famosa frase de Halperin “La sexualidad no es un hecho somático, es un hecho cultural” por la frase: “La sexualidad es un hecho somático creado por un efecto cultural”²⁶⁰.

Además, ya en 1992, publicó en la prestigiosa revista *Science* “Los cinco sexos: cuando lo femenino y lo masculino no son suficientes”. En este estudio realiza una clasificación de los tipos sexuales en las categorías de *herm* (hermafroditas verdaderos), *ser* (pseudo-hermafroditas masculinos) y *serm* (pseudo-hermafroditas femeninos), además de las de macho y hembra; sosteniendo la tesis de que la naturaleza nos entrega el sexo anatómico como una distribución continua de distintas combinaciones. Han sido la ciencia y la medicina las que, con sus estudios sobre nuestros cuerpos y su afán clasificatorio, han contribuido a desarrollar una biopolítica que rechaza la diferencia y pretende una estandarización, como denuncia Del Val, una “sociedad de la normalización”.

Para Sterling, los intersexuales representan el sincretismo de los géneros, lo que los convierte inmediatamente en cuerpos peligrosos que deben dominarse. Los intersexuales son un disturbio en la pétrea separación sexual que la ciencia “quiere” presentarnos como lo “natural”. El proceso de invisibilización de los intersexuales adquiere una manifestación explícita en la denominada “era de las gónadas”²⁶¹, en la que la ciencia, desde el siglo XIX concibió que la

²⁵⁹ Fausto-Sterling, A., *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.

²⁶⁰ Burgos, E., “Identidades entrecruzadas”(pp. 245-254), *THÉMATA. Revista de Filosofía*, N° 39, 2007, p. 248.

²⁶¹ Saint-Hilaire como uno de sus principales exponentes. Ver su clasificación de los hermafroditismos en Geoffroy Saint Hilaire, I., *Histoire Générale et Particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, *Traité de Tératologie*, t. 2, Paris, J.B. Baillière, 1836.

diferencia sexual solamente radicaba en la presencia de testículos o ovarios. De esta forma, individuos que, por ejemplo, poseían mamas, ovarios y pene no eran validados, no existían, eran ininteligibles. Como nos recuerda Thomas Laquer en su investigación sobre la historia del sexo, la transformación decisiva, acaecida durante las décadas que anteceden a la Revolución, tiene lugar cuando del modelo de la “carne única”²⁶² o idea de una plástica materia sexual con la que fueron moldeados de una vez los hombres y las mujeres en un continuum de diferencias graduales entre órganos, fluidos y procesos fisiológicos, se pasa a defender la existencia de dos sexos de naturaleza inconmensurable²⁶³.

Posteriormente a la “edad de las gónadas” prosigue, como ya vimos, la actual “era del cambio”, en la que se obliga a normalizar inmediatamente, con cirugía, a cualquier ser humano intersexual en uno de los dos sexos establecidos como “normales”. Pero estas clasificaciones, además de ser arbitrarias, son incompletas. Podemos cambiarlas, las etiquetas las ponemos nosotros y somos libres de poner otras, de clasificar de otra forma y de renunciar a un orden jerárquico discriminatorio.

Aunque para llegar a prescindir de las actuales clasificaciones, será necesario superar el desmedido antropocentrismo de nuestra forma de pensar. Un antropocentrismo que podríamos calificar de compulsivo; porque, igual que la heterosexualidad compulsiva de Rich es considerada la base de la opresión de las mujeres, el “antropocentrismo compulsivo” es el culpable de los sistemas jerárquicos y discriminatorios que dan lugar a todo tipo de opresiones que, en último término, sufrimos todos; incluido el privilegiado varón, blanco y heterosexual.

Bajo el mandato del antropocentrismo compulsivo, el pensamiento occidental ha

²⁶² El modelo de la carne única domina el siglo XVI y el siglo XVII.

²⁶³ Laqueur, T., *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Crítica, Colección Feminismos, 1994.

manifestado una aspiración universal: separar al hombre de la naturaleza. El hombre es un ser superior, trascendente, el centro del universo y de la creación. Creemos firmemente que hemos superado la naturaleza, estamos por encima de ella. El hombre, en una pirueta única y mortal, sale del paradigma “Naturaleza” al que en origen pertenecía y es capaz de teorizar desde fuera del mismo, contemplándolo desde arriba.

Pero realmente, ¿es esto posible? El término “Naturaleza” ha servido, en la historia del pensamiento humano, para una cosa y su contraria y, sobre todo, en lo que se refiere a teorías de género, ha sido fuente de numerosas falacias. Por ejemplo, la todavía vigente de que las relaciones homosexuales son “contra natura”; cuando se sabe fehacientemente que los animales realizan actos sexuales entre individuos del mismo sexo con regularidad y “naturalidad”. Pero supongamos que, como parece indicar el término “relaciones contra natura”, realmente ningún animal, salvo el humano, mantuviera nunca relaciones sexuales con individuos de su mismo sexo (algo muy difícil de asegurar según el falsacionismo popperiano); ¿supondría esto que dichas relaciones fueran “antinaturales”? Para el antropocentrismo compulsivo, sí. Pero para un pensamiento más equilibrado, coherente y humilde, resultaría obvio que no, puesto que habría al menos un animal, el humano, perteneciente a la naturaleza (y aquí está la clave) que las mantiene; por lo tanto, ya sería un hecho natural.

Si realmente nos diéramos cuenta de que inexorablemente pertenecemos a la “Naturaleza” y cesáramos en la lucha de intentar posicionarnos fuera de ella, aceptaríamos plenamente todas nuestras posibilidades y limitaciones. En este sentido, igual de “natural” es un rascacielos que un termitero, la miel que la sacarina. Del mismo modo que Butler dice que “todo es cultura”, podemos decir que “todo es naturaleza”. Porque, como nos plantea Fernando Savater, “¿cómo estar seguros de que la 'cultura' misma no es el desarrollo más 'natural' de lo que

al hombre le conviene? Si no hay hombres sin 'cultura', ¿cómo podría la 'cultura' no ser algo natural, que corresponde a nuestra forma de ser en todo tiempo y lugar?”²⁶⁴.

Si asumimos que para los humanos todo es naturaleza, podemos eliminar la peligrosa dicotomía naturaleza/cultura para aceptar que ambos conceptos forman parte de nosotros de manera indisoluble. “Por mucho que buceemos hacia el fondo natural de lo humano, siempre hallamos el sello de la cultura mezclando lo adquirido con lo innato; del mismo modo, no hay forma de aislar ninguna actitud o perspectiva cultural que no huela a zoológico, a condicionamiento simiesco. Lo más natural en los hombres es no serlo nunca del todo”²⁶⁵.

Entonces, desde este punto de vista, ¿qué es ser mujer o ser hombre? En última instancia, es ser un primate (no nos olvidemos de esto) con un conjunto de características bioquímicas que poseen una gradación. Pero también, con la facultad de poder decidir cómo llevar a cabo su desarrollo, con intencionalidad, con lenguaje, con cultura, con técnica. Por lo tanto, no es necesario renunciar a nuestra condición biológica, sino más bien asumirla, así como asumir también nuestra condición cultural; realizando una profunda reflexión que nos lleve a, según propone Roberto Marchesini, “pasar de una visión antropocéntrica a una visión 'dialógica’”²⁶⁶. De manera que a ambas dimensiones inseparables se les conceda su justa importancia.

Y en este diálogo podría estar la solución a los problemas de género. No se trataría de un “retorno a la Naturaleza” en la línea de los feminismos ecológicos de la diferencia; en primer lugar, porque no podemos retornar al lugar donde siempre hemos estado y, sobre todo, porque esta línea de pensamiento nace precisamente de ese antropocentrismo compulsivo, y ha sido utilizada para someter en su nombre a media humanidad; basándose en las diferencias biológicas

²⁶⁴ Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 53.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 52.

²⁶⁶ Marchesini, R., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009, p. 163.

entre los primates hombres y los primates mujeres. Diferencias que existen, pero que no son absolutas. Ya en 1970, Shulamith Firestone en su obra *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*²⁶⁷. denuncia el uso que de estas diferencias hace la ideología del patriarcado: la causa de la opresión de las mujeres hay que situarla en la biología.

La alienación que sufren las mujeres deriva de una función biológica, la función reproductora que la convierte en sierva de la especie. Esta idea de la función reproductora como elemento detonador de la situación de desventaja y sometimiento de las mujeres respecto de los hombres, ya estaba presente en “*El segundo sexo*” de Simone de Beauvoir; pero con la notable diferencia de afirmar que, en realidad, no es el hecho biológico en sí (cuya valoración, en principio, es neutra) lo que causa directamente el sometimiento femenino, sino la interpretación y valoración que la cultura hace del mismo. A Firestone esta argumentación beauvariana le parece demasiado sofisticada y tratará de simplificarla eliminando el factor cultural en su explicación. Afirmando así que es solo la biología, la naturaleza, la causa de la discriminación femenina sin que exista ningún tipo de mediación por parte de la cultura²⁶⁸.

Si solo la naturaleza es la causa de la opresión contra la mujer, como sostiene Firestone, entonces el medio para poder salir de esta situación de alienación biológica será liberarnos de la propia naturaleza. Y así, ya estaría el feminismo cayendo, de una forma aparentemente lógica, en la trampa del antropocentrismo compulsivo propio del patriarcado que pretende superar. Con lo que, paradójicamente, partiendo de un supuesto que podríamos llamar “antinaturaleza”, llega Firestone a la misma propuesta que se puede hacer también desde el supuesto contrario: eliminar las diferencias sexuales entre hombre y mujeres.

²⁶⁷ Firestone, S., *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976.

²⁶⁸ Amorós, C., “La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del freudomarxismo”, en: Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Vol. 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva, 2005, pp. 69-106.

Para liberarnos de la naturaleza opresora, sería necesario el desarrollo y utilización de las nuevas tecnologías reproductivas, con las que lograríamos eliminar realmente la diferencia biológica. Con esta eliminación se acabaría la discriminación en razón del sexo, ya que no habría ni hombres ni mujeres sino, tal vez, un estado de pansexualidad. Para Celia Amorós, esta obsesión de Firestone por identificar el origen de la opresión femenina para poder acabar con el propio sistema opresor, así como el hecho de que el origen de dicha desigualdad esté en la diferencia biológica y reproductiva, que se perpetúa a través de la familia tradicional como célula primigenia para mantener la diferenciación productiva y sus consecuencias discriminatorias en los sistemas sociales, tiene algo de utópico, tal vez por su tendencia freudomarxista. Pero Amorós también considera que, aunque Firestone no propone acciones políticas para facilitar el control femenino de las nuevas tecnologías reproductivas salvadoras, sus análisis de determinados sistemas de poder son acertadísimos: “Pone en juego, sin embargo, una verdadera maestría en una analítica del poder, que podría competir en finura y agudeza con la foucaultiana, en los ámbitos dónde hay que determinar 'el quién es quién de la opresión’”²⁶⁹.

Entre estos análisis, Amorós señala cómo la autora reflexiona sobre el tema del racismo entrecruzado con el sexismo, donde las mujeres se convierten en meros objetos transaccionales de los pactos entre los varones; el mito de la infancia como construcción moderna, al que Firestone compara con el mito de la femineidad en cuanto a su categoría de esferas segregadas; su análisis del amor que denuncia la naturaleza “parásita” de la cultura masculina, llegando a afirmar que, tal vez, en la actualidad es el amor (necesariamente corrompido en una sociedad de clases sexuales), más que la tarea reproductiva de gestación de los hijos, “el baluarte de la opresión de las mujeres”²⁷⁰; su valoración, totalmente negativa, del impacto que supuso la

²⁶⁹ Amorós, C., “Dimensiones del poder en la teoría feminista ” (pp. 11-34), *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº25, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2005, pp. 21-22.

²⁷⁰ Firestone, S., *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 159.

“revolución sexual” para las mujeres, ya que imitar a los hombres sin estar a su mismo nivel resultó en una nueva desventaja.

Celia Amorós nos recuerda que el feminismo radical, en su obsesión por la búsqueda del origen de la opresión de las mujeres por parte del patriarcado, explotó el freudomarxismo de Firestone en la peor de sus direcciones: demonizando, sin analizar, el poder masculino por sus connotaciones tanáticas frente a una contracultura femenina de supuesto amor por la vida. En estas derivas, los magistrales análisis de Firestone fueron desaprovechados. Para Amorós, el mecanismo de poder del patriarcado consiste en la remisión recíproca del trabajo al sexo, es decir, de la producción a la reproducción:

“un mecanismo doble: el control de las funciones [sexuales] y reproductoras de la mujer a través del sistema de los intercambios matrimoniales queda reforzado al restringir el ámbito de las tareas productivas al que ésta tiene acceso; y, a su vez, la prohibición de tareas que se le impone a la mujer queda reforzada por el hecho de que está controlada por su inserción en las estructuras del parentesco”²⁷¹.

Mecanismo que, además, ha sido recurrente, bajo diversas modalidades, en todas las sociedades históricas y que, como nos advierte Amorós, continua funcionando en nuestro mundo globalizado.

Si retomamos la idea de que las nuevas tecnologías reproductivas pueden acabar con la división sexual y con el concepto de familia tradicional, así como con sus consecuencias de discriminación hacia las mujeres; podemos también, dando un paso más, plantear gracias a esas mismas tecnologías (y a todas las que, según hemos visto, se están desarrollando en la

²⁷¹ Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 228.

actualidad) una especie de “pansexualidad” sin obstáculos que podríamos definir como “continuo post-género” y al que llegaríamos, precisamente, aprovechando que en la actualidad el deseo de Firestone de que la perpetuación de la especie se garantice por medio de técnicas de control y reproducción artificial parece menos utópico; y, en este sentido, la maternidad habría dejado de ser la disculpa para la opresión.

Ya hemos visto que, en cuestión de género, el modelo mujer y el modelo hombre es lo que cambia a los ojos de la sociedad. El sujeto, el individuo, como ser natural, es un continuo que nunca se atiene a la norma, a la etiqueta, de manera estricta. Por tanto, si reconocemos esa continuidad natural y damos cabida a todas sus manifestaciones con igual dignidad, llegaremos a una situación de “continuo post-género”. En la naturaleza se dan cuerpos intersexuales, que no se ajustan a las inflexibles clasificaciones de la norma social. Reconozcamos, entonces, su naturalidad sin preocuparnos por sus características particulares. Hasta el momento, para mantener la división de géneros hemos controlado los cuerpos que se salen de la norma. Pero podría existir un punto de vista alternativo.

Ya Hipócrates consideraba el sexo como un continuo que iba del extremo masculino al femenino, y para la gente de la Edad Media lo seguía siendo; de hecho, textos escolásticos muestran zonas del útero clasificadas según su temperatura: el lado derecho, más caliente, producía machos; el izquierdo frío producía hembras, mientras que el centro tibio producía intersexuales, mujeres masculinizadas u hombres femeninos. ¿Por qué hemos perdido esa flexibilidad natural en la actualidad? ¿Por qué es necesario ajustarse a la norma “hombre/mujer”, “masculino/femenino”, “hetero/homosexual” en una época en la que incluso nuestras tecnologías propician el desarrollo de todas las posibilidades?

Hasta Beatriz Preciado que, en el artículo primero de su *Manifiesto contra-sexual*, exige que “se borre de las denominaciones “masculino” y “femenino” correspondientes a las categorías biológicas (varón/mujer, macho/hembra) del carné de identidad, así como de todos los formularios administrativos y legales de carácter estatal”²⁷², de manera que “Los códigos de la masculinidad y de la feminidad se convierten en registros abiertos a disposición de los cuerpos parlantes...”²⁷³, acaba adoptando el nombre de Paul y definiéndose en masculino como filósofo. En el supuesto de “continuo post-género”, esto tampoco sería importante. El sujeto, Beatriz o Paul (tal vez los nombres fueran cambiando, como todo, hacia la posibilidad de ambigüedad), sigue siendo el mismo, reconocible y respetable. Porque en este “continuo post-género” que proponemos no son necesarias las etiquetas, no se atienen a ninguna norma; porque lo que sería necesario superar no es la naturaleza (siempre múltiple y ambigua) sino la biopolítica, el estado de poder foucaultniano que nos obliga, ahora sí, “contra natura”.

Debemos entonces, (porque podemos técnicamente, porque está en nuestra naturaleza de primates-sapiens, de homo-tecnológico) construir un cuerpo post-anatómico, irreductible a las cartografías de los modos conocidos de representación; una identidad flexible que altere las fronteras para poder asumir, y respetar, las diferencias. Es decir, en palabras de Jaime del Val: “Llegamos así a un nuevo continuo del sexo-género-sexualidad: frente a los binarismos tradicionales, y más allá de un concepto de intersexualidad y transgénero que no deja de hacer referencia a una anatomía binaria, surge un conjunto de explosiones multidireccionales y multidimensionales que exceden el binarismo de forma radical”²⁷⁴.

Se trata de buscar nuevas formas de actuación, nuevos horizontes; de romper la cárcel del

²⁷² Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002, p. 29.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 29.

²⁷⁴ Val, J. Del, “Microsexos post-queer. Más allá del performativo: cuerpos pos-anatómicos y producción del deseo en la era del Afectocapital”, *Reverso*, p. 7. www.reverso.org,

significante, de la clasificación, de las etiquetas y sus normas. Como hemos visto, esto se puede realizar aceptando la naturaleza, abandonando el antropocentrismo compulsivo y siendo plenamente conscientes de que “lo natural” es una gradación, un continuo. Por tanto, podemos hacer clasificaciones distintas partiendo o no de los modelos existentes; somos los dueños del nombre de la rosa. Podemos darle validez a nuevas etiquetas desde un contexto paradójicamente post-biológico que reconozca la realidad de la biología y la acepte con naturalidad. Así no será necesario, pero sí será posible y voluntario, cambiar el nombre y el tratamiento social, no aparecerá el sexo en los documentos legales y oficiales, no se preguntará (porque carecerá de interés social y se admitirá como variable) la tendencia sexual.

Se cumple así el deseo de Firestone; desaparecen las clases sexuales, los opresores y los oprimidos. Pero no rechazando la naturaleza sino aceptándola; porque, al igual que todas las mujeres formaban parte del “continuo lésbico” contra la opresión masculina, así todos los primates humanos formaremos parte del natural “continuo post-género” en contra de los deseos de poder del limitador patriarcado. De manera que no necesitaremos que nadie nos diga lo que es “un hombre” o “una mujer”, lo que somos o lo que nos está permitido querer y ser.

Por el momento, esta propuesta puede parecer utópica. En cualquier caso, instaurar con plenitud el “continuo post-género” será difícil por varias razones, pero la actualidad (al igual que ocurre con el tranhumanismo) nos hace ver que la tendencia hacia él ya está en la sociedad. Entre las razones que dificultan la plena realidad del “continuo post-género” podríamos mencionar el hecho de que las reivindicaciones de los feminismos a pie de calle siguen siendo las clásicas, muy alejadas de las teorías y pretensiones *post* o *trans* género. La situación de las mujeres en este mundo que pretende ser global sigue presentando enormes diferencias y los avances conseguidos, siguen siendo precarios; por lo que hacen falta más que nunca esas reivindicaciones

clásicas del feminismo, ya que, como no deja de recordarnos Celia Amorós, la emancipación de las mujeres debe hacerse en todas partes o no se logrará.

Pero sobre todo, el sistema patriarcal y su poder político, que son los que siguen imponiendo las normas, serán el mayor impedimento para alcanzar ese “continuo post-género”. Por otra parte, podemos plantear una cuestión fundamental: ¿es necesario alcanzar este continuo? Posiblemente, y a pesar de que suponga la completa eliminación del sujeto del feminismo, será el único modo de alcanzar la igualdad plena, ya que el resto de los intentos, hasta la actualidad, han fracasado. Será algo drástico pero efectivo: al acabar con la diferenciación binaria hombre/mujer y su consecuente norma heterosexual; al asumir que la orientación sexual puede tomar varias direcciones y aceptar la posibilidad de configuraciones familiares diversas, se alcanzará, por fin, una situación de no discriminación en cuanto al sexo.

La realidad es obcecada: existen, de forma natural, múltiples gradaciones en los cuerpos, el sexo/género es un continuo y, además, la globalización no ha supuesto una homogeneización de los regímenes sexuales, sino por el contrario una gran diversificación. Lo diverso, los abyectos, los cuerpos frontera, los nómadas, los *trans*, los invisibles se han puesto de manifiesto; se han dado a conocer al mundo global mediante las tecnologías de la información, exigiendo su lugar y reivindicando su dignidad. Tal vez, contra ese intento de estandarización de los sistemas de poder que denuncia Del Val, los diferentes se muestran y se enorgullecen de sus diferencias. ¿Cómo darles cabida, entonces, en nuestra sociedad sino es mediante un sentimiento de “continuo post-género”, no discriminatorio, que devenga en realización política?

Si en nuestra sociedad actual vivimos bajo el régimen de la norma que procede de la ideología patriarcal y antropocéntrica que respalda la dualidad hombre/mujer y el mandato

heterosexual, entonces, solo será considerado como ciudadano todo cuerpo que haya atenuado su forma de vida hasta volverla compatible con el Estado. Así, el poder patriarcal del Estado se convierte en el poder personalizador e individualizador que mantiene su unidad mediante un juego de simulacros (y aquí radica el gran peligro); unidad hecha de diferencias, pero de diferencias con respecto a la norma previamente establecida. De diferencias normalizadas. De digresiones estadísticas. Nada nos prohíbe ser un poco punk, ligeramente cínico o moderadamente “trans”. El Estado tolera todas las transgresiones con tal de que permanezcan controladas. Este puede ser el gran impedimento para el continuo post-género. Sigue vigente la máxima de la Ilustración puesta en boca de Federico II el Grande²⁷⁵: “Razonad tanto como queráis y sobre todo lo que queráis, ¡pero obedeced!”

Así, todos los cuerpos que no pueden o no quieren ajustar su forma de vida a la norma deben rendirse a esta evidencia: son, somos, los parias del Estado. Existe en estos cuerpos parias, abyectos, ese punto de opacidad sin retorno que es como la marca de Caín y que llena a los otros ciudadanos de terror cuando no de odio. Cuerpos que no son ni un sujeto, ni una entidad formada, ni tampoco una multitud; sino una masa de existencia inconfesable, tejidos de solidaridades y de disensiones impenetrables al poder; los desviados, los pobres, los cuerpos rebeldes que representan, en el seno de la sociedad, un peligro. Convirtiéndose así en el enemigo cualquiera. Aquél contra el que todos los dispositivos y todas las normas del Estado van a cargar, para impedir esa nueva normativa que, ya sabemos, somos capaces de establecer. Aquí está la gran dificultad: todo lo que tolera el Estado puede resultar exiguo, los espacios, las palabras, las leyes... Puede que consientan el matrimonio igualitario para poder perpetuar la estructura

²⁷⁵ Uno de los mayores representantes del despotismo ilustrado del siglo XVIII. Poco antes de acceder al Trono defendió públicamente sus ideas ilustradas en su obra *Anti-Maquiavelo* (1739), en la que condenaba el realismo político inspirado por Maquiavelo en nombre de una mayor exigencia moral para los gobernantes. A pesar de promover algunos avances legales, nunca llegó a abolir la servidumbre.

familiar tradicional. Puede que nos dejen normalizar y visualizar la situación de los individuos *trans* para, con mayor facilidad, perpetuar la dicotomía masculino/femenino y mantener la dominación patriarcal. Debemos asegurarnos, por tanto, de que los pasos que damos nos llevan en la dirección deseada.

Y los pasos hacia el “continuo post-género” se van dando de forma ineludible. En la sociedad actual, “se lleva”, está de moda lo ambiguo. En la forma de vestir: hemos visto recientemente modelos de género indefinido, modelos masculinos desfilando como mujeres y colecciones de ropa y complementos de todo tipo que podemos considerar “unisex”. Por otra parte, actores, actrices, cantantes y artistas, manifiestas abiertamente su homo, bi o transexualidad. Así ha surgido curioso fenómeno que podría formar parte del continuo post-género: el *girl-crush*.

Del inglés “enamoramiento con una chica”, el *girl-crush* es esa situación en la que una mujer heterosexual siente admiración y atracción no sexual hacia otra chica. Según algunos blogs de chicas, pasa cuando una ve o conoce a otra chica que es tan atractiva/divertida/admirable/*cool* que quiere ser como ella. También, según esos blogs y algunas revistas, para saber si padeces ese *girl-crush* hay ciertos “síntomas”:

- 1) Te encuentras a ti misma sonriendo al verla: simplemente te encanta como es.
- 2) Quieres saber más de ella: quién es, qué hace, de dónde viene, cómo llegó aquí.
- 3) Aprovechas cualquier oportunidad para verla: Si es una actriz, algo muy frecuente, dices que “sí” a todas sus películas (esto se aplica para cualquiera que sea la profesión: cantante–concierto, deportista–partido).

4) Imitas alguna cosa de ella: evalúas si algo de lo que usa/hace te puede quedar bien y si crees que sí, te atreves a usarlo/hacerlo.

5) Eres capaz de decir “le meto”: obviamente es una hipérbole del lenguaje, pero en una conversación pública eres capaz de decir “Yo me tiro pa'l otro lado por esa mujer”.

Pero normalmente las chicas lo aceptamos y nos reímos de ello, lo que los chicos no saben es que nosotras nos damos cuenta de sus *man-crushes* aunque ellos no los acepten²⁷⁶.

“Tuve mi primer gran *girl crush* con una amiga del colegio. Supongo que si tienes casi 9 años y vives en un pueblo, donde lo único que puedes hacer los domingos es sentarte en un banco de la plaza, después de misa, a comer pipas hay mucho, mucho tiempo para hablar y contarse la corta vida que una tiene”. Como hace la escritora Carmen G. de la Cueva, que edita la web *La tribu de Frida* dedicada al talento femenino, casi todas las mujeres recuerdan el primer flechazo que sintieron por otra niña y casi podrían explicar su biografía enlazando esos cuelgues románticos, tanto reales –la amiga a la que se quiere impresionar en la adolescencia, la mujer algo mayor que nos impresiona a los 20– como proyectados: con Chloe Sevigny, con Winona Ryder, con Robin Wright...

En fin, el término *girl crush*, está en plena circulación. Desde hace años, funciona el *hashtag* #WomenCrushWednesday, que hace que los miércoles Tumblr y Twitter se llenen de fotos y perfiles de mujeres inspiradoras. Existe una revista, en papel y digital, llamada *Got a Girl Crush*, el fanzine, *Girl Crush*, que dirigía la escritora Thessaly la Force, y hasta acaba de publicarse un libro de colorear para adultos dedicado al tema, con retratos de Alexa Chung, Jennifer Lawrence y Emma Stone, entre muchas otras.

Pero este “sentimiento” ha generado polémica. No todo el mundo se siente cómodo con la

²⁷⁶ Escrito por Amanda Quintero en <http://erikatipoweb.com>.

expresión. En su libro *No soy ese tipo de chica*²⁷⁷, Lena Dunham, objeto frecuente de este tipo de flechazos, escribe: “Como tengo una hermana lesbiana, encuentro la expresión *girl-crush* ligeramente homofóbica, como si quisiera dejar claro que mi enamoramiento de otra mujer no es sexual sino suave y adorable. O sea, como una chica”. Marcie Bianco, periodista estadounidense especializada en temas de género e identidad sexual y activista de la comunidad LGBT, también critica el término, que en inglés suele utilizarse para definir los flechazos que se tienen en la infancia. “Esta expresión es muy popular últimamente, pero solo entre las heterosexuales. Jamás he oído a una lesbiana hablar de su *girl-crush*, porque infantiliza sus deseos. Y quizá por eso lo utilizan las heterosexuales, porque connota que es algo inocuo y no real”, apunta.

El debate se ha actualizado desde que se estrenó la tercera temporada de *Orange is the New Black* y miles de mujeres empezaron a inundar las redes sociales con sus declaraciones de amor por Ruby Rose, la tatuada actriz, modelo y *dj* australiana que se autodefine como “de género fluido”. Existe un *meme* que circula por ahí con fotos de la intérprete, que da vida al personaje de Stella, y el texto: “Cuando crees que eres heterosexual pero te pone Ruby Rose”, algo de lo que se han mofado muchas voces de colectivos homosexuales y transexuales, alertando: “Declarar tu amor por una mujer no te convierte instantáneamente en guay o atrevida”.

Lo que está claro es que estamos ya adentrándonos en territorios ambiguos. Ana Llurba²⁷⁸, editora que solo publica a mujeres en su microsello Honolulu Books defiende la expresión, que utiliza a menudo. “No comparto que *girl crush* sea un concepto homófobo. Es más, como soy una inmigrante, heterosexual y pobre, yo misma me siento representada por algunas variantes discursivas de la teoría *queer*, pero nunca diría que esos discursos son

²⁷⁷ Dunham, L., *No soy ese tipo de chica*, Barcelona, Espasa, 2014.

²⁷⁸ Ana Llurba coordina la editorial Honolulu Books y ha ganado el Premio de Poesía Joven Antonio Colinas 2015 con *Este es el momento exacto en el que el tiempo empieza a correr*.

heteróforos o clasistas”, dice, a la vez que se declara partidaria “de los territorios ambiguos y fronterizos, tanto en la literatura como en la amistad”. Los flechazos que confiesa haber sentido Llurba son bastante representativos de su generación, que se sitúa ahora en mitad de los 30. Según ella, *girl crush* es, precisamente, sentir que esa chica contiene parte de la esencia de lo que somos y de lo que queremos ser.

También a la psicóloga e investigadora Jenna Glover le intrigaba el tema. “Yo había experimentado relaciones muy íntimas y cercanas con otras mujeres, que parecían más intensas que la amistad pero no eran románticas, así que quería saber cómo funcionaban”. Por eso y porque, según ella, “históricamente las féminas han sido ignoradas en la investigación psicológica”, le dedicó su tesis de doctorado, titulada *La vida interpersonal de las jóvenes adultas: un estudio de la amistad apasionada*. Y llegó a la conclusión de que los *girl-crushes* adolescentes son de lo más saludable: “Su primera función es que ofrecen apoyo social y proporcionan un lugar en el que explorar partes de tu identidad. Tienen un efecto similar a las relaciones románticas a la hora de ayudarte a preparar para la edad adulta, pero además, en mi investigación descubrí que las chicas que tienen estas amistades apasionadas gestionan mejor sus relaciones cuando son adultas que las que no las tienen”²⁷⁹.

Pero ¿qué tienen en común todas esas mujeres-que-gustan-a-las-mujeres? Según Wendy Williams, que en su web *Girl Crush*²⁸⁰ escribe perfiles de las chicas a las que admira, “nos identificamos con aquellas que dominan lo que hacen pero a la vez presentan un sentido de vulnerabilidad. La vida es complicada y casi siempre la superamos a duras penas, así que encontramos coraje y fuerza en otras que comparten obstáculos similares.”

²⁷⁹ Gómez Urzaiz, B., “‘Girl crush’ o cómo son las mujeres que gustan a las mujeres”, *El País*, julio de 2015, en <http://smoda.elpais.com/articulos/girl-crush-o-el-fenomeno-de-las-mujeres-heterocuriosas/6526>

²⁸⁰ <http://girlcrush.la/>

A este fenómeno, que está de plena actualidad y mueve millones de opiniones en las redes sociales, podemos añadir el ejemplo “*queer*” y sorprendente de Eva y Adele; para señalar que, tal vez, ya estamos muy cerca del “continuo post-género”.

Eva y Adele se autoproclaman las gemelas hermafroditas del futuro. Nacieron hombre y mujer pero hace 24 años decidieron perder su género. Se visten con falda o vestido, llevan la cabeza rasurada y utilizan un exagerado maquillaje. No se conocen sus nombres ni edades reales pues dicen que aterrizaron en su máquina del tiempo en Berlín antes de la caída del muro en 1989. A partir de ese momento se dedican a visitar las ferias de arte contemporáneo más importantes del mundo con su aspecto extravagante, asegurando que son una obra de arte en sí mismas. Esta inseparable pareja austro-alemana se casó en 2011 cuando la ley le permitió a Eva, quien biológicamente es un hombre, cambiar su sexo en el registro civil de nacimiento. El matrimonio homosexual es legal en Alemania desde 2001 pero solo cuando la corte aprobó el cambio de sexo sin necesidad de transformar el cuerpo (otra posibilidad del continuo post-género), Eva y Adele pudieron casarse como una pareja femenina.

Eva es pintora y Adele escultora, formaciones que han utilizado para crear un diario personal que puede verse en su página web²⁸¹. Durante años se han filmado y fotografiado a ellas mismas, dejando un registro que les ha servido de modelo para crear sus famosas series de pinturas de colores pasteles. En ocasiones han aparecido haciendo vídeo arte como complemento de su *performance*, aunque no necesitan nada más que su ropa, siempre idéntica, para llamar la atención de los visitantes de las ferias. Ellas afirman que donde quiera que vayan el espacio se transforma en un museo pues Eva y Adele son una obra de arte ambulante.

Estas abanderadas de la frase “No somos ni hombres ni mujeres sino que inventamos

²⁸¹ www.evaadele.com/

nuestro propio sexo”, buscan romper con las barreras del género a través de su propio cuerpo. Sus manifestaciones artísticas tienen la intención de reafirmar que el sexo, en cuanto un órgano genital, no las hace hombres ni mujeres sino que estas identidades pueden ser creadas a elección propia. Para ellas un pene o una vagina no determinan si somos hombres o mujeres sino, por el contrario, nos dan la posibilidad de transitar entre ambas opciones. En una entrevista para el periódico *The Guardian*²⁸², Eva dijo que eligió su nombre por el significado que tiene en la mitología cristiana: Eva fue hecha a partir de la costilla de Adán, el primer hombre de la tierra.

Tanto las “mujeres-que-gustan-a-las-mujeres”, como Eva y Adele son manifestaciones de nuestra naturaleza, y no cabe la falacia de que sus actitudes van “contra natura” porque ya debemos ser conscientes de que el hecho de poder superar la biología y “jugar” con lo que ella nos ha dado está, precisamente, en nuestra naturaleza. Una naturaleza que podríamos calificar de líquida porque es dinámica, se mueve según las necesidades, se amolda al lugar y al tiempo en el que está. Por tanto, y en conformidad con nuestra naturaleza, el género en la actualidad debe ser también un “género fluido”, líquido, que tenga en cuenta la fluidez y continuidad de cada individuo.

Así, será necesario plantear un modelo en el que podamos incluir las diferentes manifestaciones (que siempre son naturales) de sexo-género-sexualidad que existen. Partiremos de las viejas estructuras unidimensionales en las que el género-sexo es concebido como un binarismo que se contiene a sí mismo y donde el hecho intersexual no puede existir y ha de ser borrado. Esta situación ha sido el origen de la discriminación y el sufrimiento de miles de individuos “abyectos”, de cuerpos parias (incluidas las mujeres) y debe ser superada. Podemos, para ello, (después de reconocer nuestras limitaciones cognitivas a la hora de formular categorías

²⁸² Pidd, H., “Eva y Adele: Nos inventamos nuestro propio sexo”, *The Guardian*, 1 de noviembre de 2011. <http://www.theguardian.com/artanddesign/2011/nov/01/eva-and-adele-interview>

que no se ajustan a la realidad), revisar otros intentos de clasificación menos tajantes, aunque también imperfectos (todos lo son y debemos ser conscientes de ello) como el continuo de la sexualidad de Kinsey.

La escala de Kinsey es una escala creada por el biólogo Alfred Kinsey en la que establece siete diferentes grados de comportamientos sexuales, cuando tradicionalmente se consideraban solo tres. Evaluando el historial sexual de una persona o los episodios de su actividad sexual en un tiempo dado, se usa una escala desde 0, es decir, exclusivamente heterosexual hasta 6, es decir exclusivamente homosexual. Proporcionando una gradación en la orientación sexual, estableciendo grados de bisexualidad. Esta escala resultó muy novedosa para su época por ser el primer estudio que plasmaba tal diversidad y se alejaba de la monosexualidad entonces comúnmente aceptada. Su primera publicación se hizo en 1948 en el libro *Conducta sexual en el varón* por Alfred Kinsey y Wardell Pomeroy, entre otros, que se extendió con el trabajo *Conducta sexual en la mujer* en 1953. Los siete primeros grados se enumeran en el primer volumen, y en el segundo tomo se añade un grado adicional, denominado X usado para la asexualidad.

Presentando la escala en el primer tomo del informe dedicado al hombre (aunque también la aplicaría a la mujer) Kinsey escribió:

“El varón no es quien representa estas dos poblaciones distintas, heterosexual u homosexual. El mundo no puede ser dividido entre cabras y ovejas. Es un fundamento de la taxonomía el que la naturaleza raramente se enfrenta con categorías separadas... El mundo vivo es continuo en cada uno de sus aspectos. Mientras enfatizo la continuidad de los grados entre las historias de los exclusivamente heterosexuales y los exclusivamente homosexuales, ha parecido deseable el revelar algunos tipos de clasificaciones que podrían estar basados en montones de experiencias heterosexuales y homosexuales, o

las reacciones en cada historia... A un individuo le puede ser asignada una posición en esta escala, para cada periodo en su vida... Una escala de siete puntos está más cerca de mostrar los muchos grados que actualmente existen”²⁸³.

Independientemente de las críticas en cuanto a la metodología para encuestar y crear la escala, y sus posteriores aplicaciones, más o menos acertadas; es interesante reflexionar sobre el hecho de que ya por entonces señaló, desde la ciencia, la dificultad taxonómica, de clasificación; y la realidad de la naturaleza como un continuo inclasificable. Si hubiéramos seguido su senda, y superado sus errores, habríamos tenido que ampliar la escala indefinidamente, ¿hasta cuando? Hasta llegar al “continuo post-género” propuesto.

Este concepto de “continuo sexual” de Kinsey, lo continua el psiquiatra Fritz Klein lanzando la hipótesis de que la orientación sexual es un proceso dinámico y sujeto a variación. Este proceso incluiría tanto la atracción, el comportamiento, las fantasías, las emociones y las preferencias sociales como la identificación o el estilo de vida. Este continuo tuvo también una importante influencia en el movimiento feminista y en el activismo LGTB de los años setenta y ochenta, en cuanto que los líderes de los movimientos y los académicos se esforzaron por marcar la diferencia entre pertenecer a un sexo y los aspectos puramente sociales, culturales y psicológicos del género y la sexualidad:

“La orientación sexual es una atracción duradera de índole emocional, romántica, sexual o afectiva hacia otros. Es fácilmente distinguible de otros aspectos de la sexualidad, incluyendo sexo biológico, identidad de género (el sentimiento psicológico de ser hombre o mujer), y el papel de género (la adecuación a determinadas normas de culturales de comportamiento para el

²⁸³ Kinsey, A. C., Pomery, W. B., Martin C. E., *Sexual Behavior in the Human Male*, Indiana, University Press, 1998 (reimpresión del original del 1948), p. 639.

comportamiento masculino o femenino). La orientación sexual existe a lo largo de un continuo que abarca desde la exclusiva heterosexualidad u homosexualidad e incluye varias formas de bisexualidad”²⁸⁴.

Este continuo en cuanto a la orientación sexual es, de igual manera, aplicable al sexo de cada individuo, incluso en cuanto a la genitalidad; porque es una característica de la naturaleza. Como hemos visto, los genitales, las hormonas, los cromosomas, la biología en general, se resiste a ser clasificada; y menos en las dos estrictas categorías tradicionales “macho/hembra”, “hombre/mujer”. Y si ni la biología ni la inclinación sexual se atienen a nuestras clasificaciones, ¿por qué habría de hacerlo la identidad de género?

Debemos, entonces, invocar, desde este continuo de género y de sexo biológico, una nueva dimensión “pansexual” en el ámbito de la sexualidad, en la que ya se puedan reconocer las categorías intersexuales (intergénero y transgénero). Surgen con ello las nuevas categorías de unisexual (preferencia de los intersexuales por un sexo), polisexual (orientaciones sexuales múltiples) y pansexual (orientación sexual múltiple y difusa). Cualquier gradación tiene cabida en esta “explosión” de categorías polisexuales/pansexuales en las que entran nociones de práctica sexual y de cuerpo. Desaparecen definitivamente las líneas de categorización de los cuerpos en función del género y el sexo biológico en un continuo pansexual y pangénero. Pudiendo llegar, por último, al cuerpo post-anatómico y metasexual que proponen los transhumanistas (y que busca representar Del Val en sus *performances*), en el que toda categoría de género, sexo y sexualidad, es potencial y difusa.

Situación que ya menciona Beatriz Preciado en su *Testo yonqui*: “Durante meses me

²⁸⁴ Klein, F., “What is sexual orientation?”, artículo en el sitio web de la *American Psychological Association*: <http://www.apa.org>

dedico a tiempo completo a organizar lo que entonces yo creo será una revolución pansexual inminente: la disolución de la identidad sexual en una multiplicidad de deseos, prácticas y estéticas, la invención de nuevas sensibilidades, nuevas formas de vida colectiva..., todo eso me parece entonces posible, real, inevitable”²⁸⁵.

Y añade: “No hay dos sexos, sino una multiplicidad de configuraciones genéticas, hormonales, cromosómicas, genitales, sexuales y sensuales. No hay verdad del género, de lo masculino y de lo femenino, fuera de un conjunto de ficciones culturales normativas”²⁸⁶.

Por lo que habría que insistir: esa multiplicidad es natural, no es necesario superarla. Lo que hay que superar es la “soberbia” en la clasificación, el antropocentrismo compulsivo que subyace en la norma. Y entonces, ¿por qué no se ha superado? En primer lugar, es muy difícil cambiar algo tan arraigado, y durante tanto tiempo, en el paradigma patriarcal. Aunque, tal vez, se deba sobre todo, como ya vimos anteriormente, a un tema de poder. La propia Beatriz Preciado denuncia que:

“Hoy el poder se extiende al sexo y al género como codificaciones precisas de la información y de la subjetividad. Pronto lo hará aún de un modo más eficaz a través de la transformación de psicotrópicos controladores de la producción de afectos y de hormonas sexuales en patentes privadas. (...) El problema es que hasta ahora el deseo, el placer, el sexo y el género han sido pensados en términos de esencia no transferible, de propiedad. Primero pensados como sustancias fijas de la naturaleza, después como propiedad de Dios, luego como propiedad del Estado, más tarde como propiedad privada y hoy, por último, como propiedad de las grandes multinacionales farmacopornopolíticas”²⁸⁷.

²⁸⁵ Preciado, P. B., *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Libros S.L.U., 2015, p. 72.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 175.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 185.

Preciado llama “farmacopornopolítica” a la nueva política del *copyright* propia de las nuevas corporaciones globales que no producen nada, cuyo único objetivo es la acumulación y gestión de patentes; ambicionando, incluso, regular a través de ellas el sexo, el género y el deseo que se convertirían en “el nuevo supermaíz transgénico de la industria farmacopornográfica...”²⁸⁸.

Si el deseo, el género y el sexo son utilizados por los poderes económicos y políticos (y ambicionados como mercancía), corremos el riesgo de caer en toda clase de manipulaciones, ya que ambos poderes (que podríamos reducir actualmente al económico) poseen todos los medios posibles para llevar a cabo esa manipulación de la forma más sutil imaginable. Es obvio que no estamos en el “continuo post-género” que imaginamos junto a Preciado, pero es igual de cierto que ya se están manifestando muchas de sus posibilidades; aunque todavía no podemos saber si para llegar a alcanzarlo plenamente o como meras “vías de escape” permitidas por los poderes mencionados para impedir que lleguemos a más. En cualquier caso, el camino es prometedor y los primeros pasos por él se los debemos a los distintos feminismos y, especialmente, al movimiento *queer*.

Aparentemente estos movimientos, que han realizado importantísimos logros, han fracasado en su objetivo fundamental: acabar con el patriarcado y liberar de su opresión a las mujeres y demás cuerpos abyectos. Pero al lamentarnos por el fracaso estamos, de nuevo, dejándonos llevar por nuestro limitado cerebro clasificador porque no vemos que estas luchas son también un continuo y que en ellas estamos. No se podría alcanzar el ideal del “continuo post-género” sin las aportaciones anteriores. Así nos lo recuerda Preciado: “Podríamos hoy entender la enunciación *queer* como un momento crítico en un proceso más amplio de

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 186.

producción de subjetividades disidentes dentro del régimen farmacopornográfico”²⁸⁹.

Y en ese proceso más amplio continuamos. Ahora en un momento en el que cohabitan, como vimos, las reivindicaciones y objetivos básicos del feminismo clásico con las *performances* más provocadoras, la mujer objeto con la moda unisex y la ambigüedad sexual, la fanatización de la lactancia materna con la congelación de óvulos... Podemos decir que nos encontramos en un “momento frontera” en el que se entremezclan lenguajes, usos y costumbres. Un momento de tránsito desde el que nos podremos dirigir hacia cualquier lugar. Y ahí, precisamente, radica el peligro de avance, y hacia dónde, o de retroceso. Un peligro de retroceso que casi nunca se tiene en cuenta: hemos llegado a la frontera, vislumbramos el nuevo país, ¿cómo vamos a tener que dar la vuelta y transitar de nuevo por el arduo camino que ya hemos dejado atrás? Esta posibilidad, que suele ser con frecuencia inconscientemente descartada, se puede dar con mayor facilidad de lo que pensamos:

“Las innovaciones teórico-políticas generadas por el feminismo, el movimiento de liberación negro, la teoría *queer* y transgénero durante los últimos cuarenta años parecen hoy adquisiciones perennes. Sin embargo, en el actual contexto de guerra global, este conjunto de saberes y prácticas podrían ser de nuevo arrasadas con la velocidad con la que un microchip se funde en el fuego. Es preciso transformar ese saber minoritario en experimentación colectiva, práctica corporal, en modo de vida, en forma de cohabitación, antes de que todos y cada uno de los frágiles y escasos archivos existentes de feminismo y cultura *queer* hayan sido completamente reducidos a sombras radioactivas”²⁹⁰.

La pérdida y el retroceso casi nunca se contemplan desde la euforia de la ganancia; por lo que es fundamental extender a toda la sociedad esos saberes y prácticas que siguen siendo

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 238.

²⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 240-241.

minoritarias, ampliar el baremo, explotar la norma, hacer todo lo necesario para adentrarnos en el nuevo país del continuo post-género para alejarnos cuanto antes del peligro de retroceso. Pero será un empeño difícil ya que los discursos de las ciencias naturales y humanas continúan cargados de retóricas dualistas cartesianas (cuerpo/espíritu, naturaleza/tecnología). Es necesario acabar con ellas, porque solo sirven para reforzar la estigmatización política de determinados grupos: las mujeres, los *queer*, los discapacitados, los enfermos...

Podríamos hablar de la necesidad de un discurso postransgénero que reflexione sobre las posibilidades de explotar el género en dimensiones múltiples fuera del binarismo tradicional. Todos somos transgénero en la medida en que todos ponemos de manifiesto disonancias con respecto a unos modelos de género que, no siendo naturales ni universales, no tienen un original conocido. Se trataría de ser conscientes de que hemos vivido, y seguimos haciéndolo, bajo el yugo de una ideología bidimensional impuesta sobre un continuo multidimensional.

Más que de rescatar o liberar a un determinado sujeto, tendríamos que hablar de subvertir, exceder el binarismo; y para ello deberíamos defender, dentro de una sociedad que construye la sexualidad en términos de prohibiciones y de estigmas, la sexualidad como movimiento relacional difuso, como un continuo post-género que cuestiona las categorías normativas, proponiendo un “estado de desorientación”. Un cuerpo post-anatómico que reconoce su biología y que, por ello, no puede definirse en términos de sexo biológico-morfológico ni de género, sino que prolifera en la emergencia de infinitos sexos potenciales, cuestionando de manera definitiva, las identidades de género-sexo y de orientación sexual al redefinir las clasificaciones y sus límites. Este nuevo sujeto “pansexual” sería *postqueer*, pues se sitúa más allá de la crítica performativa y textual que propone la teoría *queer*.

Entonces, ¿podría suponer este sujeto pansexual la superación del feminismo? O, por el

contrario, se convertirá en el nuevo sujeto de las luchas y reivindicaciones de este nuevo post-postfeminismo? El sujeto del feminismo dejaría de ser la mujer y pasaría a ser el sujeto pansexual, el que está fuera de la norma, el cuerpo abyecto, el cuerpo paria, el cuerpo tal como lo diseña la naturaleza, el cuerpo continuo, el que tiene capacidad natural para reinventarse, es decir, todos los cuerpos. Todos los individuos podríamos ser sujeto de este nuevo post-postfeminismo y por todos se emprendería la lucha y se exigirían las reivindicaciones de dignidad, reconocimiento e igualdad.

En esta situación, que podríamos definir como pre-transhumanista, del “continuo post-género”, podría surgir un nuevo movimiento post-postfeminista, hijo de los movimientos feministas, *queer*, LGB y *trans*, y heredero de sus reivindicaciones. Post-postfeminismo que, dado lo indicado, pretendería, presumiblemente, encargarse de mantener y ampliar los logros, de recordar los derechos y evitar los retrocesos.

Conclusiones

Como hemos visto, a partir de los años ochenta se introduce en las investigaciones el concepto de género como categoría de análisis social y el objeto de estudio deja de ser la “mujer” como categoría homogénea. Hasta entonces, los argumentos feministas habían examinado la posición universalmente inferior de las mujeres, con el propósito de dar visibilidad a tal condición y a la supremacía del patriarcado como forma política de dominio de un sexo sobre otro. Pero este enfoque tenía, como sabemos, el inconveniente de elaborar un modelo de estatus universal de la mujer que no se correspondía con la realidad femenina. Con las críticas de los “feminismos autóctonos” y las aportaciones de la investigación antropológica, se introduce la noción de género como categoría analítica que va más allá de la identificación de una exclusiva condición femenina. Así, se emprenden nuevos estudios acerca de las normas específicas que en cada sociedad determinan la identificación de los individuos con un género: lo que significa ser hombre y ser mujer.

En los años noventa las reflexiones de la antropología de género y del feminismo van más allá y ahondan en las teorías post-estructuralistas y *queer*, contribuyendo de forma determinante en la redefinición del concepto de género a través de nuevas posibilidades analíticas. Se enfatiza el carácter abstracto de la categoría de género con el objetivo de romper con el sistema lógico binario.

Dentro del feminismo se retoma el pensamiento de importantes filósofos como Derrida, para intentar superar el dualismo heteronormativo (en este sentido vimos las aportaciones de Judith Butler). Así, el gran mérito de los pensadores post-estructuralistas, y post-modernistas, es

haber acabado con la idea de que el intelecto y la vida humana son universalmente binarios. Derrida, en particular, cree que los sistemas de pensamiento son relaciones de poder que actúan más allá de la voluntad de los individuos. Por tanto, el sistema de pensamiento occidental es el resultado de particulares vínculos de dominio que conducen a pensar en términos binarios. Esta forma de razonar ha generado con el tiempo éxitos y resultados, entre los cuales están el hombre y la mujer, siempre en una contraposición dual. Para que desaparezcan las determinaciones de roles y estatus en base al género, es necesario desmontar la práctica que ha generado tal resultado. Es necesario deconstruir nuestro sistema de pensamiento binario para comprender mejor la multiplicidad de la realidad humana.²⁹¹

En la misma línea se encuentra Foucault cuando habla de la construcción cultural de la sexualidad. El filósofo, que influye profundamente en las teorías *queer* de Butler y Preciado, sostiene que el discurso sobre ella es en realidad un asunto construido culturalmente en base a los intereses políticos de la clase dominante. La clase hegemónica, en cada sociedad y en cada época, determina las normas relativas al sexo y a la sexualidad. Para poner fin a las categorizaciones de los roles y los estatus sociales, es necesario deconstruir los discursos normativos que se encuentran en las relaciones del sistema sexo/género. En este punto, y bajo su influencia, surge un planteamiento nuevo para el feminismo: no solo el género es un constructo cultural, el sexo también lo es.

En ambos filósofos se halla la exigencia de romper con los esquemas de pensamientos dominantes que dan lugar a categorías dualistas, porque solamente alejándose de un análisis binario es posible explorar la variedad de realidades en la vida humana en general y en la dimensión de género en particular. Es necesario tomar en consideración aquellos discursos

²⁹¹ Ver Derrida, J.: *L'écriture et la différence*. Paris, Editions du Seuil, 1967.

reprimidos que representan la existencia de prácticas identitarias que están fuera de la norma. Si el discurso dominante, en la dimensión de género, es lo que define lo que hay o no hay que hacer para ser hombre o mujer, el pensamiento post-estructuralista reivindica la importancia de lo que está fuera de este discurso. Todo lo que se encuentra en la frontera del hacer o no hacer, que la traspasa, que se mueve de un lado a otro, que no es ni masculino ni femenino, es lo que mostraría la realidad diversa y dinámica de la vida humana.

El discurso filosófico post-estructuralista denuncia que los individuos se encuentran cerrados en una estructura social que no les permite desarrollar su acción social subjetiva. Bien porque tienen tal estructura tan asimilada que ni se cuestionan si realmente se asemeja a su subjetividad, bien porque, aunque conscientes de que no es así, no se sienten capacitados para saltar fuera de la norma. En este último caso el sujeto entra en crisis. Un ejemplo podría ser la situación de las personas homosexuales que tienen bien asimilado el sistema heteronormativo en el que viven: sienten que su subjetividad no se corresponde con la norma heterosexual pero, al mismo tiempo, consideran que no puede salir de ella. Pero la crisis del sujeto no es exclusiva de la dimensión de género, sino que está presente en todos los espacios y tiempos sociales, siempre que la subjetividad del individuo no equivale a la objetividad colectiva, al discurso dominante.

Así, se ponen las bases para la constitución de un nuevo modelo de subjetividad. En las argumentaciones teóricas y en la vida social, toman espacio nuevas categorizaciones que superan las estructuras duales (hombre/mujer; femenino/masculino; sexo/género; etc.) y aparecen nuevas subjetividades que se liberan de las normas socioculturales dominantes para reconocerse en una multitud de espacios, tiempos y diferencias. La palabra “mujer”, como vimos, ya no define una única posición objetiva. Ya no puede ser entendida exclusivamente como una entidad que se contrapone a otra, el hombre, y se caracteriza por un rol y un estatus específico. Ahora se

configura como un contenedor general que reúne diversos tipos de mujeres: diferentes identidades y diferentes niveles de experiencia.

Refiriéndose a esta crisis de la modernidad y de su sujeto, la filósofa feminista Rosi Braidotti habla de “subjetividad nómada” o de “sujeto nómada”²⁹². El nomadismo es la estrategia utilizada para atravesar y solucionar el dilema. El nómada no es un sujeto sin hogar, más bien es una subjetividad que ha decidido abandonar cualquier idea de estabilidad para dedicarse a la búsqueda de una identidad hecha de transiciones. Todo esto sin perder su propia unidad, ya que se mueve por recorridos que, al fin y al cabo, están siempre establecidos. Es precisamente esta continua dislocación la que permite al sujeto resistir a la asimilación y a la homologación de las modalidades dominantes de representaciones del yo.

Judith Butler, influida por Foucault y situada en los supuestos anteriores, afirma que no existe una oposición clara entre sexo y género, ni se puede pensar que el sexo sea la base biológica sobre la cual se construye el género. El sexo también es una construcción sociocultural que, al nacer, se otorga al individuo independientemente de su voluntad. Y el género es el punto de apoyo de la heterosexualidad: un artificio que reproduce la norma heterosexual a través del lenguaje, de los gestos y de las acciones.

Los nuevos planteamientos tienen tres bases fundamentales. Primero, se acaba con la dualidad del género porque no permite analizar y tomar en consideración otras prácticas identitarias que están fuera de la norma. Segundo, se rompe con la dualidad sexual, y el sexo se piensa también como una construcción sociocultural. Tercero, se intenta subvertir la heteronormatividad porque no es capaz de regir la realidad contemporánea de los sujetos que desean dar visibilidad a sus múltiples prácticas y orientaciones sexuales.

²⁹² Braidotti, R.: *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*. Roma, Donzelli Editori, 1994.

Además, a todo esto hay que añadir una importantísima e influyente problemática actual, que ya señalan Butler y Preciado entre otras: los cada vez más numerosos y heterogéneos flujos migratorios que han puesto en juego todos los conceptos de ciudadanía, Estado, derechos y deberes, cultura, sociedad, igualdad, libertad, etc. En fin, todos aquellos conceptos que se erigen sobre la dicotomía estructural “nosotros/los otros” y que permiten, de una forma u otra, dibujar unos confines bien definidos entre lo que está dentro y lo que está fuera. Entre un “común” (social, cultural, político, económico, religioso, etc.) que concreta “lo nuestro” y lo ajeno que es de los “otros” y no puede formar parte de lo “común”.

Una vez demostrado que estos conceptos ya no son totalmente válidos para el contexto transnacional y globalizado contemporáneo, el “nosotros común” empieza a despedazarse en una multitud de subjetividades, de “personalidades ilimitadas” al modo de Ágnes Heller, que actúan como agentes sociales en este espacio casi ilimitado (espacio real y virtual), donde lo nuestro y lo ajeno están continuamente en contacto y los confines entre el uno y el otro ya no son tan nítidos. La realidad contemporánea ya no se puede explicar a través de oposiciones tan exactas. Si por un lado es inevitable considerar las diferencias como base de lo social, por otro lado es necesario pensar en estas diferencias como mucho más numerosas e imprecisas, ya que proceden de la multitud de subjetividades que se dan y actúan en este mundo global.

Por lo tanto, hoy día es imposible concebir el mundo como si fuera una estructura organizada en torno a las limitadas articulaciones de sus partes concretas y dicotómicas. Es necesario pensarlo como una continua combinación de acciones colectivas e individuales, dentro de un espacio social y un espacio cognitivo/simbólico, que permite la incesante renovación de identidades, de estructuras y de simbolismos alrededor de los sujetos y sus dimensiones. Lo “nuestro” y lo “otro” seguirán existiendo, pero incesablemente reorganizados de manera que

permitan la formación de diferencias “no desiguales”.

Si hasta ahora, las diferencias en cuanto al género crean desigualdades por ser percibidas dentro de una estructura jerárquica que concede valores simbólicos, positivos y negativos, a las diferentes posiciones de los sujetos; en el “continuo post-género”, estas distintas posiciones se considerarán , por fin, naturales, reconocibles y, por tanto, respetables. Este continuo post-género, y su revalorización y reconocimiento de todas las posiciones del sujeto, tendrá amplias consecuencias políticas y sociales. Si seguimos al sociólogo francés Claude Dubar en su interpretación de la crisis de las identidades²⁹³, podemos afirmar que, dentro de un contexto comunitario, la forma reflexiva subjetiva de la identidad está totalmente absorbida por la forma cultural: si eres mujer, eres mujer y te “portas como una mujer” siempre, para ti misma y para los demás, y lo mismo será válido para los hombres. Eso significa que existe un “modelo” del ser mujer y del ser hombre fuertemente asimilado por el sujeto, al cual se ajusta completamente, que no le permite reflexionar sobre si mismo.

Sin embargo, en un espacio de continuo post-género, el sujeto será capaz de pensarse a si mismo, porque ya no existe el modelo normativo y dicotómico que la ideología patriarcal había instaurado²⁹⁴, y de crear un proceso de individualización que permita considerar todas las identidades personales en las decisiones colectivas. El sujeto se define así, ante sí mismo y ante los demás, como una subjetividad mutable en constante devenir y como un agente social que participa en el mundo común. De igual forma se llega a una nueva identidad de género, una nueva subjetividad de género, gracias a sus experiencias en el mundo social y a su capacidad de reflexión.

²⁹³ Dubar, C., *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2002.

²⁹⁴ En realidad no existe ningún modelo porque se sabe que el modelo ideal no existe, que la biología es un continuo y la clasificación una forma de organizar el mundo que lleva a cabo nuestro limitado cerebro para intentar entenderlo.

El problema es que estas “nuevas” subjetividades, aunque se hayan hecho más visibles, todavía no están legitimadas en el espacio social. Las subjetividades legitimadas siguen siendo las que se encuentran dentro de la heteronormatividad, o las que se definen respecto a ella. Es necesario superar este hecho y, como dice Preciado, transformar las posibilidades del continuo post-género en experimentación colectiva y en modo de vida cuanto antes. Por otra parte, este sujeto post-género está, al estilo del “hombre plural” de Lahire, “inmerso en una pluralidad de mundos sociales” y “sometidos a principios de socialización heterogéneos y, a veces, incluso contradictorios, que él incorpora”²⁹⁵. Pero en esa experiencia social, el sujeto se encuentra obligado a superar momentos de crisis que su propia presencia y actuación origina; porque está enfrentado a numerosas posibilidades de posicionamiento dentro de los diferentes marcos y espacios sociales: cuantas más posibilidades existen, más actúa la subjetividad para encontrar su posición y todo esto produce un mayor número de crisis y de consecuentes reposicionamientos del sujeto en la misma vivencia.

Así, el sujeto post-género se define como una subjetividad en constante devenir y, al mismo tiempo, como un agente social que participa en el mundo común y que, gracias a sus variadas experiencias sociales, es capaz de pensarse a si mismo reposicionándose y resignificándose, modificando así la estructura social y el sistema de pensamiento. De esta forma resulta imposible “cerrar” un individuo dentro de una específica clase o categoría. Ya no se puede categorizar al sujeto social y sexuado en base a categorías de género o sexo delimitadas y homogéneas, las cuales pretenden definir la acción del sujeto y al mismo tiempo negar los demás “sujetos ajenos”; porque en el continuo post-género se habrá conseguido lo que reivindicaba, entre otras, Marta Lamas²⁹⁶: la heterosexualidad ya no será la forma natural alrededor de la cual

²⁹⁵ Lahire, Bernard: *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Editorial Bellaterra, Barcelona 2004, p. 47.

²⁹⁶ Lamas, M., “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, *Revista de Estudios de Género*, México, UNAM-Programa Universidad de Estudios de Género, 1996.

surgen las desviaciones y éstas habrán dejado de ser, por fin, consideradas como “antinaturales”.

Pero este continuo post-género, que parece necesario ante la pluralidad de manifestaciones y de identidades de los sujetos contemporáneos, puede suponer para el feminismo la desaparición de un sujeto propio. Esta sería la principal crítica del feminismo, tanto de la igualdad como de la diferencia, a las nuevas teorías *queer* y post-feministas. A este respecto, Celia Amorós se sitúa:

“No creo, pues, ni la Diferencia con mayúscula ni me parece conveniente la pulverización del sujeto del movimiento feminista siempre en precaria y problemática construcción, como todo sujeto colectivo en una hipertrofia de las diferencias entre las mujeres que acaba por olvidar que ocupan una posición común en ese entramado de pactos entre los varones, incluso entre dominantes y dominados, en que el patriarcado consiste”²⁹⁷.

Este sujeto colectivo del feminismo que, como hemos visto, es desde hace tiempo “las mujeres”, resultaría imprescindible para perpetuar una lucha femenina común frente a un patriarcado que en modo alguno se ha debilitado. La propia Judy Wajcman señala la necesidad de ese sujeto para hacer política feminista cuando critica a Haraway por sus intentos de desestabilizar las categorías de mujer y género, pero invocando a la vez las metanarrativas de la justicia. Porque, para Wajcman, Haraway también es consciente de la necesidad de la categoría de mujer para hacer política real. Así, ante los planteamientos de la autora, Wajcman llega a preguntarse: “Pero ¿por qué habrían las feministas de verse obligadas a elegir entre la solución del cyborg y la solución de la diosa?”²⁹⁸. De manera que también rechaza, al modo de Amorós,

²⁹⁷ Amorós, C., “La idea de igualdad”, <http://e-mujeres.net/ateneo/celia-amoros/textos/-idea-igualdad>

²⁹⁸ Wajcman, J., *El tecnofeminismo*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 151. Ver también en p. 150 la crítica a Haraway.

tanto la “gran diferencia” como el sujeto híbrido, múltiple y desestabilizador del cyborg.

Incluso Butler, en *El género en disputa*, reconoce que este es uno de los debates principales del feminismo: la posibilidad de que la indeterminación del género desemboque en el fracaso del feminismo²⁹⁹. Aunque para ella, como vimos, no sería necesario un sujeto definido para la práctica política. Los diversos sujetos, los sujetos múltiples que se van configurando y configuran a su vez una realidad social y una política propias, serían también sujetos para la reivindicación y la lucha. No necesariamente, la desaparición de la categoría de mujer, o de “mujeres”, supondría la muerte del feminismo; de igual modo que el hecho de que cada grupo de seres humanos esclavos sea diferente de los otros, no justificaría la desaparición del abolicionismo.

Otra crítica importante a las teorías *queer* tiene que ver con las interpretaciones que se han dado sobre el concepto de performance, base de dichas teorías. En un principio, la construcción del género como performace fue entendida como parodia, como meramente teatral y la propia Butler, tuvo que matizar y plantear el género como performatividad, como algo que se va construyendo, como vimos, mediante repeticiones rituales. Enlazando con este concepto, también se ha criticado a estas teorías por “olvidarse del cuerpo”.

En cuanto el sexo también se define como un constructo cultural, el cuerpo adquiere una perspectiva post-biológica que se refuerza con los avances tecnológicos actuales. El cyborg de Haraway no es el único modelo; si el ciberfeminismo plantea la posibilidad de un espacio y un cuerpo virtuales, el transhumanismo intenta ir más allá y promete, como la Modernidad, liberarnos del Cuerpo, pero esta vez literalmente. Ya vimos sus propuestas más extremas y los problemas que plantean, así como los debates que se abren al poner en cuestión la propia

²⁹⁹ Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 35.

“esencia humana” al querer transformarla por completo mediante la biotecnología. El hombre que conocemos, ayudado por los nuevos avances científicos se verá inexorablemente obligado a devenir post-humano. Muchos autores, como Fukuyama o Habermas, nos alertan de los peligros de estas pretensiones, de los que también son conscientes los propios transhumanistas, entre los que estarían el hecho de que se están desarrollando tecnologías exclusivas para determinadas clases sociales económicamente poderosas.

Aunque, independientemente del peligro, los avances tal vez sean imparables; porque puede que, como nos recuerda Savater: “El hombre es un animal insatisfecho, incapaz de satisfacer unas necesidades sin ver cómo otras apuntan en el horizonte de su vida”³⁰⁰. Y precisamente las nuevas tecnologías serían la herramienta de la que nos serviremos los humanos para intentar satisfacer nuestra necesidad insaciable de superación. Y estas mismas tecnologías que nos dan miedo por suponer una posible amenaza y cuyo desarrollo parece conducir a mayor desigualdad entre clases y países, también podrían ser entendidas como instrumentos para avanzar hacia mayor igualdad; ya que hay también quienes ven en la tecnofobia un intento clasista de preservar los avances solo para unas élites privilegiadas. Por seguir con Savater: “Cabe preguntarse si a veces las reservas frente a la técnica entendida como insaciable producción de medios sin atención a los fines no proviene de una concepción antidemocrática que repudia la difusión masiva de lo que antes era sólo privilegio cultural y jerárquico de unos cuantos”³⁰¹.

El transhumanismo promete que lograremos superar la biología, el cuerpo y sus servidumbres, pero independientemente de lo utópico de sus propuestas y de los problemas de identidad que las mismas plantearían, conviene tener en cuenta un hecho muy significativo: la

³⁰⁰ Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 29.

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 57.

gran mayoría de sus teóricos, de sus defensores y promotores son hombres.

Pero mientras que los transhumanistas anuncian próxima la quinta época de la evolución humana³⁰², en la que se realizará la “fusión” de nuestra inteligencia de bases biológicas naturales con la inteligencia artificial, gracias a los sofisticados avances de la nanotecnología, dando lugar a un desarrollo exponencial inimaginable de las facultades mentales que llevaría a la aparición de la “singularidad”, los feminismos, incluidas las teorías *queer* y los post-feminismos, siguen preocupados por el eterno problema del cuerpo.

Para Wajcman, el cuerpo es importante en la cognición, en cuanto a lo que significa tener género y se cuestiona, como vimos en su obra *El tecnofeminismo*, en qué medida el sujeto cyborg puede escapar realmente al cuerpo biológico. El mismo planteamiento se hace, tiempo después, el artista y filósofo *queer* Jaime del Val que construye toda su teoría y las manifestaciones de la misma en torno al cuerpo, a ese metacuerpo múltiple que quiere escapar de los intentos de estandarización que sobre él ejerce, como nunca en la historia y de manera subrepticia, el poder del Estado.

Un cuerpo producto, para Preciado, de las manipulaciones que sobre él ejerce la sociedad “farmacopornográfica” en la que vivimos, un cuerpo que el poder económico de las multinacionales quiere convertir en *copyright*, en patente, en producto; pero que es el lugar donde se configura el género y el sexo del sujeto, mediante procesos prostéticos y transformaciones corporales físicas y tecnologías precisas de trans-incorporación. Y el cuerpo es tan importante para Preciado que llega a criticar en Butler el que, mediante su planteamiento del género como performance, se haya deshecho demasiado pronto de él. Aunque, Butler, como

³⁰² Ver las distintas etapas de la evolución de la humanidad y la aparición de la singularidad en Kurzweil, R., *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2012, pp. 14-21.

hemos visto, nunca tuvo intención de renunciar al cuerpo.

Preciado cree que estamos dejando atrás una etapa de incapacidad de pensar la corporalidad provocada por el temor a caer en una forma de esencialismo. Ahora lo que hacemos es pensar el cuerpo como un sistema tecnovivo. Un cuerpo que también para Del Val debe superar la parodia y el análisis textual que de él hacen las teorías *queer* para convertirse en campo de fuerzas relacionales, fuerzas comunicantes, en cuya sedimentación se producen las articulaciones del lenguaje, la cultura y el poder.

Además del problema del cuerpo, que surge al definir también el sexo como cultural superando radicalmente la biología, las teorías *queer* y postfeministas, ponen de manifiesto dos problemas importantes para el feminismo actual: lo virtual y lo global. Si el ciberfeminismo plantea la Red como un nuevo espacio de poder, este espacio es virtual y sería necesario saber en qué medida las identidades pueden surgir libres en dicho espacio. Los análisis ya expuestos de Wajcman parecen indicar muchas dificultades al intentar definir en espacios virtuales identidades desligadas del género.

Del Val se plantea, además, el problema de los límites: dónde empieza y acaba lo real y lo virtual; qué clase de virtualidad queremos conformar y la potencialidad de la nueva realidad virtual como instrumento subversivo para proponer nuevos lenguajes y realidades nuevas. Y plantea, unido a esto, la globalidad como característica de las nuevas tecnologías de la información y del tecnopoder. Pero advierte que la presencia inabarcable e irreductible de los cuerpos no puede equipararse a la telepresencia virtual y, supuestamente, global que no deja de ser una ficción reduccionista de los mismos.

Preciado también reflexiona sobre estos aspectos y señala que actualmente, las

tecnologías de la información han dado lugar a una doble situación: por una parte, la globalización implica la crisis de la soberanía de los estados-nación y, a la vez, suscita la emergencia de movimientos sociales transnacionales, de grupos que reúnen diferentes minorías étnicas, sexuales y corporales. Estos nuevos agentes políticos, al mismo tiempo locales y globales, tienen una localización que Preciado califica de “glocal”.

En definitiva, hemos visto como partiendo de la herencia feminista recibida (ya advierte Amorós que “el problema de las mujeres ha sido siempre el de caer en la trampa de que nuestras luchas siempre parten de cero”³⁰³) y de la realidad de muchos sujetos intersexuales y transexuales que evidenciaban la existencia natural de cuerpos que no se ajustan a la norma, que no encajan en el dimorfismo sexual; así como de múltiples identidades dentro del concepto “las mujeres” (lesbianas, mujeres negras, de clases diversas, etc.) intentan desestructurar la identidad de género y de sexo, acabando con la heteronormatividad que la sustenta y apostando por lo múltiple, lo nómada, lo cambiante. La identidad se vuelve líquida, autoformada y, por lo tanto, en constante evolución. Lo distinto deja de ser abyecto, porque todos somos distintos, todos caminamos por las fronteras, nadie se atiene estrictamente a la norma y, al ser conscientes de ello, nos convertimos en sujetos de un continuo post-género donde todos tenemos cabida con la misma dignidad y reconocimiento.

Así las dualidades tradicionales se rompen, porque tal vez estas nuevas teorías, estos nuevos post-feminismos, suponen una brecha, una ruptura en las teorías clásicas, una nueva vuelta de tuerca para la reflexión. Tal vez no aporten soluciones claras sino, por el contrario, vengán a plantear nuevos problemas; porque estamos en momentos de cambio (en ocasiones demasiado rápido y tal vez algo superficial, como señalaba Del Val), transitando fronteras. Y las

³⁰³ Amorós, C., “La idea de igualdad”, <http://e-mujeres.net/ateneo/celia-amoros/textos/-idea-igualdad>

fronteras son territorios confusos y paradójicos que pueden ser peligrosos. Tal vez el querer escapar de la biología nos haya devuelto a ella. Es posible que el sujeto del feminismo esté también cambiando y que el nuevo que surja posibilite el cese de las discriminaciones. Pudiera ser que el nuevo sujeto, o mejor dicho los nuevos sujetos, requieran unas acciones políticas distintas; tal vez las políticas de la responsabilidad y de la solidaridad que propone Butler.

Los post-feminismos nos abren múltiples posibilidades y los debates serán intensos. Pero por el momento, media humanidad continua siendo discriminada en razón de su sexo/género, sea éste un mero constructo cultural o una realidad biológica. Por tanto, el sujeto del feminismo sigue vivo porque, precisamente, todas las mujeres pueden unirse para luchar contra la definición de sí mismas que otros les impongan. La vieja lucha parece seguir siendo necesaria, eso sí, conectada con lo que las nuevas realidades le plantean.

Anexos

Anexo I: “Cómo los cuerpos llegan a ser materia”

1. Justificación

En la entrevista a Judith Butler que aquí se adjunta, realizada en Utrecht, en mayo de 1996, podemos ver la importancia que en su obra tiene “el cuerpo”, la autora es consciente de que su concepto de *performance* se ha interpretado, en ocasiones, en un sentido estrictamente teatral, textual, de parodia; tal vez demasiado superficialmente y quiere, ya desde el título de la obra sobre la que versa la entrevista, poner de manifiesto la importancia de la corporalidad.

Podemos ver en ella, que Butler, partiendo de su idea de que un imaginario político contiene todo tipo de maneras de pensar y escribir que delinean modos de posibilidad, admite que su trabajo siempre tuvo como finalidad expandir y realzar un campo de posibilidades para la vida corpórea. Por tanto, no se opone a la naturaleza (y esto es clave en la interpretación de sus teorías) sino a que en su nombre se establezcan los límites y distinciones de género.

En este sentido, asegura que la lucha conceptual y filosófica del feminismo debe pensar los cuerpos de modo diferente. Así, su trabajo emerge del interior de los códigos de legitimidad que producen la abyección de ciertos cuerpos para posibilitar su desmantelamiento.

Como se puede ver en el siguiente documento, para Butler su libro *Bodies That Matter* no es un trabajo constructivista, sino que intenta entender la paradoja no superada en la que cae el debate esencialismo/constructivismo.

Pero además, denuncia, refiriéndose a la existencia de los cuerpos abyectos, que la distribución de efectos ontológicos es un instrumento del poder, que la utiliza para la jerarquía y la subordinación; así como para excluir y producir dominios de lo inconcebible. El dominio de la ontología, que tendemos a considerar conceptualmente puro, ya viene “profundamente corrompido desde su origen”, es un dominio regulado. Se trataría, entonces, de inaugurar un nuevo dominio ontológico, de instituir discursivamente un dominio.

En cuanto a la heteronormatividad como productora de identidades de género estables,

Butler manifiesta su preocupación por el hecho de que la homosexualidad femenina sea silenciada por los feminismos que asumen que tanto lo adecuado como lo impropio en la sexualidad femenina son tipos de heterosexualidad. La realidad del lesbianismo quedaría silenciada, algo que Butler no piensa consentir. El debate sobre lo que es una mujer propia o impropia, sobre lo abyecto, sobre cómo el sujeto se constituye sometido a un conjunto de reglas, de normas que lo preceden, son algunos de los temas que le siguen preocupando a la autora, según manifiesta en esta entrevista³⁰⁴.

Respecto a ella, la entrevistadoras explican en la introducción a la misma:

“La entrevista se concentra en tres cuestiones interrelacionadas. En primer lugar, nos interesamos por la importancia del trabajo de Butler y por el modo en como ella espera que él sea entendido. ¿Cuáles son sus reivindicaciones feministas y cuáles son sus reivindicaciones filosóficas? ¿Se trata de un ejercicio de cuidadoso análisis conceptual, o debe ser leído como una ficción política? ¿Es una crítica política al respecto de la (no) representabilidad de (algunos) cuerpos, o una deconstrucción de la propia noción de representabilidad? ¿Trata la cuestión epistemológica de cómo/ si podemos conocer nuestros cuerpos (sexuados), o es una tentativa de comprender cómo los cuerpos (sexuados) pueden ser —lo que sería una cuestión ontológica? La respuesta de Butler es inequívoca: sus preocupaciones principales no son las de la filósofa ‘conceptualmente pura’, sino las de una teórica en una vena mucho más política y estratégica. Concuera que sus proposiciones sobre la existencia de cuerpos abyectos son francamente contradictorias. Pero, dice ella, son contradictorias a propósito: colocadas como fórmulas performativas, son hechas para imponer o invocar esa existencia “imposible”. Podemos ver el trabajo de Butler como una ficción política —siempre y cuando nos demos cuenta de que ella ofrece ficciones que quieren crear “realidades”. En un segundo momento, profundizamos un poco más el significado de la noción del “abyecto”. ¿Qué tipos de cuerpos podrían contar como cuerpos abyectos? ¿Prostitutas, travestis, dementes? ¿El cuerpo andrajoso, el cuerpo mutilado, el cuerpo velado? Queda claro que Butler se resiste a dar ejemplos. Pero explica en detalle el porqué. Finalmente, la entrevista coloca cuestiones sobre sexo y heterosexualidad. ¿No hay otros ejes que determinen la exclusión de los cuerpos además de la heterosexualidad, y no corremos el riesgo de fortalecer exactamente lo que se quiere debilitar al presentar “la matriz heterosexual” como la fuente de todo el mal? Nuevamente, la respuesta de Butler nos remite a lo político y a lo estratégico y no a razones filosóficas o empíricas. “Puedo estar exagerando”, admite ella, “pero temo que colocar otras categorías de exclusión en el mismo nivel que la heterosexualidad puede una vez más llevar a la ‘abyección’ del cuerpo homosexual, y especialmente del cuerpo lésbico”.

³⁰⁴ Realizada por Irene Costera Meijer (Departamento de Comunicación - Universidad de Amsterdam) y Baujke Prins (Departamento de Filosofía - Universidad de Maastricht). Disponible en <http://lasdisidentes.com/2012/03/15/como-los-cuerpos-llegan-a-ser-materia-una-entrevista-con-judith-butler/>

2. Entrevista a Judith Butler: “Cómo los cuerpos llegan a ser materia”

Irene Meijer y Baukje Prins: Preparándonos para esta entrevista, muchas veces nos cuestionamos sobre qué tipo de trabajo *Bodies That Matter* es en verdad: ¿deberíamos verlo como un ejercicio filosófico de análisis conceptual, como crítica política, o como un proyecto estratégico de deconstructivismo? Carolyn Heilbrun, en un ensayo sobre el valor de la escritura de las mujeres, declaró: “Lo que importa es que las vidas no sirven como modelos; solamente las historias lo hacen. Y es difícil inventar historias para vivir. Sólo podemos contar nuevamente y vivir las historias que hemos leído u oído. Vivimos nuestras vidas a través de textos (...) Sea cual fuese su forma o medio, estas historias nos han formado a todas nosotras; ellas son lo que precisamos usar para crear nuevas ficciones, nuevas narrativas” (Heilbrun 1988: 37). ¿Hasta qué punto tu trabajo se encuadra en esta visión de la escritura de las mujeres? ¿Tu proyecto puede ser entendido como una manera de contar nuevas historias para vivir? ¿O preferirías verlo como una tentativa de fornecer a nosotras, feministas, nuevos instrumentos analíticos para criticar nuestras vidas? En otras palabras, ¿cómo desearías que tu lector/a ideal leyese *Bodies That Matter*: como una forma de ficción política o como una investigación filosófica con un carácter de diagnóstico?

Judith Butler: Hasta puedo entender la descripción de mi trabajo como ficción política, pero creo que es importante enfatizar que no toda ficción aparece bajo la forma de una historia. La interesante citación de Carolyn Heilbrun enfatiza “historias” y sugiere que es a través de narrativas que la supervivencia de las mujeres se da. Tal vez sea verdad, pero no es bien de esa forma que trabajo. Creo que un imaginario político contiene todo tipo de maneras de pensar y de escribir que no son necesariamente historias, pero que son ficticias, en el sentido que delinear modos de posibilidad.

Mi trabajo siempre tuvo como finalidad expandir y realzar un campo de posibilidades para la vida corpórea. Mi énfasis inicial en la desnaturalización no era tanto una oposición a la naturaleza cuanto una oposición a la invocación de la naturaleza como modo de establecer límites necesarios para la vida generizada. Pensar los cuerpos de un modo diferente me parece parte de la lucha conceptual y filosófica que el feminismo abraza, lo que puede estar relacionado también a cuestiones de supervivencia. La abyección de ciertos tipos de cuerpos, su inadmisibilidad por códigos de inteligibilidad, se manifiesta en políticas y en la política, y vivir con un cuerpo de ese tipo en el mundo es vivir en las regiones sombrías de la ontología. Yo me enfurezco con las exigencias ontológicas que códigos de legitimidad hacen en los cuerpos alrededor del mundo; e intento, cuando puedo, usar mi imaginación en oposición a esa idea. Por lo tanto, no es un diagnóstico, y no apenas una estrategia, y mucho menos una historia, sino otro tipo de trabajo que acontece en el nivel de un imaginario filosófico, que se pone en la vanguardia de los códigos de legitimidad, pero que también emerge del interior de esos códigos como la posibilidad interna de su propio desmantelamiento.

IM y BP: Conforme entendemos, en *Bodies That Matter* abordan uno de los problemas más espinosos para el constructivismo radical, o sea, el de cómo concebir la materialidad en términos constructivistas. Con el auxilio de la noción de performatividad del lenguaje, consigues evocar la imagen tanto de la solidez como de la contingencia de los llamados datos empíricos. Construyes un poderoso argumento a través del cual pensamos poder refutar los severos argumentos realistas sobre la incontestabilidad en “Death and Furniture” (Derek et al. 1995). En una tentativa de captar los argumentos de tu libro, diríamos que él revela el carácter constitutivo de las construcciones discursivas. Más particularmente, él muestra que las condiciones bajo las cuales los cuerpos materiales, sexuados, llegan a ser concierne simultáneamente a su existencia, a su cognoscibilidad y a su legitimidad.

JB: Me gusta mucho este último resumen de mis reivindicaciones. De cualquier modo, creo que puede ser un error argumentar que *Bodies That Matter* es un trabajo constructivista o que procura considerar la

materialidad en términos constructivistas. Sería igualmente correcto —o posible— decir que busca entender por qué el debate esencialismo/constructivismo cae en una paradoja que no es fácilmente o, de hecho, jamás es superado. Así como ninguna materialidad anterior es accesible sin la mediación del discurso, tampoco el discurso consigue captar aquella materialidad anterior; argumentar que el cuerpo es un referente evasivo no equivale a decir que éste es apenas y siempre construido. De cierta forma, significa exactamente argumentar que hay un límite a la constructividad, un lugar, por así decirlo, donde la construcción necesariamente encuentra ese límite.

IM y BP: En el prefacio a *Bodies That Matter*, admites que hay cierta necesidad e irrefutabilidad de las experiencias primarias, como cuerpos viviendo, comiendo, sintiendo dolor y muriendo. “Pero”, continúas, “su irrefutabilidad de modo alguno sugiere lo que significa afirmarlos y a través de cuales medios discursivos” (Butler 1993: xi). Aquí sugieres que estarás abordando cuestiones referentes a la cognoscibilidad, esto es, referentes a los efectos constitutivos de la afirmación de experiencias primarias separadamente del hecho de “ser” irrefutables y primarias. Por otro lado, enfatizas regularmente que *Bodies That Matter* es más que “solo” un proyecto epistemológico. Parece que quieres también abordar la cuestión de cómo el mundo es, independientemente de cómo lo percibimos/construimos. En este sentido, quedamos intrigadas por su uso de la palabra “hay”. En la mayoría de los casos, como en “no hay un actor por detrás del acto”, ella es empleada en la forma negativa. Con ese uso pretendes negar la “originalidad” de la entidad en cuestión —y no su existencia como tal. Pero, ¿cuál sería entonces la condición de ese “hay” en frases afirmativas, como “hay una matriz de relaciones de género” o “hay un exterior [constitutivo]”? (Butler 1993: 8). Si ellas no sugieren el carácter pre-discursivo de la matriz heterosexual o del exterior constitutivo, ¿a qué se refieren entonces?

JB: Es una buena pregunta, y me alegra tener la oportunidad de responderla. Para mí, la cuestión de cómo llegamos a conocer, o, de hecho, las condiciones de posibilidad de establecer que conocemos, podemos responderla mejor si volvemos a una cuestión anterior: ¿quién es ese “nosotros” que hace que la cuestión se convierta en una cuestión para nosotros? ¿Cómo es que ese “nosotros” ha sido construido en relación a esa cuestión del conocimiento? En otras palabras: ¿cómo la propia cuestión epistemológica se hizo posible? Foucault ofrece otro paso, hecho posible por el tipo de trabajo que él realiza. Éste tiene que ver con la indagación sobre cómo ciertos tipos de discurso producen efectos ontológicos u operan a través de la circulación de movimientos ontológicos —“no hay un actor por detrás del acto”— y recirculando el “hay” para producir un contra-imaginario a la metafísica dominante. En efecto, me parece crucial recircular y resignificar los operadores ontológicos, aunque sea apenas para presentar la propia ontología como un campo cuestionado. Creo, por ejemplo, que es crucial escribir frases que comienzan con “Yo creo”, aún corriendo el riesgo de ser mal interpretada como adicionando el sujeto al acto. No existe ninguna forma de contestar esos tipos de gramáticas a no ser habitándolas de maneras que produzcan en ellas una terrible disonancia, que “digan” exactamente aquello que la propia gramática debería impedir. La razón por la cual la repetición y la resignificación son tan importantes para mi trabajo tiene todo que ver con el modo en el que concibo la oposición como algo que opera en el interior de los propios términos por los cuales el poder es reelaborado. La idea no es bajar una prohibición contra el uso de términos ontológicos sino, al contrario, usarlos más, explorarlos y rescatarlos, someterlos al abuso, de modo que no consigan hacer más de lo que normalmente hacen. Hay, sin embargo, algo más a considerar, que nos remite de vuelta a la cuestión del constructivismo. Expresiones como “hay una matriz de relaciones de género” parecen referirse, pero también se refieren lateralmente, dentro del lenguaje, a las convenciones de atribución ontológica. Son “mímicas” filosóficas en el sentido en que lo ha descrito Luce Irigaray. Se refieren a ciertos tipos de convenciones filosóficas. Pero también quiero sustentar que la reivindicación ontológica nunca puede aprehender totalmente su objeto, visión esta que me diferencia un poco de Foucault y me alinea temporariamente con la tradición kantiana, conforme fue tomada por Derrida. El “hay” apunta en dirección a un referente que no consigue capturar, porque el referente no está completamente construido en el lenguaje, no es lo mismo que el efecto lingüístico. No existe un acceso a él fuera del efecto lingüístico, pero el efecto lingüístico no es lo mismo que el referente que no consigue capturar. Es eso lo que permite que existan varias maneras de referirse a algo, y ninguna de las cuales

puede alegar ser aquella a la que la referencia es hecha.

IM y BP: El juego de palabras de su título es muy feliz; “cuerpos que importan” (“bodies that matter”) al mismo tiempo se materializan, adquieren significado y obtienen legitimidad. Cuerpos que no importan/no se materializan son cuerpos “abyectos”. Tales cuerpos no son inteligibles (un argumento epistemológico) y no tienen una existencia legítima (un argumento político o normativo). Por consiguiente, fallan al materializarse. De cualquier modo, tu argumento es que los cuerpos abyectos también “existen”, esto es, como un poder excluido, disruptivo. A esta altura, nos sentimos un poco perdidos: ¿Pueden los cuerpos que fallan al materializarse, “ser”, aún así, cuerpos? Si quieres que el concepto de “abyecto” se refiera a cuerpos que “existen”, ¿no sería más adecuado decir que, aún cuando cuerpos abyectos sean construidos, se hayan materializado y adquirido inteligibilidad, aún así no consiguen ser cualificados como totalmente humanos? En otras palabras, ¿no sería el caso decir que cuerpos abyectos se materializan (do matter) ontológicamente y epistemológicamente, pero aún no importan (do matter) en un sentido político-normativo?

NT: El verbo matter significa “importar”, “ser importante”. El sustantivo matter significa “materia”, “sustancia” o “asunto”, trayendo por lo tanto al título connotaciones de concreción o materialidad.

JB: Realmente, en un sentido estrictamente filosófico, decir al mismo tiempo que “hay” cuerpos abyectos y que ellos no tienen reivindicación ontológica parece ser lo que habermasianos denominarían una contradicción performativa. Bien, podríamos tomar una posición medieval y escolástica al respecto y decir que algunos tipos de seres tengan existencia ontológica más completa que otros, etcétera, etcétera. Permaneceríamos, así, dentro de un tipo de esquema conceptualmente satisfactorio. Pero me gustaría hacer un tipo diferente de pregunta, o sea: ¿cómo es que el dominio de la ontología es él mismo delimitado por el poder? Esto es, ¿cómo es que algunos tipos de sujetos reclaman ontología, cómo es que ellos cuentan o se califican como reales? En ese caso, estamos hablando sobre la distribución de efectos ontológicos, que es un instrumento de poder, instrumentalizado para fines de jerarquía y subordinación, y también con vistas a la exclusión y a la producción de dominios de lo inconcebible. Todo ese dominio de la ontología que el buen filósofo, aquel conceptualmente puro, considera obvio ya viene profundamente corrompido desde su origen. Ahora, no podemos mirar la gramática y decir: “si yo dijera que hay cuerpos abyectos, debo consecuentemente ser capaz de retroceder, a partir de la afirmación ‘hay’, para una ontología anterior”. Difícilmente, difícilmente. Lo que yo podría decir es que “hay cuerpos abyectos”, y eso podría ser un performativo al cual doto de ontología. Yo doto de ontología exactamente a aquello que ha sido sistemáticamente privado del privilegio de la ontología. El dominio de la ontología es un dominio regulado: lo que se produce dentro de él, lo que es de él excluido para que el dominio se constituya como tal, es un efecto del poder. Y el performativo puede ser una de las formas por las cuales el discurso operacionaliza el poder. Así, estoy realizando (performing) una contradicción performativa, a propósito. Y estoy haciendo eso exactamente para confundir al filósofo conceptualmente correcto y para colocar la cuestión de la condición secundaria y derivativa de la ontología. Para mí no se trata de una presuposición. Aún cuando yo dijese que “hay cuerpos abyectos que no gozan de una determinada situación ontológica”, yo realizo (perform) esa contradicción a propósito. Y estoy haciendo eso precisamente para arrojarle en la cara de aquellos que dirían: “¿Pero no estarías presuponiendo...?” ¡No! Mi discurso no precisa necesariamente presuponer... o, si lo hace, ¡todo bien! Tal vez esté produciendo el efecto de una presuposición a través de su performance, ¿ok? ¡Y eso es muy bueno! ¡Comiencen a acostumbrarse! Pero se trata claramente de inaugurar un nuevo dominio ontológico, no de presuponer uno que ya exista. Se trata de instituir discursivamente un dominio.

IM y BP: Asimismo, aún permanece difícil de comprender la noción de “abyecto” en su trabajo, lo que puede deberse al carácter eminentemente abstracto de la mayoría de sus definiciones y descripciones. Pareces un tanto reacia a dar ejemplos más concretos de lo que podría ser considerados cuerpos abyectos.

JB: Bien, sí, ciertamente. Pues, como saben, las tipologías son usualmente el modo por el cual la abyección es conferida: considérese el lugar de la tipología dentro de la patologización psiquiátrica. Sin

embargo, previniendo cualquier malentendido anticipado: el abyecto para mí no se restringe de modo alguno a sexo y heteronormatividad. Se relaciona a todo tipo de cuerpos cuyas vidas no son consideradas “vidas” y cuya materialidad es entendida como “no importante”. Para dar una idea: la prensa de los Estados Unidos regularmente presenta las vidas de los no-occidentales en estos términos. El empobrecimiento es otro candidato frecuente, como lo es el territorio de aquellos identificados como “casos” psiquiátricos.

IM y BP: Estamos de acuerdo en que hablar abiertamente sobre ese asunto se aproxima de los límites de lo que puede ser dicho. Asimismo, ¿podrías desarrollar ese tópico un poco más?

JB: Ok, haré eso, pero tengo que hacer otra cosa al mismo tiempo. Podría enumerar muchos ejemplos de lo que considero ser la abyección de los cuerpos. Podemos notarla, por ejemplo, en la matanza de refugiados libaneses: el modo por el cual aquellos cuerpos, aquellas vidas, no son entendidas como vidas. Pueden ser contados, generalmente causan indignación, pero no hay especificidad. Puedo verificar eso en la prensa alemana cuando refugiados turcos son asesinados o mutilados. Seguidamente podemos obtener los nombres de los alemanes que cometen el crimen y sus complejas historias familiares y psicológicas, pero ningún turco tiene una historia familiar o psicológica compleja que el *Die Zeit* alguna vez mencione, o por lo menos ninguna que yo haya encontrado en mis lecturas de ese material. Así, recibimos una producción diferenciada de lo humano, o una materialización diferenciada de lo humano. Y también recibimos, creo yo, una producción de lo abyecto. Entonces, no es que lo impensable, que aquello que no puede ser vivido, lo ininteligible no tenga una vida discursiva; ciertamente la tiene. Pero vive dentro del discurso como la figura radicalmente cuestionada, sin contenido y oscura, de algo que todavía no se hizo real. Pero sería un grave error pensar que la definición de abyecto se agota en los ejemplos que doy. Quisiera insistir en un aparato conceptual que proporcione a la operación de la abyección una especie de autonomía relativa, incluso vacía, sin contenido —exactamente para no poder ser captada a través de sus ejemplos, de modo que sus ejemplos no pudiesen tornarse normativos de lo que queremos significar por abyecto. Lo que acontece muy a menudo es que las personas presentan teorías abstractas sobre cosas de algo como la abyección, después dan los ejemplos, y entonces los ejemplos se hacen normativos de todo el resto. El proceso se torna paradigmático y acaba produciendo sus propias exclusiones. Se hace fijo y normativo en el sentido de rigidez.

IM y BP: Entonces, ¿la abyección es un proceso?, ¿un proceso discursivo?

JB: ¡Yo creo que sí! Creo que tiene que ser, sí.

IM y BP: Entonces, ¿no se trata de cuerpos en sí, sino del modo en como aparecen en el discurso? Nosotras, por ejemplo, nos preguntamos si el cuerpo oriental, el cuerpo velado, el cuerpo femenino bajo velos, cuando entra en el espacio público, cuenta como ejemplo de abyecto. Dudamos al respecto, porque ese cuerpo, esa mujer, actúa de acuerdo con una norma establecida. De cierta forma no conseguimos conciliar abyección y normatividad.

JB: Esta pregunta lleva a algunas cuestiones diferentes. Así, déjenme dar algunas respuestas. Una de ellas es que yo creo que discursos, en verdad, habitan cuerpos. Ellos se acomodan en cuerpos; los cuerpos, de hecho, cargan discursos como parte de su propia sangre. Y nadie puede sobrevivir sin, de alguna forma, ser cargado por el discurso. Entonces, no quiero afirmar que haya una construcción discursiva por un lado y un cuerpo vivido por el otro. Pero otro aspecto, que tal vez sea más importante aquí, es que nosotras también debemos preocuparnos con ciertas formas de describir el orientalismo y especialmente aquel orientalismo que dice al respecto de las mujeres, a cuerpos de mujeres y a la auto-representación de las mujeres. Por ejemplo, hay varios debates sobre el velo. Existen algunas teóricas, teóricas feministas, que argumentan que el velo es, en verdad, muy complejo y que muchas veces un cierto tipo de poder que las mujeres ejercen en el contexto de países islámicos de expresarse y tener influencia es facilitado por el velo, exactamente porque ese poder es desviado y convertido en más difícilmente identificable. Entonces,

si ustedes me hablaran de la “mujer bajo el velo”, ¿significaría la mujer en Irán?, ¿la mujer de cierta clase social?, ¿en qué contexto?, ¿con qué propósito? ¿Cuál es la acción, cuál es la práctica de la que estamos hablando?, ¿en qué contexto estamos intentando decidir si la mujer bajo el velo es o no un ejemplo de abyección? Lo que me preocupa es que, en ciertos casos, eso podría ser visto como una abyección: en el sentido de que esa mujer es literalmente prohibida de mostrar su rostro y así entrar en el dominio público de humanos con rostro. En otro nivel, sin embargo, podríamos decir que, como occidentales, estamos reconociendo mal un cierto artefacto cultural, un cierto instrumento religioso y cultural que ha sido una de las formas tradicionales de las mujeres para ejercer el poder. Este debate específico sobre el velo ha plagado los debates feministas. La cuestión es: ¿las feministas están siendo orientalistas cuando asumen que la mujer bajo el velo es siempre una mujer abyecta? Quiero dejar esa cuestión abierta; es por eso que yo creo que debe haber una inconmensurabilidad entre la elaboración teórica de la abyección y sus ejemplos. Y hasta puede ser que el ejemplo funcione en algunos contextos y no en otros.

IM y BP: Ahora que mencionas lo del contexto, ¿no sería ése el otro lado de la cuestión del “hay”? Como dijiste antes, una de las funciones de la fórmula “hay” es que te colocas a ti misma en un debate sobre ontología, sobre lo que es y lo que puede ser pensado. En *Gender Trouble*, intervienes en el debate sobre la construcción de las identidades de género. Conforme observas aquí, “la coherencia interna o unidad de cada género, hombre o mujer, por consiguiente requiere una heterosexualidad tanto estable cuanto oposicional. Esa heterosexualidad institucional tanto requiere cuanto produce la univocidad de cada uno de los términos generizados que constituyen el límite de las posibilidades generizadas dentro de un sistema oposicional, binario de género.” (Butler 1990: 22). Nuestra pregunta se refiere a la mencionada necesidad del carácter heterosexual de prácticas que generan identidades estables. ¿La matriz heterosexual no oscurece también los poderes performativos de la división sexual entre mujeres? Historiadoras feministas han mostrado que la estabilidad de las identidades de género no depende automáticamente de negociaciones heterosexuales, sino también de diferencias entre mujeres “respetables” (proper) y otras mujeres, entre hombres “respetables” (proper) y otros hombres (Costera Meijer 1991). Cuestionar la normatividad de la heterosexualidad es un gesto poderoso, pero ¿no será que oscurece el hecho de que las personas construyen nociones de diferencia no sólo a través del género sino también sexualizando divisiones en el interior de los géneros a través de categorías de raza, clase o habilidades físicas? Mujeres portadoras de deficiencia sufren por ser estigmatizadas como menos femeninas de lo que sus compañeras sin problemas físicos. Por otro lado, mujeres negras son a veces estereotipadas como siendo más “hembras”, mientras que en otros contextos son consideradas menos refinadas (ladylike) que las mujeres blancas. La construcción de identidades de género, estamos sugiriendo, se dio no apenas por la repetición de la diferencia entre mujeres y hombres, feminidad y masculinidad, sino también por la constante afirmación de la oposición jerárquica entre feminidad y falta de feminidad, entre masculinidad y falta de masculinidad. ¿Cuál es tu opinión acerca del argumento de que el opuesto de la feminidad es frecuentemente no la masculinidad, sino la falta de feminidad y de que esas nociones no siempre coinciden?

N.T.: La palabra utilizada es female, que se traduce como “hembra” y que connota una sexualidad más exacerbada.

JB: Me gusta mucho la idea de que lo opuesto de la masculinidad no sea necesariamente la feminidad. No tengo problemas con eso. Pero la relación entre sexualidad y género, de la forma en como ustedes la colocan aquí se basa en *Bodies That Matter*. De hecho, en *Gender Trouble* escribí algo semejante a lo que ustedes están sugiriendo. Sin embargo, en *Bodies That Matter* enfatice que la sexualidad es regulada a través de la degradación del género, eso ciertamente no funcionaría si el género no fuese él mismo visto como adecuado solamente en el contexto de una cierta regulación de la sexualidad. Entonces no veo problema con eso. Pero he leído mucha historia feminista que asume que tanto lo que es adecuado (proper) cuanto lo que es “impropio” (unproper) en la sexualidad femenina son tipos de heterosexualidad (dentro del casamiento y fuera de él, o doméstica y prostitución). La cuestión que quiero colocar tiene que ver con lo que permanece fuera de esos binarios, lo que no es incluso ni mencionable como parte de lo impropio o incorrecto. Temo que la cuestión de la homosexualidad femenina es silenciada exactamente

por esos esquemas históricos feministas que permanecen acriticamente amarrados a esos binarismos. Supongo que ustedes están sugiriendo que la sexualidad impropia es una rúbrica amplia, que podría acomodar todo tipo de práctica sexual. Pero lo que me preocupa es que la distinción entre lo que es propio e impropio busque eludir la cuestión de la homosexualidad. Y creo que ahí estoy probablemente dispuesta a cometer una especie de exageración retórica para mantener viva la cuestión de la homosexualidad, particularmente la del lesbianismo. Lo que no es la misma cosa que decir que toda la investigación debería hacer eso o esa es la opresión primaria, o la clave del problema, o lo que sea. Pero eso indica donde entro en el debate crítico actualmente.

IM y BP: Al colocar la heteronormatividad en el centro, ¿no corres el riesgo de reproducir su importancia? ¿No es una recaída? Cuando se quiere estudiar el concepto de mujer en un determinado tiempo o lugar, cuando se quiere saber quién puede ser considerada mujer y quién no, ¿no sería más esclarecedor mirar “lateralmente”, por ejemplo, para la noción de no mujer (unwomanly) o de lo no-femenino?

JB: Bien, ustedes saben, lo que me preocupa es esto. Si el lesbianismo fuese entendido como una de entre muchas formas de impropiedad, entonces la relación entre sexualidad y género permanece intacta en el sentido de que no nos preguntaríamos bajo cuáles condiciones el lesbianismo realmente afecta la noción de género. No es simplemente la cuestión de lo que es una mujer propia o impropia, sino ¡lo que no es absolutamente concebible como una mujer! Y es aquí que retornamos a la noción de abyección. Yo creo que la abyección intenta señalar lo que es dejado fuera de esas oposiciones binarias, al punto de posibilitar esos binarismos. ¿Quién es considerada una mujer “impropia”? ¿Quién pasa a ser denominada impropia en el texto que la historiadora estudia? ¿Qué tipos de actos son clasificados o designados o nombrados? ¿Y cuáles son tan innominables e inclasificables que se tornan impropios a la impropiedad, quedando fuera de lo impropio? Me refiero a actos que constituyen un dominio de aquello que no puede ser dicho y que condiciona la distinción entre impropio y propio.

Aún no somos capaces de considerar aquellos actos y prácticas y modos de vida que fueron brutalmente excluidos de ese mismísimo binario propio e impropio. Ellos no son la pre-historia benigna de ese binarismo, sino su violento e indecible reverso. Y es eso lo que yo quiero continuar abordando.

IM y BP: Y así volvemos a lo abyecto.

JB: Creo que sí. Lo que va a ser realmente interesante es ver cómo se escribe una historia de eso; los trazos que fueron, o que están siendo, en su mayor parte, borrados. Es un problema muy interesante para una historiadora. Como leer los trazos de aquello que llega a ser dicho. No creo que sea imposible de hacer, pero creo que es un problema realmente interesante: cómo escribir la historia de aquello que se suponía jamás debería haber sido posible.

IM y BP: En tu deseo de ampliar el dominio de cuerpos que importen, no te encuentras sola. Esa ambición es compartida por intelectuales de filiaciones filosóficas bastante diferentes. Recordamos especialmente estudiosos de la filosofía de la ciencia como Donna Haraway y Bruno Latour. Sin embargo, sus propuestas de ampliar nuestros horizontes al respecto de esa cuestión no se concentran exclusivamente en el dominio de (lo que podríamos calificar) cuerpos humanos. Ellos también desean transformar nuestros conceptos de “Naturaleza” y de las “Cosas”, para desarrollar consideraciones más radicales de la ecología y de la tecnología. Por esa razón, prefieren la noción de “actor” a la noción (humanista) de “sujeto”. Al contrario de la subjetividad, el agenciamiento no es una prerrogativa de los humanos. Animales, árboles, máquinas —por ejemplo, cualquier cosa que tenga un impacto sobre o que afecte alguna otra cosa— puede ser percibida como un actor. Tanto Haraway cuanto Latour utilizan la noción de “híbrido” para referirse a esa vasta esfera de actores que no son (vistos como) humanos. ¿Cómo evalúas la relación entre tu propia teorización de cuerpos abyectos como desafíos que producen ruptura en lo que cuenta como totalmente humano y la afirmación de híbridos (no-humanos) por teóricos de la ciencia como Haraway y Latour? Por ejemplo, ¿tu concepto de cuerpos “abyectos” incluye la posibilidad de que

cuerpos no-humanos “importen” (matter)? ¿O el concepto se restringe a la esfera de lo que “puede ser vivido” como totalmente humano?

JB: Creo que el trabajo de Haraway y Latour es muy importante. Y no veo problema con la noción de actor. Aún así, creo que existen razones para trabajar con la noción de sujeto, razones que tienen que ver con el modo por el cual éste está relacionado al legado del humanismo. Me gustaría sugerir también que la noción de sujeto carga con ella una duplicidad que es crucial enfatizar: el sujeto es aquel que se presume ser la presuposición del agenciamiento, como ustedes sugieren, pero el sujeto es también aquel que está sometido a un conjunto de reglas que lo preceden. Este segundo sentido funciona a contrapelo de la concepción humanista de un self autónomo o de un actor humano firmemente enraizado. En verdad, la palabra “actor” carga una resonancia teatral que sería muy difícil de ser adoptada en mi trabajo, debido a la tendencia de leer “performatividad” como un proyecto goffmanesco de colocar una máscara y escoger representar un papel. Prefiero trabajar el legado del humanismo contra él mismo, y creo que tal proyecto no entra necesariamente en tensión con aquellos que buscan desalojar el humanismo recurriendo a vocabularios que dispersan el agenciamiento a través del campo ecológico. Hay dos maneras de deshacer el mismo problema, y me parece importante tener teóricas y activistas trabajando en ambos polos del problema”.

Traducción³⁰⁵: Alberto E. F. Canseco.

³⁰⁵ Publicado originalmente como “How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 23, n°. 2, The University of Chicago Press, 1998, pp. 275-286; y publicada en portugués como “Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler”, en *Revista Estudos Feministas*, 10, 2002, pp. 155-167. Para la presente traducción se tuvieron en cuenta las dos versiones.

Anexo II: Entrevista a Fefa Vila

1. Justificación

Durante la primera mitad de los noventa muchos grupos del movimiento feminista entraron en crisis. La actividad de los años ochenta fue decayendo y desaparecieron algunos de los grupos más activos. En este contexto, el activismo de las lesbianas se va independizando del movimiento feminista, creando nuevos grupos y mezclándose con otros movimientos sociales.

En 1991 surge La Radical Gai como escisión del COGAM (Colectivo Gay de Madrid), y en 1993, se forma el grupo de lesbianas LSD. En el siguiente documento, formado por varios párrafos de entrevistas realizadas por Gracia Trujillo a Fefa Vila³⁰⁶ (una de las fundadoras del grupo LSD), podemos ver como este grupo plantea la cuestión de la identidad criticando las representaciones homogéneas que se hacían no sólo de las mujeres, sino también de las lesbianas.

El grupo nace con vocación “revolucionaria” y reivindicativa, pero sin una clara estrategia política ni artística. Sus creaciones trataban de producir imágenes distintas a las dominantes, imágenes propias que hablasen de las lesbianas desde un punto de vista no normativo, diverso y más cercano a la vida real. Elaboraron, como hemos visto, varios números de la revista *Non Grata*, pusieron en circulación textos y montajes fotográficos como las series “Es-culturas lesbianas” y “Menstruosidades”. Montaron fiestas e hicieron acciones en la calle contra el sida junto a los compañeros de La Radical Gai. La Radical Gai y LSD fueron los primeros grupos en el Estado español en utilizar la expresión *queer*.

Algunos de los problemas que pusieron de manifiesto y a los que dieron visibilidad fueron: la situación del movimiento gay y lésbico, su desactivación política, la mercantilización, la fabricación de identidades para el consumo, el significado social y los efectos del sida, terrible en aquel momento, o el matrimonio como mecanismo de asimilación y aceptación social. Los referentes, como nos recuerda Vila, venían de otros países, entre ellos Estados Unidos.

Gracias a estas nuevas influencias, recobraban la frescura y el gusto por las acciones

³⁰⁶ “Fefa Vila: LSD”, extractos de las entrevistas realizadas por Gracia Trujillo y Marcelo Expósito (Madrid y Barcelona, mayo y junio de 2004) en *ARCHIVO 69 DOCUMENTOS*, pp. 161-166.

callejeras y las interrelaciones entre política y vida, política y estética; la fotografía y los fanzines serán, sobre todo sus herramientas de expresión. Pero en aquella situación, el arte tiene una gran intención política: principalmente dar visibilidad al colectivo y luchar contra la enfermedad y la muerte que suponía la epidemia de SIDA.

Fefa Vila reconoce también que sus manifestaciones artísticas, a pesar de estar insertas en lo que podríamos llamar activismo *queer*, constituían una cultura evidentemente “corporada” que pretendían hacer visibles sus cuerpos, sus existencias: poder nombrar y alterar a la vez sus realidades. De ahí que las siglas de LSD se referían a múltiples combinaciones de nombres, como menciona Vila, y lo único que se mantiene es “lesbianas”. Y precisamente de esas diversidades lésbicas en continua metamorfosis partían, para intentar introducir la utopía de un mundo sin identidad sexual, donde no exista la homosexualidad porque ya no haya una heterosexualidad normativa.

Al afirmar que no existe un deseo sexual natural intentaban reivindicar que no existe una sexualidad privilegiada respecto a las otras, y por tanto, que tampoco existen las prácticas llamadas minoritarias. Por eso sus imágenes y representaciones artísticas intentaban cuestionar la validez de cualquier norma sexual.

En cuanto al nefasto problema del SIDA, es necesario recordar que antes de los noventa las lesbianas no consideraban que sus prácticas sexuales pudiesen constituir prácticas de riesgo, las instituciones gubernamentales y médicas obviaban la situación y la sociedad en general señalaba y condenaba moralmente a los afectados. LSD y La Radical Gai comenzaron a lanzar campañas de sensibilización y talleres de sexo seguro, a partir de los cuales se fueron añadiendo otras reflexiones sobre cómo se construye la norma sexual. Y esta crítica a lo normativo sirvió, a la vez, para romper con la moral que tachaba determinadas conductas de perversas y desviadas. Así, las resistencias frente al SIDA supusieron una crítica más profunda sobre los significados impuestos al cuerpo, la sexualidad o las diferencias.

2. Entrevista a Fefa Vila

“LSD aparece como grupo en febrero de 1993, en un barrio de Madrid, Lavapiés, un contexto bastante politizado, e inicialmente con unas componentes que durante los años ochenta —no todas, pero sí algunas— habían formado parte de otros grupos: de feministas, de lesbianas, incluso también de grupos de la izquierda extraparlamentaria. Este grupo surge en 1993, a la vez que La Radical Gai, y a través de una red de amigas que vivíamos y que compartíamos intereses y vivencias comunes, y que en ese momento nos lanzamos de una manera muy poco programática al activismo.

Desde luego que no teníamos inicialmente ni idea de que queríamos hacer fotografías, de que íbamos a hacer fanzines, de cómo nos íbamos a proyectar... No había nada preconcebido. Lo que sí teníamos claro era que la presentación y los discursos que circulaban a nuestro alrededor a través de los grupos y de las posiciones políticas más tradicionales nos provocaban cierto sarpullido vital. Nuestra estrategia no era cargarse la política tradicional, ni por supuesto a esos grupos; no se trataba de eso —aunque inicialmente se nos vio así— sino de incidir con nuestro trabajo en un espacio amplio, y sobre todo en nuestras propias vidas, y ver qué pasaba, como una necesidad política; necesitábamos que pasasen otras cosas para poder seguir viviendo aquí, para poder representarnos, para poder escribir o incluso para crear redes de afecto mucho más amplias.

Contestábamos a los grupos, pero nuestra idea era sobre todo dirigirnos a todo aquello que nos parecía normativo, impositivo, opresor, sin pensar que íbamos a tener efectos inmediatos tanto en la unión de gente, en nuestro grupo, como en un “efecto revolucionario” a medio o corto plazo; queríamos contarnos a nosotras mismas e intervenir en el espacio y en la política desde posiciones muy locales.

Y de ahí surgió el grupo LSD, que tenía muchos nombres: “lesbianas sin duda” “lesbianas se difunden”, “lesbianas sexo diferente”, “lesbianas sin destino”, “lesbianas sospechosas de delirio”, “lesbianas sin dios”, “lesbianas son divinas”, etc. Había, por una parte, un discurso identitario y de la afirmación, y por otra un discurso de desplazamiento de las propias identidades y de las propias estrategias políticas. Interrelacionábamos los discursos de la identidad con una serie de discursos como el anticapitalismo, el discurso contra el ejército, contra la militarización, contra la guerra, etc.

(...) También tuvimos contactos con el mundo anglosajón, con las Lesbian Avengers, WAC y las Queer Nation, con la escritora Sarah Shulman y con la artista Nicole Eisenman, y en general las influencias de este trasiego fueron tanto teóricas como en la iconografía de la revistas. De hecho, en nuestra revista Bollozine de 1993 se ve claramente esta influencia anglosajona y el impacto que nos causó Barbara Kruger, a la que conocimos durante viajes a Nueva York y que también fue muy utilizada en Act Up. Usamos imágenes de una artista comprometida políticamente, que interpelaba el espacio público de una manera contundente con sus trabajos, y nos apropiamos también de su iconografía, tanto en La Radical como en LSD.

(...) El primer fanzine Non Grata lo hicimos manualmente, cortando y pegando, en 1994; el siguiente se hizo en el 1995, el tercero en 1996-1997, y al año siguiente salió el último que hicimos. En el 1997-1998 participamos en un proyecto para el Koldo Michelena (para la exposición Transgénic@s) con el vídeo que realizaron Virginia Vilaplana y Liliana Couso que se titula Retroalimentación. Creo que el fanzine de 1995 fue el que más éxito tuvo de LSD: el más oscuro, el más vampiro... Básicamente, creo que fue por el impacto que en ese momento tuvo la exposición de la serie fotográfica Es-Cultura Lesbiana. Las fotos recorrieron la geografía española y fueron fuente de polémicas, dentro del propio barrio y dentro de la propia ciudad. El fanzine fue visto como algo superpotente, pero también como algo muy pornográfico a la vez. Y al mismo tiempo lo utilizábamos para establecer discursos sobre temas como de qué subcultura estamos hablando, de qué cuerpos estamos hablando, de qué vidas, y sobre las intervenciones que pueden hacer esas culturas en los marcos en que operan.

Es una cultura evidentemente “corporada” porque eran nuestros cuerpos los que queríamos marcar de forma diferente, para que se hicieran visibles y, en la medida en que se hiciesen visibles,

pudiesen nombrar y alterar realidades directamente. Utilizamos esta exposición en esa dirección, como una forma más de nombrar, de dirigirte en primera persona a un contexto determinado. Por entonces entrevistamos también a Sarah Shulman; a la directora y protagonistas de *Go Fish*, etc., teníamos muchos contactos e intercambiábamos mucha información e ideas con mucha gente en muchos lugares del mundo, y los fanzines se distribuían por muchos países de Europa, América Latina y Estados Unidos.

Durante los primeros años hubo una difusión increíble, fueron los años de más producción, de más activismo y también de más idas y venidas entre países, entre textos, entre grupos, tanto dentro de Lavapiés como dentro del Estado español, y también fuera. Fue este también el momento en el que empezó a conocerse el grupo *Erreakzioa-Reacción* dentro de España, con el que colaboraríamos más tarde, y realmente fue cuando desde Barcelona y desde todos lados comenzaron a preguntarse: “¿Quiénes son estas de LSD, de dónde salen?”

(...) Hicimos una segunda exposición de fotografías, que se llamaba *Menstruosidades*. Nuestra idea era no tener siempre que piratear representaciones o imágenes y discursos del extranjero; insistíamos en producirnos y en producir a través de nuestro contexto, aunque muchas veces no teníamos tiempo, porque era difícil ser al tiempo artistas, maquetadoras, escritoras, distribuidoras, cocineras, grapadoras... Realmente lo hacíamos todo, y no teníamos tiempo material para hacer tantas cosas diferentes al día, así que bueno, pirateábamos cosas de fuera, siguiendo esa idea de tránsitos y de tráfico un poco ilegal que nos traíamos. La idea de empezar las exposiciones no respondía a una intención de ser artistas; el arte nos quedaba bastante lejos, incluso si utilizábamos artistas era porque las veíamos profundamente políticas en sus representaciones. Las imágenes, nuestras propias imágenes, las que creamos, al igual que los fanzines, respondían a ese deseo de no dejar que los otros nos representasen, de empezar a representarnos nosotras mismas, de intentar contextualizar lo que sabíamos que pasaba en otros lugares con nuestras propias experiencias, deseos y realidades, aquí y ahora. De ahí surgieron las exposiciones *Es-Cultura lesbiana* y *Menstruosidades*; esta última pretendía también utilizar siempre el cuerpo como un cuerpo problemático, pero también a través del mito.

(...) Pues estas son algunas de las fotos que circularon por bares, por colectivos... Se fueron hasta París, pasaron por Estados Unidos y volvieron a Lavapiés; un desastre de deterioro de imagen continuado, pero circularon bastante. Se hicieron en la casa donde vivíamos.

En la primera revista, *Non grata*, explicamos que LSD es un proyecto sin ideario inicial; no surge, sino que aparece; no hay premeditación ni reflexión larga en el tiempo, sino que un buen día, hablando con amigas lesbianas de Lavapiés, decidimos hacer algo para poder ser lo que queríamos ser y decir lo que queríamos decir, porque queríamos que nuestro espacio público se hiciera extensible, o que nosotras mismas nos hiciéramos extensibles a partir del propio espacio que ocupábamos; queríamos dejar huella en el espacio en el cual estábamos creciendo y en el cual interactuábamos. LSD surgió con una energía bastante espontánea. Había gente que venía de Canadá, de Francia... Yo acaba de regresar de Holanda; todas teníamos un bagaje sobre lo que estaba ocurriendo en otros países, sobre cómo se estaban articulando los movimientos y qué estaba pasando, además de tener una serie de lecturas y rastreos que te llevan a moverte. Porque no solo basta con esa energía espontánea, sino que ha de haber detrás una reflexión intelectual y teórica; se necesitan ambas cosas para que ese movimiento no sea una repetición de lo que ya estaba sucediendo, para que sea algo nuevo. En LSD se daban ambas cosas, aunque surgiera de un modo no premeditado en el sentido de crear idearios estratégicos o buscar acciones concretas de respuesta que problematizara el movimiento feminista vigente en ese momento, en el que no nos sentimos reflejadas ni representadas, aunque visto con el tiempo me pueda sentir heredera de lo que ha sucedido en este país, y de lo que ciertas mujeres lograron al posibilitar contextos más idóneos para nuestra generación. Es decir: sin ellas LSD no hubiera sido posible, ni yo podría haber estudiado fuera, ni me hubiese cruzado con otras cosas. LSD surgió de ese modo, en un contexto afectivo muy intenso y muy dinámico que operaba en el barrio de Lavapiés con todas sus reflexiones críticas y teóricas, y surgió también en relación con una serie de gente que ya estaba formando *La Radical Gai*. Casualmente muchas de esas personas habíamos sido compañeros de facultad, de la facultad de Sociología, y habíamos participado en movidas estudiantiles de los ochenta. Dos o tres años después volvíamos a encontrarnos y

entonces nos enteramos de que éramos maricones y bolleras, y eso en el contexto del barrio de Lavapiés; no era casual que nos encontráramos, que estuviéramos viviendo todos y todas allí. Lavapiés empezaba a nutrirse de gente del extranjero, allí estaban llegando alemanes, canadienses, gente transexual, bollera y marica que empezaba a cruzarse, y todo eso con las primeras necesidades de hacer tesis lesbianas, estudios queer, otras lecturas feministas que se saliesen de las dicotomías, del posmodernismo-modernismo, del binomio igualdad-diferencia, cosas que a mí, y a otros, me resultaban limitadoras. Así surgió LSD.

(...) No poníamos mucha energía en definirnos; pasó mucha gente por LSD, y se quedó la gente que quería quedarse o que podía quedarse. Lo nuestro era, por una parte, una ruptura con una tradición, no con el legado de esa tradición, sino con lo que esa tradición significaba en nuestras vidas en ese momento. Buscábamos otros espacios y otras posibilidades de nombrar y de representarse, pero no teníamos una necesidad imperiosa de nombrarnos o definirnos. En este sentido fuimos el primer grupo queer del Estado español, conjuntamente con La Radical Gai. Por una parte éramos hiperidentitarias, éramos lesbianas sin duda, y bolleras, pero por otra parte jugábamos a la descentralización de la identidad, de ahí nuestra frase “Defínete y cambia”; es decir, no somos siempre las mismas, no nos vamos a definir siempre igual, no somos un grupo estable con un ideario estable, con una estrategia definida cuya meta fuese la liberación o toma de la Moncloa, o la toma del poder en el sentido clásico de hacer política, sino que era una descentralización y una contestación a una identidad fija, incluso a la identidad lesbiana tal como estaba formulada, y con la cual nos sentíamos encorsetadas. Esa no era nuestra vivencia, ni nuestra motivación política, sino el estar de algún modo en continua contestación en un contexto, en un barrio donde se atravesaban muchas cosas. No es ingenuo que nuestras alianzas fueran con La Radical Gai, con quienes compartíamos, aparte del espacio físico, un espacio político y una reflexión teórica común; nuestras luchas por la pandemia del sida no eran únicamente porque quisiéramos ayudar a nuestros amigos gays, sino porque a través de eso no solo estábamos contestando unos discursos oficiales y normativos, terriblemente homófonos, sobre las prácticas sexuales, sino que estábamos reinventando y reformulando nuestras prácticas sexuales y nuestros cuerpos desde otros ángulos menos clásicos, desde otras perspectivas menos encorsetadas.

(...) En diciembre de 1994 hicimos el primer taller de sexo seguro en las Jornadas Feministas Estatales celebradas en Madrid, evidentemente con un silencio oficial brutal por parte de las organizadoras históricas. A pesar de eso el taller se llenó; había unas trescientas mujeres, todas de otra generación, entre los dieciocho y los treinta años, no más. Fue una reflexión colectiva consistente en hablar de prácticas sexuales como prácticas que informan nuestra vida personal, pero que también informan las posibilidades de vida y muerte, y de negociación continuada de nuestra representación como sujetos sexuales, pero como sujetos sexuales políticos, y no como sujetos sexuales privados.

El 1 de diciembre, durante esos años, no había absolutamente nadie en este país que se manifestara ni que hiciera nada, aparte de La Radical Gai y LSD en la puerta del Sol, haciendo activismo en el Ministerio de Sanidad. Tuvimos movidas porque nos censuraron ciertos artículos, fue un momento de negociación de nuestra supervivencia como sujetos deseantes y también como sujetos físicos. En aquella época, de repente, en La Radical Gai muchos descubrieron su seropositividad; y también lo era el noventa por ciento de nuestros amigos y de mucha gente que conocíamos alrededor.

(...) Evidentemente, el activismo queer no es arte en el sentido clásico del término, y no solo es representación; hay muchísimas más cosas, aunque sí hay una necesidad de puesta en escena, de crear un mundo simbólico propio y ejercitar reiteradamente una representación corporal “anormal” se vertebraba, un discurso más, que opera dentro de otros muchos discursos, o mejor dicho entre sus entresijos; es decir, un lenguaje visual a través de las representaciones propias que está contestando a un lenguaje llamado, si quieres, “artístico”. En LSD, y también en La Radical Gai, la iconografía y la autorrepresentación tan fuerte que llevamos a cabo tenían mucho que ver con una contestación hacia una representación de qué es el gay y qué es la lesbiana, y cómo queda representada en espacios múltiples, y también en el espacio artístico.

Otra cosa es cómo utiliza esos lenguajes el marco institucional que delimita el arte, o cómo puedes negociar tú esas representaciones tuyas, en un espacio que realmente está fuertemente normativizado y contextualizado, de forma propia y de forma interesada. En LSD no hicimos esta reflexión en su momento; sí hubo reflexión sobre cómo representarnos y cómo utilizar un lenguaje llamado “artístico” o unas técnicas que utiliza el arte para hablar y para nombrar, y cómo utilizarlas a nuestro favor; cómo crear un lenguaje no solo a través de las acciones políticas, no solo contestando a los discursos políticos en el sentido clásico, sino también a través del arte, porque para nosotras el arte también era político, y en este sentido estaba contestando, interfiriendo y abriendo una brecha en un marco y en un lenguaje determinado, que es el lenguaje del arte, de la representación artística, a través de las fotografías, del vídeo, etc. Nosotros lo veíamos como acciones y como productos de nuestra propia reflexión y de nuestro propio deseo de limitar o de expandir y de representarnos a nosotras mismas, es decir, hartas de que los otros nos utilizaran y nos representaran, mejor hacerlo nosotras sobre nosotras mismas.

La parte negativa que no tuvimos en cuenta es cómo realmente discutes tú con esas instituciones; ahí hay un peligro que realmente corta y paraliza, o puede paralizar, la propia dinámica activista; en nuestro caso, inicialmente no, pero en los últimos coletazos de LSD este tema produjo ciertas tensiones entre las componentes del grupo, por la imposibilidad de negociar con los propios espacios, porque se crea ya un campo en el que uno se pregunta: “¿eres artista, o no eres y además no quieres serlo?”, “¿quién es la artista?”, “¿cómo nos representamos?” o “¿quién decide y para qué, y cómo se decide, que estés por ejemplo en Arteleku o en el Koldo Michelena?” En aquel momento hubo más decisiones individuales, o al menos, por mi parte, de formas de negociación individuales, pero ello imposibilitó una articulación más grupal, más activista de la negociación a través de la representación en espacios institucionales artísticos.

(...) No pensábamos en un público; nosotras éramos nuestro propio público, en el sentido de vertebrar esa necesidad urgente de responder a nuestras propias respuestas y a nuestras propias demandas. Lo que ocurre es que cuando te estás haciendo preguntas a ti misma públicamente estás, al tiempo, interpelando a los otros; no te las haces en tu casa, las llevas a la calle para negociarlas en un contexto público. Esos otros a quienes interpelábamos eran el movimiento feminista, el movimiento de lesbianas en general, las instituciones, y evidentemente crear coaliciones puntuales con gente con la que teníamos afinidad, como el movimiento de insumisión, la gente de Apostasía, las propias dinámicas del barrio y otra gente del resto del Estado, que estaba trabajando en ámbitos similares, o con visiones parecidas.

Conocimos, por ejemplo, a las de Erreakzioa-Reacción; conocer a Azucena Vieites o a Estíbaliz Sádaba no fue una casualidad. Era evidente que nos íbamos a encontrar porque estábamos operando sobre discursos y sobre espacios políticos más o menos cercanos; también conocimos a Carmen Navarrete y a Virginia Villaplana, más tarde a Beatriz Preciado y a una serie de personas que estaban reformulando desde espacios y posiciones diferentes aspectos políticos similares a los que nosotras nos estábamos planteando. Aún así, nuestro público eran básicamente bolleras y un amplio aspecto de gente queer... No sé si se podría llamar así, entendiendo queer sin identificarlo solo con la idea de ser lesbiana; creo que hay mucha gente que no es bollera, ni marica, ni trans y es queer también, y con ellos puedes crear alianzas, no solo en prácticas políticas públicas, sino en prácticas de creación y de reflexión.

Eso fue lo que sucedió en los últimos años de LSD, 1998 y 2000: encontramos a gente que estaba trabajando en esa dirección también en otros países... Todas eran bolleras que utilizaban la creación como lenguaje contracultural, contestatario o incisivo en el sentido de meter el dedo en determinados circuitos. Como reflexión crítica, también puedo decir que no siempre que estás metiendo el dedo quiere decir que lo estás haciendo, a veces te comen el dedo y eso es algo que tienes que tener en cuenta.

(...) Creo que ninguna vía, a priori, es mala ni buena; lo difícil es saber reinventar y acertar con las vías y no agotarte por el camino, porque es cierto que el activismo es agotador: acudir a reuniones semanalmente, e intentar consensuar todos los temas y tener un esbozo de ideario y algún que otro objetivo que cumplir, eso nos agota a todas, y quien diga lo contrario miente.

En cuanto al tema de la rentabilidad, pienso que el uso, en un momento dado, de determinados aparatos para representarte o para hacer política responde a un contexto y a un lenguaje que te está

diferenciando de otros lenguajes, y al hacerlo está señalando otras cosas de otra manera; puede ser válido en un momento dado y no serlo en otro. Hoy en día lo difícil, y lo necesario, es la reinención continua de nuestra posibilidad de ser diferentes; no solo se trata de sentir que somos diferentes, sino de la velocidad a la que nos tenemos que reinventar para no ser absorbidas por discursos y prácticas dominantes de este capitalismo posfordista, que decían algunos. Creo que eso es lo difícil, y es el gran reto.

Era absurdo que LSD se perpetuase en el tiempo. Es absurdo, hoy en día, que cualquier grupo tenga como ideario perpetuarse y establecer una alianza formal en el tiempo; en la medida que eso sucede inmediatamente desaparece el grupo o se institucionaliza, con lo cual creo que es difícilísimo y a la vez necesario crear espacios de alianzas para reformular la militancia de resistencia en estos tiempos. Si no, corremos el riesgo de caer en profesionalismos o formalismos estéticos puros y duros o, en el peor de los casos, en formalismos de índole legal, en el sentido de que nuestras vidas sean reguladas y negociadas a través de los aparatos que legislan, que ordenan o desordenan cuerpos, materias, vidas y “desvidas”. Ya sabemos en qué dirección opera el orden y en qué medida te quieren ordenar: en la medida en que te parezcas a —ya que no eres— ese sujeto normativo, y en la medida en que el espacio público se parezca al espacio-hogar, es decir, al espacio donde no exista la contestación y donde todos, aparentemente, nos movamos de la misma manera. Ese es el reto”.

Anexo III: Entrevista a Beatriz Preciado

1. Justificación

En esta entrevista, que Beatriz Preciado concede a Naciongay.com³⁰⁷ en marzo de 2002, se intentan perfilar y divulgar los principales aspectos tratados en su obra *Manifiesto contra-sexual* y los planteados por el movimiento *queer* en general.

Al explicar los puntos básicos del activismo *queer*, es interesante ver como Preciado ya señala la diferencia entre este activismo y el de los grupos de derechos gays que estaban reivindicando derechos civiles generales en un intento de equiparar, al menos legalmente, a la comunidad “homo” con la “hetero”. Pero el movimiento *queer* no se ve identificado con esos colectivos gays que buscan su normalización, sino que por el contrario “es antinormativo y antiesencialista”.

Otro interesante problema que denuncia Preciado en la entrevista es el hecho de que, cuando ella llegó a Francia, no existía en París un departamento de estudios de género, a pesar de existir ya grupos de gente (como Le Zoo) trabajando en estos campos desde 1996.

También comenta los temas de la intersexualidad y la asignación de sexo, y se queja de que la identidad lesbiana “no vende nada”. Es significativo en la evolución de la autora el hecho de que su teoría se haya radicalizado a lo largo del tiempo y ella misma se haya asignado un sexo diferente.

La crítica a la distinción entre homosexualidad y heterosexualidad también esta ya presente. Preciado ve en el sistema capitalista una “máquina para producir sujetos masculinos y femeninos, juntarlos y producir otros sujetos”. Así, esta máquina establece la distinción entre lo natural y lo antinatural, de manera que hasta los colectivos glbt reivindican lo homosexual como natural, pero Preciado se manifiesta contra esa máquina con su teoría contra-sexual que tiene que ver con “todo aquello que se sale del sistema”.

Contra la homosexualidad normativa que la llamaría “lesbiana”, Preciado se define en esta entrevista como “bollo” y reclama el derecho a poder autodefinirse. Ya sabemos que su

³⁰⁷Disponible en: <http://www.naciongay.com/editorial/entrevistas/21032002205318.asp>

evolución teórica la ha llevado a proponer posteriormente una nueva dicotomía: *bio/trans*; y que ahora ya ha completado su proceso *trans*. Por tanto, puede ser interesante ver en esta entrevista como ya estaban las bases de los ejes fundamentales que darían pie a sus planteamientos y reflexiones posteriores, así como su búsqueda de identidad. Es posible que, aunque aparentemente contradictoria, su biografía y su teoría sean ejemplo de lo que supone ser un sujeto *queer*, un sujeto que se va autoconstruyendo a lo largo del tiempo, una identidad líquida, cambiante.

2. Entrevista de Naciongay.com a Beatriz Preciado

“Naciongay.com: El Manifiesto contra-sexual tiene que ver con la invisibilidad de un gran sector de la Comunidad glbt y puntos de vista de la teoría *queer*.

Beatriz Preciado: Sí. En parte responde un poco a la invisibilidad de lesbianas, transexuales y bisexuales y también tiene que ver con el movimiento *queer* en Estados Unidos, que no es exactamente lo mismo que lo que oímos aquí de “teoría torcida”.

N.G.: ¿Cuál es el origen o qué genera el movimiento *queer*?

B.P.: Fue una reacción a la política de la identidad enorme y brutal que hubo en EEUU durante los años 80 que en parte estuvo muy bien porque permitió a los homosexuales tener más visibilidad y demandar ciertos derechos civiles. Imitando el movimiento negro surge el feminismo y los sucesos de Stonewall a finales de los 60. Este último es en realidad un movimiento transexual, que junto a las lesbianas más masculinas eran las personas más visibles que comienzan a demandar derechos civiles. Por otro lado, las feministas también pedían sus derechos, pero por entonces eran muy lesbóforas y tránsforas y excluyeron a lesbianas y transexuales femeninas. En los años 80, las lesbianas estaban fuera de dos movimientos: por un lado del feminista (hecho para la mujer heterosexual) y por otro lado del gay (hecho para chicos de clase media blancos). Las transexuales femeninas no entraban en ninguna parte y también eran excluidas, aunque tenían visibilidad como mujeres no podían pertenecer al colectivo de feministas porque no eran “mujeres naturales”. Asimismo, las lesbianas son excluidas por ser excesivamente masculinas. O sea, que dos movimientos que demandan derechos civiles (el feminista y el gay) generan exclusiones. A principios de los 90 surge un grupo de lesbianas chicanas, negras, bisexuales, etc que trabajan en la Universidad de Santa Cruz que en un Congreso, hartas de todo lo que te he comentado, empezaron a decir *nosotras no somos gays (ni feministas), nos identificamos como “queer”*, que realmente es un insulto, en la base es como decir “tortillera” o “maricón”. Estas personas retuercen el cuello a esa injuria, se apropian de ella y la toman como identidad precisamente para desmarcarse de un grupo que las ha marginalizado.

N.G.: ¿Cuáles son los puntos básicos del activismo *queer*?

B.P.: Digamos que el proceso de evolución de los derechos de los gays es un proceso de integración: demanda de matrimonio, la demanda de la adopción de los hijos, la demanda de derechos civiles en general. El movimiento *queer* en ese sentido es antinormativo y antiesencialista: por una parte lo que está diciendo es que la identidad, sea la que sea, la homosexual, la heterosexual genera exclusión, siempre. Lo

que afirma es que no hay una identidad ni gay ni lesbiana esencial o biológica. No se pueden identificar con una identidad que les ha sido dada y que ha sido producida. Por ejemplo resisten a la identidad gay masculina blanca mayoritaria. Y entonces surgen grupos, como nos pasó a nosotros en París.

N.G.: ¿Qué encuentras en Europa a tu regreso de los Estados Unidos en relación a esta línea de pensamiento?.

B.P.: Cuando llegué a París vi que aquí no había un departamento para estudiar género, ni un departamento para estudios lésbico gays. Tu haces una carrera y tu disciplina es fundamentalmente heterosexual, lo quieras o no lo quieras. Había un grupo de gente trabajando desde 1996 que se llama Le Zoo, (el zoo, porque reunían un poco lo más extraño, lo más queer). Reivindicaba la representación de la universidad, que hubiera gente como yo, Doctora en Filosofía que pueda enseñar una disciplina que sean Estudios del Género o Estudios Gays y Lesbianos o *Queer* en la universidad sin tener por qué plegarse a otra disciplina en una actitud de “como estoy en la universidad me tengo que callar la boca y no puedo hacer lo que me interesa”. En ese grupo de gente había transexuales, bisexuales... toda la gente que de alguna manera no encajaba en el grupo gay.

N.G.: En el “Manifiesto contra-sexual” dedicas un capítulo a la intersexualidad.

B.P.: Trata sobre cómo se inventó la diferencia sexual en EEUU en los años 50 y cómo un médico americano empieza a operar a los bebés para producir la perfección de los penes y de las vaginas. Hay una especie de cosmética del sexo en todo el mundo, en la gente que se llama heterosexual o normal. Y que luego por ejemplo estigmatizamos a los transexuales pensando que se han hecho una operación de sexo, cuando resulta que en el fondo todos somos resultado de una tecnología muy precisa que limita los órganos sexuales a una cierta parte del cuerpo, los trabaja y los perfila, y cada bebé que nace con una “anomalía” genital es operado rápidamente. ¿Cómo llamamos a un bebé que tiene un clítoris demasiado grande o a un bebé que tiene un pene demasiado pequeño? La medicina no puede integrar a ese bebé en el sistema de lo humano. Entonces tiene que operarlo rápidamente para integrarlo. Ese trabajo de la medicina, que se vuelve loca para reconstruir los sexos, explica muy bien en parte que no solamente el género, como lo masculino y lo femenino y las construcciones de la masculinidad y la femineidad en cada cultura son construcciones históricas y sociales, sino que también los sexos que tenemos, los cuerpos, también son construidos históricos y sociales igualmente.

N.G.: ¿Por qué tardaste dos años en publicar el libro en España?.

B.P.: Ahora la identidad gay vende mucho, pero la lesbiana no vende nada. En parte explica por qué mi libro tardó dos años en publicarse. Seguro que si yo fuera un gay y lo que estuviera diciendo son otras cosas sería distinto, pero como es un libro sobre los dildos, no es lo mismo que si haces un libro sobre petardadas que salen en la televisión.

N.G.: En este ensayo explicas la aparición de los términos “homosexual” y “heterosexual”.

B.P.: Los términos “homosexualidad” y “heterosexualidad” aparecen en torno a 1868. Hasta entonces había prácticas, pero no es lo que hoy llamamos homosexualidad como identidad. En ese año se comienza a definir lo heterosexual como lo normal y lo sano, y la homosexualidad lo desviado. A mi me interesa toda esa especie de negocio de la identidad que aparece entre los siglos XIX y XX y que tiene mucho que ver con el capitalismo y la fuerza del capital para producir sujetos masculinos y femeninos, juntarlos y producir otros sujetos. En esta máquina de reproducción de cuerpos hay ciertos sujetos o casi sujetos abyectos que se quedan fuera de la máquina, que son por una parte homosexuales, pero también por ejemplo los hermafroditas, que ahora los llamamos intersexuales.

N.G.: ¿Qué tomas de esta teoría de la máquina que produce sujetos masculinos y femeninos para la reproducción?.

B.P.: Me interesa cómo funciona esta máquina y cómo se la puede hacer mal funcionar, provocarla rupturas y puntos de fuga. Eso es lo que sucedió en Stonewall, cuando los glbt comienzan a hablar y la identidad hetero entró en una crisis gravísima. En el fondo sería absurdo la naturalidad de esa identidad que tenemos. Esas categorías son producto del sistema, de ese sistema que produce lo normal y lo desviado. Lo que nos dice la medicina tradicional heterosexual es que la hetero es natural y la homosexualidad es un fallo de lo natural, como un accidente. Los colectivos glbt tienen esa especie de retórica de lo natural, diciendo que lo homosexual es natural. No es así porque lo normal hetero tampoco es natural, las dos cosas son artificialmente producidas.

N.G.: Frente a esa “máquina” que habla de lo natural y lo antinatural, surge la contra-sexualidad....

B.P.: Claro. La oposición a esa máquina es lo que yo llamo contra-sexual. No tiene que ver ni con lo homosexual, lesbiano, hermafrodita, etc, sino con todo aquello que sale del sistema. Lo gay reivindicativo no es contra-sexual, es sexual, es la reivindicación de la identidad homosexual masculina, con distinciones como “activo-pasivo”, ese tipo de cosas tienen que ver con la sexualidad normalizada, órganos que encajan con otros. Me interesa abrir un espacio en el que hay contra-prácticas. Prácticas que no hacen sexo, por ejemplo la masturbación de un brazo. Es una forma de decirle al sistema que estamos hartos, que nos reímos de él.

N.G.: ¿Por qué te ha interesado el dildo y todo lo que tiene que ver con los objetos de plástico en el “Manifiesto contra-sexual”?.

B.P.: Porque el dildo es el típico objeto que da miedo a los heterosexuales y a los homosexuales y lesbianas, como si fuera una especie de repetición del pene. Esta máquina del sexo se define como polla que entra en vagina, o en el límite polla que entra en ano... vamos, polla que entra en agujero. La gran cuestión es, ¿qué pasa cuando hay dos agujeros? Para el sistema heterosexual, ahí no puede darse el sexo, lo cual me parece interesante para la sexualidad lesbiana. Me interesa el dildo porque aparece como la reproducción de este órgano que tendría que efectuar la penetración y resulta que lo que he hecho es hacer un análisis para saber de dónde viene el dildo y situarlo en una cadena de objetos y tecnologías. En esa cadena verás que una de las cosas que digo es que el dildo no tiene nada que ver con el pene, sino que viene de la mano masturbadora. En 1780 aproximadamente el médico Tissot descubre la mano como órgano sexual. Lo hetero se le va al garete, porque estructura una sexualidad consigo mismo.

N.G.: Afirmas también que la contra-sexualidad se pacta mediante un contrato.

B.P.: El contra-sexual lleva a cabo prácticas alternativas a la sexualidad, pero también es contrato, como el matrimonio que es el contrato por excelencia. Yo pongo contratos o contra-prácticas alternativas, que tienen que ver con los contratos sadomasoquistas. Escribí el libro por saturación y aburrimiento con el sexo moderno. Propongo con estas prácticas (autodildaje con tacones, masturbación de un brazo) suscitar una mirada distinta sobre la sexualidad y sobre el cuerpo. En el fondo decir “qué aburridos somos con el sexo”. Eso es lo contra-sexual.

N.G.: ¿Cómo se opone un contra-sexual, por ejemplo en el grupo al que perteneces, a la identidad del chico gay predominante?.

B.P.: En nuestro grupo hay un sector de gays que se identifican como “lesbianas” porque están hartos de la identidad “macho gay”. Muchos reivindicaban ser “super pasivos”. Todo consiste en ser capaz de reivindicar una identidad alternativa en oposición a la predominante. ¿Por qué funciona Chueca o

Eixample tan bien? Porque ninguna de las personas que va allí ha reflexionado sobre la identidad gay. Se siguen comprando el disco de Mónica Naranjo y yendo de marca, pero no saben qué es Stonewall³⁰⁸, no conocen ni su historia ni su identidad.

N.G.: En el “Manifiesto contra-sexual” privilegia la palabra “bollo”.

B.P.: Lesbiana es el nombre que nos dio la medicina del siglo XIX. Bollo es la identidad que me dan cuando me insultan. Pues, “yo soy un bollo y te vas a enterar”. El hecho de que los psicólogos escriban sobre los homosexuales es insostenible. Nos toca producir conocimientos sobre nosotros mismos, nosotros tenemos algo que decir también sobre lo heterosexual. Debemos hacernos sujetos de nuestro propio discurso”.

³⁰⁸ Los disturbios de Stonewall consistieron en una serie de manifestaciones espontáneas y violentas en protesta contra una redada policial que tuvo lugar en la madrugada del 28 de junio de 1969, en el pub conocido como Stonewall Inn, ubicado en el barrio neoyorquino de Greenwich Village. Frecuentemente se cita a estos disturbios como la primera ocasión, en la historia de Estados Unidos, en que la comunidad LGBT luchó contra un sistema que perseguía a los homosexuales con el beneplácito del gobierno, y son generalmente reconocidos como el catalizador del movimiento moderno pro-derechos LGBT en Estados Unidos y en todo el mundo.

Anexo IV: Manifiesto de Las DonesLlop

1. Justificación

Este manifiesto³⁰⁹ de las “mujeres lobo” contiene algunos de los elementos más representativos de un posible ideario ciberfeminista. Por una parte, el deseo de darse a conocer en el ciberespacio, de difundir de manera rápida sus consignas, de comunicación virtual instantánea que, posteriormente, pretenderá ser real y física al proponer lo que el colectivo llama “pelopartis”. Pero sobre todo, su intención de reivindicar su identidad como mujeres fuertes e independientes que subvierten la norma patriarcal a través de la representación de su cuerpo. El cuerpo y la identidad como tema recurrente en el ciberfeminismo y aquí, el cuerpo como instrumento para la subversión. El cuerpo femenino que no se atiene, porque no quiere, a los cánones marcados por la sociedad patriarcal y heterosexual.

El cuerpo deja de ser bello o, mejor dicho, establece unos prototipos diferentes de belleza: la que sus dueñas deciden; o ninguno: ¿por qué tendría que ser obligatoriamente bello el cuerpo femenino? Para esta reivindicación, eligen el pelo, el vello que ya no es necesario depilar, el vello que siempre tuvo muchas connotaciones en el cuerpo de las mujeres. Y partiendo de eso, realizan un verdadero manifiesto de autoafirmación, de capacidad y libertad de decisión: “yo elijo”; y de esperanza en las nuevas tecnologías de la comunicación que, supuestamente, darán fuerza y difusión a sus pretensiones.

En este nuevo espacio son fuertes, no tienen miedo, pueden construir su identidad de manera consciente e independiente, son libres. El ciberespacio se convierte en un lugar para el descubrimiento de su sexualidad. Una sexualidad que puede ser transgresora, abierta, cambiante, renovada. El pelo, el vello, es solo la disculpa para toda una declaración de intenciones.

³⁰⁹ Disponible en su página web: <http://donesllop.net>

2. Manifiesto de Las DonesLlop

“Esperamos su re-transformación. Es un flujo directo de nosotras a ti, tú que nos oyes. Que tal vez nos escuchas. Y tal vez logremos comunicarnos. Eso, creemos, nos hará mas fuertes.

Primero me salieron pelos en las piernas, en el coño, luego en la cara.

Y yo tenía que ser la mujer que querían que fuera. Limpia, inmaculada, impoluta. Como a otros les tocó ejercer de hombres.

Se esperaban de mi muchas cosas. Y eso no era yo. Yo era lo otro. Ya no dije si, dije, no. No, a lo que tendría que ser, no a lo que incluso un día pensé que me gustaría ser. Intento no calificarme y no calificarte. No juzgarte, no predisponerte. No. Quiero que corras.

Pero démonos cuenta de donde partimos. Somos una sociedad patriarcal. Ejercer de hombre para algunos será jodido, pero recordemos que el gran jefe del siglo XXI es el hombre, blanco, rico, heterosexual. Los demás somos mierdecillas, figurantes del mundo. Ser mujer significa ser de por sí mucho menos; estar mucho más abajo en esa escala. Qué escala? Me cago en ella. Hombres, mujeres, niños o lagartos: que no nos homogeneicen. No somos objetos ni herramientas.

Estamos hartas, y no por eso escupiremos nuestra rabia. Al contrario.

La reinventaremos. La pintaremos de colores y la destruiremos.

Yo elijo.

Yo elijo no deprimirme. Yo elijo lo que quiero. Lo que hago, lo que digo. Elijo porque te he mirado. Te he observado. He aprendido a hablar y con el lenguaje a construirme. Del siglo XXI en la ciudad, lo aprovechamos todo. Tú, puede que lo aproveches desde otro sitio, desde otra órbita. Nos encanta.

Nosotras flipamos con todas las herramientas, las nuevas tecnologías, las palabras, las imágenes, los libros, la vida, las sonrisas. La gente que hace y elije como quiere que sean las cosas y que lo tiran'pa'lante. Si. Los que avanzan, los que trotan, los que patinan, los que se lanzan. Los que han aprendido a decir no, y en cambio han dicho sí a lo que quieren. Y aunque tengan miedo, saben, que el miedo no nos hará avanzar.

No, no tengo miedo.

Me muevo, vuelo y corro. Y elijo.

Soy. Existo. Pero cuando descubro a más lobeznas como yo, me multiplico. Creo, que nos multiplicamos. Por ello ahora donesllop hace éste video.

En la jungla. En el squat. En la orgía. En la revuelta. En el tren o el pueblo ocupado. En la búsqueda, en medio de desconocidos de una free party incontrolable. Hago la experiencia de ese ligero desplazamiento. La experiencia.

Yo soy, o intento ser. Palpito, ritmeo, me siento, me toco, existo. Y en eso... vuelo. Vuelo en círculos, en verticales; ni subo ni bajo. Me río y te toco. Te acaricio y te reconozco en ti. Me reconozco en ti. Me encantas.

Yo Soy sin serlo. Yo soy contigo. Yo elijo y existo, y cada día me transformo. Y eso no me estresa. Me cojo mi tiempo, me agarro a mi compás. Al que quiero.

Me apodero del poder de la decisión, de cada acción diaria. De cada parcela de mi vida, elijo ejercer de lleno mis decisiones. Te las puedo explicar, si quieres. Como yo, como ése ser que no es pero que hace, que actúa. Tal vez como tú. Que transgredes. Tú que transgredes a tu nivel, a tu ritmo. No importa cuánto

ni cuando. Importa que lo haces, que haces la tombarella. Que miras el mundo; y que incluso lo haces del revés.

Desde los bulbos pilosos me salen pelos. Y elijo. Y elijo agarrarme al libre-albedrío o elijo arrancármelos, cortarlos, pintarlos. Más importante nos parece esta elección. Más fuertes nos hace la elección.

Yo elijo. Y elijo comunicarme hacia ti, para que nos multipliquemos. Para continuar construyendo lo que queramos. Porque si tu eliges todas somos más fuertes. Nosotras no queremos ser herramientas de trabajo sino trabajadoras, no queremos ser madres, ni viudas, ni empleadas, queremos ante todo ser. Aunque sea difícil. Aunque a veces nos dé miedo. De momento hemos decidido ser lobas. Lo que ahora nos ha dado la gana.

Tampoco será para siempre. O sí”.

Anexo V: El ciberarmario

1. Justificación

En esta reflexión de Javier Sáez³¹⁰, se pone de manifiesto la importancia que las nuevas tecnologías de la información, y concretamente Internet, han tenido para los colectivos de gays y lesbianas como configuradoras de un nuevo espacio público y privado virtual. Espacio que, aunque aparentemente a salvo de la homofobia del mundo real, tiene, según el autor, “los mismos reversos que éste”.

Por ejemplo, existe el peligro de que el ciberespacio se convierta, con el anonimato que proporciona, en un nuevo armario que vuelva a invisibilizar la existencia gay y lesbiana. Si la liberación de estos colectivos pasa por su visibilización y por la aceptación de la sociedad y su participación en ella, el refugiarse en el ciberarmario será contraproducente para sus luchas.

A la vez, las posibilidades del ciberespacio son subversivas y lúdicas, reivindicativas y apropiadas para explorar nuevas identidades; pero como Sáez señala, siempre que no sea el miedo lo que lleve a buscar la privacidad en la Red. No se puede renunciar a los verdaderos vínculos sociales de la realidad porque se correría el peligro de que los gays y lesbianas desaparecieran de la vida real, autoconfinados en el ciberespacio, y de que el orden heterosexual se reforzara.

³¹⁰ “El ciberarmario”, disponible en: *Mariconadas* de Javier Sáez y Eduardo Nabal, editado en el año 2000 en internet, en www.hartza.com/mariconadas.zip.

2. El ciberarmario

“La aparición de internet ha supuesto una serie de cambios en las formas sociales de relacionarse y de comunicarse. Hoy en día, con herramientas como el correo electrónico, el chat o la videoconferencia, es posible intercambiar información, conocer a otras personas que viven en otras ciudades o países, e incluso ligar. Esto también ha afectado a la vida de los gays y las lesbianas. En una sociedad como la actual, donde todavía existe una notable homofobia, la ventana de internet es una salida útil para muchos gays y lesbianas que no pueden llevar una vida normal por vivir en entornos hostiles (pueblos, ciudades pequeñas) ni tienen lugares de encuentro públicos. Los canales de chat, por ejemplo, permiten un nuevo tipo de espacio público virtual (y privado, como veremos) donde por primera vez much@s gays y lesbianas pueden tener conversaciones, ligar, hacer convocatorias colectivas, participar en colectivos, etc, sin el riesgo de sufrir un ataque homófobo del mundo “real”.

Pero internet, que es una metáfora del mundo, tiene los mismos reversos que éste. La comunicación por internet, con la garantía de privacidad y anonimato que proporciona (y que es un derecho fundamental), se convierte en ocasiones en una nueva modalidad de armario. La liberación de los gays y lesbianas pasa, entre otras cosas, por la visibilidad, por la participación en las interacciones sociales “reales” (el ocio, la vida en la calle, las reuniones en lugares públicos, las asociaciones, el ligue, el trabajo), y por el hecho de poder hacerlo sin tener que ocultar que se es gay o lesbiana. El miedo, que es la madera con que se construye nuestro armario, es el mejor arma de la homofobia, y del mantenimiento del régimen de heterosexualidad obligatoria. Nos encontramos así con la situación paradójica de que muchas personas que viven en grandes ciudades (donde el riesgo de salir del armario es mínimo), y que sin embargo se repliegan sobre el mundo virtual, ese ciberarmario protector donde nadie sabe quién eres, ni cómo te llamas, ni qué aspecto tienes.

La privacidad es un arma de doble filo, como la identidad. Por un lado, es imprescindible garantizar el derecho de cada un@ a dicha privacidad, y además es subversivo y lúdico el poder jugar con las identidades virtuales como se hace en un chat o haciendo una página web: puedo ser durante unas horas un hombre y luego una mujer, ser catalán y luego andaluz, cambiar de nombre, de gusto y de discurso, reinventándome a mí mism@ en un juego con la propia identidad. El problema surge cuando el motor de esa apelación a la privacidad es el miedo, la renuncia a entrar en el vínculo social, para quedarse en una red de relaciones virtuales sin cuerpo, sin sexo, sin mirada, y sin riesgo. Ese espacio virtual puede llegar a ser una trampa para cualquier proyecto de liberación de gays y lesbianas. El heterorden social se mantendrá inalterado o se reforzará aún más en la medida en que los gays y las lesbianas desaparezcan del mapa y se queden a vivir en el ciberarmario, intercambiando mensajes y ligando “en privado”, en secreto, pero en un secreto impuesto desde fuera.

Un enorme triunfo de los dispositivos de poder social es precisamente ese proceso de “autoborramiento”, es decir, que colectivos o personas discriminadas acaben asumiendo la represión para acabar ejerciéndola sobre ellos mismos de forma autónoma. En las últimas décadas los gays y las lesbianas hemos conquistado espacios de visibilidad y de libertad, hemos tomado la palabra en público, hemos okupado casas, ondas y periódicos, much@s vivimos nuestra vida fuera del armario, lo cual a su vez cambia la percepción social de la homosexualidad.

La participación en la vida social es en sí mismo un acto político, un acto de transformación. Todavía no hemos visto que una página web o un chat consiga que no se cierren los astilleros de Cádiz o las minas de León, que desaparezcan los ataques homófobos y nazis, la tortura en las cárceles, o el maltrato a las mujeres. La promesa de un mundo aislado, seguro, sin contaminación ni contacto con el exterior, es uno de los señuelos de internet. El ciberarmario es virtual, pero sus consecuencias son reales”.

Anexo VI: “Mi cuerpo es mío”

Este documento puede servir de ejemplo de cómo Internet se convierte, no solo en medio de difusión de teorías y manifestaciones artísticas para los nuevos movimientos de género, sino en todo un foro público, una nueva plataforma para las reivindicaciones más clásicas del feminismo. Un lugar de encuentro, de cita, que hace llegar consignas de manera automática y que, con su poder de convocatoria, posibilita acciones reales para lograr objetivos legales.

Descripción del bien: “Mi cuerpo es mío”

Documento con fecha miércoles, 05 de marzo de 2014. Publicado el miércoles, 05 de marzo de 2014. Autor: Patricia Rodríguez Pagés. Fuente: Andaluces Diario.

En la puerta del enorme edificio del Registro de la Propiedad de Sevilla, una mujer limpia con detenimiento la cristalera: “En la segunda planta”. Y señala con el dedo la escalera con gesto monótono: hace diez minutos que un grupo de mujeres sube de manera intermitente las escaleras en dirección al registro provincial. El edificio casi dormita a estas horas y el silencio de la planta baja se convierte en un colorido barullo donde impera el lila y algunas consignas: “En mi útero no se legisla”. Medio centena de mujeres, de distintos colectivos feministas de Sevilla, dentro del espacio Mujeres Diversas, quedaron ayer a las cinco de la tarde para registrar sus cuerpos de manera formal. Subieron las escaleras hasta la segunda planta, rellenaron la solicitud de certificación y los dos funcionarios del organismo, un poco molestos por tener que trabajar más allá de su hora -pasaban las cinco de la tarde- sellaron a cada una de las mujeres el documento. En la casilla ‘Descripción del bien’, un único objeto: “Mi cuerpo es mío”. “El objetivo es reclamar el derecho a la propiedad de nuestro propio cuerpo, ante las dificultades para construir libremente nuestra identidad y la limitación que pretende el anteproyecto de Ley del Aborto aprobado por el Gobierno del PP”, reivindicaron desde el colectivo. “Pretenden limitar la capacidad de las mujeres para tomar decisiones con respecto a la maternidad y nuestra propia moral”, y, como quedó patente ayer, van a tratar de impedirlo.

La reforma de la Ley del Aborto que propone el ministro de Justicia, Alberto Ruiz Gallardón, ha desatado el ingenio de miles de mujeres españolas que promueven estos días, con motivo de la celebración del Día Internacional de la Mujer, distintas acciones para que su voz, alta, clara y rotunda se oiga en Moncloa, en el Congreso o en el Arzobispado: “Ningún ministro va a decidir por nosotras”, aseguraba ayer la secretaria general del PSOE de Sevilla, Verónica Pérez, que participó en la iniciativa en el Registro de la Propiedad y también dejó constancia de que su cuerpo es sólo suyo: “Es una iniciativa que están promoviendo los colectivos feministas por todas las provincias españolas, y nosotras también estaremos ahí”.

Antonia Caro, del colectivo Acción en Red, con una mano en la frente y el rostro serio, confesaba: “Con lo que ha luchado mi generación para llegar hasta aquí, con lo que hemos peleado...”. Con su solicitud en la mano, y pidiendo disculpas educadamente a los funcionarios, esta mujer de

cincuenta y tantos entregó el papel relleno y con letra muy clara: “Mi cuerpo es sólo mío”. “Estamos impulsando iniciativas para que la gente más joven también se sume a esta reivindicación”, explicaba ayer mientras sacaba del bolso la convocatoria del circuito teatralizado que su colectivo desarrolla hoy en el patio de la Facultad de Ciencias del Trabajo de Sevilla: “Será algo divertido... un juego que simulará la carrera de obstáculos a la que las mujeres se verían abocadas si se aprobase la actual propuesta de ley”.

“Vamos a hacer todo lo posible por que no salga adelante”, afirmaba ayer Teresa García, secretaria de la Mujer de CCOO Sevilla, muy crítica contra la reforma que propone el Gobierno de Rajoy. “Esto no va a parar aquí, el día 6 iremos al Arzobispado de Sevilla y preguntaremos si es verdad que nos va excomulgar por estar en contra de esta ley”.

Patricia Hidalgo y Miriam Gómez, trabajadoras sociales de la Clínica El Sur, participaron junto a otras compañeras de trabajo: “Confiamos en que la ley finalmente no se apruebe por la contestación social que está teniendo”. “Estamos viviendo un momento de confusión, hay mujeres que llegan a la clínica preocupadas, sin saber si la ley ya ha entrado en vigor, si pueden ejercer su derecho”, explicaba Miriam. Desde la clínica han impulsado una recogida de firmas para tumbar una norma que consideran regresiva y desarrollan charlas informativas por facultades e institutos -“vamos a donde nos llaman”- para hablar de derechos sexuales y reproductivos.

Las más de 50 mujeres que participaron en esta acción reivindicativa salieron orgullosas mostrando su papel y enseñando las pancartas que resumen las voces de protesta de estas feministas: “En nuestro útero no se legisla, nuestros cuerpos no se maltratan, nuestros derechos no se recortan”.

Anexo VII: Intersexualidad, categorías

Intersexualidad: categorías³¹¹

1. Hiperplasia adrenocortical congénita (pseudohermafroditismo femenino): la causa de este tipo de intersexualidad se atribuye a una disfunción hereditaria de una o más de seis enzimas implicadas en la síntesis de hormonas esteroides. Los rasgos clínicos básicos de este tipo de intersexualidad son percibidos mediante la aparición en el bebé XX de una masculinización genital leve o severa, que puede ser de nacimiento o posterior. De no ser tratada, puede causar masculinización en la pubertad. Algunas formas afectan drásticamente al metabolismo salino y ponen en peligro la vida si no se tratan con cortisona.

2. Síndrome de insensibilidad a los andrógenos (pseudohermafroditismo masculino): su causa radica en un cambio hereditario del receptor para la testosterona en la superficie celular. En este caso, la aparición de este tipo de intersexualidad es percibida en los bebés XY al presentar una feminización de los genitales aguda. El cuerpo no se muestra receptor a la presencia de testosterona, ya que las células no pueden captarla y usarla para dirigir el desarrollo por la vía masculina. Los elementos más perceptibles son la aparición de mamas en la pubertad y una silueta femenina.

3. Disgénesis gonadal: en este tipo de intersexualidad, las causas de la misma no se atribuyen únicamente a razones genéticas, y en este caso suelen referirse a individuos, por lo general XY, cuyas gónadas no se desarrollan adecuadamente. Los rasgos clínicos son heterogéneos.

4. Hipospadias: de igual forma que la disgénesis, las causas de la misma son múltiples, pero dentro de éstas se incluyen las alteraciones del metabolismo de la testosterona. Los rasgos clínicos más definitorios se perciben en la uretra, pues ésta no se abre al exterior por el extremo del pene; sin embargo, existen casos en los que la abertura se concentra en la parte inferior del glande (aberturas leves), casos en los que la abertura se da en el tronco del pene (aberturas moderadas), y casos en los que la abertura se da en la base (aberturas severas).

5. Síndrome de Turner: en este caso, las causas del síndrome radican en la carencia de un cromosoma X en las mujeres (se suele etiquetar con las siglas Xo). Los rasgos clínicos se concentran en una forma de disgénesis gonadal, que impide que los ovarios se desarrollen. La estatura del sujeto tiende a ser baja, y los caracteres sexuales secundarios están ausentes. El tratamiento incluye estrógenos y la hormona del crecimiento.

6. Síndrome de Klinefelter: este síndrome responde a las mismas causas que el anterior pero a la inversa: el varón no carece del cromosoma X, sino que posee un cromosoma X de más (suele etiquetarse con las siglas XXY). Se trata de una forma de disgénesis gonadal esterilizante que suele venir acompañada de un crecimiento mamario en la pubertad. El tratamiento incluye la administración de testosterona.³¹²

³¹¹ Según Sterling en: Fausto-Sterling, A., *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Melusina, 2006, p. 72.

³¹² Este tipo de intersexualidad es el que se ha tratado en el largometraje dirigido por Lucía Puenzo. XXY, Dirección y Guión: Lucía Puenzo, Argentina, 2006.

Anexo VIII: Transhumanismo en política

1. Justificación

Este artículo³¹³ pone de manifiesto que el transhumanismo ha dejado de ser un ideario de ciencia ficción y que quiere materializarse en nuestra sociedad.

Pero también plantea que esta pretendida puesta en marcha de sus propuestas no siempre se hace desde la reflexión, sino que se puede llevar a cabo desde la superficialidad y el optimismo propios de una campaña electoral. ¿Puede el transhumanismo constituirse en programa electoral? ¿Están sus pretensiones tan meditadas y avanzadas como para materializarse en acciones políticas inmediatas?

El aspirante transhumanista a presidente lleva en su programa las propuestas clásicas de esta corriente; lógicamente las más llamativas, las más “espectaculares” y las promete para un plazo de tiempo cortísimo: quince años para llegar a ser “una especie transhumana” y un cuarto de siglo para lograr una esperanza de vida de quinientos años o más...

Tal vez demasiado optimista, como corresponde a una campaña de captación de votos. Pero también, un posible aviso sobre la necesidad de continuar investigando, reflexionando seriamente y buscando las mejores aplicaciones posibles de los asombrosos avances científicos que se están produciendo y de todas las propuestas y planteamientos que nos llegan desde este movimiento.

2. Transhumanismo en política: ¿votarías por ser un cibernético que vive eternamente?

“El filósofo y escritor Zoltan Istvan³¹⁴ aspira a convertirse en el primer presidente transhumanista de Estados Unidos: su objetivo es que superemos nuestras limitaciones humanas y vivamos cientos de años gracias a la inversión en ciencia y tecnología. El Partido Transhumanista Global ya cuenta con formaciones en varios países: el primer candidato transhumanista se presentó a las pasadas elecciones en Reino Unido y en España la formación Alianza Futurista lidera el movimiento.

³¹³ “Transhumanismo en política: ¿votarías por ser un cibernético que vive eternamente?”, disponible en http://www.eldiario.es/hojaderouter/tecnologia/Partido_Transhumanista-politica-robots-ciborgs-tecnologia_0_394060592.html

³¹⁴ Autor de la novela *The Transhumanist Wager*. Futurity Imagine Media LLC, 2013.

“En el futuro, la humanidad se verá profundamente afectada por la ciencia y la tecnología. Prevemos la posibilidad de ampliar el potencial humano **acabando con el envejecimiento**³¹⁵, con **nuestras limitaciones cognitivas**, con el **sufrimiento involuntario** y con **nuestro confinamiento en el planeta Tierra**”.

No se trata del comienzo de ningún libro de ciencia ficción, sino del primer punto de la Declaración Transhumanista, firmada en 1998 por una decena de científicos y filósofos como Nick Bostrom, director del Instituto para el Futuro de la Humanidad de Oxford, que considera necesario abrir el debate **sobre los riesgos de una superinteligencia** y cómo controlarlos.

Ahora, el filósofo, escritor y exreportero del National Geographic, **Zoltan Istvan** quiere que el transhumanismo sea una preocupación de las instituciones y ha convertido esa declaración en un programa político bastante más original que el de las formaciones tradicionales, preocupadas solo por complacer a los limitados ciudadanos del presente. Por eso ha fundado el Partido Transhumanista de Estados Unidos y está organizando una campaña electoral para convertirse en el **primer candidato presidencial transhumanista a la Casa Blanca** en las elecciones de 2016.

“Voy a convencerlos de que **morir no es necesario**. Podemos evitar la muerte y vivir vidas sanas y jóvenes indefinidamente. **Cuando la gente sepa que puede vivir para siempre, lo aceptará con alegría**”, asegura Istvan a HojaDeRouter.com. Según nos cuenta, en los últimos meses ha conseguido que se unan a su causa más de 25.000 simpatizantes, principalmente transhumanistas pero también ecologistas.

Ni los demócratas ni los republicanos se han preocupado, a su juicio, por los grandes retos a los que se enfrentará el ser humano en los próximos años ni **por el futuro que nos depararán los avances tecnológicos del presente**. Si la inteligencia artificial no deja de avanzar (Stephen Hawking ha sido uno de los últimos en sumarse a la opinión de que las máquinas acabarán con la raza humana) y algunos ya disfrutan de piernas biónicas, implantes cocleares o de cómodos chips en sus manos para facilitar su vida diaria, es hora de que un político transhumanista llegue al poder para lograr que en **15 años** seamos una **especie 'transhumana'**.

Istvan tiene claro cuáles serían sus primeras medidas si lograra ser elegido presidente: reducir drásticamente el presupuesto de defensa y dejar de dilapidar los fondos públicos en guerras extranjeras para invertir ese dinero en tecnología e investigación que **prolonguen nuestra vida**. “Gastamos billones en guerras en América. Es una locura. Deberíamos gastar ese dinero en la **guerra contra el cáncer, la guerra contra la diabetes y la guerra contra el Alzheimer**”, asegura este “transhumanista ateo”, como él mismo se define.

LA ESTRATEGIA POLÍTICA PARA ALCANZAR LA VIDA ETERNA

Si los científicos ya han logrado revertir el envejecimiento de los ratones, puede que en pocos años comencemos a vivir más tiempo, así que los gobernantes han de dedicar más fondos a investigar para que este objetivo se logre lo antes posible. Este es una de los principales retos de Istvan, que cree que **“todos habremos cambiado y viviremos 500 años o más”** en cuestión de un cuarto de siglo.

Para esa fecha, no cree que vayan a existir los sexos ni las razas, así que las discriminaciones acabarán de un plumazo. Los úteros artificiales reemplazarán los partos naturales (“bárbaros y peligrosos médicamente”, según Istvan) y **podremos cambiarnos de sexo o de color de piel cada semana** gracias al desarrollo de la nanotecnología, para que no nos aburramos de nosotros mismos. Eso sí, la mejora humana será una opción, no una obligación por ley, por si alguien no quiere apuntarse a la fiesta de la modificación genética.

Ahora bien, si solo los países desarrollados poseen esta tecnología, ¿no aumentarán las

³¹⁵ Términos en negrita según texto original.

diferencias entre los ricos que puedan permitirse vivir durante más tiempo y los pobres que no puedan disfrutar de las ventajas de ser cibernéticos? El **Partido Transhumanista aspira a diseñar una sociedad igualitaria**. “Los ricos se permitirán la tecnología transhumanista primero, así que los países tendrán que **asegurarse que los programas están en su lugar** para que la tecnología esté al alcance de todas las personas, ricos y pobres”, defiende Istvan.

TRANSHUMANISMO POR EL MUNDO

La selección genética de bebés, los corazones artificiales y los exoesqueletos son avances que afectan a todas las personas del planeta, por lo que Istvan también ha decidido fundar el **Partido Transhumanista Global** junto con Amon Twyman, líder del partido en Reino Unido, con la intención de establecer un conjunto de recomendaciones y prácticas para las **organizaciones transhumanistas que se han sumado a su movimiento en 25 países de todo el mundo**. Más de una decena han surgido en Europa, aunque muchos tienen su base en grupos previos.

En España, los transhumanistas también tienen ganas de gobernar. En octubre de 2013 nació Alianza Futurista, una organización “en pro de la abundancia material e inmaterial tecnológica, **la longevidad radical y la ética más allá de la especie**”. La formación figura en el registro de partidos políticos del Ministerio del Interior y ya se ha unido al Partido Transhumanista Global, aunque sus miembros todavía no han querido presentarla públicamente. Según han explicado a HojaDeRouter.com, están analizando en profundidad cuáles serán sus textos iniciales.

Si la Declaración Transhumanista y la Declaración Tecnoprogresista te convencen y te declaras defensor de los animales, uno de los puntos principales de sus estatutos, ya puedes dar un 'Me gusta' en la página de Facebook de Alianza Futurista para sumarte a esta formación, que quiere utilizar las nuevas tecnologías “**para eliminar lo antes posible la causa de dos de cada tres muertes en el mundo** (100.000 muertes al día): **el envejecimiento**”. ¿Servirá nuestro voto para que se investigue sobre cómo retrasar nuestro propio declive?

EL PRIMER CANDIDATO TRANSHUMANISTA EN REINO UNIDO

En Reino Unido el transhumanismo ya ha llegado a las urnas. En las pasadas elecciones generales, el psicólogo e investigador **Alexander Karran**, uno de los fundadores del Partido Transhumanista en ese país, se presentó como candidato independiente en el distrito electoral de Liverpool Walton, con un programa que mezclaba medidas locales (como convertir Liverpool en un centro del turismo) con una **agenda puramente transhumanista**.

Pese a sentirse nervioso porque la gente le viera como un “tipo raro”, según él mismo confiesa, decidió presentarse para convertirse en una figura pública, mostrar compromiso con el movimiento y, como parte de su estrategia política para los próximos 15 años, entender **cómo funciona la burocracia electoral**. La campaña de Zoltan Istvan en Estados Unidos y su decepción con la política actual de Reino Unido, que a su juicio no se ha interesado por los avances de la vida moderna, fueron sus impulsos definitivos para concurrir a la cita electoral.

Aunque Karran solo consiguió **56 votos** (el 0,1% del distrito electoral), **se toma los resultados con mucho optimismo**: que medio centenar de personas que no le conocían se hayan leído su programa y hayan decidido apostar porque la “tecnología puede mejorarnos como seres humanos” y “puede y debería beneficiar a todos, **no solo al poder**”, ya es un progreso. “La clave estaba en realizar una campaña exitosa y conseguir algo de electorado, permitiendo los procedimientos necesarios para dar lugar a **oportunidades políticas futuras**”, explica Karran.

Este psicólogo se muestra algo menos optimista que Istvan respecto a los plazos para combatir la muerte y prefiere hablar de un “**aumento de la esperanza de vida**”: cree que aún falta una década para

ver los primeros resultados y que aún tendremos que esperar para vivir miles de años. “Más sanos, con una esperanza de vida mayor, repercutirá en un menor gasto en los servicios de sanidad y **por tanto menos impuestos** y mejores servicios”, defiende.

Invertir en impresión 3D, prótesis, robótica, nanotecnología, ingeniería genética, biología sintética, 'neuromejora', inteligencia artificial y supercomputación, además de construir la infraestructura para **alcanzar el ansiado futuro transhumanista**, son algunas de las medidas que se deberían promover desde las instituciones para vivir más y encima ahorrarnos dinero en sanidad pública.

CUANDO LOS ROBOTS TOMEN EL PODER

Alexander Karran cree que, en diez o quince años, el **transhumanismo será un asunto que se aborde de forma global**. Istvan, por su parte, defiende que en los próximos cuatro años algún partido Transhumanista habrá ganado las elecciones, en diez años entrarán en el Congreso y en quince **un transhumanista asumirá la presidencia de algún país del mundo**.

El líder del Partido Transhumanista en Estados Unidos tiene un mensaje claro para aquellos a los que no les guste la idea de dejar de ser mortales: **han de pensar que solo se trata de un punto de inflexión más en la evolución humana**, similar al que protagonizaron nuestros antepasados los homínidos cuando comenzaron a utilizar las herramientas. “Un día, nuestra herramienta será la inteligencia artificial y la herramienta nos reemplazará. Por supuesto, nos convertiremos en parte de la herramienta. **Nos convertiremos en parte de la tecnología y nos fundiremos con ella**”, sentencia Istvan.

Si la inteligencia artificial es el futuro, este transhumanista lo tiene claro: “Deberíamos permitir que la inteligencia artificial gobierne si comprobamos que las máquinas son más capaces que los humanos. Creo que serán más capaces que los humanos, así que sí, deberíamos dejarlas que nos guiaran y enseñaran”. Aunque Istvan parece desear la llegada de las máquinas al poder, ¿no asusta pensar en un posible régimen encabezado por la tecnocracia robótica?”.

Anexo IX: Tres proyectos de Jaime del Val

La descripción de estos tres proyectos de Jaime del Val, enmarcados en el proyecto más general de “Cuerpos frontera”, no solo presentan un claro interés artístico sino que, además, evidencian la reflexión filosófica que mueve al autor. El cuerpo, su percepción, su representación, sus lenguajes, se convierten en el centro sobre el que giran las distintas manifestaciones artísticas. Se cuestionan, a través del cuerpo y sus representaciones, cuestiones básicas para los movimientos *queer*: la identidad, la materialidad del cuerpo, la propiocepción, la movilidad, la frontera, la temporalidad del cuerpo, el cuerpo del otro, el cuerpo abstracto; la confusión entre espacio virtual y espacio real...

En definitiva, la idea de “un cuerpo posible, en proceso de formación permanente” materializada a través de sus *performances*.

Tres proyectos de Jaime del Val

Disolución del cuerpo múltiple, es un proyecto de fotografía, video, instalación, performance y cine generativo que explora dos proyectos interrelacionados: la representación del cuerpo como tiempo sedimentado (la estela visual y sonora del cuerpo) y la transformación que se produce en la propiocepción y los lenguajes del cuerpo al relacionarse el interactor en “tiempo real” con la estela que el propio cuerpo está produciendo. Las fotografías son imágenes puramente analógicas, sin procesamiento digital, largas exposiciones que capturan la estela del cuerpo en infinitas gradaciones de luz. La cámara, la tecnología de la objetividad por excelencia, se está utilizando para producir un cuerpo inmaterial y fluido de luz y tiempo sedimentados. Es acaso un homenaje a Bacon, una expresión de lo informe y sin nombre, del afuera en nosotros. Y al mismo tiempo tiene relación con el action painting y la danza, pues se está generando una imagen abstracta que es al mismo tiempo la estela, la huella, la escritura y el jeroglífico de una coreografía o de una improvisación, de un gesto o de un movimiento. El proyecto explora la frontera de la abstracción, donde aún apenas se reconocen las formas, expresiones, tiempos e intensidades de un cuerpo. En la performance/instalación el performer/público produce la estela visual y sonora mediante el procesado interactivo en «tiempo real» de su imagen y su voz. La imagen se convierte en una estela evanescente, una composición visual casi abstracta proyectada en múltiples pantallas transparentes, mientras la voz, espacializada y transformada se convierte en una compleja composición electroacústica. Tanto el procesado de la imagen como de la voz se producen mediante interacción del movimiento general del cuerpo, analizado a través de una cámara de vídeo.

Microdanzas, es un proyecto de fotografía, vídeo, instalación y performance que explora dos aspectos relacionados: la transformación del cuerpo (su representación, su anatomía y sus lenguajes) mediante la proximidad de la cámara y el encuadre fragmentado, y la transformación en la propiocepción que se produce cuando el cuerpo improvisa a través de su imagen fragmentada. En las fotografías el trabajo se centra en el encuadre, la proximidad, el foco y la luz. Las imágenes en blanco y negro no tienen

procesado digital. De nuevo se explora el medio fotográfico cuestionando la categoría de objetividad y materialidad. Los encuadres exploran la frontera de lo abstracto, donde apenas aún reconoces que es un cuerpo, o dejas de reconocerlo por completo. Surgen los interrogantes: ¿es esto un cuerpo?, ¿qué parte de qué cuerpo? Es un elemento extraño y al mismo tiempo tan cercano, su exceso te absorbe, te desborda en todas direcciones, no puede contenerse: es un cuerpo abierto que habla, puro exceso y presencia. Paisajes y formas inciertas que pueden o no sedimentar en el terreno de lo concreto: en su incertidumbre, en su pasaje fronterizo su potencial de significados se abre en todas direcciones. En las series de vídeo (videodanza y cine abstracto) se exploran encuadres similares pero la dimensión temporal añade un aspecto crucial: la abstracción del movimiento, del gesto, de la temporalidad del cuerpo. Se trata de una exploración de micromovimientos, en evolución minimalista, como fonemas y sílabas de un nuevo lenguaje, que es al mismo tiempo familiar en su extrañeza: cualquier movimiento de los que el cuerpo realiza inconscientemente puede de pronto adquirir un significado ampliado y nuevo, que explora el potencial de ser del cuerpo en una explosión de significantes abiertos. Pero el aspecto más interesante del proceso no es la edición de la pieza de vídeo, sino la improvisación delante de la cámara: me muevo con la mirada fija en la imagen que captura la cámara, proyectada en una pared o un monitor. Es mi cuerpo pero en un momento dado comienzo a percibirlo como otra cosa, la escala amplificada y la abstracción inducen al descubrimiento de horizontes nuevos del movimiento, la sensación, la consciencia, la propiocepción y el tiempo del cuerpo. De pronto pierdo el contacto con el cuerpo desde dentro para recobrarlo a través de esa imagen amplificada que se ha convertido en otro cuerpo. Me convierto en ese otro cuerpo que es al mismo tiempo mi cuerpo, o que ha dejado de ser el cuerpo de un sujeto y es simplemente, cuerpo, inmanencia. Cuanto más se profundiza en el proceso más se explora el nuevo horizonte de lenguajes, la improvisación sedimenta en una escritura, en una técnica. Se trata también de una desterritorialización radical del cuerpo. Por ejemplo, puede ser en ocasiones difícil distinguir los órganos, puede confundirse una mano con un órgano sexual que palpita, pero acaso entonces la mano es ese órgano sexual, estamos ante un cuerpo intensivo que balbucea en toda su potencia. ¿Erotización total del cuerpo o abstracción total?, o más bien se cuestiona el territorio normativo y discursivo del sexo: no puede ser pornografía pura, ni postpornografía, pues la materialidad del cuerpo, su anatomía y su forma, sus lenguajes y acciones, en el límite de la inteligibilidad, no pueden adscribirse nunca totalmente al territorio dado. No es género ni parodia del género, es otra cosa. No es relevante identificar las partes, sino perderse en el océano del puro exceso de la significación, pero sí intento conscientemente explorar el umbral inquietante en el que no estás seguro de lo que ves: el umbral de la representación y su morfogénesis.

En el proyecto *Arquitectura generativa* (de performance, instalación, imagen digital y cine abstracto), convergen conceptos de los proyectos precedentes con una reflexión más específica sobre el espacio. Se trata de espacios del cuerpo, como sutiles extensiones, un espacio generado por el cuerpo que se torna lenguaje del cuerpo. En *Arquitectura generativa*, el cuerpo genera estructuras fluidas y abstractas que se transforman en la interacción. Las estructuras visuales se relacionan con volúmenes sonoros. Se trata de un concepto de espacio abstracto, fluido y pictoricista, no cartesiano, más cercano a un concepto de composición musical, de espacio en transformación, que de exploración de espacios cartesianos. No hay simulación de mundos, aunque sí referencia a los conceptos de los proyectos anteriores: por un lado, las estructuras en transformación son como estelas tridimensionales del cuerpo en movimiento, proyecciones literales del cuerpo en el espacio; por otro, son como antiórganos informes y paisajes de un cuerpo posible, en proceso de formación permanente, que baila, evoluciona en microdanzas minimalistas, como si de un cuerpo humano se tratase, una danza del espacio. Virtual y real se confunden en el territorio más allá de la simulación. El cuerpo virtual deviene real. De nuevo la propiocepción se transforma en la nueva relación espacial, visual y sonora.

Fuente: Val, J. Del: "Cuerpos frontera. Imperios y resistencias en el pos-posmodernismo". *Revista Artnodes*, nº 6, 2006, pp. 39-40.

Bibliografía

- ACKELSBERG, M. A.: *Mujeres Libres: El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, Barcelona, Virus, 1999.
- ADÁN, C.: *Feminismo e coñecemento. Da experiencia das mulleres ao cíborg*, A Coruña, Ed. Espiral Maior, 2003.
- ALBARRÁN DIEGO, J.: “Representaciones del género y la sexualidad en el arte contemporáneo español”, *Revista Foro de Educación*, 2007, pp. 297-309.
- ALDRICH, R.: *Gays y lesbianas. Vida y cultura. Un legado universal*, Donostia, Editorial Nerea, 2006.
- ALEMANY, C.: “Tecnología y género: la reinterpretación de la tecnología desde la teoría feminista”, en Barral M. J., Magallón C., Miqueo C., Sánchez M. D. (eds.): *Interacciones ciencia y género. Discursos y prácticas científicas de mujeres*, Icaria, Barcelona, 1999, pp. 81-102.
- ALIAGA, J. V. y VILLAESPESA, M.: *Transgénic@s. Representaciones y experiencias sobre los géneros, la sociedad y la sexualidad en el arte español contemporáneo*, San Sebastián, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1998.
- ALIAGA, J. V.: “¡Boom! Implosión y explosión de las identidades en la política y el arte contemporáneo”, *Reverso* nº2, 2000, pp. 35-49.
- ALIC, M.: *El legado de Hipatia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1991.
- ALONSO, A.: “La comunicación como arma de desarrollo? Una mirada desde el punto de vista de las mujeres”, en: Marcesse, Silvia Chocarro (Coord.): *Nosotras en el país de las comunicaciones. Mirada de Mujeres*, Barcelona, Icaria, 2007, pp.161-175.
- ALTHUSSER, L.: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado (notas para una investigación)”, *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 69-126-
- AMOR PAN, J.R.: “La gran transformación”, *Vida Nueva*, Sumario 2.914, 2014 .
- AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.): *Teoría Feminista: De la Ilustración a la*

- globalización*, Vol. 3: *De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva, 2005.
- AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.): *Teoría Feminista: De la Ilustración a la globalización*, Vol. 1: *De la Ilustración al segundo sexo*, Madrid, Minerva, 2005.
 - AMORÓS, C.: “Dimensiones del poder en la teoría feminista ”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº25, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2005, pp. 11-34.
 - AMORÓS, C.: “La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del freudomarxismo”, en: Amorós, C. y de Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. 2: *Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva, 2005, pp. 69-106.
 - AMORÓS, C.: *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.
 - AMORÓS, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985 .
 - AMORÓS, C.: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005.
 - AMORÓS, C.: *Tiempos de feminismo: Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997.
 - ANABITARTE, H. y RICARDO L.: *Homosexualidad: el Asunto está Caliente*, Madrid, Queimada, 1979.
 - ANDRÉS, R.: “La teoría queer y el activismo social”, en: Segarra, M. y Carabí, A. (eds.): *Feminismo y crítica literaria*, Barcelona, Icaria, 2000.
 - APPADURAI, A.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Ediciones Trilce, 2001.
 - ARENDT, H.: “Isak Dinesen”, “Walter Benjamin”, “Bertolt Brecht”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
 - ARENDT, H.: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
 - ASTELARRA, J.: *Veinte años de políticas de igualdad*, Madrid, Cátedra, 2005.

- AUGUSTÍN PUERTA, M.: *Feminismo: Identidad personal y lucha colectiva. (Análisis del Movimiento Feminista Español en los años 1975-1985)*, Colección Feminae, Granada, U. de Granada, 2003.
- AUSTIN, J. W.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1988.
- AZPEITIA, M. y otras, (eds.): *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*, Barcelona, Icaria, 2001.
- BADINTER, E.: *Por Mal Camino*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- BALMER, A. & MARTIN, P.: *Synthetic Biology. Social and Ethical Challenges*, Nottingham, Institute for Science and Society University of Nottingham, 2008.
- BARRETT, M. y PHILLIPS, A. (comp.): *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, México, Paidós, 2002.
- BEAUVOIR, S. de: *El segundo sexo*, Tomo II, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1987.
- BECERRA FERNÁNDEZ, A.: *Transexualidad. La búsqueda de una identidad*, Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 2003.
- BECK-GERNSHEIM, E., BUTLER, J. y PUIGVERT, L.: *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona, El Roure, 2002.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E.: *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.
- BELBEL BULLEJOS, M^a J.: “Construir a través de las generaciones. Una traducción de ida y vuelta”, *Catálogo Fugas Subversivas. Reflexiones híbridas sobre las identidades*. Universidad de Valencia, 2005. http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/m_bellbel/construir.doc
- BENHABIB, S., y CORNELL, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ed. Alfonso el Magnánimo, 1990.
- BENHABIB, S.: *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- BENHABIB, S.: *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- BERGÉS, N., HACHÉ, A., CRUELS, E.: “Indagando en la relevancia de Internet en el acceso, uso y deseos de las TIC por parte de las mujeres en las TIC”, en: Barrios Vicente, I. M.

(Coord.): “Mujeres y la sociedad de la Información” *Revista Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, Vol. 12, nº2, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 105-121.
http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/revistatesi/article/view/8275/8279

- BERKINS, L.: *Travestis. Una identidad política*. 2007.
http://hemisphericinstitute.org/journal/4.2/eng/en42_pg_berkins.html
- BIRULÉS, F.: *El género de la memoria*, Pamplona, Pamiela, 1995.
- BIRULÉS, F.: *Entre actes : Entorn de la política, el feminisme i el pensament*, Perpinyà, Edicions Trabucaire, colección Tinta Fèmina, 2014.
- BIRULÉS, F.: *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Barcelona, Pamiela, 1992.
- BLACKWELL, M. y NABER, N.: “Interseccionalidade em uma era de Globalização: as implicações da Conferencia Mundial contra o racismo para práticas feministas transnacionais”, *Estudos Feministas*, Año10, 1º semestre de 2002, pág. 189-198.
<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11637.pdf> Acesso em 03/11/2013.
- BOCCHETTI, A.: *Lo que quiere una mujer*, Madrid, Editorial Cátedra, 1995.
- BOFF, L. y MURARO, R. M.: *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.
- BOIX, M. ; FRAGA, C. y SENDÓN, V.: *El viaje de las internautas: una mirada de género a las nuevas tecnologías*, Madrid, Ameco, 2001.
- BOIX, M.: “Nuevas tecnologías de la información y la comunicación: creando puentes entre las mujeres”, en: Marcesse, Silvia Chocarro (Coord.): *Nosotras en el país de las comunicaciones. Mirada de Mujeres*, Barcelona, Icaria, 2007. pp.139-149.
- BOSCO, R. y CALDANA, S.: “Nuevos paradigmas digitales”, en <http://blogs.elpais.com/arteen-la-edad-silicio/2013/05/nuevos-paradigmas-digitales.html>, 18 de mayo de 2013.
- BOSTON Women’s Health Book Collective: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.
- BOSTROM, N.: “In defense of posthuman dignity”, *Bioethics*, 19(3), 2005 .

- BOSTROM, N.: “The Fable of the Dragon-Tyrant”, *Journal of Medical Ethics*, Vol. 31, nº5, 2005, pp. 273-277.
- BOSTROM, N.: “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de Razón Técnica*, nº14, 2011, pp. 157-191.
- BOURCIER M.-H.: (editora, con Robichon, S.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l’oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, París, Éditions Gaies et Lesbiennes, 2002.
- BOURCIER M.-H.: *Lesvos, oui*, París, Éditions gaies et lesbiennes, 2000.
- BOURCIER M.-H.: *Q comme Queer. Les séminaires Q du Zoo (1996-1997)*, Lille, Cahiers Gai Kitsch Capm, 1999.
- BOURCIER M.-H.: *Queer zones*, París, Balland, 2002.
- BOURDIEU, P.: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- BOURDIEU, P.: *La Dominación Masculina*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- BOURKE, J.: *Los violadores. Historia del estupro de 1860 a nuestros días*, Barcelona, Crítica, 2009.
- BRAH, A.: “Diferença, diversidade, diferenciação”, *Cadernos Pagu*, nº26, 2006, pp. 329-376. <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>.
- BRAIDOTTI, R.: “Necesidades éticas”, Entrevista realizada por Bianca Visser en *Feminismo y Arte de Género*, exit. Book, nº9, 2008.
- BRAIDOTTI, R.: *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- BRAIDOTTI, R.: *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli Editori, 1994.
- BRAIDOTTI, R.: *Sujetos Nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BRITZMAN, D. P.: “Educación precoz”, en: S. Talburt y S. R. Steinberg (eds.): *Pensando Queer: Educación, Sexualidad y Cultura*, Barcelona, Graó, 2005.

- BURGOS, E.: “El deseo lesbiano como potencia feminista”, *Granada, treinta años después: aquí y ahora*, Madrid, Coordinadora Estatal de Organizaciones Feministas, 2010, pp. 465-472.
- BURGOS, E.: “Identidades entrecruzadas”, *THÉMATA, Revista de Filosofía*, nº39, 2007, pp. 245-254.
- BURGOS, E.: “Transdeseante: la aventura de la identidad”, visto en http://www.feministas.org/IMG/pdf/Transdeseante-Elvira_Burgos_Diaz.pdf
- BURGOS, E.: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid, Antonio Machado Libros, colección Mínimo Tránsito, 2008.
- BUSANICHE, B.: “El software libre y las mujeres ¿Por qué hay semejante brecha de género en nuestra comunidad?”, *La Red Va*, 425, 2006. <http://www.bea.org.ar/2006/03/el-software-libre-y-las-mujeres/>
- BUTLER, J. y Rubin G.: *Marché au sexe*, París, EPEL, 2001.
- BUTLER, J., LACLAU, E., y ZIZEK, S.: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- BUTLER, J.: “Críticamente subversiva”, en: Medina Jiménez, R.: *Sexualidades transgresoras (Una antología de estudios queer)*, Barcelona, Icaria S.A., 2002.
- BUTLER, J.: *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores S.A., 2009.
- BUTLER, J.: “El Marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review*, nº2, Mayo-Junio 2000, pp. 109-121.
- BUTLER, J.: “Imitación e insubordinación de género”, *Revista de Occidente*, Madrid, nº 235, diciembre, 2000, pp. 85-109.
- BUTLER, J.: “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: Benhabib, S. y Cornell, D. (eds): *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 193-211.
- BUTLER, J.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

- BUTLER, J.: *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.
- BUTLER, J.: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- BUTLER, J.: *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure Editorial, 2001.
- BUTLER, J.: *La vida psíquica del poder*, Buenos Aires, Feminaria, 1999.
- BUTLER, J.: *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004.
- BUTLER, J.: *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- BUTLER, J.: *Políticas del performativo*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004.
- CABALLÉ, A.: *Una breve historia de la misoginia. Antología crítica*, Barcelona, Editorial Lumen, 2006.
- CABELLO/CARCELLER: “Tras el género. De las sexualidades a las políticas”, *Feminismo y Arte de Género*, exit.book, nº9, 2008.
- CABRAL, M.: “En estado de excepción: Intersexualidad e intervenciones sociomédicas”, Ponencia presentada en el Seminario Regional: *Salud, Sexualidad y Diversidad en América Latina*, Lima, 2005.
- CAMPILLO, N.: “Feminismo, Ciudadanía y Cultura Crítica”, *Recerca 4*, 2004, pp. 167-179.
- CAMPILLO, N.: *Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de igualdad*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València (Quaderns Feministes), 2002.
- CAMPS, V.: *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998.
- CARDOZO, J. Y MENESES CABRERA, T.: “Transhumanismo: concepciones, alcances y tendencias.” *ANÁLISIS*, Vol. 46, nº84, Bogotá, 2014 .
- CARRILLO, J.: “Entrevista com Beatriz Preciado”, *Cadernos Pagu*, nº28, Campinas, 2007.
- CASTAÑO, C.; FERNÁNDEZ, J.; VÁZQUEZ, S.; MARTÍNEZ, J.: *La brecha digital de género. Amantes y distantes*, Madrid, Observatorio e-Igualdad: Universidad Complutense de Madrid, 2009. <http://www.eigualdad.net/informes/brecha-digital-genero-amantes-distantes>

- CASTELLS, C., (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- CASTELLS, M.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Vol. 1, 2 y 3, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- CASTELLS, M.: *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Plaza&Janés, 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, S.: “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios”, en: Walsh Catherine (editora): *Estudios culturales latinoamericanos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2003.
- CEBRIÁN, J.L.: *La Red*, Madrid, Taurus, 1998.
- CIGARINI, L.: *La política del deseo*, Barcelona, Icaria, 1996.
- CLÉMENT, C. y KRISTEVA, J.: *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid, Cátedra, 2000.
- COLAIZZI, G.: *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990.
- COLAIZZI, G.: *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- COLLINS, F.: *Praxis de la diferencia*, Barcelona, Icaria, 2006.
- COMÁS D'ARGEMIR, D.: *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*, Barcelona, Icaria, 1995.
- CORCUFF, P.: “Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del habitus”, en: Lahire, B. (dir.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp.113-142.
- CORDERO, D.: *Acoples subvertidos. Roles sexuales en las parejas de lesbianas*, editado e impreso electrónicamente por fem-e-libros, 1ª edición, México, 2005.
- CORRAL RUBIO, N. (coord.), M. Broco, L. Cáceres, M. Cádiz, E. Carril, N. Corral, I. Frías, A. Gómez Ramos, A. María Gordaliza, M. López Fernández Cao, J. Martínez, J. L. Moreno Pestaña, J. Pombo, P. Rivero Velasco y P. Ruiz Castillo: *Nadie sabe lo que puede un cuerpo. Variaciones sobre el cuerpo y sus destinos*, Madrid, Talasa, 2005.

- CORRAL RUBIO, N.: *El cortejo del mal. Ética feminista y psicoanálisis*, Madrid, Talasa, 1996.
- CORRAL RUBIO, N.: *Feminidades. Mujer y psicoanálisis: una aproximación crítica desde la clínica*, Barcelona, Editorial Montesinos, 2005.
- COURTINE, J. J. y VIGARELLO, G.: “Identificar. Huellas, indicios, sospechas”, en: Corbin, A., Courtine, J.J. y Vigarello, G. (eds.): *Historia del cuerpo. III. El siglo XX*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 259-272.
- CRUZ, J. y ZECCHI, B. (eds): *La mujer en la España actual. ¿Evolución o involución?*, Barcelona, Icaria, 2004.
- CURRAN, J.; MORLEY, D. y WALKERDINE, V. (compiladores): *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós Comunicación, 1998.
- D'ATRI, A.: “Feminismo y Democracia en Judith Butler. Entre la metonimia del mercado y la metáfora (imposible) de la revolución”, *Rebelión. Pan y Rosas*, octubre de 2003.
- DAVIS, F.: *La Comunicación no verbal*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *El Anti Edipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia (2.a parte)*, Valencia, Pre-textos, 1988.
- DELPHY, C.: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros ensayos*, Barcelona, La Sal, 1985.
- DEMETRIO, A.: “Falta mulher”, *Suplemento Tec, Folha de S.Paulo*, S.Paulo, 2011, pp. 1-8.
- DERRIDA, J.: “Firma, acontecimiento, contexto”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.
- DERRIDA, J.: *L'écriture et la différence*, París, Editions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- DESPENTES, V.: *Teoría king kong*, Barcelona, Melusina, 2007.

- DJAJIC HORVÁTH, A.: “A tangle of multiple transgressions: The western gaze and the Tobelija (Balkan sworn-virgin- cross-dressers) in the 19th and 20th centuries”, *Anthropology Matters Journal* , vol. 5, nº2, Anthropology Matters, 2003. url: www.anthropologymatters.com
- DOEUFF Le, M.: *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993.
- DREGER, A.: “¿Sexo ambiguo o medicina ambivalente? Cuestiones éticas en el tratamiento de la intersexualidad”, *Hastings Center Report*, vol. 28, nº3, 1998, pp. 24-36.
- DREGER, A.: “A history of intersexuality: From the age of gonads to the age of consent”. *Journal of Ethics* 9, 1998, pp. 345-354.
- DREGER, A.: “Jarring bodies: Thoughts on the display of unusual anatomies”, *Perspectives in Biology and Medicine*, nº43, 2000, pp. 161-172.
- DREXLER, K. E.: *Motores de la Creación: la próxima Era de la Nanotecnología* , New York, Anchor Books, 1986.
- DUBAR, C.: *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- DUBAR, C.: *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- DUMONT, L.: *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970.
- DUNHAM, L.: *No soy ese tipo de chica*, Barcelona, Espasa, 2014.
- DUQUE ACOSTA, C.: “Judith Butler y la teoría de la performatividad de género”, *Revista de educación y pensamiento*, nº17, 2010.
- EMMECHE, C.: *Vida simulada en el ordenador*, Barcelona, Ediciones Gedisa, 1998.
- ERIBON, D.: *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- ESCARIO, P.; ALBERDI, I. y LÓPEZ ACCOTTO, A.I.: *Lo personal es político. El Movimiento Feminista en la Transición*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1996.
- ESTEFANÍA, J.: *Contra el Pensamiento Único*, Madrid, Taurus, 1997.

- EVANS, M.: *Introducción al pensamiento feminista contemporáneo*, Madrid, Minerva, 1998.
- FADELA, A. y ZAPPI, S.: *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Cátedra, 2004.
- FALCÓN, L.: *La razón feminista*, Barcelona, Ed. Fontanella, I Tomo 1981, II Tomo 1982.
- FALCÓN, L.: *Trabajadores del Mundo: rendíos*, Madrid, AKAL, 1996 .
- FAUSTO-STERLING, A.: *Cuerpos sexuados*, Barcelona, Editorial Melusina, 2006.
- FDEZ. VILLANUEVA, C.; DGUEZ. BILBAO, R.; REVILLA CASTRO, J.C.; ANAGNOSTOU, A.; SANCHO HDEZ., M.: *La igualdad de oportunidades. Los discursos de las mujeres sobre avances, obstáculos y resistencias*, Barcelona, Icaria, 2003.
- FEITO GRANDE, L.: *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- FERNÁNDEZ de ROTA, A.: *Deus ex machina. Animales, dioses y máquinas en la génesis de la soberanía, moderna, la economía y el liberalismo político*, Barcelona, Melusina, 2014.
- FERNÁNDEZ HERMANA, L. A.: *En.red.ando*, Barcelona, Ediciones B., 1998.
- FIGES, E.: *Actitudes Patriarcales*, Madrid, Alianza, 1982.
- FIGUEROA, H .J.: “El realismo mágico de los espacios cibernéticos: la reinención del cuerpo”, en: Gordo López, A.J y Linaza, J (eds.): *Psicologías Discursos y Poder*, Madrid, Visor, 1996.
- FIGUERUELO, A.: *Las mujeres en la Constitución Europea: Estudios multidisciplinares de Género*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.
- FIRESTONE, S., *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad, Vol I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- FOUCAULT, M.I: *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1976.

- FOX KELLER, E.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991.
- FRAISSE, G.: *Musa de la razón : la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra, 1991.
- FRASER, N.: “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Reponse to Judith Butler”, *Social Text*, Vol. 0, Issue 52/53, Queer Transexion of Race, Nation, and Gender, autumn-winter, 1997, pp. 279-289.
- FRASER, N.: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, 1997.
- FREEDMAN, J.: *Feminismo ¿unidad o conflicto?*, Madrid, Narcea, 2004.
- FRICKER, M. y HORNSBY, J.: *Feminismo y Filosofía. Un compendio*, Barcelona, Ed. Idea Books, 2001.
- FUKUYAMA, F. : “El Transhumanismo” en *Foreign Policy Edición Española*, nº5 (octubre-noviembre), 2004, pp. 28-31.
- FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- FUKUYAMA, F.: *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- FUSS, D.: “Las Mujeres Caídas de Freud: Identificación, Deseo y 'Un caso de Homosexualidad en una Mujer””, en Mérida, R. (Ed.): *Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, 2002.
- FUSS, D.: “Leer como una feminista”, en: Butler, J., Ebert T., Fuss D., De Lauretis, T.: *Feminismos literarios*, Madrid, Arco/Libros, 1999.
- GALLEGO MÉNDEZ, M^a T.: *Mujer, Falange y Franquismo*, Madrid, Taurus, 1983.
- GAMSON, J.: “¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema”, en: Mérida, R. (Ed.): *Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, 2002.

- GARAIZÁBAL, C.: “La transgresión del género. Transexualidades, un reto apasionante”, en: José Antonio Nieto (Comp.): *Transexualidad, transgenerismo y cultura*, Madrid, Talasa, 1998, pp. 39-62.
- GARAIZABAL, C.: “Transexualidades, identidades y feminismo”, en: Missé, M. y Coll-Planas, G. (eds): *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Madrid, Egales, 2010.
- GARCÍA CANCLINI, N. (coord.): *Culturas en globalización*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- GARCÍA CANCLINI, N.: *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- GARCÍA MARTÍNEZ, J. D.: “Cuerpos impuros: Butler, Haraway, Preciado”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº46, 2012 - Segundo semestre, pp. 377-384.
- GARCÍA MOUTÓN, P.: *Así hablan las mujeres*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2003.
- GARCÍA SELGAS, F.: *Preámbulo para una ontología política de la fluidez social*, Athenea Digital, 2002. www.blues.uab.es/athenea.
- GARCIA, S.: “Software Livre: Responsabilidade, Educação e Igualdade”, *Revista Proposta*, nº100, año 30, marzo/mayo 2004.
- GARCIA, S.: *Incentivando mulheres no Linux*, 2010. <http://www.genderit.org/es/node/2248>.
- GÄRDENFORS, P.: *Cómo el homo se convirtió en sapiens*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- GAZIRE, M.: “Ciberfeminismo: velhas-novas práticas do feminismo em redes eletrônicas”, BR. ADA, 2010. <http://br4d4.wordpress.com/2010/03/01/ciberfeminismo-velhas-novas-praticas-do-feminismo-em-redes-eletronicas/>
- GIANNETTI, C.: “Metaformance, el sujeto-proyecto”, *Luces, cámara, acción (...) ¡Corten! Videoacción: el cuerpo y sus fronteras*, Valencia, IVAM Centre Julio González, 1997 .
- GIBSON, W.: *Mona Lisa acelerada*, Barcelona, Editorial Minotauro, 1998.
- GIDDENS, A.: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995.

- GIL AMBRONA, A.: [Historia de la violencia contra las mujeres: Misoginia y conflicto matrimonial en España](#), Madrid, Cátedra, 2008.
- GIL-JUAREZ, A., VITORES, A., FELIU, J. y VALL-LLOVERA, M.: “Brecha digital de género: Una revisión y una propuesta”, en: Barrios, Vicente, I. M. (Coord.): *Mujeres y la sociedad de la Información*, Revista Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información, Vol. 12, nº2, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 25-53 http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/revistatesi/article/view/8272/8276
- GIL, A. y VALL-LLOVERA, M.: *Género, TIC y videojuegos*, Barcelona, Ed. UOC, 2009.
- GILMORE, D. D.: *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- GÓMEZ URZAIZ, B.: “Girl crush' o cómo son las mujeres que gustan a las mujeres”, *El País*, julio de 2015. <http://smoda.elpais.com/articulos/girl-crush-o-el-fenomeno-de-las-mujeres-heterocuriosas/6526>
- GONZÁLEZ de CHÁVEZ FERNÁNDEZ, M^a A.: *Feminidad y Masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1998.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M. y otros: *Ciencia, tecnología y sociedad*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.
- GOULD, S. J.: *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 1997.
- GREGORI FLOR, N.: “La experiencia intersexual en el contexto español: Tensiones, negociaciones y microresistencias”, *Interdicciones*, Córdoba, Ed. Mauro Cabral, 2009. <http://www.mulabi.org/Interdicciones2.pdf>
- GROSSBERG, L.: “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.): *Cuestiones de Identidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, pp. 148-180.
- GUERRA PALMERO, M^a. J.: “La (des)conexión mujeres y naturaleza : propuestas eco o/y ciber-feministas”, *REVISTA ICONO 14*, Vol. 1, Año 9, 2011, pp. 21-38.
- HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós., 2002 .

- HALBERSTAM, J.: *Masculinidad femenina*, Barcelona y Madrid, Egales, 1998/2008.
- HARAWAY, D.: “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados”, *Política y Sociedad*, 30, Madrid, 1999, pp. 121-163.
- HARAWAY, D.: *Ciencia Cyborgs y Mujeres: La renivencción de la naturaleza*, Valencia, Cátedra, 1995.
- HARAWAY, D.: *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra_Conoce_ Oncorotón: Feminismo y Tecnociencia*, Barcelona, Editorial UOC, 2004.
- HARAWAY, D.: *Un Manifiesto Cyborg: Ciencia, Tecnología, y Socialismo-Feminista en el Siglo Veinte Tardío*, 1985 <http://manifiestocyborg.blogspot.com/>
- HARDING, S.: *Ciencia y feminismo*, Madrid, Editorial Morata, 1996.
- HARRIS, O. y YOUNG, K. (comp.): *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- HELLER, Á. y FÉHER, F.: *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1995.
- HÉRITIER, F.: *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 2000.
- HOOKS, B. (y otras autoras): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- HOTTOIS, G.: “Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo ”, *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, nº2, Universidad El Bosque, 2013.
- HUGHES, J.: *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, MA: Westview Press,Cambridge, 2004.
- IRIGARAY, L.: *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994.
- IRIGARAY, L.: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, Barcelona, La Sal, 1985.
- IRIGARAY, L.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982.
- IRIGARAY, L.: *Ser Dos*, Barcelona, Paidós, 1998.
- IRIGARAY, L.: *Speculum: espejulo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978.

- IRIGARAY, L.: *Yo, Tú, Nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.
- JAMESON, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1984.
- JEFFREYS, S.: *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*, Madrid, Cátedra, 1996.
- JENSEN, H.: “Reseña, crítica y recomendaciones en relación con la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información”, en: Martínez Barrientos, F.: *Know How y ciudadanía, nuevas tecnologías de la comunicación y la acción de las mujeres en el siglo XXI*, México, Unifem, Universidad Autónoma de México, 2009, pp. 125-143.
- KAPLINSKY, R.: *Microelectrónica y empleo*, Madrid, Edita Ministerio de Trabajo, 1989.
- KINSEY, A. C., POMERY, W. B., MARTIN, C.E.: *Sexual Behavior in the Human Male*, Indiana, University Press, 1998 (reimpresión del original de 1948).
- KLEIN, F.: “What is sexual orientation?”, artículo en el sitio web de la American Psychological Association: <http://www.apa.org>
- KLEIN, N.: *No Logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós, 2001.
- KNIEBIEHLER, Y.: “Madres y nodrizas”, en: Tubert, S.: *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra. Feminismos, 1996.
- KÜNG, H.: *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- KURZWEIL, R.: *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2012.
- LAGARDE y de los RÍOS, M.: *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y horas, 2002.
- LAHIRE, B.: *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2004.
- LAMAS, M.: “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”, *Revista de Estudios de Género*, México, UNAM-Programa Universidad de Estudios de Género, 1996.
- LAQUEUR, T.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Crítica, Colección Feminismos, 1994.

- LARRAURI, M: *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*, Valencia, Editorial Episteme, 1996.
- LATOUR, B.: *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manatíal, 2008.
- LAURETIS, T. de: “El feminismo y sus diferencias”, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados, nº35, 2000, pp. 71-78.
- LAURETIS, T. de: “Las tecnologías de género”, *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados, nº35, 2000, pp. 33-70.
- LAURETIS, T. de: “Sujetos excéntricos”, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados, nº35, 2000, pp. 111-152.
- LAURETIS, T. de: *Diferencias: Etapas de un Camino a través del Feminismo*, Madrid, Editorial Horas y horas, 2000.
- LEVINTON DOLMAN, N.: *El superyó femenino. La moral en las mujeres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- LIBRERÍA de MUJERES de MILÁN: *El final del patriarcado (Ha ocurrido y no por casualidad)*, Barcelona, Ed. Próleg, 1996.
- LIBRERÍA de MUJERES de MILÁN: *No creas tener derechos*, Madrid, Ed. Horas y Horas, 1991.
- LIPIETZ, A.: “Géneros, clases y reparto del trabajo”, en: A. Rodríguez, B. Goñi y G. Maguregi (eds.): *El futuro del Trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres*, Bilbao, Bakeaz/CDEM, 1996, pp. 77-94.
- LLAMAS, R (comp.): *Construyendo sidentidades; estudios desde el corazón de una pandemia*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- LLAMAS, R: *Extravíos*, Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- LLAMAS, R. y VIDARTE, P.: *Homografías*, Madrid, Espasa Calpe, 1999.
- LLAMAS, R. y VILA, F.: “Spain: passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español”, en: Buxán, J. (comp.): *ConCiencia de un singular deseo. Estudios*

lesbianos y gays en el Estado español, Barcelona, Laertes, 1997.

- LLAMAS, R.: “El género y la presentación social”, *Archipiélago*, nº31, Barcelona, 1999.
- LLAMAS, R.: *Teoría torcida: Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- LOMAS, C. (comp.): *¿Iguales o diferentes?. Género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, Barcelona, Paidós, 1999.
- LOMAS, C.: *¿Todos los hombres son iguales? (Identidades masculinas y cambios sociales)*, Barcelona, Paidós, 2003.
- LORENTE ACOSTA, M.: *Los nuevos hombres nuevos: Como adaptarse a los tiempos de igualdad*, Barcelona, Ed. Destino, 2009.
- LOTT, B.: “Naturalezas duales o conducta aprendida: el desafío de la psicología feminista”, en R. T. Hare-Mustin y J. Marecek (eds.): *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos*, Barcelona, Herder, 1994, pp. 87-128.
- MAGALLÓN, C., MIQUEO C., SÁNCHEZ M.D.: *Interacciones ciencia y género: discursos y prácticas científicas de mujeres*, Barcelona, Editorial Icaria, 1999.
- MAHTAR, A.: *Información y comunicación en el mundo contemporáneo*, Sevilla, Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Sevilla, 1989.
- MANIER, B.: *Cuando las mujeres hayan desaparecido*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2007.
- MAQUIEIRA, V.: “Género, diferencia y desigualdad”, en: E. Beltrán y V. Maquieira: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Madrid 2001.
- MARCESSE, S. C. (Coord.): “Nosotras en el país de las comunicaciones”, *Mirada de Mujeres*, Barcelona, Icaria Editorial/ACSUR-LAS SEGOVIAS, 2007. pp. 161-175.
- MARCHESINI, R.: *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009.
- MARTÍN CASARES, A.: *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid, Cátedra, 2006.
- MARTÍNEZ COLLADO, A.: “Narraciones/visibilizaciones de la diferencia en la cultura de la Interfaz”, en: Notario Ruiz, A. (ed.): *Estética: perspectivas contemporáneas*, Salamanca,

Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 122-123.

- MARTÍNEZ LÓPEZ, C.: *Feminismo, ciencia y transformación social*, Granada, Ediciones Feminae, Universidad de Granada, 1995.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23, marzo 2009 .
- MATEO GALLEGO, P.: “Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano ”, *Acciones e Investigaciones Sociales*, nº29, julio 2011, pp. 33-67.
- MATHIEU, N.-C.: *L'arraisonnement des femmes: essais en anthropologie des sexes*, París, Cahiers de l'Homme, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1985.
- MEAD, M.: *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, Laia, 1973.
- MENEZES, C.: *Ciberfeminismo: ativismo na Web*, 2010. <<http://pinguinha.encontrolivre.org/index.php/palestra-%E2%80%9C9Cciberfeminismo-ativismo-na-web%E2%80%9D-no-i-congresso-de-software-livre-do-agreste-pernambucano/>>.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, R. M.: [Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios "queer"](#) Barcelona, Editorial Rafael M. Mérida, Icaria, 2002.
- MIES, M. y SHIVA, V.: *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria Editorial, 1997.
- MIES, M. y SHIVA, V.: *La praxis del ecofeminismo - Biotecnología, consumo, reproducción*, Barcelona, Icaria Editorial. Colección Antrazyt, nº128, 1998.
- MILLETT, K.: *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.
- MONCÓ, B.: “Hombres, mujeres, igualdades y diferencias: una dialéctica entre modelos culturales”, *Revista de Filosofía* 35, Thémata, 2005, pp. 101-112.
- MONEY, J. y EHRHARDT, A.: *Desarrollo de la sexualidad humana (Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género)*, Madrid, Ediciones Morata S.A., 1982.
- MONTERO, J.: “Movimiento feminista: una trayectoria singular”, *Mientras tanto*, nº91-92, 2004, pp. 107-122.
- MOOLMAN, J. y SUAREZ, M.: *Algunas reflexiones sobre... me pregunto si encontraremos o punto J de las mujeres en el encuentro de Beijin+15*, GenderIT.

<http://www.apcwomen.org/node/1393>

- MOORE, H.: *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra, 1991.
- MORENO, A.: *La “otra” política de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1988.
- MORENO, A.: *Mujeres en lucha: el movimiento feminista en España*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- MORIN, E.: *La Méthode I. La nature de la nature*, París, Du Seuil, 1977.
- MURARO, L.: *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y horas, 1994.
- NABAL, E. y SÁEZ, J.: *Mariconadas*, 2000. Editado en internet en www.hartza.com/mariconadas.zip
- NAMJOSHI, S.: *Feminist Fables*. London, Sheba Feminist Publishers, 1981.
- NASH, M.; TELLO, R. y BENACH, N. (eds.): *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra. Serie General Universitaria 44, 2005.
- NASH, Mary: *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial. Colección Ensayo, 2004.
- NATANSOHN, L. G. y BRUNET, K. S.: “Ciberespacio y Mujeres, una tierra en transe”, *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, Vol. VI, 2010, pp. 170-181.
- NAVARRETE, C.; RUIDO, M. y VILA, F.: “Trastornos para devenir: entre artes y políticas feministas y queer en el Estado español”, *Desacuerdos*, nº2, 2005.
- OBLIGADO, C.: *Mujeres a contracorriente. La otra mitad de la historia*, Barcelona, Plaza y Janés, 2004.
- ORTEGA, E., ROMERO BACHILLER, C. y GARCÍA DAUDER, S.: “Transformaciones tecnocientíficas de cuerpos, sexos y géneros”, comunicación presentada en el VI Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. Universidad de Zaragoza, Septiembre de 2006.
- ORTIZ GÓMEZ, T. y BECERRA CONDE, G.: *Mujeres de ciencias*, Granada, Ediciones Feminae, Universidad de Granada, 1996.

- ORTIZ, T. y otras: *Universidad y Feminismo en España. Situación de los estudios de las mujeres en los años noventa. Actualización del libro blanco de estudios de las mujeres en las universidades españolas (1992 – 95)*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- OSBORNE, R. y GUASCH, O., eds.: *Sociología de la sexualidad*, Madrid, CIS-Siglo XXI. Colección Monografías, nº195, 2003.
- OSBORNE, R.: *La construcción sexual de la realidad*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1993.
- PAGLIA, C.: *Vamps & Tramps. Más allá del feminismo*, Madrid, Valdemar, 2001.
- PARÍS, C.: “El pensamiento de Lidia Falcón”. Intervención en “Homenaje a Lidia Falcón: Una celebración de su vida y obra”. Leída el 14 de diciembre de 2010. Vista en <https://carlosparis.wordpress.com/2011/02/08/el-pensamiento-de-lidia-falcon/>
- PATEMAN, C.: *El contrato sexual*, Barcelona, Antrophos, 1995.
- PEDRAZA, P.: *Máquinas de amar*, Madrid, Ediciones Valdemar, 1998.
- PÉREZ HERRANZ, C.: “Parodia como estrategia post-genealógica una lectura del feminismo de Judith Butler desde la filosofía de M. Foucault”, *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, nº4, 2013.
- PEREZ NAVARRO, P.: *Del texto al sexo – Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Editorial Egales, 2008.
- PÉREZ SANCHO, B.: *Homosexualidad: Secreto de familia. El manejo del secreto en familias con algún miembro homosexual*, Madrid, Egales y Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 2005.
- PÉREZ SEDEÑO, E.: “¿El poder de una ilusión? Ciencia, Género y Feminismo”, en: M. T. López de la Vieja (eds.): *Feminismo: del pasado al presente*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 103-116.
- PÉREZ SEDEÑO, E.: “Feminismo y estudios de ciencia, tecnología y sociedad: nuevos retos, nuevas soluciones”, en: Barral, M. J., Magallón, C., Miqueo, C., Sánchez, M.D. (eds.): *Interacciones ciencia y género: discursos y prácticas científicas de mujeres*, Barcelona, Icaria, 1999.
- PÉREZ SEDEÑO, E.(dir.): *La situación de las mujeres en el sistema educativo de Ciencia y Tecnología en España y su contexto internacional*, Programa de análisis y estudios de acciones

destinadas a la mejora de la calidad de la enseñanza superior y de actividades del profesorado universitario (REF: S2/EA2003-0031), Instituto de Filosofía-CSIC, 2003. http://www.ohchr.org/Documents/Issues/CulturalRights/ConsultationEnjoyBenefits/UNESCO_LASITUACIaNDELASMUJERESENELSISTEMA.pdf

- PÉREZ, K.: *¿Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento Feminista*, 2000. Visto en <http://outgender.blogspot.com.es/2009/12/mujer-o-trans-la-insercion-de-las.html>
- PICARD, R. W.: *Los ordenadores emocionales*, Barcelona, Editorial Ariel, 1998.
- PIDD, H.: “Eva y Adele: Nos inventan nuestro propio sexo”, *The Guardian*, 1 de noviembre de 2011. <http://www.theguardian.com/artanddesign/2011/nov/01/eva-and-adele-interview>
- PINEDA, EMPAR, GARAIZABAL, C. y VÁZQUEZ, N.: “Aquí. ¿Qué pasa con el lesbianismo?”, *Feminismo es ... y será*, Jornadas Feministas de Córdoba, 2000. Universidad de Córdoba, 2001.
- PIRO Biosa, C.: “Estados intersexuales: tratamiento quirúrgico”, en S.E.E.P. (Sociedad Española de Endocrinología Pediátrica), *Estados intersexuales e hipogonadismo*, (Libro Curso de Formación Postgrado), 2001.
- PLANT, S. : *Ceros+ Uno: Mujeres Digitales+ La nueva tecnocultura*, Barcelona, Editorial Destino, Colección Ciencias Sociales, 1998.
- PLATERO, R.: *Lesbianas. Discursos y Representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008.
- PONCE, M. F.: “La afirmación bajo la forma de la pregunta en los ensayos de Judith Butler”, *A Parte Rei: revista de filosofía*, nº69, 2010. pp.1-13.
- POSTMAN, N.: *Tecnópolis*, Madrid, Círculo de Lectores, 1994.
- PRECIADO, B.: “Basura y Género. Mear/ Cagar. Masculino/ Femenino”, *Eseté 06*, Bilbao, Ed. Amasté comunicación, 2002, pp.40-49.
- PRECIADO, B.: “Género y Performance. Tres episodios de un cybermanga feminista..queer...trans”, *Revista Zehar* nº54, Arteleku, 2004. Coordinado por Erreakzioa y María José Belbel. <http://www.hartza.com/performance.pdf>
- PRECIADO, B.: *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima, 2002.

- PRECIADO, P. B.: *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Libros S.L.U., 2015.
- PRIMA, D. Di: *Memorias de una Beatnik*, Barcelona, Munich Editores, 1999.
- PRIMO de RIVERA, P.: *Escritos, Circulares, Discursos*, Madrid, Sección Femenina FET y JONS, s/f.
- PULEO, A.: *Dialéctica de la sexualidad*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1992.
- QUIÑONERO, L.: *Nosotras que perdimos la guerra*, Junto a DVD *Mujeres del 36*, Barcelona, Foca, 2005.
- RAMOS, J.: *En busca de la esencia perdida: las identidades desde una perspectiva trans*, 2009. http://feministas.org/IMG/pdf/Juana_Ramos.pdf
- REYES MATE, M. (ed.): *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Madrid, Fundación Argentaria, 1995.
- RIAL, R. V.; RAMÓN, C. y NICOLAU, C.: *Sexosofía. Eva y Adán, las razones de la diferencia*, Barcelona, Ed. Ariel, 2003.
- RIBES, F.: “Entrevista a Fina Birulés”, *Barcelonés*, 03/092014. <http://www.barcelones.com/cultura/fina-birules-aceptar-ser-una-excepcion-implica-aceptar-la-regla/2014/09/>
- RICH, A.: “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, nº10, 1996, pp. 15-45.
- RICHAMOND, K.: *Las mujeres en el fascismo español: La Sección Femenina de la Falange*, 1934- 1959, Madrid, Alianza Editorial, 2004 .
- RINCÓN, M^a F. del: “Mujeres azules de la sección femenina: formación, libros y bibliotecas para el adoctrinamiento político en España (1939-1945)”, *Métodos de información (MEI)*, II Época, Vol. 1, 2010, pp. 59-81.
- RIVERA GARRETAS, M^a M.: *Nombrar el mundo en femenino: pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria, 1994.
- RIVERA, M.: *El fraude de la igualdad*, Barcelona, Planeta, 1997.

- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.: *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Antrophos, 1997.
- RODRIGUEZ MAGDA, R.M: *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Editorial Anthopos, 1999.
- ROMERO BACHILLER, C., GARCÍA DAUDER, S., y BARGUEIRAS MARTÍNEZ, C., Introducción, edición y traducción. (Grupo de trabajo *queer*): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.
- RUBIN, G.: “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en: Vance C. S., *Placer y peligro*, Madrid, Talasa, 1989.
- RUBIN, G.: *El tráfico de mujeres: nota sobre la "economía política" del sexo*, 1975. <http://www.redalyc.uaemex.mx/pdf/159/15903007.pdf>
- RUIDO, M.: “*Mamá quiero ser artista!*”, *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Editado por Precarias a la Deriva, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- SABSAY, L.: “Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, nº3, 2009, pp. 311-320.
- SABSAY, L.: *Las normas del deseo*, Madrid, Cátedra, 2009.
- SAEZ, J.: *Teoría queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.
- SALAS, M. y COMABELLA, M.: *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982)*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1999.
- SÁNCHEZ, C.: “Transhumanismo en política: ¿votarías por ser un cibernético que vive eternamente?” , *eldiario.es*, 03/06/2015 .
- SANDOVAL, C. y otros: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.
- SAU, V.: *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1989.
- SAU, V.: *Reflexiones feministas para principios de siglo*, Madrid, Horas y horas, 2000.
- SAVATER, F.: *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 1999.
- SCANLON, G. M.: *La polémica feminista en la España Contemporánea, (1868-1974)*,

Madrid, S. XXI, 1976.

- SCHIEBINGER, L.: *¿Tiene sexo la mente?*, Madrid, Cátedra. Colección Feminismos, 2004.
- SEDGWICK, E. K.: “Identidades, minorías, comunidades. Construir significados *queer*”, *Non-Grata* (Madrid), nº3, 1997.
- SEDGWICK, E. K.: *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.
- SENDER BEGUÉ, R.: *Luchando por la liberación de la mujer*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: “La quiebra del feminismo”, *Revista Debats*, nº76, Primavera 2002.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Feminismo holístico*, Madrid, Cuadernos de Ágora, 1994.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*, Barcelona, Icaria, 2002.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Más allá de Ítaca. Sobre complicidades y conjuras*, Barcelona, Icaria, 1988.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Mujeres en la era global: contra un patriarcado neoliberal*, Barcelona, Icaria, 2003.
- SENDÓN DE LEÓN, V.: *Sobre, diosas, Amazonas y vestales utopías para un feminismo radical*, Madrid, Zero, 1981.
- SHIVA, V.: *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Horas y horas, 1995.
- SILVERSTONE, R. y HIRSCH, E.: *Los efectos de la nueva comunicación: El consumo de la moderna tecnología en el hogar y la familia*, Barcelona, Bosch, 1996.
- SLOTERDIJK, P.: *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008.
- SOLA, M. y MISSÉ, M.: “La lucha por la despatologización. Una lucha transfeminista”, Jornadas Feministas de Granada, 2009.
http://www.feministas.org/IMG/pdf/no_binarismos_Miriam_Miquel.pdf
- SPARGO, T.: *Foucault y la Teoría Queer*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004.
- STEINBERG, S. y TALBURT, S.: *Pensando Queer. Sexualidad, Cultura y Educación*,

Barcelona, Graó, 2005.

- STONE, S.: “El imperio contrataca. Un manifiesto posttranssexual”, en: S. Stryker, S. Whittle (eds.): *The Transgender Studies Reader*, Routledge, 2006. <http://www.convencion.org.uy/02docs/DocumentosWord/Primero.pdf>
- STONE, S.: “Will the Real Body Please Stand Up?”, *Cyberspace: First Steps*, Ed. Michael Benedikt, Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 81-118.
- SUÁREZ BRIONES, B.: “De cómo la teoría lesbiana modificó la teoría feminista (y viceversa)”, en: M. Bengoechea y M. Morales (eds.): *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*, Universidad de Alcalá, 2001.
- SUÁREZ BRIONES, B.: “Desleal a la Civilización”, en: X. M. Buxán (de): *Conciencia de un deseo singular*, Barcelona, Laertes, 1997.
- THIEM, A.: *Unbecoming subjects: Judith Butler, Moral Philosophy and Critical Responsibility*, New York, Fordham University, 2008.
- TOMMASI, W.: *Los Filósofos y las mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*, Madrid, Ediciones Narcea, 2002.
- TORRAS, M.: “Degenerando y regenerando el género: Mujeres masculinizadas”, en Riera, C., Torras, M. y Clúa, L. (eds.): *Perversas y divinas*, Caracas, Ex Cultura, 2002.
- TORRAS, M.: “Cuerpos interrogantes, rescrituras 'queer'. "Melalcor", de Flavia Company”, *Scriptura*, 2008, pp. 219-237.
- TORRES, I. de (coord.): *Miradas desde la perspectiva de género: Estudios de las mujeres*, Madrid, Narcea, 2005.
- TRILLAS, E.: *La inteligencia artificial*, Madrid, Editorial Debate, 1998.
- TRUJILLO BARBADILLO, G.: “De la Clandestinidad a la calle: las primeras organizaciones políticas de lesbianas del estado español”, en: Ugarte Pérez, F. J. (coord.): *Una discriminación universal, la homosexualidad bajo el franquismo y la Transición*, Madrid, Egales Editorial, 2008, pp. 199-224.
- TRUJILLO, G.: *Del sujeto político la Mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español*. <http://www.hartza.com/graciaqueer.pdf>

- TRUJILLO, G.: *Deseo y Resistencia. Treinta Años de Movilización Lesbiana en el Estado Español (1977-2007)*, Madrid, Ed. Egales, 2008.
- TUBERT, S.: *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria*, Madrid, El arquero, 1998.
- TURKLE, S.: *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*, Barcelona, Paidós, 1997.
- UGARTE PÉREZ, J. (ed): *Una Discriminación Universal. La Homosexualidad bajo el Franquismo y la Transición*, Madrid, Egales, 2008.
- UNGER, R. K.: “Los reflejos imperfectos de la realidad: la psicología construye los roles sexuales”, en: R. T. Hare-Mustin y J. Marecek (eds.): *Marcar la diferencia. Psicología y construcción de los sexos*, Barcelona, Herder, 1994, pp. 129-180.
- VAL, J. Del: “Cuerpos frontera. Imperios y resistencias en el pos-posmodernismo”, *Revista Artnodes*, nº6, 2006, pp. 31-43.
- VAL, J. Del: “Microsexos post-queer. Más allá del performativo: cuerpos pos-anatómicos y producción del deseo en la era del Afectocapital”, *REVERSO*, www.reverso.org
- VALCÁRCEL, A: *Sexo y Filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- VALIENTE FERNÁNDEZ, C.: “La liberalización del régimen franquista: la Ley de 22 de julio de 1961 sobre derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer”, *Historia Social*, nº31, 1998, pp. 45-65.
- VALLE, T. del (dir.): *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Madrid, Narcea, 2002.
- VAN DER VEKEN, M y HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, I.: *Mujeres, tecnología y desarrollo*, Madrid, Edita Instituto de la Mujer, 1989.
- VANCE, C. S.: *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Madrid, E. Revolución, 1989.
- VERA, A.: “Movimiento Feminista. Paradigmas e desafíos”, *Revista Estudios Feministas*, Año 2, 2º semestre, 1994.
- VILA, F.: *El eje del mal es heterosexual: ficciones y discursos feministas y queer*, Madrid,

Traficantes de Sueños, Madrid 2005.

- VILLAAMIL, F.: *La transformación de la identidad gay en España*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2004.
- VIRNO, P.: *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Buenos Aires, E. Colihué, 2003.
- VVAA, Platero, R. (coord.): *Lesbianas. Discursos y Representaciones*, Barcelona, Melusina, 2008.
- WAJCMAN, J.: *El tecnofeminismo*, Madrid, Cátedra, 2006.
- WATSON, BAKER, BELL, GANN, LEVINE y LOSICK: *Biología molecular del Gen*, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 2006.
- WEEKS, J.: *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa, 1992.
- WITTIG, M.: *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-textos, 1977.
- WITTIG, M.: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales Editorial, 2006 .
- WITTIG, M.: *Las Guerrilleras*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- WOOLF, V.: *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- WRIGHT, E.: *Lacan y el posfeminismo* (Colección Encuentros Contemporáneos), Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- YALOM, M.: *Historia de la Esposa*, Barcelona, Ed. Salamandra, 2003.
- YALOM, M.: *Historia del Pecho*, Barcelona, Ed. Tusquets, 1997.
- ZAFRA, R.: *Habitar en (punto)net. Estudios sobre mujer, educación e Internet*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2004.
- ZAFRA, R.: *Netianas N(h)acer mujer en Internet*, Madrid, Lengua de Trapo, 2005.
- ZAFRA, R.: *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*, Madrid, Fórcola, 2010. Disponible en:
<http://www.remedioszafra.net/uncuartopropioconectado/index.html>.
- ZAVALA, I. M.: *Feminismos, cuerpos, escrituras*, Madrid, La Página, 2000.