

# LAS TEORÍAS QUEER

UNA INTRODUCCIÓN



Lorenzo Bernini



## INTRODUCCIÓN

El presente libro es una reelaboración de las lecciones introductorias sobre las teorías queer que en los años académicos 2014-2015, 2015-2016, 2016-2017 impartí para el Curso de Especialización en «Teoría crítica de la sociedad» de la Universidad de Milán-Bicocca. Tratándose de un máster de primer nivel, que requiere una diplomatura como requisito previo a la inscripción, las y los estudiantes que siguieron mis clases tenían a sus espaldas al menos tres años de asistencia universitaria, la mayor parte de las veces de Filosofía, Sociología, Ciencias Políticas u otras disciplinas humanísticas. Provenían de distintas universidades italianas y bien pocas/os entre ellas/os se habían topado con las teorías queer en sus trayectorias de estudio. Algunas/os habían tenido contactos esporádicos con las filosofías feministas, otras/os —la mayor parte— habían tenido la oportunidad de adquirir una cierta familiaridad con la tradición marxista. Quienes habían leído textos queer o feministas lo habían hecho además fuera del recorrido formativo institucional, generalmente debido a intereses madurados dentro de experiencias de activismo político.

Bien lejos de ser una muestra representativa de las graduadas y los graduados italianas/os, las/los inscritas/os pertenecían a una restringida categoría de estudiosas/os y militantes de izquierdas, interesadas/os en continuar sus investigaciones en la dirección de una puesta en discusión del presente —y en ejercitar, tal como reza la declaración del Curso, «una mirada capaz de acoger los nexos profundos de la crisis contemporánea». El exiguo número de estudiantes que, a pesar de provenir de este entorno particular, antes de matricularse en el máster habían sentido la necesidad de enfrentarse a las teorías queer puede interpretarse como una señal de hasta qué punto estas resultan ajenas a la cultura de la izquierda italiana. Significativa es, también, la casi total ausencia de las teorías queer en la oferta formativa de las universidades italianas, lo cual atestigua también la ignorancia generalizada sobre mis clases en este sentido.

La intención de mis clases no consistió, sin embargo, en defender las causas de introducir los estudios queer en la oficialidad de los currículos académicos y de provocar su entrada en el sentido común de las y los militantes de izquierdas —dos causas, se entiende, a las cuales no tengo motivo alguno para

oponerme, por mucho que dude que puedan ser plenamente realizables. Al contrario, he intentado reflexionar acerca del carácter perturbador y desestabilizante que las teorías queer han asumido y siguen asumiendo tanto en los ambientes académicos como en la cultura «políticamente correcta» de izquierdas. Me parece particularmente apropiada la ubicación de una enseñanza sobre teoría queer en un Curso de Especialización de «Teoría crítica de la sociedad», uno de los pocos másteres en humanidades italianos de los que soy consciente de que no promete una inserción permanente en el mundo laboral, pero sí que ofrece herramientas interpretativas para adquirir (tanto ideal como provisionalmente) una perspectiva sobre ese mundo tal como se da en la actualidad. Las teorías queer son, en efecto, teorías críticas en el sentido pleno, hasta el punto de que pueden ser utilizadas para ejercer una crítica de la teoría crítica, a partir de su matriz marxista, y también una crítica de las teorías queer en sí mismas. Son saberes polémicos, conflictivos, incómodos y antipáticos, en los cuales no aconsejaría jamás especializarse a quien aspira a una carrera académica hoy en Italia.

Para dar una idea de la naturaleza crítica de estas teorías, más que describirlas como un cuerpo homogéneo de doctrinas, en mis clases he preferido insistir en su variedad, presentándolas como un debate que desde al menos medio siglo contrasta modos diversos de tematizar la relación que une (o contrapone) política y sexualidad.<sup>1</sup> En el variado conjunto de las teorías queer, he distinguido por tanto tres paradigmas diversos que dan lugar a tres propuestas diferentes de acción política. Las he señalado como «freudomarxismo revolucionario», «constructivismo radical» y «teorías antisociales» y he colocado a Mario Mieli en el primer enfoque, a Michel Foucault y a Judith Butler en el segundo, a Leo Bersani y a Lee Edelman en el tercero. La distinción puede ser considerada por algunos esquemática, simplista, no exhaustiva e incluso inapropiada: y seguramente lo es. Con todo, insisto en considerar que es útil para mostrar, en un primer nivel introductorio, que es el nivel al que iban dirigidas mis clases y en cual ahora se sitúa este texto, la vivacidad y la problemática de un debate que está bien lejos de haberse agotado. El pensamiento de otras/os autoras/es es tomado, si bien sucintamente, en consideración (Guy Hocquenghem, Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky Sedgwick, Jack Halberstam, Paul Preciado, Lisa Duggan, Jasbir Puar, Joseph A. Massad, Ann Cvetkovich, por dar solo nombres), con el reto de

admitir la insuficiencia de la subdivisión en tres paradigmas e insistiendo en la posibilidad de atribuir a cada uno de ellos desarrollos ulteriores de las teorías queer.

La intención propedéutica también justifica la presencia de dos capítulos que abordan cuestiones preliminares a la exposición de esta tripartición, que se halla contenida en el tercero. Antes de abordar las teorías queer, mi curso se abría con dos módulos de lecciones que tenían la finalidad de justificar su presencia en un máster dedicado a la teoría crítica. Ante el silencio ensordecedor en el que se hundía el aula cuando preguntaba a las/los estudiantes, después de las presentaciones de rigor, qué era la teoría crítica, mi propuesta cada año era buscar juntos una definición. Antes de elaborar una posible respuesta o, mejor, diversas respuestas posibles a la pregunta «¿qué son las teorías queer?», formulaba la pregunta «¿qué es la teoría crítica?». Suponiendo que se tratase de un modo particular de practicar la filosofía política, esta pregunta generaba otras en cascada: «¿qué es la filosofía política?». Y por tanto «¿qué es la filosofía?», «¿qué, la política?». E incluso más: si provisionalmente la política podía ser definida como aquel ámbito de las actividades humanas caracterizadas por la presencia del fenómeno del poder, «¿qué es el poder?». Las soluciones que encontramos a estas cuestiones discutiendo juntos durante el curso figuran en el primer capítulo.

El segundo aborda otro problema controvertido. Tal como ya he dicho, las teorías queer suelen definirse como teorías críticas, y por tanto como filosofías políticas que analizan críticamente, de diferentes maneras, la relación que vincula (o contrapone) política y sexualidad (y por tanto poder y sexualidad). Pero ¿qué es la sexualidad? ¿A través de qué categorías puede ser pensada? ¿Qué criterios la definen en realidad? El conocimiento de estos criterios, y de su carácter histórico y discutible, es indispensable para comprender el estado crítico de las teorías queer. A quienes estén familiarizados con el pensamiento de Foucault, no les será difícil en este momento reconocer su impronta en el modo como estoy formulando estas cuestiones: el filósofo francés ocupaba, en efecto, una posición central en el marco del ciclo completo de las clases, que se volvía central en sentido literal (la segunda de tres) en la exposición de los paradigmas de las teorías queer.

Aunque *La voluntad de saber* se publicó en Francia casi cinco años antes de que en los Estados Unidos el adjetivo «queer» fuera ensamblado al sustantivo «teoría», el análisis del poder y del particular dispositivo de poder que, para el

filósofo francés, es la sexualidad, desarrollada en este libro, ha representado sin duda un punto de no retorno en la reflexión acerca de política y sexualidad y un punto de referencia para la elaboración de las teorías queer posteriores. Es precisamente en virtud de este «giro foucaultiano» en la filosofía política como, de manera impropia, en el tercer capítulo no solo el pensamiento de Foucault, sino también el freudomarxismo del que se distanció son presentados como teorías queer —como «teorías queer entre comillas», se podría escribir, antecedentes de las verdaderas y propias teorías queer. Se trata, nuevamente, de una propuesta interpretativa para ser discutida, como todas las demás presentadas en estas páginas. Este trabajo no es nada más ni nada menos que el resultado de las apasionantes discusiones llevadas a cabo con las/los estudiantes en las clases que he impartido en la Universidad de Milán-Bicocca, durante los cursos académicos 2014-2015, 2015-2016 y 2016-2017; y en modo alguno trata de agotar el discurso acerca del estado de las teorías queer. Su ambición, por el contrario, es el de abrirlo, el de ofrecer conclusiones provisionales para relanzar un debate futuro. ¿No es esto, además, uno de los deberes de cualquier elaboración teórica que aspire a colocarse en el cauce de la tradición crítica?

Agradezco, por tanto, encarecidamente, a las/los estudiantes que han seguido atentas/os mis clases, que han respondido con curiosidad y sin resentimiento a mis provocaciones, que han contribuido con sus observaciones y objeciones al desarrollo de mis reflexiones. Y del mismo modo le agradezco al «grupo mir», que ha hecho posibles estas clases, organizando el Curso de Especialización en «Teoría crítica de la sociedad» en la Universidad de Milán-Bicocca: Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Didier Contardini, Lorenzo D'Angelo, Sara Maani, Vittorio Morfino, Michele Parodi, Luca Pinzolo, Elia Zaru. Mi reconocimiento también para Massimo Prearo, que ha discutido conmigo cada página de este texto dispensando valiosos consejos. Y finalmente para Helle Bruun, Connie Degas y Albert Tola, sin los cuales el libro no se habría traducido al español.

# 1. TEORÍA CRÍTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

## 1.1. ¿Qué es la filosofía política?

«Queer», argumentaré más adelante, es un término polisémico o, más bien, un significante fluctuante que, cuando es usado como adjetivo, transfiere su inestabilidad a los sustantivos que califica. Esto es válido, en particular, cuando acompaña al sustantivo «teoría», que, de hecho, debería expresarse en plural: las teorías queer son un vasto conjunto de investigaciones en el cual se comparan no solo metodologías sino también opiniones diferentes. Aunque se apliquen a la literatura, al cine, al arte o a la sociedad, aunque se sitúen en el cauce de la antropología, de la sociología o de la historia, tienen en común una finalidad crítica y comparten algunos puntos fundamentales de anclaje en la política —que serán también examinados más adelante—. Este primer capítulo se propone el reto de colocar las teorías queer dentro de la más amplia tradición de la teoría crítica, y a esta última en la si cabe más vasta tradición de la filosofía política. La primera cuestión será, por tanto: «¿qué se entiende por filosofía política crítica?». Más que encontrar una respuesta inmediata, la pregunta generará posteriormente otras, en progresión fractal: «¿qué es la crítica?», «¿qué es la filosofía política?», y también: «¿qué es la filosofía?», «¿y la política?». La empresa promete ser extenuante, y lo será. Y además dará resultados insatisfactorios: para cada una de estas preguntas será de hecho imposible encontrar *una* respuesta exhaustiva. Cada vez, las soluciones podrían ser muchas; cuando escoja solo una, será por una elección precisa de método o de campo —y con el fin de trazar un recorrido coherente que conduzca a una posible definición de las teorías queer.

En Italia, mientras los estudios de género y las teorías queer no tengan un estatus institucional preciso, «Filosofía política» es el nombre de un ámbito científico académico reconocido por el Ministerio de Educación, Universidad e Investigación, de un programa universitario perteneciente a las Ciencias Políticas y Sociales registrado con la sigla SPS/01. En el elenco de las disciplinas académicas, otras materias son consideradas afines a la Filosofía política: la Historia de las doctrinas políticas (SPS/02), la Historia de las instituciones políticas (SPS/03), la Ciencia política (SPS/04). Estas distinciones

quizás parezcan pretenciosas, básicamente dirigidas a diferenciar las cátedras, y no quiero negar que en parte lo sean. Existe, de todos modos, una razón profunda para distinguir la filosofía política de las otras disciplinas que le son afines: la filosofía política examina los fenómenos políticos con las herramientas de la filosofía. Sigue siendo por tanto válido lo que sostiene Leo Strauss en una célebre conferencia de 1955: «Dado que la filosofía política es una rama de la filosofía, ni siquiera la explicación más provisional de qué es la filosofía política puede dispensarnos de aclarar, aunque sea de modo también provisional, qué es la filosofía».<sup>2</sup> Si la filosofía política —aunque solo sea por empezar— es aquella enseñanza universitaria que observa los fenómenos políticos con la mirada de la filosofía, para entender de qué se ocupa este ámbito académico primero debemos preguntarnos qué se entiende por filosofía y qué se entiende por política.

Para evitar reproches infinitos, me apoyaré —como invita a hacer Aristóteles en el caso de las argumentaciones dialécticas, cuando faltan premisas ciertas—<sup>3</sup> a opiniones ilustres, cuya autoridad no consideraré tampoco de ningún modo garantía de verdad. Un sentido común ampliamente compartido entre los estudiosos reconoce como iniciador de la tradición filosófica a Sócrates, a quién en el 399 a.C. sus conciudadanos atenienses condenaron a muerte precisamente por su actividad filosófica. Esta, se decía, desafiaba la tradición, la fe en los dioses, y corrompía las mentes de los jóvenes: representaba, en definitiva, un peligro para el orden establecido. Se podría por tanto definir a modo preliminar la filosofía a partir de su *función*, dar crédito a los acusadores de Sócrates y, tomando prestado el título de una película de Almodóvar, afirmar que el propósito de la filosofía es la *mala educación*.<sup>4</sup> infundir dudas acerca de lo que es aceptado como verdad por la comunidad a la que pertenece, poner en crisis sus instituciones, crear desconcierto y desorden. ¡En el relato platónico, en la tentativa inútil de defenderse contra sus conciudadanos, por otro lado, el propio Sócrates no logra idear nada mejor que paragonarse con un enojoso «tábano»!<sup>5</sup> Se podría, por consiguiente, sostener que la filosofía nació como una filosofía política crítica, como una práctica del pensamiento que ejerce una acción perturbadora hacia la *polis*. Como alternativa, se podría tratar de definir la filosofía a partir no tanto de la función asumida por primera vez por Sócrates en Atenas, sino de la



*práctica* que ejerció, que consistía, cómo es sabido, en dirigirles a sus conciudadanos de manera exasperante la pregunta «¿qué es?», y en refutar una y otra vez sus respuestas. En *La República*, un diálogo que versa acerca de la búsqueda de la definición de la justicia («¿qué es la justicia?»), Platón hace narrar al propio Sócrates la reacción del sofista Trasímaco a esta modalidad suya de investigación, una reacción tan impaciente que da miedo:

Al hacer nosotros la pausa y decir yo aquello, [Trasímaco] no se contuvo ya, sino que, contrayéndose lo mismo que una fiera, se lanzó sobre nosotros como si fuera a hacernos pedazos. Tanto Polemarco como yo quedamos suspensos de miedo; y él, dando voces en medio de todos: «¿Qué garrulería —dijo— es esta, oh, Sócrates, que os ha tomado hace rato? ¿A qué estas bobadas de tanta deferencia del uno hacia el otro? Si quieres saber de cierto lo que es justo, no te limites a preguntar y a refutar ufanamente cuando se contesta, bien persuadido de que es más fácil preguntar que contestar; antes bien, contesta tú mismo y di qué es lo que entiendes por lo justo. Y cuidado con que me digas que es lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente, sino que aquello que digas has de decirlo con claridad y precisión, porque yo no he

6

de aceptar que sigas con semejantes vaciedades».

Desde su origen, por tanto, la actividad filosófica ha sido comparada por sus adversarios con un ejercicio inútil de pensamiento, con una «garrulería» sin sentido que quien tiene necesidad de certezas y de fáciles verdades solo puede encontrar irritante. Su carácter improductivo es aún más estigmatizado en los inicios, cuando esta no se expresa todavía en la elaboración de textos escritos, sino que se configura como una discusión tan educada que resulta enervante —Trasímaco reprocha a Sócrates y a Polemarco el intercambiar «deferencias ridículas»—. Entonces, como ahora, la filosofía no requiere, únicamente paciencia, buenos modales y nervios de acero. Requiere también, y sobre todo, valentía: sus interrogaciones radicales no se detienen frente a nada ni a nadie, ni frente a las creencias que parecen más dadas por sentado y naturales, ni frente a las enseñanzas y a los preceptos que provienen de las autoridades, ni frente a las opiniones difundidas entre los círculos intelectuales a los que el filósofo pertenece, ni a la vehemencia y a la violencia de quién quiere acallarla «haciendo pedazos» a quien la practica (a la muerte de Sócrates, Platón recogerá su herencia). No es casualidad que Trasímaco, quien en este pasaje se arroja «como una fiera» contra un pensamiento que procede por problemas y no por dogmas, en *La República* afirmara que la justicia es la ventaja del más fuerte. Lo que pretendo subrayar —sin entrar en los detalles de la definición platónica de la justicia como buena ordenación de las partes— es en cualquier



caso que Sócrates inaugura la filosofía lanzando la pregunta «¿qué es?» a los sabios de Atenas con la intención de refutar sus respuestas. Siguiendo su ejemplo, trataré ahora de aplicar este método a la disciplina que enseño, examinando algunas opiniones de quienes han afrontado la cuestión antes que yo. Del mismo modo que Sócrates, daré preferencia al diálogo con mis conciudadanos, y en particular con los componentes de la «corporación académica» a la cual pertenezco en cuanto docente de la universidad italiana, buscando el reto de abrir idealmente un debate acerca del estatus filosófico-político del feminismo y de las teorías queer.

El primero de mis sabios es Stefano Petrucciani, profesor de Filosofía política en la Universidad de Roma La Sapienza, quien mientras escribo es presidente, con segundo mandato, de la Sociedad Italiana de Filosofía Política (SIFP). Entre sus numerosos títulos encontramos el manual *Modelos de filosofía política*,<sup>7</sup> que de manera similar a este libro se abre con un intento de definir la filosofía política recurriendo a algunas autoridades. También Petrucciani sigue las indicaciones de Leo Strauss y se pregunta inicialmente por el significado del lema «filosofía», logrando una definición que me parece ser en gran parte deudora del pensamiento de Jürgen Habermas. De hecho, este define la filosofía no a través de la *práctica* socrática de la interrogación, ni a través de su *función* política, sino eligiendo según los criterios de la definición su *método* de investigación y el *objeto* al que se aplica este método. La filosofía, afirma, es «una forma sofisticada e institucionalizada de discurso que, en cuanto al método, se sirve fundamentalmente de un único recurso, el de la *argumentación pública, crítica y abierta*».<sup>8</sup> Si tiene razón Petrucciani, en virtud de este método, la tradición filosófica occidental se configura por tanto como una discusión ininterrumpida que, partiendo de las preguntas que Sócrates planteaba a sus conciudadanos, llega hasta nosotros. En esta discusión pueden potencialmente intervenir todos aquellos que están dispuestos a atenerse a ese particular criterio según el cual Habermas funda su teoría de la acción comunicativa:<sup>9</sup> la lógica del mejor argumento. Según esta lógica, lo que tiene valor en la discusión filosófica son los razonamientos más persuasivos: no la fuerza, el poder o el carisma de quién habla, sino el argumento racionalmente más convincente, aquel que logra refutar las tesis de otros lanzando el reto hacia ulteriores refutaciones. El filósofo, por tanto, sabe bien que cada resultado de

su investigación es provisional, abierto a la crítica de quien vendrá después de él. La práctica de su pensamiento es antidogmática, antiautoritaria, y contribuye a esa esfera del discurso público que es una de sus condiciones de posibilidad.<sup>10</sup> El estatus lábil de las adquisiciones de la filosofía, según Petrucciani, depende solo en parte de su método de investigación: es también el objeto de la investigación lo que convierte a la filosofía en una práctica infinita.

Según Petrucciani, «en cuanto al objeto, [la filosofía] afronta la cuestión tan ineludible cuanto (quizás) inagotable de nuestra *orientación* en el mundo, una cuestión por tanto de la cual no pueden responder las ciencias *de facto*, dado que ellas mismas están necesitadas de legitimización y de orientación».<sup>11</sup> Por tanto, si el método de la argumentación filosófica aleja evidentemente a la filosofía de las religiones reveladas, en las cuales la verdad es depositada en textos sagrados o comunicada directamente por la divinidad, su objeto las diferencia de las que Petrucciani llama «ciencias de facto». La relación de la filosofía con los datos empíricos no es, en efecto, nunca directa: incluso cuando la filosofía apela a la experiencia, se trata de una experiencia que no atañe solamente a un sujeto sino que se inscribe en una dimensión intersubjetiva, que requiere el consenso de las otras en la esfera pública (tal como ocurre en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, una vez más, pero también en la teoría del juicio estético de Kant).<sup>12</sup> Esto sucede, según Petrucciani, porque las preguntas que la filosofía plantea incluso cuando examina hechos son preguntas de orientación, de dirección, de sentido. Hay un ejemplo útil para aclarar qué significa esto. Piénsese en la forma en que Hannah Arendt se interroga acerca de la realidad política del siglo XX: el propósito de sus investigaciones, que también se basan en la evidencia histórica, no es tanto el de establecer la verdad de los hechos como el de interpretarlos en una dimensión de significado. Cuando utiliza el concepto de «totalitarismo», Arendt destaca la discontinuidad radical que los regímenes fascistas y comunistas del siglo XX señalan con respecto a la experiencia política de la humanidad, en particular con respecto a las tiranías y a las dictaduras del pasado.<sup>13</sup> Frente al exterminio de millones de hebreos por parte del régimen nazi, Arendt cuestiona el carácter del mal que ha operado en ese acontecimiento histórico, llegando, como es sabido, a la conclusión de que se

trata de un mal «banal»,<sup>14</sup> causado por el hábito de la obediencia y por la falta de hábito de la crítica. El valor de estas tesis no deriva solamente de su adhesión a la verdad histórica, sino también de sus efectos de verdad política: del modo como, parafraseando a Petrucciani, estos orientan a los lectores de Arendt en el mundo que comparten con otros seres humanos. En otras palabras, el concepto de «banalidad del mal» no se limita a describir el funcionamiento de un determinado régimen: es una apelación a no olvidar la importancia del pensamiento político y de la acción política,<sup>15</sup> a oponer resistencia a cualquier régimen que trata de extinguir sus posibilidades.

Este ejemplo permite dar un paso más. Si la filosofía es la práctica discursiva que aplica el método del mejor argumento al problema de la orientación de los seres humanos en el mundo, entonces será política aquella filosofía que utilizará el mismo método para plantear cuestiones de orientación que conciernen a la política, tal como hace Arendt en su análisis de los totalitarismos de su tiempo. «Pero entonces, ¿qué es la política?», preguntaría llegados a este punto el viejo Sócrates. Petrucciani le respondería que la política es esa esfera de la experiencia humana que se caracteriza por la presencia «de relaciones de poder», y que por tanto el objeto específico al cual la filosofía política aplica el método del mejor argumento es el poder. «Y, por lo tanto —me parece volver a escucharle—, ¿qué es el poder?» Como afirma Petrucciani:

Si fueran interrogados sobre este punto, los filósofos políticos comenzarían a dividirse: la tradición más canónica de la filosofía política, de hecho, se ocupó de las formas de poder institucionalizadas, aquellas que se depositan en las leyes y en las instituciones estatales; mientras que fueron sobre todo los pensadores heterodoxos quienes insistieron en el hecho de que las relaciones de poder más fundamentales están dislocadas fuera de los lugares canónicos del Estado y del derecho, en las

relaciones de propiedad (Marx) o en la «microfísica del poder» (Foucault).<sup>16</sup> Sin desmerecer a estos pensadores heterodoxos, diremos que la filosofía política tiene que ver fundamentalmente con las formas de poder institucionalizadas que, a partir de una cierta fase de la historia de los

hombres, pueden ser definidas como poder estatal.<sup>17</sup>

Sostener que el principal objeto de investigación de la filosofía política es el poder no cierra de modo alguno la cuestión, y de hecho constituye un modo de abrirla más todavía. Acerca de qué es el poder y sobre qué relaciones de poder tienen relieve filosófico, «están divididos» quienes practican la filosofía política. Como cualquier definición de la filosofía política, también la de

Petruciani es fruto de una elección de campo precisa. Aparte del ya nombrado Habermas, se refiere a una tradición teórica bien consolidada en la modernidad, que presenta como «canónica», cuyo origen se remonta al menos hasta el contractualismo del siglo XVII y en particular a Thomas Hobbes. Según esta tradición (que Arendt considera responsable de los procesos de despolitización que condujeron al totalitarismo), la política coincide con la administración del Estado y con el ejercicio de la violencia que a este le es necesaria. Y el poder político coincide esencialmente con la facultad del Estado de hacerse obedecer por los súbditos/ciudadanos, en última instancia con las sanciones que puede imponer a quienes transgreden la ley. Petruciani define de hecho el poder político con las célebres palabras de Max Weber, como el «monopolio de la fuerza legítima».<sup>18</sup> Palabras a las cuales es posible contraponer la asimismo célebre objeción de Carl Schmitt, según la cual «el concepto de Estado presupone el de lo político»,<sup>19</sup> y no al revés.

Definir la política a través del poder, y el poder a través del Estado, que es una organización política, es manifiestamente un círculo vicioso. El Estado es, por otro lado, solo una de las formas históricas del poder político. Para Schmitt, el concepto o, mejor, el criterio de lo político es la distinción entre amigos y enemigos: hay comunidad política allí donde alguien (el soberano) logra delimitar los confines entre los que forman parte de la comunidad y los que están excluidos de la misma y por tanto pueden ser asesinados. Pero incluso esta definición se sitúa en la raíz de la tradición moderna derivada de la teoría de la soberanía de Thomas Hobbes, y solo en parte resulta útil para comprender en qué sentido las teorías queer son filosofías políticas. Las teorías queer, de hecho, examinan formas de poder que solo en parte y no necesariamente se ejercitan «desde lo alto hacia lo bajo» por medio del aparato del Estado, de la ley y del derecho. A menudo su atención se dirige, por el contrario, hacia unos dispositivos normativos que cubren todo tejido de la sociedad, estableciéndose en las relaciones humanas más estrechas, hasta moldear las subjetividades individuales. Para comprender el estatus político de las teorías queer, por consiguiente, hay que distanciarse de un modo «canónico» de pensar la política, y acercarse a estos «pensadores heterodoxos» a los que Petruciani declara no querer desmerecer, aunque evidentemente lo haga. Tal como recuerda Petruciani, Karl Marx ha mostrado cómo en la modernidad el poder actúa no solo a través de los aparatos estatales sino sobre

todo a través de la propiedad de los medios de producción. La tradición feminista, de la que Petrucciani en cambio se olvida, ha mostrado cómo el poder del Estado moderno puede dejar inalterada una estructura de poder mucho más arcaica: el patriarcado. Para comprender y problematizar no solo el poder de los hombres sobre las mujeres, sino también el de los hombres heterosexuales cisgénero sobre las mujeres heterosexuales y lesbianas, sobre hombres gais, sobre personas transgénero, bisexuales e intersexuales y sobre todas las minorías sexuales, las teorías queer contemporáneas deben mucho también y sobre todo a la «revolución copernicana» llevada a cabo por el análisis del poder de Michel Foucault.

En una entrevista publicada en 1982, este propone una definición de poder reflejo de la de Weber, que no solo no presupone el Estado, evitando de este modo el círculo vicioso denunciado por Schmitt, sino que parte de la diferencia entre poder y violencia. La violencia, sostiene Foucault, «opera sobre un cuerpo o sobre las cosas; [...] fuerza, somete, tortura, destruye, o impide cualquier posibilidad». El poder, por el contrario, es una acción que opera «sobre una acción, sobre acciones actuales, o bien sobre posibles acciones, futuras o presentes»: esto, por tanto, implica que «aquel sobre el cual se ejerce el poder es plenamente reconocido y conservado hasta el final como sujeto que opera; y que [...] se puede abrir todo un campo de respuestas, de acciones, de reacciones, de efectos y de posibles intervenciones».<sup>20</sup> En otras palabras: la violencia reduce el sujeto a la pasividad, no dejándole posibilidad alguna de actuar, mientras que el poder, para ser tal, se apoya sobre las facultades de actuar del sujeto (actúa precisamente sobre sus acciones), sobre su libertad de resistir. Un poder entendido de este modo no se ejercita únicamente por trámite de los aparatos estatales, sino que está presente cada vez que un ser humano puede condicionar las acciones de otro, por tanto en todas las relaciones sociales e interpersonales, incluso las más íntimas. Esto, además, no termina con la limitación de las acciones, con la prohibición o con el veto; al contrario, un poder así entendido *produce*: no solo la posibilidad de acciones, sino los mismos sujetos implicados en las acciones. Este es el segundo cambio de perspectiva que Foucault efectúa con respecto a la concepción moderna del poder, del cual Weber, Schmitt e incluso Petrucciani pueden considerarse herederos de una manera diferente.

Tal como dije, en el origen de esta concepción es posible colocar a Thomas Hobbes, que en el *Leviatán*<sup>21</sup> trata de justificar la necesidad de la soberanía estatal a partir de la naturaleza de los seres humanos, considerados como individuos que, en ausencia del Estado, entrarían en guerra los unos contra los otros, y que solo la amenaza de sanciones logra mantener en un estado de paz relativa. En la teoría hobbesiana, los individuos instituyen el Estado a través de un pacto racional: para sustraerse a la miserable y peligrosa condición en la que se hallarían si se limitaran a satisfacer sus pasiones, nombran a un soberano que les representa, en cuya voluntad reconocen la suya propia. En ensayos como *Vigilar y castigar*<sup>22</sup> y *La voluntad de saber*,<sup>23</sup> Foucault da una vuelta radical a esta hipótesis, sosteniendo que en muchos casos no son los individuos quienes instituyen el poder, sino que es el poder el que plasma la subjetividad. Todavía hoy, la teoría de la soberanía representativa de Hobbes permite responder a preguntas tales como «¿bajo qué condiciones, y por qué razones, un ciudadano tiene el deber de obedecer las leyes del Estado al que pertenece?», «¿qué legitima la autoridad con la cual el soberano, por ejemplo el parlamento soberano, promulga las leyes?». Foucault, por otra parte, permite plantear un tipo de preguntas harto diferentes: «¿qué mecanismos de poder inducen a un ciudadano a obedecer a las leyes del Estado al que pertenece?», «¿de qué modo ha aprendido a reconocer como legítima la voluntad del soberano?».

Pensemos en una lección universitaria, en la cual están implicados principalmente dos tipologías de actores: el docente (por lo general uno) y los estudiantes (por lo general una cierta cantidad). El docente obliga a los estudiantes a guardar silencio y a la inmovilidad durante toda la duración de la clase: este ejerce en cualquier caso poder y no violencia, porque los estudiantes no han sido forzados a entrar en el aula y no están obligados a la inmovilidad y al silencio por estar atados a las sillas y amordazados. Los estudiantes han llegado al aula voluntariamente, voluntariamente están callados y toman apuntes, si bien en el aula podrían hacer muchas cosas (cantar, por ejemplo, o insultar en voz alta al profesor). Si están callados y toman apuntes es porque sobre sus acciones opera una relación de poder capaz de implicar su voluntad, de la cual el docente es un vector, pero también un producto. De hecho, son múltiples las condiciones por las cuales el poder ‘funciona’: el estatus que el título garantiza en la sociedad actual para la búsqueda de un trabajo, el prestigio que confiere la cultura, la reglamentación de la



universidad... Y además un complejo sistema educativo que ha formado a sus estudiantes y antes, incluso, se ha formado a sí mismo. El propio Hobbes, en *De cive*, admite que considerar a los seres humanos como individuos privados de relaciones corresponde a la ficción de pensarles «como si hubieran aparecido en la tierra (como setas), ya adultos, sin ninguna obligación recíproca».<sup>24</sup> En realidad, tal como enseña la experiencia incluso antes del

feminismo, cualquier ser humano nace, criatura indefensa, de una mujer,<sup>25</sup> y determinaciones geográficas, culturales, religiosas, de clase, sexo, racialización influyen en el modo en el que devendrá adulto/a —determinaciones de poder, por tanto, que limitan su libertad y al mismo tiempo la posibilitan—. No todos tienen el privilegio de poder acceder al conocimiento universitario, y aquellos que lo tienen lo adquieren a través de un largo entrenamiento: los niños no son capaces de estar sentados durante horas, en silencio, tomando apuntes. Solo un proceso educativo que empieza con la guardería logra producir dóciles estudiantes universitarios: el mismo proceso que ha experimentado su docente, que además ha tenido que aprender las herramientas del oficio y que lo han hecho capaz de hablar durante horas, y de transmitir saber. En la perspectiva interpretativa inaugurada por Foucault, son legibles de modo análogo otros procesos de subjetivización: no solo las identidades de estudiantes o docentes, sino también las de obreros y jefes de industria, de gobernantes y gobernados, de ciudadanos y parlamentarios, hasta de mujeres y de hombres<sup>26</sup> (y lesbianas, gais, transgénero...), blancas/os, negras/os, capacitados/discapacitados son el resultado de complejos mecanismos de poder en los cuales la libertad siempre está presente, pero nunca de un modo absoluto.

Para explicar estas formas de poder, las teorías que Petrucciani llama «la tradición más canónica de la filosofía política» no son suficientes: por esta razón, a las categorías de la soberanía y de la representatividad, Marx yuxtapuso la de capital y la de estructura de producción;<sup>27</sup> el feminismo, la del patriarcado; Foucault las del poder disciplinario, biopoder, poder pastoral, dispositivo de sexualidad. No es posible profundizar aquí en cada uno de estos conceptos,<sup>28</sup> pero nombrarlos añade algo al intento efectuado hasta ahora de definir la filosofía política. Siguiendo a Petrucciani, y por tanto a Habermas y a la tradición moderna de la que estos son herederos, hasta ahora he descrito la filosofía política como una infinita discusión en torno a los problemas de



sentido que los seres humanos confrontan con la experiencia del poder; pero otras definiciones son posibles. Por ejemplo, en 1991 —mientras Habermas se preparaba para convertirse en uno de los filósofos más celebrados de la Unión Europea—<sup>29</sup> a la cuestión *¿Qué es la filosofía?* Gilles Deleuze y Félix Guattari dedicaron un volumen intenso, deliberadamente «desenfrenado»,<sup>30</sup> en el cual puede leerse:

Todos los filósofos huyen cuando escuchan la frase: vamos a discutir un poco. Las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa. De las discusiones, lo mínimo que se puede decir es que no sirven para adelantar en la tarea puesto que los interlocutores nunca hablan de lo mismo. Que uno sostenga una opinión, y piense más bien esto que aquello, ¿de qué sirve a la filosofía, mientras no se expongan los problemas que están en juego? Y cuando se expongan, ya no se trata de discutir, sino de crear conceptos indiscutibles para el problema que uno se ha planteado. La comunicación siempre llega demasiado pronto o demasiado tarde, y la conversación siempre está de más cuando se trata de crear. A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una «racionalidad comunicativa». Nada más lejos de la realidad y, cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen que se fundan los conceptos antiguos del mismo modo que se puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas. Nunca está en el mismo plano. Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la

<sup>31</sup>  
filosofía.

Si se leen estas palabras con atención, se comprende que Deleuze y Guattari no están afirmando que la filosofía no sea confrontación con la tradición filosófica y con las opiniones de otros filósofos, ni que la teoría crítica no tenga estatus filosófico. Al contrario, para proponer su definición de filosofía está operando una crítica de la concepción filosófica convertida *mainstream* en Europa desde finales de los años ochenta —cuyo eco resuena también en el manual de Petrucciani— discutiendo idealmente con Habermas. Lo que los dos autores quieren subrayar sobre todo es el carácter creativo de la crítica filosófica, que no se limita a refutar opiniones y a demoler certezas, sino que construye visiones del mundo, haciendo emerger nuevas realidades. La suya vale como respuesta a cuantos siguen definiendo la filosofía como una búsqueda de la verdad.<sup>32</sup> Para Deleuze y Guattari, de hecho, el filósofo es «el amigo de los conceptos», aquel que «los piensa y los inventa», mientras que «la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos».<sup>33</sup> Y los

conceptos no son ni verdaderos ni falsos: estos tienen, ante todo, efectos de verdad. Cuanto he afirmado antes a propósito de Arendt y del totalitarismo, puede por consiguiente repetirse para Marx y el capitalismo, para Foucault y la biopolítica, o incluso —como veremos— para Teresa de Lauretis y las teorías queer o para Judith Butler y el género: si la filosofía inventa o resignifica conceptos, la filosofía política inventa o resignifica conceptos políticos hasta el punto de hacer emerger nuevos problemas y nuevas realidades en el campo del poder.

Acerca de qué cosa sea el poder, sin embargo, se dividen los filósofos y las filósofas. Y no solo acerca de esto. Un modo para comprender mejor qué son las filosofías políticas es intentar clasificarlas basándose en los problemas que afrontan, en las preguntas que plantean, en las metodologías que adoptan. Y lo que ahora voy a intentar hacer es retomar, —tal como enseña Aristóteles— las opiniones de los sabios con el fin de diferenciar las teorías críticas de otras formas de practicar la filosofía política.

## **1.2. Filosofías de la pregunta universal y ontologías de la actualidad**

Desde hace mucho tiempo, el principal soporte a través del cual se elabora, conserva y transmite la filosofía son los textos escritos; sin embargo, también continúa ejerciéndose y transmitiéndose a través de prácticas orales y custodiada en la memoria. Además de producir los conceptos, nos recuerdan Deleuze y Guattari, la filosofía produce a sus amigos, que son los filósofos. Estos son sujetos hablantes, no solo escribientes. Además, si bien se tiende a olvidar a menudo, son seres humanos de carne y hueso, dotados de un cuerpo y de una historia, de emociones, pasiones y sentimientos además de raciocinio; y en su mayor parte hoy trabajan en las universidades, donde dan conferencias y clases, y donde estrechan relaciones de amistad no solo con los conceptos, sino también con sus colegas, sus directores de tesis y con los propios estudiantes. El estilo de escritura académico todavía prioriza la forma del tratado por encima de la narración biográfica, las formas impersonales a la primera persona «yo», la fría argumentación a retazos de conversaciones de los cuales pueda surgir la calidez de los afectos. Con la conciencia de transgredir las convenciones, no voy a silenciar el hecho de que el segundo de los sabios académicos italianos con el que me dispongo ahora a abrir un diálogo ha sido

mi maestro en la Universidad de Milán, donde enseña Historia de la filosofía política aun siendo profesor en el ámbito SPS/02 (Historia de las doctrinas políticas). Y que estoy vinculado a él no solo por la estima, sino también por el agradecimiento y el afecto que se debe a un amigo querido. Fue Marco Geuna quien me enseñó a iniciar un curso con la pregunta «¿qué es la filosofía política?», y quien me sugirió incluir en el programa el manual de Petrucciani *Modelos de filosofía política*. En sus clases en la Universidad de Milán, a las que tuve el privilegio de asistir, en lugar de seguir el enfoque habermasiano compartido por Petrucciani, Geuna prefirió presentar la filosofía distinguiendo entre dos métodos diferentes o estilos teóricos: «Hay filosofías —explicaba— que plantean preguntas universales, y filosofías que tienen la forma de preguntarse sobre el presente». Voy a tratar ahora de explicar esta subdivisión, añadiendo a lo que recuerdo de las clases de Geuna algunas consideraciones personales.

El autor que Geuna utilizaba para ilustrar las filosofías de la pregunta universal es Kant, quién en *Crítica a la razón pura*<sup>34</sup> identifica tres preguntas fundamentales que, desde su punto de vista, deberían resumir todas las cuestiones de las que se ocupa la filosofía: «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?», «¿qué es lícito esperar?». A estas interrogaciones, en las clases de *Lógica*,<sup>35</sup> les añade después una cuarta que debería abarcarlas todas: «¿qué es el hombre?». La filosofía, para Kant, se configura por tanto como una antropología, más precisamente como una indagación acerca de los límites de la racionalidad humana que avanza afirmaciones de universalidad: esta aspira a resolver problemas recurrentes que supone atañen a la humanidad entera, en cada momento y en cada lugar. A la primera pregunta —«¿qué puedo saber?»— el filósofo de Königsberg responde con una declaración de confianza en las ciencias, las cuales sin embargo delimitan con límites bien definidos. A su parecer, los seres humanos pueden conocer con certeza la naturaleza que experimentan a través de los sentidos, pueden descubrir las leyes de la física (newtoniana); no pueden en cambio resolver científicamente cuestiones de orientación como «¿cuál es la finalidad de la historia?», «¿cuál es la mejor constitución política?», «¿cuál es el sentido de la existencia humana?», «¿hay vida después de la muerte?» y, paradójicamente, también «¿cuáles son los límites del conocimiento humano?». Para él, cuestiones como estas no pueden ser resueltas de un modo determinante por la ciencia, y sin embargo son

inevitables para los seres humanos. Y si la última equivale a la primera de las preguntas filosóficas fundamentales, que define el ámbito de la gnoseología (filosofía del conocimiento), las otras pertenecen a la deontología (filosofía moral) y a la filosofía de la religión: «¿qué debo hacer?», «¿qué es lícito esperar?». Estas preguntas no contemplan el conocimiento de datos naturales aprehensibles a través de los sentidos, y requieren el uso de una racionalidad diferente a la científica y que, sin embargo conserva, para Kant, carácter universal. Esto se aplica de manera particular a la filosofía política, que en su opinión es parte de la filosofía moral. En el proyecto filosófico *Sobre la paz perpetua*,<sup>36</sup> Kant sostiene, por ejemplo, que *cada* pueblo debería aspirar a una constitución republicana (en la cual el poder legislativo está separado del poder ejecutivo), y que todos los Estados deberían reunirse en una confederación mundial de repúblicas. Esta institución representaría el fin *universal* de la política por cuanto sería el único capaz de garantizar la paz, y cada ciudadano de cada Estado del mundo debería emplearse en llevarlo a cabo en nombre de un imperativo de la razón.

*Sobre la paz perpetua* representa por tanto un claro ejemplo de filosofía política de la pregunta universal: Kant se pregunta por la finalidad y por la gestión del poder político adoptando el punto de vista de la humanidad entera, como si fuera posible pensarla sin determinaciones espacio-temporales, y sobre todo como si el filósofo fuera capaz de sustraerse a tales determinaciones. Otros filósofos, en cambio, interrogan la política a partir del presente, y con relación al presente. Es el caso de Hegel, explicaba Geuna en sus clases en Milán, quien en el prefacio a *Principios de la filosofía del derecho* define la filosofía como «el propio tiempo aprehendido con el pensamiento» y como «la lechuza de Minerva, que inicia su vuelo solamente cuando cae el crepúsculo».<sup>37</sup> De hecho, para Hegel, como cada «individuo», también el filósofo es «hijo de su tiempo» y su investigación está ligada a «aquello que es»,<sup>38</sup> también y sobre todo cuando se refiere a temas jurídicos y políticos. Bajo esta perspectiva, el deber de la filosofía política no es proyectar un modelo ideal universal de convivencia en base al cual modelar la realidad, sino comprender la racionalidad de la condición política actual. Esta debe por tanto mirar hacia el pasado, no hacia el futuro, para comprender la historia que ha conducido a la situación presente, como «la lechuza» de la diosa Minerva,

símbolo de la sabiduría, que alza el vuelo al atardecer, cuando «una figura de la vida ha envejecido».<sup>39</sup> De este modo, si Kant, en una época de conflictos y de inestabilidad política como el final del siglo XVIII, va tan lejos como para imaginar la posibilidad de una confederación mundial de Estados que logren la paz, la filosofía política de Hegel, tal como afirma Marx en su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*,<sup>40</sup> puede ser acusada de no hacer sino justificar la situación política de principios del siglo XIX, es decir, la división del mundo —o al menos de Europa— en Estados enfrentados en un régimen de competencia económica capitalista. No toda filosofía política que se interroga acerca del presente, sin embargo, tiene una intención apologética.

Esto no ocurre, por ejemplo, con Foucault, quien en una célebre conferencia en el Collège de France de 1983 define su modo de practicar la filosofía con la paradójica expresión «ontología de la actualidad».<sup>41</sup> Si en la tradición metafísica el ser (cuyo genitivo, en griego, es *óntos*) es lo que es igual a sí mismo y no cambia por la eternidad, al contrario Foucault propone indagar el ser del presente, reconstruyendo la historia<sup>42</sup> con vistas a su posible cambio en la actualidad. La intención de cuestionamiento que Foucault dirige al presente no es, pues, legitimar y conservar las instituciones de su tiempo, sino todo lo contrario, hacer una crítica de ellas —exactamente lo que Sócrates fue acusado de hacer con respecto a las instituciones atenienses—. Para poder hacer esto ante todo es preciso distanciarse, llevando a cabo la crítica de lo que el mismo tema de la investigación parece dar por descontado: la ontología de la actualidad, para Foucault, es también antes que nada una «ontología de nosotros mismos».<sup>43</sup>

Voy a mostrar a continuación la importancia de esta tesis para las teorías queer, que constituyen (también) una problematización histórica de los significantes con los cuales en el presente clasificamos las identidades sexuales según contraposiciones binarias netas (mujer-hombre, transgénero-cisgénero, homosexual-heterosexual). Por el momento quisiera detenerme en el hecho de que si, en su clasificación de las filosofías, Geuna contrapone a Hegel y a Kant, en esta conferencia Foucault considera, en cambio, a ambos como precursores de su práctica filosófica. De hecho, establece una clara distinción en la obra de Kant entre investigaciones de corte universalista, como las contenidas en *Crítica a la razón pura* y en *Lecciones de Lógica* que son las referencias escogidas por Geuna, e interrogaciones críticas

del presente, haciendo además que dos textos menores del filósofo de Königsberg inauguren la tradición moderna de la ontología de la actualidad:

*Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* y *El conflicto de las facultades*.<sup>44</sup> En estos artículos, Kant se posiciona dentro de los debates sobre su propio tiempo histórico, cuestionando el sentido de la filosofía de la Ilustración, y por tanto de su filosofía, con relación a la revolución francesa —cuestionando por tanto el rol del filósofo, de Kant mismo en cuanto filósofo, en su actualidad política.

Esto permite proporcionar una definición adicional de la filosofía política, según la cual la filosofía se vuelve precisamente política cuando el filósofo participa de la opinión pública de su tiempo, acción política sobre el plano del pensamiento. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari insisten a este respecto sobre el hecho de que, en las intenciones de Foucault, su práctica filosófica se basa en la actualidad y no en el presente.

Lo actual no es lo que somos nosotros, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir, el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y precisamente por esto lo que ya estamos dejando de ser. Debemos distinguir no solo el pasado del presente, sino, más profundamente, el presente de lo actual. Lo actual no es la prefiguración, quizás utópica, de un advenimiento de nuestra historia, sino más bien el ahora de nuestro devenir. Si Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no en relación con lo eterno sino en relación con el Ahora, quiere decir que el reto de la filosofía no es el de contemplar lo eterno, ni el de reflejar la historia, sino el de diagnosticar nuestros devenires actuales: un devenir-revolucionario que, según el propio Kant, no se confunde ni con el pasado, ni con el

45

presente ni con el futuro de las revoluciones.

La filosofía política entendida como ontología de la actualidad no es por tanto contemplación de un ser eterno, sino participación en el devenir del ser. Si bien esta «inicia su vuelo solo cuando cae el crepúsculo», llevando a cabo reconstrucciones históricas necesarias para comprender el presente, su temporalidad no es ni pasada, ni presente ni futura. Entendida como ontología de la actualidad, la filosofía política es una forma de pensamiento que, aquí y ahora, precisamente en la *actualidad*, modifica a los sujetos que la practican. ¿En qué nos hemos convertido en virtud de nuestra historia? Ahora, ¿qué podemos hacer de nosotros mismos? ¿Y cómo puede nuestro pensamiento contribuir a este cambio?

Por otra parte, si es verdad que también el filósofo es «hijo de su tiempo», tal como afirma Hegel, las filosofías políticas que pretenden interrogar lo universal no pueden tampoco hacer más que indagar *lo universal político del propio tiempo histórico* (expresión paradójica, tanto como «ontología de la actualidad»),



es decir, que en su tiempo pueden considerarse una solución política universal y abogar por su realización. En el fondo, cuando Hobbes, a partir de la ficción que es el estado de naturaleza, propone el Estado soberano-representativo como forma universal de la política, está interviniendo también en la opinión pública inglesa de su tiempo. Propone la autonomía y la unidad del Estado como antídotos a las prerrogativas imperiales y papales y a la división de los cristianos entre católicos y protestantes que son causa de sangrientos conflictos —como soluciones a la guerra de los Treinta Años (1618-1642) y a la guerra civil inglesa (1642-1648)—. El siglo XVII es de hecho el siglo en el que los Estados europeos se consolidan después de la ruptura de la unidad del cristianismo: Hobbes participa en estos procesos ofreciendo nuevos conceptos para pensar la política, pero lo universal que propone —el Estado— es un universal histórico. Lo mismo puede decirse de la propuesta política de Kant. Sintomáticamente, *Sobre la paz perpetua* está elaborada con ocasión del tratado de paz de Basilea de 1795, firmado por la Francia revolucionaria y por Prusia. El proyecto de una federación mundial de repúblicas tiene en la época de Kant un indudable carácter visionario y al mismo tiempo un fuerte anclaje en la realidad histórica: esto corresponde a la aspiración del ciudadano prusiano Kant, que vive en una Europa donde la Revolución Francesa ha hecho de caja de resonancia a ideales republicanos que hacen todavía más patentes las injusticias cometidas por las potencias coloniales.

Toda filosofía auténticamente política, por tanto, incluso cuando se presenta como la búsqueda de lo universal según la aspiración platónica de una salida del filósofo de la «caverna» de la condición humana,<sup>46</sup> participa de la actualidad en cuanto intervención del filósofo en la opinión pública de su tiempo. En algunos casos, como en el pensamiento de Hegel, este interpreta y secunda procesos históricos; en otros, como en Kant, busca soluciones para resolver los problemas del presente. Hay otros casos —de los cuales pueden ser tomados como ejemplos los tábanos de la política que son Sócrates y Foucault—<sup>47</sup> en los que desarrolla una función de denuncia y de perturbación, imparte una «mala educación» destinada a poner en crisis la existente, sin ofrecer en apariencia alternativas. Para comprender mejor estas diversas actitudes filosóficas, la distinción entre filosofías de la pregunta universal y ontologías de la actualidad no es suficiente, y por lo tanto es necesario



introducir una división diferente dentro de la filosofía política: la que existe entre filosofías realistas, normativas y críticas.

### 1.3. Filosofías políticas realistas, normativas y críticas

En el ya citado *Modelos de filosofía política*, Petrucciani, inspirándose en el noble padre de los estudios políticos italianos que fue Norberto Bobbio,<sup>48</sup> identifica dos enfoques fundamentales de la filosofía política: el realista y el normativo. El primero es propio de las filosofías que indagan «la naturaleza de la acción política y su definición»,<sup>49</sup> formulando preguntas de carácter estructural sobre el funcionamiento de la política y del poder del mismo modo en que se dan en la realidad. Indaga, por así decirlo, el ser de la política; y sus preguntas fundamentales son «¿qué es la política?», «¿qué es el poder?», «¿qué significa actuar políticamente?». El enfoque normativo caracteriza en cambio a aquellas filosofías que tratan de resolver «la cuestión de cuál es la óptima constitución política» y «la pregunta acerca del fundamento de la obligación política (por qué y, sobre todo, a quién debemos obedecer)».<sup>50</sup> No indaga por tanto en el ser de la política, sino en su deber-ser. Es evidente que las filosofías normativas no pueden abstenerse de un análisis preliminar de la realidad, del seleccionar en este algunos datos significativos (por ejemplo las necesidades y las pasiones de los seres humanos, o la forma de funcionamiento de su razón, o incluso sus fines morales...), que sirven como premisas para sus argumentaciones prescriptivas. Y queda por lo tanto claro que también las filosofías realistas tienen un carácter normativo, desde el momento en que su finalidad es prescribir qué modelo de acción sea apropiado para la naturaleza de la política. Los dos enfoques están, pues, interrelacionados, si bien la prevalencia del primero o del segundo produce estilos teóricos diferentes.

De hecho, son generalmente clasificadas como realistas aquellas filosofías que no se limitan a declarar, como Maquiavelo, el querer indagar la «verdad efectiva» de la política, sino que concluyen, siempre como Maquiavelo, que tal realidad coincide con la lucha por el poder y que la misión del político es participar en tal lucha, dejando a un lado reparos morales que lo conducirían a la «ruina» más que a «su preservación».<sup>51</sup> Sin embargo, sería simplista sostener que las filosofías políticas realistas presuponen una separación entre política y

moral, mientras que las filosofías normativas subordinan la primera a la segunda. De hecho, es cierto que entre los realistas políticos hay quien llega a apoyar, como el ya citado sofista Trasímaco en *La República* de Platón, que en política la justicia no es otra cosa que lo que ordena el más fuerte, es decir, que quien gana en la lucha por el poder logra imponerse a través de la ley. Pero entre los realistas políticos asimismo hay quien afirma, como Weber, que el buen político no puede sino participar de la lucha por el poder y que debe ser impulsado también por buenas intenciones.<sup>52</sup> Para el gran sociólogo alemán, cabe recordar, el Estado es un monopolio de la fuerza *legítima*, y en su búsqueda de legitimidad, el político debe lidiar también con la dimensión de los valores. En cualquier caso, quien comparte el enfoque realista, Weber incluido, sostiene que desde la política no se puede eliminar no solo la dimensión conflictual, sino también la bélica: que no se puede prescindir del uso de la fuerza y de la violencia en la lucha por el poder. Para Schmitt, además, tal como he recordado anteriormente, la comunidad política se define por la distinción entre amigo-enemigo, donde se entiende el enemigo como aquel que puede ser físicamente eliminado.<sup>53</sup> También caracteriza a menudo las filosofías políticas realistas un fuerte pesimismo antropológico. Schmitt considera, por ejemplo, que son auténticamente políticas solo las teorías que parten de la aceptación de la «maldad» humana, y en consecuencia hacen de Hobbes el paradigma de la filosofía política por la lucidez con la que este ha afirmado que el hombre es un lobo para el hombre,<sup>54</sup> y que solo un soberano bien armado es capaz de poner freno a las pasiones violentas de los súbditos y de defenderlos de otros soberanos.

El pesimismo antropológico no es, sin embargo, una prerrogativa del realismo político. Incluso el pacifista Kant considera que «de una madera tan torcida como de la que el hombre está hecho, nada puede ser modelado».<sup>55</sup> Este elabora, con todo, una filosofía política normativa, porque de esta convicción concluye que precisamente la imperfección humana hace posible la moral, entendida como el deber de sustraerse a los impulsos egoístas y realizar los imperativos de la razón. Las filosofías políticas normativas no son por tanto, o al menos no siempre, ilusiones para almas bellas: representan intentos de elaborar criterios, morales y/o racionales, en base a los cuales emitir juicios políticos. ¿Qué regímenes merecen obediencia y cuales, en cambio, deben ser

reformados o revocados? ¿Qué valores deben inspirar la acción política, incluso en la imperfección del mundo? ¿La finalidad de la comunidad política es la realización de la justicia y además del bien, o bien la garantía de la libertad, o incluso de la igualdad? Las filosofías políticas normativas brindan diferentes respuestas a estas preguntas. Tanto para Hobbes como para Kant, por ejemplo, la paz es uno de los objetivos fundamentales de la política, pero el primero prefiere el Estado absoluto, mejor si es monárquico; el segundo, la república o, mejor, la confederación mundial de repúblicas. Además de sus preferencias sobre la mejor forma de gobierno, como recuerda Petrucciani, las filosofías políticas normativas pueden «ser muy diferentes por lo que se refiere al grado de “distancia” que toman con respecto a la realidad política de su tiempo».<sup>56</sup> El republicanismo de Kant, por ejemplo, tal como he mencionado antes, se puede considerar como un intento de corregir el orden político dado, manteniendo sin embargo sus características esenciales (la forma-Estado, para empezar). Otras filosofías políticas, en cambio, como la comunista revolucionaria de Marx, defienden la realización de un mundo otro, en radical contraposición con el presente. Otras, por su parte, pueden leerse como una mera legitimación de la existente, como la de Hegel según la crítica de Marx. Petrucciani llama «críticas» a las filosofías del primer tipo, «utópicas» a las segundas, y «apologéticas» a las terceras. En su clasificación, por consiguiente, las filosofías políticas críticas son filosofías normativas. Sin embargo, esta definición no encaja con las filosofías queer, cuya crítica tan rara vez adopta la forma de la elaboración de proyectos en base a los cuales enmendar el poder existente o sustituirlo integralmente para realizar una utopía. Las filosofías queer son, en la mayor parte de los casos, críticas de una manera no diseñada, más radical en las intenciones, que se expone al riesgo de ser juzgado aporético en la práctica. Como en el caso de la definición del concepto de poder, incluso en su clasificación de las filosofías políticas normativas, Petrucciani favorece una visión «canónica» de la filosofía política; para comprender las teorías queer hay en cambio que asumir un punto de vista heterodoxo, que permita distinguir las teorías críticas normativas de las que habla Petrucciani de otras teorías críticas (las críticas en general), que no constituyen un subconjunto de las teorías normativas, sino un tercer enfoque de la filosofía política, tanto de la normativa como de la realista, si bien ambas se interrelacionan y algunas veces se superponen.

En este sentido, ¿qué es la crítica? Voy a responder con las palabras de Foucault, quien en una conferencia de 1978 sostiene que la crítica es «el arte de la desobediencia voluntaria, de la indocilidad razonada»,<sup>57</sup> «el arte de no ser gobernados o, si se prefiere, el arte de no ser gobernados de este modo, ni a este precio».<sup>58</sup> En el sentido descrito por Foucault, la tarea de las filosofías políticas críticas no es por consiguiente elaborar criterios normativos en base a los cuales enmendar la existente o diseñar una forma de gobierno radicalmente alternativa, sino exhibir el carácter arbitrario de los criterios normativos que las formas de poder presentes utilizan como justificación de su acción de gobierno. Entendidas de este modo, las filosofías políticas críticas se presentan como una *pars destruens* sin una *pars construens*: su función es denunciar las «patologías sociales» —por usar un término querido por la crítica de la sociedad de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse— no encontrar una cura o elaborar criterios de normalidad. Por esta razón, se exponen a su vez a la crítica fácil de los normativistas, que pueden acusarlos de ser criptonormativos,<sup>59</sup> de no exhibir los valores que sirven de premisas a sus juicios. La objeción es lícita, pero el hecho es que, para Foucault, la crítica no necesita una justificación diferente de la voluntad, quizás de la necesidad, de oponer, aquí y ahora, resistencia al poder.<sup>60</sup> En la que Petrucciani llama «la tradición más canónica de la filosofía política», tanto las filosofías normativas como las realistas, en última instancia se sitúan en el punto de observación de quien ejercita o querría ejercitar el poder de modo eficaz, o bien legítimo, o incluso justo. Las filosofías políticas críticas miran al poder desde la posición de quien es gobernado, de quien es oprimido por un poder que le/les resulta intolerable: de quien pertenece a las clases subalternas, a las «razas», subalternas,<sup>61</sup> al «segundo sexo»,<sup>62</sup> a las llamadas «minorías sexuales».<sup>63</sup> Estas tienen en común con las teorías realistas una conciencia nada ilusa según la cual la dimensión política está marcada por conflictos no siempre remediabiles: no ambicionan por tanto pacificar la totalidad social con soluciones universales, sino que reconocen y declaran su parcialidad. Los filósofos críticos son intelectuales militantes que, lejos de defender una neutralidad ideal de sus saberes, toman posición en las luchas políticas de su tiempo. Foucault no habría escrito lo que escribió si los años sesenta y setenta del siglo pasado no hubieran visto las reivindicaciones de los movimientos de la nueva izquierda

contra los abusos de la psiquiatría, contra los acosos en las cárceles, contra la opresión moral sexual tradicional. Las teorías políticas críticas nacen a menudo en momentos de crisis política, en el interior de o como mínimo con relación a los movimientos sociales, y buscan en estos movimientos a los propios interlocutores, más que en la academia. Esto vale de manera particular, como mostraré más adelante, para las teorías queer, que en ausencia de movimientos queer serían impensables.

En conclusión, utilizando algunas de las definiciones hasta ahora reseñadas, las teorías queer pueden ser descritas como filosofías políticas críticas que, adoptando el punto de vista de las minorías sexuales, denuncian como arbitrario, abusivo e intolerable el régimen que las vuelve tales,<sup>64</sup> sin ofrecer necesariamente soluciones o alternativas, pero dejando principalmente a las prácticas de lucha de los movimientos sociales y de sujetos individuales el deber de elaborar y experimentar unas y otras. Constituyen un amplio campo de investigación, y ahora ya una tradición,<sup>65</sup> en la cual diferentes voces y opiniones se confrontan sobre la relación que vincula poder y sexualidad, utilizando el método del mejor argumento y a su vez inventando nuevos conceptos y resignificando términos ya existentes (a partir del mismo lema «queer»). Su crítica política favorece una concepción no «institucional», sino «microfísica»<sup>66</sup> del poder, según la cual este no se ejerce solo de arriba abajo, sino a través del cuerpo social al completo y hasta de los cuerpos individuales. La acción de un poder entendido de este modo no se limita a la ley, a la prohibición o a la violencia, sino que se expresa también en la producción de relaciones sociales y de subjetividades. Las filosofías queer son, al fin y al cabo, «ontologías de la actualidad»: no pretenden resolver cuestiones universales y regular una humanidad entendida en abstracto, como si el filósofo pudiera adoptar el punto de vista de Dios, sino que plantean problemas a partir de un posicionamiento preciso en el tiempo y en el espacio al que pertenece la filosofía o el filósofo, sin aspiraciones a la totalidad. Son también, por tanto, «ontologías de nosotros mismos», que no pueden evitar problematizar el modo en que las subjetividades sexuales se producen: por ejemplo, ¿cuándo, y de qué modo hemos aprendido a reducir la multiplicidad de las expresiones de la sexualidad humana a las oposiciones binarias de mujeres y hombres, transgénero y cisgénero, heterosexuales y homosexuales? ¿Y a asumir, personal

y públicamente, una identidad sexual modelada sobre estas categorías? En el tercer capítulo proporcionaré algunos ejemplos de teorías queer, distinguiendo en el amplio debate que atraviesa este campo del saber tres enfoques diferentes que indicaré como «freudomarxismo revolucionario», «constructivismo radical» y «teorías antisociales». Pero primero intentaré responder en el segundo capítulo a estas preguntas.

## 2. EJERCICIOS DE CRÍTICA QUEER: ¿CÓMO FUNCIONA LA SEXUALIDAD?

Freudomarxismo revolucionario, constructivismo radical y teorías antisociales son, pues, tres tipologías de filosofía queer, tres estilos de teoría crítica que de modos diversos se interrogan acerca de la relación que subsiste entre política y sexualidad adoptando el punto de vista de las minorías sexuales. Como mostraré más adelante, estas se alejan las unas de las otras sobre todo por cuál es, entre las múltiples dimensiones de la sexualidad, la que escogen como punto de vista privilegiado sobre el poder. En el freudomarxismo de Mario Mieli, por ejemplo, la sexualidad es interpretada como *deseo sexual* de cuya liberación depende la liberación del sujeto; en el constructivismo radical de Michel Foucault y de Judith Butler, sobre todo como *identidad sexual* plasmada por normas a las que el sujeto puede oponer resistencia; en las teorías antisociales de Leo Bersani y de Lee Edelman como *pulsión sexual* que disuelve al sujeto en el goce. La pregunta que inaugura la filosofía, «¿qué es?», al ser aplicada a la sexualidad conduce por tanto al corazón del debate queer. Antes de abordar este debate, sin embargo, no solo tenemos que dotarnos de un «vocabulario» apropiado, sino también de una «gramática» adecuada, cuestionándonos los términos y las reglas de nuestra pre-comprensión de la sexualidad. La pregunta a la que este segundo capítulo tratará de responder no será, por lo tanto, «¿qué es la sexualidad?», sino «¿cómo funciona la sexualidad?». Es decir, ¿cuáles son los conceptos y los parámetros con los que nos representamos y nos describimos a nosotros mismos y a los demás como sujetos sexuales? Antes de examinar las diversas ontologías de la sexualidad elaboradas por las teorías queer, trataré de trabajar una ontología de la actualidad que sea también una ontología crítica de nosotros mismos, adhiriéndome provisionalmente a la perspectiva constructivista de Foucault. Es decir, consideraré la sexualidad como un complejo sistema normativo en el que toda una historia de conocimientos se condensa y se establece para producir nuestras identidades sexuales del presente. La pregunta «¿cómo funciona la sexualidad?» no alcanza por tanto a explicar el sentido de las próximas páginas. La cuestión a la que trataré de responder es, para ser más precisos: «¿cómo funciona *hoy* la sexualidad, *entendida como dispositivo de poder*?».



## 2.1. Sexo, género y orientación sexual

En 2015, la SIPSIS (Sociedad Italiana de Psicoterapia para el Estudio de las Identidades Sexuales) ha respondido a la campaña de la Iglesia católica de más de veinte años contra la difusión del concepto de género (contra la llamada «teoría de género» o «ideología de género»),<sup>67</sup> publicando una guía de carácter divulgativo, pero igualmente alineada con las orientaciones internacionales imperantes del conocimiento médico-psicológico sobre el tema.<sup>68</sup> En el último capítulo, a los autores Federico Ferrari, Enrico M. Ragaglia y Paolo Rigliano no se les pasa por alto dar cuenta de la existencia de la que llaman «galaxia transgénero»,<sup>69</sup> en la que incluyen también la condición intersexual. Sintomáticamente, el texto se abre sin embargo con la presentación de tres pares de conceptos opuestos, que de hecho excluyen al intersexo y a la identidad transgénero propiamente dicha<sup>70</sup> de la esfera de lo pensable: el sexo, el género y la orientación sexual. Son estos, de hecho, los tres criterios binarios de los que hoy por hoy en todo el mundo no solo hacen uso la mayor parte de los psiquiatras, de los psicólogos y de los sexólogos, sino también de los sistemas jurídicos, para definir y clasificar las identidades sexuales. Los tres autores explican que:

Por sexo se entiende el cuerpo sexuado, determinado por el conjunto de los caracteres físicos y biológicos específicos que, dentro de una misma especie, distinguen a hombres y a mujeres, *como responsable de manera diferente de la función reproductiva*. Por género, toda la comunidad científica entiende el conjunto de las diferencias entre hombres y mujeres que las sociedades construyen a partir de las diferencias entre el cuerpo masculino y el femenino (*gender* es el correspondiente término inglés). [...] El género por ello se refiere a los aspectos socio-culturales que, de modo variable de cultura a cultura y sobre la base de diversos grados de obligatoriedad, permiten identificar a los individuos masculinos como hombres y a los femeninos como mujeres. Tales diferencias entre hombres y mujeres son mediadas por símbolos, hábitos, normas, y son sostenidas y continuamente recreadas por rituales colectivos, prácticas sociales, comportamientos individuales.<sup>71</sup>

El género, por tanto, es presentado en la guía SIPSIS como el equivalente socio-psico-cultural del sexo. Este remite al cuerpo biológico masculino y femenino en cuanto «responsable de la función reproductiva», mientras que el género tiene el sentido por sí mismo de un sujeto: a su identificación como macho o hembra dependiendo de lo que la sociedad a la que pertenece

reconoce como propio del macho y de la hembra. Por poner un ejemplo: un hombre al que le gusta maquillarse y ponerse falda y tacones altos difícilmente será percibido como «plenamente hombre» por nuestra sociedad.

El tercer factor que determina la identidad sexual, prosiguen los tres autores, es la orientación sexual, «que se refiere a la atracción emotiva, afectiva y erótica hacia los miembros del sexo opuesto, del mismo sexo o a ambos (por lo que pueden identificarse respectivamente como heterosexuales, homosexuales o bisexuales).<sup>72</sup> A diferencia de la identidad de género, precisan:

[Esto] nada tiene que ver con la forma en sí misma, más bien con la forma y la imagen sexuada del otro y por tanto con la relación con el otro. De todo ello queda claro que la persona homosexual, al vivir serenamente la propia identidad, no niega la existencia de lo masculino y de lo femenino: una mujer homosexual, por ejemplo, se siente mujer, le atraen otras mujeres, pero eso no significa

<sup>73</sup>

que sienta una aversión intrínseca por los hombres.

Para los saberes psicológicos contemporáneos, la orientación sexual de un sujeto designa la dirección de sus deseos y no interfiere con su identidad de género. También en el caso de la homosexualidad, e incluso de la bisexualidad, la concepción binaria de los sexos, la división de la especie humana en machos y hembras, no es cuestionada hasta este punto. El gay se identifica plenamente con el género masculino, por el que también se siente atraído; la lesbiana, con el género femenino. Incluso la persona bisexual se identifica con el género correspondiente a su sexo y su atracción hacia ambos sexos no cuestiona el carácter binario de la orientación sexual en sí misma: la bisexualidad no es una tercera orientación sexual, sino la suma de las otras dos.

Esta insistencia de Ferrari, Ragaglia y Rigliano en dividir la especie humana en machos y hembras como hecho indiscutible se explica por la necesidad de responder a la campaña católica, en la que los estudios de género, las teorías queer y los saberes psicológicos contemporáneos son asociados a una peligrosa «teoría» o «ideología» destinada a eliminar la «diferencia sexual». Tal insistencia no es sin embargo solamente un recurso retórico, sino que refleja el presupuesto teórico que regula el funcionamiento efectivo de la sexualidad contemporánea, entendida como sistema de clasificación y como dispositivo de poder. Del último capítulo de la guía SIPSIS acerca de la «galaxia transgénero» se desprende que las distinciones de dos términos relativos al sexo (macho y hembra), género (hombre y mujer) y orientación sexual

(heterosexual y homosexual, que pueden ser sumadas en la bisexualidad) no son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las constituciones corpóreas y de las identidades sexuales de los seres humanos y, sin embargo, en los primeros capítulos los tres autores se detienen de manera acrítica en los criterios que definen todavía hoy los «estándares» de la sexualidad. Los nuestros están, después de todo, en buena compañía: no solo las disciplinas psicológicas, sino también los conocimientos médicos, biológicos, jurídicos son hoy conscientes de la existencia de al menos diez criterios para clasificar la sexualidad de los seres humanos que pueden dar lugar también a configuraciones diferentes con respecto a la sola distinción entre machos y hembras, y, con todo, siguen usando únicamente tal distinción prácticamente en la totalidad de los casos.

Cuando Ferrari, Ragaglia y Rigliano, después de haber definido el sexo en función de la reproducción y por tanto del coito heterosexual, escriben que «la pertenencia desde el punto de vista biológico al sexo masculino o al femenino [...] viene definida por los cromosomas sexuales, por las hormonas, por los genitales externos e internos, y por la consiguiente conformación general del cuerpo»,<sup>74</sup> atribuyen, por ejemplo, a la pareja macho-hembra, cinco factores que son en realidad independientes los unos de los otros, presuponiendo entre estos una correlación y una coherencia que no debe darse siempre por supuesta, y olvidan un sexto. En realidad, los al menos seis factores que determinan el sexo biológico no son exclusivamente atribuibles a la diferencia entre masculino y femenino:

1. Los cromosomas sexuales: más allá de las configuraciones estándar de lo masculino (XY) y de lo femenino (XX), existen otras, como XXY, X0, XX-XY (que la medicina contemporánea clasifica respectivamente como síndrome de Klinefelter, síndrome de Turner y mosaicismo sexual).

2. Las hormonas sexuales: las hormonas femeninas (estrógenos) y masculinas (andrógenos) están en realidad presentes en porcentajes diferentes en todos los seres humanos y su producción y asimilación durante el embarazo, durante la infancia y después de la adolescencia puede dar lugar a constituciones físicas (llamadas «fenotipos sexuales»)<sup>75</sup> típicamente femeninas o masculinas, o atípicas con respecto a los estándares de lo femenino y de lo masculino.

3. Los genitales externos: también en este caso, además del escroto y del pene, de la vulva y del clítoris, existen órganos atípicos respecto a los estándares de lo femenino y de lo masculino, por ejemplo, órganos eréctiles de dimensión y aspecto intermedio entre el pene y el clítoris (que la medicina se obstina a menudo a querer definir como «micropenes» o «clítoris hipertrofiado»).

4. Los genitales internos: a pesar de los estándares de lo masculino y de lo femenino, no solo la vagina, el útero y los ovarios, sino también los testículos pueden estar contenidos en el interior del abdomen; además, no todas las vaginas desembocan en un útero y no todas son lo bastante profundas como para ser penetradas por un pene de tamaño mediano en erección.

5. Lo que Ferrari, Ragaglia y Rigliano llaman la «conformación general del cuerpo», que a menudo es indicada con las expresiones de «caracteres sexuales secundarios» o «fenotipos sexuales»: la presencia o ausencia de senos, de la nuez de Adán, de la barba, el tono de la voz, la distribución de la grasa corporal, la estructura muscular, el espesor y la distribución del vello, la anchura de las caderas y de los hombros, etcétera... —todo lo cual, obviamente, puede sumarse en modalidades diferentes de los estándares masculinos o femeninos.

6. Las gónadas, que los tres autores olvidan mencionar: no solo los testículos y los ovarios, sino también los ovotestis, compuestos por tejido mixto, testicular y ovárico.

Por cada uno de estos factores, por tanto, existen conformaciones intermedias y otras con respecto a lo masculino y a lo femenino. Por otro lado, como explicaré más adelante, estos factores pueden sumarse en configuraciones que contradicen los estándares de feminidad y de masculinidad. Sin embargo, en la guía SIPSIS, el intersexo es mencionado solo en el último capítulo, como excepción que confirma la regla de los dos sexos que se ilustra en el primero.

Una observación análoga puede ser hecha en relación al concepto de género, que Ferrari, Ragaglia y Rigliano presentan como la traducción de los dos sexos en el plano de la psicología, de las sociedades y de la cultura, si bien en el último capítulo hablan de identificaciones de género que contradicen el sexo del sujeto y de identificaciones de género intermedias entre lo masculino y lo femenino. Los tres autores también son bien conscientes del hecho de que el género está compuesto al menos por tres factores diferentes que —de

nuevo— pueden sumarse en combinaciones incoherentes con respecto a los estándares de lo masculino y de lo femenino. Estos factores son:

7. Identidad de género: el sentimiento de pertenecer a una categoría de personas socialmente reconocible, la identificación del sujeto como hombre o mujer cisgénero (que se reconoce en el género correspondiente a su sexo biológico), o bien como persona transgénero (que se reconoce en el género opuesto a su sexo biológico, o bien en un género intermedio entre lo masculino y lo femenino), género fluido (que se siente a veces masculino, a veces femenino), género indeterminado (inciert\*, que cuestiona su propia identidad de género), agénero (ni masculino, ni femenino), genderqueer o genderfuck (consciente o provocativamente hostil a los estándares de lo masculino y de lo femenino).

8. Rol de género: la manifestación exterior del género según las convenciones sociales, que puede ser masculino, femenino o andrógino.

9. El género registrado: la marca de género que consta en la oficina de registro y en sus documentos oficiales.

Si bien identidad de género, rol de género y género registrado pueden ser coherentes entre sí, no lo son necesariamente. Las posibilidades de expresión del género son por tanto varias, tantas como resultan de las múltiples combinaciones posibles entre identidad de género, rol de género y género registrado. Estas pueden además permanecer invariables en el tiempo, o bien cambiar a lo largo de la vida de un sujeto. Pero incluso sabiendo todo esto, la psicología contemporánea sigue utilizando en primera instancia el género como un concepto binario que, reflejando la diferencia entre los sexos, se agota en la alternativa entre lo masculino y lo femenino.

10. Esta alternativa, de acuerdo con los tres autores de la guía SIPSIS, no sería cuestionada ni siquiera por el último de los criterios de la identidad sexual que ahora voy a someter a examen: la orientación sexual. En su opinión, las personas homosexuales y bisexuales, así como las heterosexuales, se adherirían plenamente a la identidad de género correspondiente a su sexo de nacimiento, es decir serían cisgénero. Sin embargo, si se analiza, la categoría de orientación sexual revela algunas incoherencias del sistema clasificatorio sexo-género, tanto más si se tienen en cuenta también otros factores que determinan la identidad sexual de un sujeto. En primer lugar: ¿la orientación del sujeto se establece en base al sexo o en base al género? ¿Y en base al sexo o al género del sujeto involucrado o al de las personas por las que se siente atraído/a? En el caso en

que se prefiera el sexo, ¿a qué sexo? ¿Cuentan más los genitales o los caracteres sexuales secundarios? Por poner un ejemplo, la compañera de una mujer transgénero que se deja penetrar por el pene de ella, ¿es lesbiana o heterosexual? Y por poner otro, ¿en base a qué criterios habría que definir la orientación sexual de una persona intersexual y de sus compañeros/as? ¿Y dos personas intersexuales que constituyen una pareja, qué orientación sexual tienen? En el caso, en cambio, en que se prefiera el género, ¿cómo habría que definir la orientación sexual de una persona transgénero que no se identifique plenamente ni como macho ni hembra? La sola distinción homosexual-heterosexual no es suficiente para explicar ni estos ni otros casos: existen por ejemplo personas que se definen como pansexuales, es decir, dotadas de un deseo que prescinde de las diferencias de sexo y de género; y existen personas que se definen como asexuales, faltas por tanto de deseo sexual hacia otros, o dotados de un deseo sexual «débil»<sup>76</sup> y que reivindican para la asexualidad el estatus de orientación sexual. Por último, la tesis de la plena y perfecta adhesión de gays y lesbianas al género correspondiente al sexo de nacimiento, además de no dar cuenta de la existencia de mujeres transgénero lésbicas y de hombres transgénero gays, suprime las experiencias y los comportamientos no conformes con el género que caracteriza lo vivido por muchos hombres gays cisgénero y por muchas mujeres lesbianas cisgénero, y por tanto los fenómenos de la masculinidad femenina y de la femineidad masculina.<sup>77</sup> No es raro, por ejemplo, que los niños y los adolescentes que más tarde asumirán una identidad gay sean sometidos a *bullying* por ser juzgados como «afeminados» por los compañeros, y que las discriminaciones y las violencias inmediatas se traduzcan en un sentimiento de extrañeza con respecto a aquello que debería ser su género. Si el género, como afirman Ferrari, Ragaglia y Rigliano, es un constructo psico-socio-cultural, se podría también sostener que en muchas sociedades contemporáneas, sobre todo en las metrópolis en las que existen amplias comunidades de gays y de lesbianas (con locales de diversión, asociaciones y servicios correspondientes), los términos «gay» y «lesbiana» han llegado a significar no solo preferencias en el objeto del deseo, sino también identidades sociales bien reconocibles, quizás auténticos y propios géneros.

El sistema clasificatorio sexo-género-orientación sexual es por tanto imperfecto, insuficiente y contradictorio, y produce «tipos ideales» («el Hombre», «la Mujer», pero también «el Heterosexual», «el Homosexual»...) que

a veces distan mucho de las experiencias vividas por los sujetos que desde este sistema deberían describirse. ¿Cómo es posible, entonces, que cada tratamiento contemporáneo de la sexualidad, tal como demuestra también la guía SIPSIS, parece no poder prescindir de este sistema clasificatorio? ¿Y cómo es posible que los conocimientos médicos, psicológicos, jurídicos, a pesar de tener conciencia de la multidimensionalidad y de la complejidad de las identificaciones sexuales de los seres humanos, no logran renunciar a los estándares de la sexualidad que son el resultado de tal sistema? Para responder a estas preguntas, tal como he anunciado, adoptaré la metodología histórico-constructivista inaugurada por Foucault.<sup>78</sup> Consideraré por tanto la sexualidad como un dispositivo de poder típico de la modernidad plena, como un complejo entramado de convenciones, normas, prácticas, conocimientos, cuyo efecto es el gobierno de los cuerpos, de los comportamientos y de las subjetividades mediante la definición y la imposición de identidades sexuales. Sostendré, además, que en las sociedades contemporáneas —a través de la psiquiatría, de la psicología, de la medicina, del derecho, de la cultura, del sentido común— sobre la identidad sexual de cada uno actúa un «operador biopolítico»,<sup>79</sup> el *binarismo sexual*, que reduce la complejidad de los factores que intervienen en la definición de la identidad sexual de los seres humanos imponiendo *rígidas alternativas a dos términos* con relación al sexo (macho o hembra), al género (hombre o mujer) y a la orientación sexual (heterosexual u homosexual). En esta perspectiva interpretativa, los tres criterios estándar de la sexualidad resultan ser otros tantos vectores de poder que hacen ininteligibles algunas expresiones de la sexualidad, volviendo inteligibles otras, es decir, aquellas identidades sexuales que se obtienen por composición de los mismos tres criterios: hombres cisgénero heterosexuales, homosexuales (gais) o bisexuales, mujeres cisgénero heterosexuales, homosexuales (lesbianas) o bisexuales, mujeres transgénero (o transgénero HaM, de hombre a mujer) heterosexuales, homosexuales (lesbianas) o bisexuales, hombres transgénero (o transgénero MaH, de mujer a hombre), heterosexuales, homosexuales (gais) o bisexuales...

Estas identidades han sido conceptualizadas por la psiquiatría y por la sexología en tiempos relativamente recientes. En *La voluntad de saber*, Foucault sostiene que el concepto moderno de homosexualidad se introdujo en 1870,



en el artículo de Carl Friedrich Otto Westphal *Die Konträre Sexualempfindung*,<sup>80</sup> pero con relación a este punto hay que tomar distancia de su análisis y postergar el nacimiento del dispositivo de sexualidad contemporánea unos ochenta años. La categoría de «sensibilidad sexual contraria», a través de la cual Westphal explica la homosexualidad en el artículo citado por Foucault, no permite de hecho diferenciar entre lo que hoy llamamos homosexualidad y lo que llamamos transgenerismo, comprendiendo ambos como inversiones entre los elementos masculinos y femeninos de la psique. Incluso en los ensayos de los psiquiatras más ilustres y de los sexólogos del siglo XIX y de principios del XX como Richard von Krafft-Ebing (*Psicopatía del sexo*, 1886), Henry Havelock Ellis (*Sexual Inversion*, 1897), David O. Cauldwell (*Psychopathia trans-sexualis*, 1949)<sup>81</sup> no existe una clara distinción entre homosexualidad y transgenerismo, y ambos son pensados según el modelo de inversión (entre lo masculino y lo femenino). Solo a partir de 1953, tras la publicación del artículo *Trasvestism and Transsexualism* de Henry Benjamin,<sup>82</sup> el término «transexual», ya utilizado por Cauldwell como adjetivo, es sustantivado para indicar una categoría específica de persona: en este punto, por tanto, la identidad del invertido se divide, dando vida a dos identidades, la de homosexual y la de transexual. De este modo se conceptualiza la diferencia entre identidad de género y orientación sexual, mientras que la que existe entre sexo y género se formaliza cuatro años después, en 1957, en el artículo de John Money y de los cónyuges John y Joan Hampson *Imprinting and the Establishment of the Gender Role*.<sup>83</sup> A partir de ese momento se difunde y se impone en los saberes oficiales de todo el mundo el sistema de clasificación con el que todavía hoy pensamos principalmente no solo la homosexualidad y el transgenerismo, sino también la heterosexualidad y el cisgenerismo, la masculinidad y la feminidad.<sup>84</sup>

Para entender por qué las alternativas binarias de tal sistema no se limitan a simplificar drásticamente la gama de las identidades sexuales posibles, sino que también son vectores de poder, hay que comprender que en la psiquiatría y en el derecho las categorías, cuya historia estoy exponiendo, no han desempeñado una función meramente descriptiva, sino que han servido durante mucho tiempo, y en ocasiones sirven todavía hoy, para instaurar un orden jerárquico reconociendo solo en algunas categorías de personas el pertenecer a una humanidad «sana», «normal», «plena» y por tanto plenamente merecedora de

protección legal. (En Italia, por ejemplo, la ley de uniones civiles aprobada de manera definitiva en mayo de 2016 niega a las parejas homosexuales el acceso al matrimonio, el título de familia y el derecho a la adopción que la legislación italiana reserva a las parejas heterosexuales.) Las teorías queer contemporáneas (o, más bien, la mayor parte de estas), por dar una primera y rapidísima caracterización, siguen la metodología inaugurada por Foucault y operan una «desnaturalización» de las categorías del binarismo sexual insistiendo en su carácter de constructos históricos y en su validez normativa. Volviendo a lo expuesto en el capítulo anterior, se puede decir, pues, que las teorías queer demuestran su estatus filosófico porque, no deteniéndose frente a las verdades proclamadas por la ciencia y a las normas impuestas por la ley, interrogan su sentido y ponen en duda su legitimidad en un horizonte de intersubjetividad. Y se puede decir que demuestran su estatus crítico porque expresan el punto de vista de las minorías sexuales, que oponen resistencia al régimen de verdad que las define a la vez que las gobierna. Puntos de observación particularmente significativos, afines al ejercicio de esta ontología queer de la actualidad que estoy proponiendo, son la condición transgénero y la condición intersexual, que ahora abordaré brevemente.

## 2.2. Crítica al binarismo sexual: el punto de vista transgénero

El *DSM* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), redactado por la Sociedad Estadounidense de Psiquiatría, es el manual nosográfico de trastornos mentales más usado del mundo. Publicado por primera vez en 1952, en 2013 alcanzó la quinta edición actualizada. Entre las enfermedades que examina —no nos sorprenderá—, la heterosexualidad no ha aparecido jamás, mientras que las otras identidades producidas por el dispositivo binario de la sexualidad, sí. La homosexualidad fue suprimida del catálogo en parte en 1974 y definitivamente en 1987;<sup>85</sup> el transgenerismo todavía está presente. En la tercera edición del DSM (1980), en la cual aparece por primera vez,<sup>86</sup> y de nuevo en la cuarta (1994), era mencionado alternativamente como «transexualismo» o «trastorno de la identidad de género»<sup>87</sup> —denominación que deriva evidentemente de la norma que impone coherencia entre sexo y género, y que castiga a los sujetos en los cuales tal coherencia no se manifiesta

atribuyéndoles a ellos la categoría de «anormales» o «perturbados». En la quinta edición (2013), en cambio, ha adoptado el nombre de «disforia de género». A lo largo de treinta años, el transgenerismo se ha convertido por tanto en una afección psiquiátrica menos grave, que no afecta a la identidad del sujeto, sino a su estado de ánimo: un malestar acompañado de depresión, causado por la falta de correspondencia entre identidad y biología que por sí misma se considera patológica. En resumen, de acuerdo con fuentes autorizadas de la psiquiatría internacional, se podría por tanto afirmar que: 1) a finales del XIX, personas homosexuales y transgénero estaban afectadas por la misma enfermedad: la «inversión»; 2) a partir de mediados de los años cincuenta del siglo XX, «se descubre» que se trata de enfermedades diversas que afectan respectivamente a la orientación sexual y al género; 3) en 1974 algunas personas homosexuales se curan, en 1987 se curan también las otras, y, al mismo tiempo, desde 1980 todas las personas transgénero enferman gravemente; 4) todavía hoy, estas continúan siendo enfermas, pero desde 2013 de modo más leve: quien, nacida macho, se sentía mujer o, nacido hembra, se sentía hombre, hasta la quinta edición del DSM sufría un severo trastorno de la identidad, ¡mientras que hoy padece una disforia mucho más leve!

En esta extraña historia, no es casualidad que, en el ámbito médico de los años cincuenta del siglo XX, la identidad transexual sea teorizada de manera completamente distinta de la homosexual: después de muchas experimentaciones, en este período se desarrollan los primeros protocolos de terapias hormonales y quirúrgicas para hacer el cuerpo de un sexo fenotípicamente parecido al de otro. El artículo de Henry Benjamin de 1953, «Transvestism and Transexualism», reportó el caso clínico de Christine Jorgensen, nacida George, que a menudo es presentada erróneamente como la primera persona que se sometió a la llamada operación quirúrgica de reasignación de sexo,<sup>88</sup> siendo en realidad una de las primeras portavoces públicas de las instancias transgénero. Las técnicas utilizadas han sido mientras tanto ampliamente perfeccionadas: un hombre transgénero (o transgénero FtM) puede hoy optar, por ejemplo, por tomar testosterona y/o someterse a mastectomía, vaginectomía, histerectomía, ovariectomía, faloplastia o metaidoplastia; una mujer transgénero (o transgénero MtF), por tomar fármacos antagonistas de la testosterona y estrógenos y/o someterse a mastoplastia de aumento, orquiectomía, penectomía, vaginoplastia, al margen

de recurrir a epilación y a intervenciones de cirugía estética. Las posibilidades que ofrece la medicina son muchas, más o menos invasivas, más o menos arriesgadas,<sup>89</sup> y cada una/o debería ser libre de ir construyendo su propio recorrido personal de transición de género, según los propios deseos, con todos los apoyos que considere necesarios, eventualmente, si bien no necesariamente, también de tipo psicológico. La libertad de elección de las personas transgénero es en cambio todavía demasiado a menudo limitada, no solo por sus recursos económicos (no todas, y no en todos los países, las intervenciones y las terapias están a cargo del sistema sanitario público), sino también por los protocolos y las leyes que regulan el registro de cambio de género. Lo que ha ocurrido en Italia en el último medio siglo, por ejemplo, es indicativo de lo gravemente que el binarismo sexual puede perjudicar a la libre determinación de las personas transgénero. Pero también lo es de cómo estas han sido capaces de desafiarlo creando movimientos políticos, forjando alianzas, obteniendo consensos que han cambiado y están cambiando la situación. Como recuerda el actual presidente del Movimiento de Identidad Transexual (MIT), Porpora Marcasciano:

En Italia el primer caso de reasignación quirúrgica de sexo es el de Romina Cecconi, realizado en 1966, en Suiza. Tres años después, exactamente en 1969, Cecconi fue internada en un pequeño centro de Foggia, porque era considerada moral y socialmente peligrosa. La medida judicial fue considerada necesaria por el juez Vigna ante las reiteradas infracciones con relación a la vestimenta (art. 85 C.P.) y las numerosas detenciones policiales que hicieron aplicar contra Cecconi el artículo 1 considerándola una «delincuente habitual». Hasta mediados de los años ochenta el artículo 1 ha representado para la mayoría de las personas transexuales una verdadera y auténtica persecución

<sup>90</sup>

que las sometía a todo tipo de privaciones, incluida la de libertad de movimiento.

Incluso en un régimen tan opresivo, las personas transgénero encontraron la fuerza de vestirse del modo que consideraban más acorde a su identidad, de adecuar su cuerpo a la imagen que tenían de sí (si era necesario, viajando al extranjero para someterse a intervenciones quirúrgicas que en Italia no se practicaban), de mostrarse en público desafiando la ley. Después, fueron capaces de constituir movimientos políticos, de obtener visibilidad pública,<sup>91</sup> de conquistar el derecho a acceder a los procedimientos médicos necesarios para ellas y a rectificar su género en el registro. Y su lucha todavía hoy no ha concluido.

La ley 164, que regula el cambio de género en Italia, fue aprobada el 14 de abril de 1982 y ha sufrido algunas modificaciones de procedimiento en 2011. Se trata de una escueta norma que establece la necesidad de que haya una sentencia de un tribunal para autorizar el cambio de género; sin embargo, durante más de treinta años, su interpretación ha hecho que las intervenciones quirúrgicas de los genitales sean obligatorias a efectos de la rectificación del registro. En este período, por tanto, de los al menos diez criterios de clasificación sexual antes descritos, la jurisprudencia italiana ha priorizado la identidad de género registrado y el aspecto del sexo genital, entre los que ha establecido una equivalencia lineal, y ha hecho una interpretación jurídica literal del término médico «transexual» como persona que para ver reconocida su identidad de género por las instituciones *debe* modificar su sexo genital. Desde el momento en que la faloplastia puede comportar serias complicaciones, en el caso de los transgénero FtM, la obligación se ha limitado a las intervenciones extirpativas: para conceder el cambio de nombre se requería, en cualquier caso, que la facultad reproductiva se viera comprometida irreversiblemente. En Italia, la identidad de género registrado de un sujeto ha dependido durante mucho tiempo no del sentido que la persona tuviera de sí mismo/a, sino exclusivamente de sus órganos genitales: naturales, reconstruidos quirúrgicamente o al menos vueltos estériles. Un hombre con útero y ovarios o una mujer con testículos y pene han sido tratados como sujetos jurídicamente imposibles.

Pero estos sujetos en realidad son más que posibles: existen, se autodefinen como «transgénero» y pueden ser considerados figuras ejemplares de la crítica y de la resistencia a ese dispositivo de poder que es el binarismo sexual.<sup>92</sup> El término no tiene su origen en la medicina, sino en el activismo, y se ha extendido a los movimientos LGBTQI tras la publicación en 1992 del folleto *Transgender Liberation* de Leslie Feinberg.<sup>93</sup> Su naturaleza es polisémica. En primer lugar, se llaman transgénero las personas que se identifican con el género opuesto al sexo de nacimiento pero que no desean someterse a operaciones de cirugía genital: se puede ser transgénero, por ejemplo, usando la ropa del género deseado, escogiendo el nombre del género deseado, tomando eventualmente hormonas y modificando algunos rasgos del cuerpo, pero sin recurrir a la faloplastia o a la vaginoplastia. En segundo lugar, se definen como transgénero también personas como la/el misma/o Leslie

Feinberg, que después de haber experimentado a lo largo de su vida diferentes roles de género y de haber hecho que su cuerpo se asemeje parcialmente a un cuerpo masculino, ha adoptado una identidad intermedia entre lo femenino y lo masculino.<sup>94</sup> Finalmente, con el tiempo, la categoría ha terminado abarcando también a las personas que la psicología sigue llamando más tradicionalmente «transexuales», que desean modificar también sus genitales. «Transgénero» se ha convertido por tanto en un término paraguas que contiene toda la gama de las identidades posibles para quien, nacido en un sexo, no siente que pertenece al género correspondiente —esta es la acepción que he usado principalmente hasta ahora—. Los movimientos que lo prefieren al lema «transexual» lo hacen por diversas razones: para desmarcarse de la connotación médica y patologizadora que esta conserva; para subrayar que el recurso a la cirugía, para quien lo desea, debe poder ser una herramienta para realizar su identidad de género sin necesariamente adherirse a visiones estereotipadas de géneros, basadas en la coherencia entre género y aspecto del sexo genital; para reivindicar la especificidad de la identidad transgénero como diferente de las identidades de género masculinas y femeninas estándar (no necesariamente intermedias con relación a estas). Pocos años antes de que el término fuera difundido, el mismo concepto fue transmitido por Sandy Stone cuando invitó a las personas transexuales operadas a convertirse en «postransexuales», es decir, a declarar cada esfuerzo de «pasar» como hombres y mujeres para volverse públicamente «legibles» en la complejidad de sus recorridos y en la autenticidad de su historia:

No podría pedirle a un/una transexual nada menos concebible que renunciar a pasar como hombre o mujer para dejar conscientemente que lo/le descifren y para leerse en alta voz —y a través de esta lectura difícil pero productiva, empezar a inscribirse en los discursos por los que se ha descrito— convirtiéndose de este modo (atención, —¿oso decirlo de nuevo?—) en postransexual. Aun así, los transexuales saben que el silencio puede ser un precio extremadamente alto a pagar para ser aceptados. Yo les quiero hablar a los hermanos y a las hermanas que me leen/«leen» diciéndoles esto: nos pido a todos nosotros que usemos la fuerza que nos ha guiado en la empresa de reconstruir nuestra identidad y que también nos ha ayudado a vivir en el silencio y en el rechazo, que re-visionemos nuestras vidas. Sé que sentís que la mayor parte del trabajo está ahora ya a vuestras espaldas y que a fin de cuentas el precio de la invisibilidad tampoco es tan grande. Pero, si bien el cambio individual es la base de todas las cosas, no es el fin de todas las cosas. Quizás haya llegado la hora de empezar a sentar las bases para la próxima

<sup>95</sup>  
transformación.



La identidad transgénero es, por tanto, también una identidad política que desafía al binarismo sexual y que promueve la transformación (es «postransexual» porque cuestiona el modo en que la transexualidad ha sido concebida según la lógica del binarismo). Su difusión ha despertado nueva conciencia de los movimientos LGBTQI de todo el mundo y ha acabado por tener un impacto significativo también en los tribunales italianos. En los últimos años, gracias a la determinación de las personas transgénero, al asociacionismo LGBTQI y a la acción de hábiles abogados/as, se ha ido extendiendo una interpretación menos restrictiva de la ley 164:<sup>96</sup> cada vez más a menudo, en casos excepcionales, sobre todo en casos de patologías que habrían hecho peligrosa la intervención quirúrgica, se ha permitido la rectificación del registro también sin operación de genitales. Hasta que dos importantes sentencias, emitidas respectivamente por el Tribunal de Casación en julio de 2015 (n. 15138, 20 de julio de 2015) y por el Tribunal Constitucional en noviembre del mismo año (n. 221, 5 de noviembre de 2015), han afirmado definitivamente que tales operaciones no deben considerarse necesarias para el cambio del nombre, siempre que la persona interesada ya haya alcanzado un «equilibrio psicofísico» y de que «el individuo» debe ser libre de escoger las «modalidades a través de las cuales realizar, con la asistencia del médico y de otros especialistas, su propio proceso de transición». Se ha tratado de una importante victoria para los movimientos transgénero italianos, pero aún no es la definitiva. A la espera de una nueva ley que se adecue a las más avanzadas normas internacionales,<sup>97</sup> en Italia, continúa siendo obligatorio que el cambio de género en los documentos sea autorizado no solo por los jueces, sino también por los psicólogos y por los médicos, que deben redactar los informes periciales requeridos por los tribunales. El recorrido es agotador y tortuoso; los protocolos establecidos por los centros que se ocupan del cambio de género imponen tiempos largos y, por otro lado, los costes para las certificaciones psicológicas y para las consultas legales son elevados; durante mucho tiempo el sujeto conserva su nombre original incluso si el cuerpo está cambiando por efecto de los tratamientos hormonales y/o de cirugía estética, y en todo caso soporta el estigma de la patologización, teniendo que demostrar ante todos que está «afectado» por disforia de género según los criterios establecidos por el DSM.<sup>98</sup> En el momento de escribir estas líneas, a la postre,



la emisión de las dos sentencias todavía es demasiado reciente como para comprender de qué modo van a ser implementadas por los tribunales italianos: en particular no está claro cómo se comportarán los jueces en casos de sujetos que no hayan sido esterilizados por las terapias hormonales. No obstante, las conquistas obtenidas por los movimientos transgénero a lo largo de solo medio siglo en Italia y en el mundo, desde el internamiento de Romina Cecconi hasta las sentencias del Tribunal de Casación y del Tribunal Constitucional, que suprimen la obligatoriedad de la cirugía de genitales, desde la invención de la categoría nosográfica de trastorno de la identidad de género a su reclasificación como disforia, demuestran que el binarismo sexual no es una ley inmutable de la naturaleza, sino un dispositivo histórico de poder, cuyas normas pueden ser contestadas, reformadas e incluso abolidas. Esta constatación no puede sino motivar a las personas transgénero a proseguir en la conquista de su autodeterminación. Y, por ende, no deja de provocar desconcierto y alarmismo entre quienes se erigen guardianes del binarismo sexual y de su norma fundamental: la heterosexualidad obligatoria.

### 2.3. Crítica a la heterosexualidad obligatoria: el punto de vista intersexo

Cuando en 2015 la SIPNIS publica la guía editada por Ferrari, Ragaglia y Rigliano, la campaña de la Iglesia católica contra la llamada «teoría de género» ha alcanzado ya amplia resonancia. En diciembre de 2012, interviniendo en el debate francés acerca del matrimonio homosexual, el papa Benedicto XVI sostuvo que sobre el «lema “género”» se funda una peligrosa filosofía según la cual ser hombre o mujer «ya no es un hecho originario de la naturaleza», querido por Dios, y la familia deja de ser una «realidad preestablecida de la creación».<sup>99</sup> Y sus palabras —de las que en los años sucesivos se ha hecho eco su sucesor Bergoglio<sup>100</sup> y, con alguna variación, el sínodo de los obispos—<sup>101</sup> han desencadenado una amplia y virulenta reacción de los movimientos tradicionalistas que en Italia han traído consigo sucesos significativos.<sup>102</sup> Además de los matrimonios entre personas del mismo sexo, la Iglesia de Bergoglio —apoyada por organizaciones de inspiración católica como *Manif pour tous Italia*, *Giuristi per la Vita* [*Abogados por la Vida*], *Difendiamo i Nostri Figli* [*Defendamos a Nuestros Hijos*], *Il Popolo della Familia* [*El Pueblo de la*

*Familia*] y por partidos de extrema derecha como Fuerza Nueva y Liga Norte — contesta también las medidas en educación sexual antidiscriminatoria en las escuelas, acusándolas de manipular la conciencia de los niños,<sup>103</sup> de causar en ellos una «sexualización» precoz, de producir una perversión de la sociedad generalizada. «Dios los creó varón y hembra», dice el libro del Génesis (1, 27), y para la Iglesia católica, que de los versículos da una lectura más restringida que la literal, los sexos deben ser dos y no más de dos, definidos por su atracción mutua. Transgénero, gais, lesbianas y bisexuales son por tanto excluidos del diseño de Dios. Y, con ellos, lo son las personas intersexo, aunque no pueda haber dudas acerca de la «naturalidad» de su condición.

La guía SIPSIS habla de ellos como de la «excepción que confirma la regla» del binarismo sexual, pero el intersexo es, bien al contrario, el dato de realidad que invalida el binarismo sexual, demostrando que este no describe la naturaleza humana, sino que precisamente la «regula» de un modo coercitivo volviéndose, en algunos casos, casi atroz. Y de hecho esto se encuentra en el centro de la polémica contra la llamada «teoría de género» no solo desde el punto de vista lógico-conceptual, sino también desde una perspectiva histórica. Veinte años antes de que se lanzara la guía, en mayo de 1995, el inicio de la campaña contra «el género» es de hecho anunciado en *La Repubblica* en un artículo significativamente titulado «La iglesia se prepara para la guerra de los cinco sexos».<sup>104</sup> El pontífice es Wojtyła, la ONU está organizando la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, de Pequín, y en el fórum preliminar de las ONG circula un texto de veintinueve páginas, *Gender, the Deconstruction of Women*, que provoca la reacción furibunda de los emisarios del Vaticano y los primeros comunicados oficiales de la Iglesia.<sup>105</sup> La autora de estos es Dale O’Leary, periodista de la revista tradicionalista *Hearth - Journal of the Authentic Catholic Women* que protesta por el uso del término «género» en los documentos de la conferencia, presentándolo como el vector de una multiplicación de los sexos. Sus principales objetivos polémicos son el libro de la filósofa Judith Butler *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*<sup>106</sup> —como veremos más adelante, uno de los textos fundacionales de las teorías queer propiamente dichas— y el artículo de la bióloga Anne Fausto-Sterling «Los cinco sexos. ¿Por qué varón y mujer no son suficiente?»,<sup>107</sup> dedicado precisamente al tema del intersexo, que examinaré en breve. Antes,

sin embargo, se requiere alguna explicación más acerca de la condición intersexual.

Como dije en el primer párrafo de este capítulo, con «intersexo», *intersex* en inglés,<sup>108</sup> se indica una multiplicidad de condiciones físicas en las que los seis factores del sexo biológico antes descritos (cromosomas, hormonas, genitales externos e internos, caracteres sexuales secundarios, gónadas) se suman en combinaciones consideradas atípicas con respecto a los estándares de lo masculino y de lo femenino. Las constituciones físicas que pueden estar asociadas a una condición intersexual son bastante numerosas, sobre todo si se tiene presente que los estándares de lo masculino y de lo femenino no son sino tipos ideales normativos, de los que no es difícil que los cuerpos reales difieran. Algunos de estos son clasificados por la medicina contemporánea como «síndromes» y llamados con el acrónimo DSD, Disorders of Sexual Development [trastornos del desarrollo sexual],<sup>109</sup> epígrafe que los movimientos intersexo rechazan mayoritariamente —y que, siguiéndolos, rechazo también yo, si bien de manera provisional utilizaré ahora el lenguaje médico para exponer de modo sintético algunos ejemplos—. Formas de intersexo representativo del carácter atípico del metabolismo de las testosteronas en sujetos con cromosomas XY son el llamado síndrome de insensibilidad a los andrógenos (AIS) y el déficit de esteroides 5-alfa-reductasa.<sup>110</sup> En ambos casos, al nacer, los genitales son distintos a los estándares: incluso cuando externamente son totalmente similares a la vulva, la vagina puede ser poco profunda, y en el interior del abdomen no se encuentran útero y ovarios, sino testículos. En algunos casos de síndrome de insensibilidad de los andrógenos, y en la casi totalidad de los casos de déficit de esteroides 5-alfa-reductasa, con la adolescencia puede intervenir una virilización significativa del fenotipo, genitales incluidos, con crecimiento evidente del órgano eréctil. Según las estadísticas médicas, la mayoría de las personas con déficit de esteroides 5-alfa-reductasa tienen una identidad de género masculino, mientras que la mayor parte de las personas con síndrome de insensibilidad a los andrógenos tienen una identidad de género femenina. Condición intersexual ligada al metabolismo de la testosterona de personas con cromosomas XX es en cambio la hiperplasia suprarrenal congénita, en la que, por una producción de las hormonas superior a la de los estándares

femeninos,<sup>111</sup> el clítoris puede crecer hasta alcanzar el tamaño de un pene, la vagina puede ser poco profunda y la vulva atípica, y con la pubertad el fenotipo puede evolucionar en una dirección masculina; sin embargo, útero y ovarios están ahí y en la mayor parte de los casos, según las estadísticas, la identidad de género es femenina. Otras constituciones físicas que pueden agruparse bajo la categoría de intersexo derivan de la naturaleza atípica de los cromosomas sexuales: los portadores del llamado síndrome de Klinefelter, por ejemplo, tienen tres cromosomas sexuales, dos X y un Y (XXY), y, aun habiendo nacido con genitales masculinos, en la pubertad puede no desarrollar los caracteres sexuales secundarios típicos de los hombres: el pene y los testículos crecen en general menos que la media, se pueden desarrollar senos y caderas anchas, la libido puede estar ausente o ser débil, la barba ausente o escasa. Otro caso de variación cromosomática es el mosaico genético o mosaicismo, en el cual el cuerpo hospeda dos poblaciones de células diversas, algunas con cromosomas XX y otras con cromosomas XY. Las personas que son portadoras pueden tener aspectos diversos: al nacer pueden tener genitales típicamente masculinos, genitales típicamente femeninos, o bien genitales intermedios. Y con la pubertad pueden asumir características intermedias entre lo masculino y lo femenino (por ejemplo tener senos y a su vez la voz grave y barba...). Sus gónadas pueden tener tejidos mixtos, ya sea ováricos o testiculares (ovotestis), y pueden producir tanto espermatozoides como óvulos.

Estos son solo ejemplos: las condiciones intersexuales son muchísimas.<sup>112</sup> Se trata de condiciones raras, pero siempre conocidas en todas las culturas. Por la transgresión que representan con respecto a los estándares del binarismo sexual, las personas intersexuales del pasado han sido sacralizadas, por tanto a su vez celebradas (piénsese en el mito de Hermafrodito y en el de Tiresias) y perseguidas (lo sagrado, nos enseña la antropología, es a la vez bendecido y maldecido por los dioses). Y su persecución no termina con el advenimiento de la medicina moderna. Según lo reconstruido por la historiadora Alice Dreger,<sup>113</sup> quien se hiciera cargo del intersexo a mediados del siglo XIX, pueden distinguirse dos fases en la historia de su «tratamiento»: la época de las gónadas, entre 1870 y 1915 aproximadamente, y la época de la conversión, que se inicia justo después, que según una visión optimista podría considerarse concluida en 2006, pero siendo realista, no lo está. Lo que une a las dos épocas

es que en ambas la medicina se ha puesto al servicio del binarismo sexual y ha estudiado la condición intersexual sobre todo con la intención de cancelarla para confirmar que la humanidad se divide en machos y hembras. Las tácticas utilizadas han sido sin embargo diferentes. En la época de las gónadas, se trató de convertir al intersexo, que entonces se llamaba hermafroditismo, en una condición rarísima, tratando de atribuir un «sexo real», masculino o femenino, a la mayor parte de los casos de carácter atípico genital y fenotípico: para dirimir la cuestión estaba precisamente la presencia de gónadas masculinas o femeninas. Fue por primera vez el patólogo alemán Theodor Edwin Klebs (*Handbuch der Pathologischen Anatomie*, 1876) el que acuñó la distinción entre auténtico hermafroditismo y pseudohermafroditismo masculino o femenino. Al primero, según su definición, habrían pertenecido solo las rarísimas personas dotadas de al menos un testículo y de un ovario (todavía no se había descubierto la existencia de gónadas de tejido mixto), mientras que las otras habrían debido ser reconocidas como hombre o mujer, si bien «anormales».<sup>114</sup>

En ausencia de técnicas ecográficas, las gónadas internas no podían observarse salvo con intervenciones de cirugía exploratoria, practicadas muy rara vez, o después de la muerte, durante las autopsias. El «sexo real» se atribuía entonces (descartando *a priori* las posibilidades de auténtico hermafroditismo) interpretando como señales de la presencia de testículos y de ovarios el aspecto de los genitales y de los caracteres sexuales secundarios o bien —y esto es lo que aquí más interesa— la dirección del deseo sexual.

Un claro ejemplo es el de Herculine Barbin, apodada Alexina, nacida en Saint-Jean d'Angély en 1838, cuyas memorias fueron publicadas por Foucault en 1978,<sup>115</sup> junto a los informes de la autopsia. De estos sabemos que cuando era adulta, Alexina tenía el rostro cubierto de un leve vello facial y un cuerpo carente de senos, útero y ovarios, con una vagina muy rudimentaria, un clítoris hipertrofiado o un micropene, dos pliegues interpretables como labios mayores o como los lóbulos de un escroto que quedara dividido —uno de los cuales contenía un testículo, mientras que el otro testículo estaba situado en el interior del abdomen. La conformación de sus órganos genitales exteriores era seguramente visible ya desde su nacimiento, y sin embargo se le atribuyó el sexo femenino por la presencia de esa vagina incompleta y por el pequeño tamaño de ese pene. Y fue educada como una muchacha. Los problemas empezaron en 1860 cuando, siendo maestra de un colegio femenino, se

enamorado de manera correspondida de su colega Sara y tuvo la pésima idea de confesarle sus sentimientos, así como toda su historia, al obispo de La Rochelle, que —con su consentimiento— hizo que un médico la visitara. La opinión del doctor Chesnet y una sentencia del tribunal de Saint-Jean-d'Angély decretaron, finalmente, la transformación de su estado civil de mujer a hombre, estableciendo que los médicos que la habían inspeccionado como recién nacida habían cometido un error. Herculine se convierte así en Abel y es obligada a llevar ropa de hombre y a dejar el trabajo. Inició una vida itinerante, que acabó mal: en 1868, con treinta años, se suicidó exhalando el humo de una estufa de carbón, dejando una carta en la que afirmaba haber escogido la muerte para huir de sus sufrimientos. Esta historia trágica resulta ejemplar para comprender el funcionamiento de la norma fundamental del binarismo sexual que Adrienne Rich, en un ensayo esclarecedor que publicó en 1980,<sup>116</sup> llamó «heterosexualidad obligatoria», según la cual no solo son únicamente imaginables más que dos sexos, sino que *a los dos sexos los define su atracción mutua*. Es en virtud de esta norma como, después de la confesión de Alexina, la autoridad religiosa, la autoridad médica y la autoridad jurídica no tuvieron dudas con respecto a qué sexo asignarle, incluso encontrándose ante la presencia de una anatomía imposible de discernir. En el régimen de la heterosexualidad obligatoria, por el cual solo es concebible el deseo heterosexual, si a Alexina le gustaban las mujeres, y si además Alexina gustaba a las mujeres, no podía sino ser un hombre.<sup>117</sup>

Lejos de desaparecer con el ocaso de la época de las gónadas, las normas del binarismo sexual y de la heterosexualidad obligatoria han continuado prescribiendo la cancelación del intersexo también en la época de la conversión, y esta vez en sentido literal. De hecho, después de la primera década del siglo XX, y cada vez con más eficacia después de los años cincuenta, en el caso del intersexo la medicina no se ha limitado a buscar el «sexo real» en los signos del cuerpo del paciente, sino que lo ha producido interviniendo sobre el cuerpo del paciente con cirugía estética y con terapias hormonales. Manifestación de esta nueva tendencia médica son los llamados protocolos Hopkins,<sup>118</sup> elaborados por el equipo de investigación de la Clínica de Identidad de Género del Hospital John Hopkins de Baltimore, dirigido por el psicólogo John Money —por el mismo Money y por los cónyuges John y



Joan Hampson (autores, junto a él, del ya citado artículo de 1957, en el que se canoniza la diferencia entre sexo y género).<sup>119</sup> Estos psicólogos estaban convencidos de que todos los bebés, independientemente de su sexo, nacen sexualmente neutros (bisexuales en el sentido freudiano, con posibilidades de desarrollo psíquico en sentido masculino o femenino) y su identidad de género depende exclusivamente de la educación recibida en los tres primeros años de vida. Y también de que, entre los numerosos factores de la sexualidad antes enumerados, el social y psicológicamente decisivo para el reconocimiento de la pertenencia a uno de los dos sexos es la conformación de los genitales, y considerada no solo en términos estéticos, sino según el parámetro de la funcionalidad con respecto al coito heterosexual (penetración pene-vagina). En virtud de estos dos principios, los protocolos Hopkins prescribían someter cuanto antes a los recién nacidos intersexo a intervenciones de cirugía estética y a terapias hormonales para hacer que sus cuerpos fuesen lo antes posible parecidos a los de las hembras o los machos estándar (para «convertirlos» precisamente en hembras o machos) y, por otra parte, educar a la niña/el niño de modo estrictamente coherente con el género asignado, sin que ella/él tuviera conocimiento de su condición.<sup>120</sup> Los protocolos Hopkins fueron perfeccionados a finales de los años ochenta por el equipo de Patricia Donahoe,<sup>121</sup> directora de los laboratorios de cirugía pediátrica del Hospital General de Massachussets. Esta estableció que, para que el pene pueda alcanzar un tamaño apto para penetrar la vagina de una mujer, en el momento de nacer debe medir al menos 2,5 cm, y que para que el clítoris no pueda estar preparado para penetrar algún orificio sexual, en el momento de nacer no debe ser más largo de 0,9 cm. En base a estos criterios, durante décadas la llamada «hipertrofia» del clítoris ha sido «corregida» en los bebés con riesgo de privarles de la respuesta orgásmica. Y por otra parte, se han hecho más profundas sus vaginas cuando eran consideradas demasiado cortas para poder acoger un pene durante la penetración. Por otra parte, dada la dificultad de las operaciones de faloplastia, durante mucho tiempo la mayor parte de los recién nacidos intersexo han sido asignados al sexo femenino. Todo esto, conviene repetirlo, debido al dispositivo de poder que es la sexualidad moderna, según la cual solo son posibles dos sexos (binarismo sexual), definidos por su complementariedad, entendida como deseo heterosexual en la época de las



gónadas y como coito heterosexual en la época de las conversiones (heterosexualidad obligatoria).

Y en vista de esta situación dramática, en 1993, dos años antes de la conferencia de la ONU de Pequín, Fausto-Sterling, hoy profesora emérita en la Brown University, escribió el artículo Los cinco sexos. ¿Por qué varón y mujer no son suficiente?», en el cual reelaboró la vieja distinción de Klebs entre auténticos hermafroditas y pseudohermafroditas en clave no patologizadora, eligiendo como criterios no solo las gónadas (como en el modelo de Klebs), sino también la conformación de los genitales (como en el modelo de Money). Desafiando el sentido común del binarismo, Fausto-Sterling sostiene que la medicina debería haber reconocido la existencia de al menos cinco categorías sexuales: además de la hembra y del macho, la *ferm*, en su momento llamada pseudohermafrodita femenina («que tiene ovarios y algunos aspectos de los genitales masculinos, pero carece de testículos»), el *herm*, en su momento llamado auténtico hermafrodita («que posee un testículo y un ovario») y el *merm*, en su momento llamado pseudohermafrodita masculino («que tiene testículos y algunos aspectos de los genitales femeninos, pero no tiene ovarios»)<sup>122</sup>. Son precisamente estos los cinco sexos que tanto alarmaron a O'Leary y a los invitados del Vaticano a la Conferencia sobre la Mujer de Pequín de 1995. De hecho, la propuesta de Fausto-Sterling entra en conflicto con la antropología binarista y heterosexista defendida por la Iglesia católica, y sin embargo hay que comprender que, contrariamente a lo que se dijo en la campaña contra el género, reconocer la existencia de al menos cinco sexos no significa plantear la neutralidad sexual de los niños y promover una manipulación de sus identidades: se trata más bien de lo que ha propuesto durante mucho tiempo la medicina, siguiendo las teorías de Money y Donahoe incluso antes de sus predecesores. Reconocer la existencia de al menos cinco sexos es por el contrario un modo de oponer resistencia a la manipulación del sexo de los niños, y en particular a la violencia quirúrgica ejercitada sobre los niños intersexo en nombre del binarismo sexual y de la heterosexualidad obligatoria. No se trata de difundir una ideología que tenga como fin la «fabricación» de cinco sexos: ¡ya existen esos cinco sexos! Y de hecho, si nos fijamos bien, sexos hay unos cuantos más que cinco.

«The Five Sexes» fue publicado por la prestigiosa revista *The Sciences*, acompañado de unos breves comentarios, el primero de ellos, titulado

«Intersexual Rights» y firmado por Cheryl Chase, quien justamente en 1993 había fundado en San Francisco la ISNA (Intersex Society of North America). Cheryl Chase es el pseudónimo de Bo Laurent, nacida (en 1956) como Brian Sullivan, quien en 1995 cambió su nombre por el de Bo Laurent: una persona intersexo con cromosomas XX que creció como macho hasta los dieciocho meses, cuando se le modificó el género registrado de masculino a femenino tras una operación de escisión del órgano eréctil, a la cual le siguió, siete años después, una intervención para eliminar la porción testicular de sus ovotestis.<sup>123</sup> Su comentario al artículo de Fausto-Sterling era una denuncia de los traumas que operaciones y continuas visitas médicas como las que ella misma sufrió dejan en el cuerpo y en la psique de las personas intersexuales:

Muchas de las personas que nos hemos sometido a los programas médicos de corrección del intersexo estamos crónicamente deprimidas, inmersas en el inútil deseo de retorno de las partes de nuestros cuerpos. Los suicidios no son poco comunes. Algunas exintersexuales se convierten en transexuales, rechazando el sexo que les han impuesto. La ausencia de estudios de seguimiento en adultos para comprobar el resultado a largo plazo de la intervención es evidente. [...] El dogma médico de la reasignación del sexo de las personas intersexuales se ha centrado en la «adecuación» del pene. Y en el momento en que no se logra construir un pene grande a partir de uno pequeño, se prefiere la asignación al sexo femenino. Dado que un clítoris grande es considerado «desfigurante», la cirugía se usa ampliamente para extirparlo, acortarlo o desplazarlo. Si un macho con un pene «inadecuado» (pequeño, pero con sensaciones eróticas normales) es considerado una tragedia, la misma persona transformada en mujer con sensibilidad genital reducida o nula y una vagina artificial es considerada normal. La capacidad de infligir un «tratamiento» tan monstruosos a niños que no pueden dar su consentimiento es, en última instancia, una clara expresión del

124

desprecio y del miedo a la sexualidad que predominan en nuestra cultura.

El comentario de Chase concluía con el anuncio de que la ISNA estaba organizando un grupo de apoyo y recogiendo documentación sobre las vidas de las personas intersexuales, con una apelación dirigida a estas últimas a que se pusieran en contacto con la asociación. La invitación no cayó en saco roto, y tres años después, el 26 de octubre de 1996, la ISNA logró organizar su primera manifestación pública contra las mutilaciones genitales de los niños intersexuales frente al Hynes Auditorium de Boston, donde estaba llevándose a cabo el convenio anual de la Asociación Estadounidense de Pediatría. El texto de Chase había abierto además el diálogo y la negociación con la comunidad científica gracias a lo cual, en 2006, las dos asociaciones más influyentes de pediatría endocrinológica del mundo, la Sociedad Endocrina Pediátrica Lawson Wilkins y la Sociedad Europea de Endocrinología

Pediátrica, publicaron un documento oficial, el *Consensus Statement on Management of Intersex Disorders*,<sup>125</sup> en el que condenaron los protocolos Hopkins y defendieron el principio del consentimiento informado, según el cual el sujeto intersexual debería estar al menos al corriente de su situación y no debería someterse a cirugía estética a menos que lo solicitara expresamente. En los años sucesivos, la ISNA no pudo sino constatar con satisfacción la creciente atención que la comunidad médico-psicológica prestaba a la cuestión intersexual. Y en 2008 se disolvió.

Sería sin embargo demasiado optimista suponer que en 2006 se acaba definitivamente la época de las conversiones y que queda resuelta la cuestión intersexo. Es verdad que en 2014 la ONU y la OMS denunciaron las intervenciones cosméticas en genitales sanos sin el consentimiento de la persona interesada como una violación de los derechos humanos, pero en la actualidad solo Colombia (desde 1999, a raíz de una sentencia de la Corte Constitucional) y Malta (desde 2015, por ley) han prohibido explícitamente estas operaciones, mientras que en Alemania (en 2013) fue aprobada una norma controvertida que permite no asignar sexo al neonato intersexual. Por otro lado, todavía faltan estadísticas precisas sobre el tratamiento médico de las personas intersexuales,<sup>126</sup> y numerosos testimonios permiten comprobar que la barbarie de la cirugía genital no consensuada en los niños intersexuales está lejos de terminar. En Italia, por ejemplo, un pronunciamiento del Comité Nacional de Bioética de 2010 afirma el principio del consenso informado, pero también que «las intervenciones médico-quirúrgicas en el cuerpo [...] no solo son legítimas, sino también necesarias si representan la única vía razonable y practicable para garantizar —en la medida de lo posible— a la persona las condiciones futuras para alcanzar una identificación armoniosa, incluido entre estas el ejercicio de la futura actividad sexual».<sup>127</sup> Por otro lado, en un folleto distribuido en 2014 a las puertas del hospital San Raffaele de Milán, se recomienda a los padres de niñas con hiperplasia suprarrenal congénita intervenir sin demora, dentro del primer año de vida, en el clítoris y la vagina de las hijas para «corregir la alteración anatómica (aspecto estético) y permitir que de adulta tenga relaciones normales y satisfactorias (aspecto funcional)».<sup>128</sup> En Italia, como en muchas otras partes del mundo, binarismo sexual y heterosexualidad obligatoria están, pues, lejos de haber perdido el control

normativo sobre la existencia de las personas intersexo. Los resultados obtenidos por los movimientos intersexo han sido importantes, pero no lo suficiente como para declarar el fin de la época de la conversión y de los excesos de la medicalización de las personas intersexo: prueba de ello es también el hecho de que el *Consensus Statment* sea el documento que ha introducido la controvertida expresión «trastornos del desarrollo sexual». Por estas razones, después de la disolución de la ISNA, el testigo ha sido recogido por otros grupos, entre ellos, a nivel global, por la OII, Organización Internacional de Intersexuales (fundada por Curts Hinkle en 2003 con el objetivo de promover la visibilidad de las personas intersexuales también más allá de los Estados Unidos y de los países anglófonos), y en Italia el colectivo Intersexioni, activo desde 2013 (en cuyo programa la defensa de los derechos intersexo se cruza con otras reivindicaciones, desde los derechos LGTB a la causa feminista, a la antirracista y antiespecista).<sup>129</sup>

En cualquier caso, ya en el año 2000, después del florecimiento del activismo intersexo, Fausto-Sterling sintió la necesidad de publicar un segundo artículo en *The Sciences*, que se abre con un homenaje a Cheryl Chase y a la ISNA, continúa con una rotunda condena de las operaciones de mutilación genital en niños y de los protocolos Hopkins y termina con una revisión de su teoría de los cinco sexos. El ensayo se titula precisamente «The Five Sexes, Revisited»,<sup>130</sup> y quiere ser también una respuesta a la campaña de la Iglesia católica iniciada con la conferencia de la ONU en Pekín. Frente a las polémicas, más que dar marcha atrás, Fausto-Sterling por un lado declara todo su orgullo por haber contribuido con su primer artículo a la consolidación del movimiento intersexo<sup>131</sup> y, por el otro, sube la apuesta. Su tesis es ahora que el modelo de los cinco sexos es insuficiente porque todavía está ligado a una concepción médica obsoleta, que hace prevalecer genitales y gónadas sobre todos los demás factores de determinación del sexo y del género (los al menos diez elementos mencionados más arriba). Teniendo en cuenta la complejidad de la sexualidad humana, Fausto-Sterling sugiere que, en lugar de colocar los sexos sobre una línea continua con lo masculino y lo femenino como extremos, hay que conceptualizar el sexo y el género como un conjunto de puntos en un espacio multidimensional:

Podría parecer natural pensar que las personas intersexuales y transgénero viven a medio camino entre los polos del macho y de la hembra. Pero macho y hembra, masculino y femenino, no pueden considerarse un continuo. Más bien, el sexo y el género deberían conceptualizarse como puntos en un espacio multidimensional. Durante algún tiempo, los expertos del desarrollo sexual han distinguido entre sexo genético y celular (la expresión específicamente genética del sexo, los cromosomas X e Y), hormonal (en el feto, durante la infancia y después de la pubertad), y anatómico (los genitales y las características sexuales secundarias). La identidad de género surge presumiblemente de todos estos aspectos corporales a través de algunas interacciones con el ambiente y con la experiencia, todavía escasamente comprendidas. Lo que está cada vez más claro es que se pueden encontrar niveles de masculinidad y de femineidad en casi todas las

132

permutaciones posibles.

Tal como llegados a este punto debería quedar claro, puede ocurrir por ejemplo que un sujeto macho desde el punto de vista cromosómico y hormonal no metabolice la testosterona y tenga genitales atípicos, externamente femeninos e identidad de género femenina; o que un sujeto con cromosomas femeninos, alta producción fetal de hormonas masculinas, genitales masculinizados y producción de hormonas femeninas en la pubertad tenga una identidad de género femenina. Las combinaciones posibles son muchísimas, también a nivel identitario: una mujer transgénero, por ejemplo, puede conservar su pene sin que esto ponga en duda su identidad femenina, puede ser lesbiana y tener relaciones de penetración activa con su compañera. Todo esto no necesita ser diseñado por una ideología: todo esto ya ocurre en nuestro mundo, basta con observarlo sin los filtros, tan ideológicos, del binarismo sexual y de la heterosexualidad obligatoria.

Analizar el funcionamiento de la sexualidad contemporánea a partir del punto de vista de las personas transgénero e intersexuales permite, pues, comprender de manera inmediata qué piensa Foucault cuando sostiene que la sexualidad es un dispositivo de poder al que es posible oponer resistencia. La presión del sistema de clasificación sexo-género-orientación sexual, a lo largo del siglo XX ha adoptado de hecho en los cuerpos intersexuales y en las identidades transgénero la magnitud de una violencia quirúrgica y jurídica que hace que sea más directamente observable; y al mismo tiempo, las luchas y los logros de los movimientos intersexo y transgénero son una clara demostración del carácter histórico, arbitrario y móvil de tal sistema de clasificación, que puede ser cuestionado, desafiado, modificado no solo por parte de sujetos intersexo y transgénero, sino por todos aquellos y por todas aquellas que se sienten oprimidos por el binarismo sexual y por la heterosexualidad

obligatoria. Muchas de las contradicciones que surgieron antes en el análisis del concepto de «orientación sexual» derivan, por ejemplo, del hecho de que en el imaginario moderno el género masculino y el femenino vienen ya definidos por la heterosexualidad, y esto en realidad hace que sean paradójicas las identidades del macho y de la hembra homosexuales. También en este caso, los movimientos gais y lésbicos y las comunidades gay y lésbica han sabido no solo reivindicar y obtener derechos, sino también ganar visibilidad y reconocimiento, de modo que —como dije— hoy es posible avanzar la hipótesis de que ya haya emergido un nuevo imaginario social en el cual «gay» y «lesbiana» han asumido un estatus de género, junto con el del hombre y de la mujer heterosexuales, de las personas transgénero, etc...

La propuesta a la que se ancló Fausto-Sterling, no obstante, deja claro que cuestionar el binarismo sexual y la heterosexualidad obligatoria no significa necesariamente sostener que las diferencias entre los géneros deban ser abolidas de manera definitiva para todos los seres humanos en nombre de una presunta «verdad» o «naturalidad» del sexo que se sometiera a la polaridad masculino-femenino. De hecho, en la perspectiva que abre su segundo artículo, esta polaridad no se cancela, sino que se multiplica por un proceso de difracción que la proyecta sobre niveles diferentes. Las teorías queer se dividen precisamente acerca de la posibilidad de derribar definitivamente el poder que gobierna la sexualidad: un primer modo en que podría tematizar, simplificándola, la distinción entre freudomarxismo revolucionario y constructivismo radical reside exactamente en el hecho de que bajo la perspectiva del primero es posible hacer emerger la verdad de la sexualidad humana reprimida por el poder, mientras que, bajo la del segundo, tal verdad no existe o, más bien, existe solo en cuanto producida por el poder. Con respecto a las teorías queer antisociales, operando una drástica simplificación, se podría argumentar que se contraponen al constructivismo radical afirmando que este sería responsable de una excesiva politización del sexo que llevaría a una «desexualización». Tal como dije antes, las tres familias de teorías divergen también acerca de cuál, de entre las múltiples dimensiones de la sexualidad, prefieren como base para su observación: el ejercicio de una ontología de la actualidad efectuado en este capítulo ya ha aclarado en qué sentido el constructivismo radical analiza la sexualidad sobre todo en cuanto *dispositivo histórico de poder productor de identidad*, ilustrando *cómo* funciona esto. El próximo capítulo revelará también *qué* es la sexualidad para el freudomarxismo

revolucionario y para las teorías antisociales: principalmente *deseo* para el primero, esencialmente *pulsiones* para las segundas.



### 3. ELEMENTOS DE TEORÍA QUEER

Con los términos «teoría de género» o «ideología de género» desde hace unos veinte años la Iglesia católica y los movimientos tradicionalistas, que se inspiran en esta, se refieren a una versión caricaturesca de las teorías feministas y queer. Al cuestionar el patriarcado y de las normas del binarismo sexual, estas teorías colisionan frontalmente con la concepción naturalista y heterosexista de la diferencia sexual defendida por el Vaticano, y con las instancias patologizadoras y normativas que se derivan de esta, todavía hoy presentes en los saberes médicos y psicológicos, por no decir en los ordenamientos jurídicos y en la mentalidad popular contemporáneos. El alcance del enfrentamiento es mucho más amplio de lo que reconoce la tranquilizadora guía SIPSIS —junto con otras voces de la psicología y de la intelectualidad progresista italianas—<sup>133</sup> y, desde su punto de vista, la Iglesia tiene todo el derecho de defender sus propios fundamentos antropológicos. En cualquier caso, la campaña católica contra «el género» lleva a cabo una falsificación patente cuando resume el pensamiento feminista y queer en una única teoría o ideología que prescribiría la manipulación educativa de los niños con el fin de eliminar la diferencia sexual y de producir una nueva humanidad transgénero y/o dotada de cinco sexos. Tanto las teorías feministas como las teorías queer se inclinan, de hecho, hacia lo plural y constituyen un amplio campo de discusión política y académica que solo puede ser reducido a una ideología unitaria pagando el precio de la falsedad. Por otro lado, las teorías queer contemporáneas son el resultado del giro operado por Foucault en la investigación sobre la sexualidad: como buena parte de las teorías feministas, tienen carácter de filosofías políticas críticas y no normativas. No intentan exigirle a la humanidad entera lo que consideran que debe hacer consigo misma, sino que asuma el punto de vista de las minorías sexuales para así denunciar una larga tradición de opresión de la cual la Iglesia sigue erigiéndose en custodia. El ejercicio de ontología de la actualidad recogido en el capítulo anterior es un ejemplo de cómo la crítica queer al poder que ejerce sobre la sexualidad y a través de la sexualidad no presenta pretensiones de absolutismo; al contrario, tiene carácter de contingencia: no es estática, sino dinámica, se nutre de la confrontación entre opiniones diferentes y está ligada al

surgimiento de subjetividades políticas que se organizan en movimientos sociales. Las teorías queer no son solo saberes académicos: son también y sobre todo saberes militantes elaborados por sujetos directamente implicados en la política de la sexualidad, y que tienen como interlocutores preferentes a los movimientos políticos de las minorías sexuales. No habría teorías queer si no hubiera movimientos queer, e incluso antes, si no hubiera habido movimientos de liberación sexual.

El capítulo que acaba de concluir, por ejemplo, se ha desarrollado no solo asumiendo, sino también replicando las tesis de Foucault acerca del nacimiento de la homosexualidad moderna, teniendo en cuenta la voz de los movimientos transgénero, y mostrando posteriormente cómo la propuesta de Fausto-Sterling de una nueva clasificación de los sexos ha evolucionado en el tiempo, en diálogo con los movimientos intersexo. En cuanto filosofías políticas críticas, las teorías queer constituyen en efecto un inagotable foro de discusión acerca de la relación entre poder y sexualidad que se rige, como diría Habermas, por la lógica del mejor argumento. La misión del presente capítulo será reconstruir de modo sintético, e inevitablemente de modo parcial, un debate entablado al menos desde los años sesenta del siglo pasado, identificando en él tres posiciones distintas: el freudomarxismo revolucionario, el constructivismo radical y las teorías antisociales. Siempre en cuanto filosofías políticas críticas, las teorías queer practican además el arte de inventar (y resignificar) los conceptos de los que hablan Deleuze y Guattari: dos ejemplos de ello son la elaboración de la noción de «transgénero» en sus múltiples significados y la reivindicación del término «intersexo» en contraposición con el acrónimo médico «DSD». Un tercer ejemplo está constituido por la reapropiación del propio lema «queer» y de su uso político y teórico. Como ahora expondré, se trata de un término polisémico, cuyo valor deriva precisamente del hecho de no tener un referente determinado: su riqueza consiste en que debe ser definido según el uso que se haga de él o, por el contrario, en que puede ser usado sin estar completamente definido. Participar, hoy, en el debate de las teorías queer significa también tomar posición sobre sus posibles usos. De manera no muy distinta a las preguntas «¿qué es la filosofía política?» y «¿cómo funciona la sexualidad?», los interrogantes «¿qué significa “queer”?», «¿qué son los movimientos queer?», «¿qué son las teorías queer?» no pueden hallar respuesta sino en virtud de algunas decisiones interpretativas: personalmente, rastrearé las pistas del origen

de las filosofías queer en un debate suscitado en Europa dos decenios antes de que la expresión «teorías queer» entrase en uso en las universidades de los Estados Unidos, desde donde surgió con nitidez, tal como Foucault había sentado las bases para las teorías queer contemporáneas tomando distancia de las teorías anteriores, que solo impropriamente pueden ser definidas como «queer», y que de modo igualmente impropio y parcial pueden ser quizás parangonadas —más que con las teorías queer contemporáneas— con las calificadas por la Iglesia católica como «teoría/ideología de género».

### 3.1. Movimientos queer y teorías queer

A partir del siglo XVIII, en lengua inglesa, el término «queer» se usa como epíteto despectivo contra las minorías sexuales; desde los años noventa del siglo XIX, primero en Estados Unidos y después en el resto del mundo, fue reapropiado de manera provocativa tanto por algunas y algunos activistas como por algunos pensadores y pensadoras, haciendo de este el indicador de una identidad política. Pero ya antes de esta resignificación, fue experimentando variaciones semánticas. El *queer* inglés deriva del adjetivo germánico *quer*, que significa ‘trasversal’, ‘diagonal’, ‘oblicuo’, y que a su vez proviene del verbo latino *torqueo* (‘torcer’, ‘doblar’, pero también ‘torturar’). *Queer*, por tanto, puede ser considerado lo contrario de *straight*, que quiere decir ‘derecho’, ‘recto’ y —desde el momento en que, en un régimen de heterosexualidad obligatoria, la heterosexualidad está tradicionalmente asociada a la rectitud moral— también ‘heterosexual’. En italiano (o castellano), se puede traducir como ‘torcido’, ‘extraño’, ‘raro’, ‘bizarro’, ‘estrambótico’, pero equivale a insultos como ‘marica’, ‘maricón’, ‘sarasa’, que en inglés pueden ser dirigidos también a una mujer.

Indeterminación y versatilidad tanto de la denotación como de la connotación permanecen también en su actual uso teórico: el hecho de que «queer» siga siendo un significante fluctuante no quiere decir que esté completamente vacío o abierto a cualquier significado. Tanto en la teoría como en los movimientos, de hecho fluctúa alrededor de una serie de puntos de anclaje político que constituyen no solo el contraste con el sexismo, el machismo, la homofobia, la transfobia, la bifobia, sino también en la crítica al binarismo sexual, a la heteronormatividad (la «ideología» de la

heterosexualidad obligatoria)<sup>134</sup> y a los dispositivos normativos que desde el 2000 las teorías queer han comenzado a analizar, a través de los conceptos de «homonormatividad», «transnormatividad» y «homonacionalismo».<sup>135</sup> El activismo queer y el pensamiento queer se diferencian del activismo y del pensamiento lésbico, gay y transgénero *mainstream* en que denuncian, por un lado, que los movimientos y las comunidades de las minorías sexuales también producen en su seno modelos normativos, mecanismos de exclusión y órdenes jerárquicos y, por el otro, que la integración de las minorías sexuales en las sociedades neoliberales amenaza con realizarse a expensas de otras subjetividades minoritarias. Por ejemplo, en los años noventa, la difusión de la sigla GLBT (gais, lesbianas, bisexuales, transgénero, más tarde sustituidas por LGBT) coincidió con la aparición de campañas en favor de la petición de derechos civiles para las parejas de homosexuales, entre las cuales, en los Estados Unidos y en Europa, han tomado particular visibilidad las parejas de gays, blancos, bienestantes, no solo normodotados y cisgénero, sino caracterizados por una expresión de género masculino suficientemente «viril» —y en un orden inferior, las parejas de lesbianas blancas, bienestantes, no solo normodotadas y cisgénero, sino caracterizadas por una expresión de género femenino lo suficientemente «femenina». El concepto de homonormatividad indica precisamente, para empezar, el proceso a través del cual la comunidad y los movimientos LGBT, que habrían debido expresar las reclamaciones de todas las minorías sexuales contenidas en la sigla, han sido representados, como mucho, a través de una imagen respetable y tranquilizadora de la homosexualidad, sobre todo masculina, que ha vuelto políticamente incorrectas y por tanto no expresables públicamente otras expresiones de la homosexualidad tales como el afeminamiento gay y la masculinidad lésbica o como la experimentación de estilos de vida diferentes de la construcción de una unión afectiva estable entre dos compañeros o compañeras o, incluso, como la discapacidad y la pobreza de las personas LGBT, la pertenencia a alguna de sus clases subalternas, comunidades racializadas, movimientos antagonistas del orden neoliberal. El reconocimiento social de los gays y de las lesbianas, por tanto, ha sido obtenido al precio de volver parcialmente invisibles a las lesbianas, y también al precio de que los movimientos gays y lésbicos hayan renunciado a representar a una parte de los gays y de las lesbianas y sobre todo hayan tomado distancia no solo de la izquierda radical,

sino también de los movimientos transgénero e intersexo —que paradójicamente ha venido añadiendo una T ineficaz (y, más recientemente, en algunos casos, la I e incluso la Q de queer) en la cola de las otras letras de la sigla. Ni siquiera los movimientos transgénero e intersexo/DSD son en realidad ajenos a formas internas de normatividad discriminatoria: en ambos casos se trata, sobre todo, de personas blancas, normodotadas, bienestantes y cultas, quienes obtienen visibilidad y ocupan papeles de liderazgo. En los movimientos transgénero, además, hay quien aboga por una imagen respetable del/la buen/a ciudadano/a productivo/a transgénero contra la asociación entre transgenerismo, inmigración y trabajo sexual, y quien reivindica el estatus de «verdadero hombre» o «verdadera mujer» porque estéticamente es más parecido a los estándares cisgénero y heterosexuales de lo masculino y de lo femenino y/o porque se ha sometido a una cirugía en los genitales. Finalmente, incluso en los movimientos intersexo/DSD, hay quien prefiere presentarse públicamente como sujeto de sexo masculino o femenino, cisgénero y heterosexual, portador de uno de los diversos «síndromes» que la medicina clasifica como DSD (*disorders of sexual development*), en vez de aliarse como intersexo con los movimientos LGBTQI. Tanto la homonormatividad como la transnormatividad,<sup>136</sup> así como las actitudes expresadas no solo por particulares, sino también por grupos intersexo/DSD,<sup>137</sup> se contradicen claramente con la crítica del binarismo sexual y de la heterosexualidad obligatoria, y consienten, es más, apoyan, tal como afirma Lisa Duggan, las «instituciones heteronormativas dominantes» (como el matrimonio). Desligando las reivindicaciones de las minorías sexuales de la crítica a las injusticias causada por procesos de racialización y por las diferencias de clase, alimentan asimismo una interpretación despolitizada y privatista de la sexualidad, «anclada en la domesticidad y el consumo».<sup>138</sup> A esto hay que añadir que, desde el 11 de setiembre de 2001, los derechos de las minorías sexuales (y en particular los derechos de los gais blancos, bienestantes, cisgénero antes mencionados) son utilizados cada vez más a menudo por retóricas nacionalistas que contraponen la cultura neoliberal norteamericana y europea al resto del mundo con el fin de justificar la introducción de políticas antiislámicas y antiinmigración. Por consiguiente, este fenómeno, que Jasbir Puar ha llamado «homonacionalismo»,<sup>139</sup> revela cómo la integración de las

minorías sexuales en las sociedades heterosexuales y neoliberales tiene consecuencias que sufren no solo otras minorías (los musulmanes, los inmigrantes, los sujetos menos pudientes, racializados, discapacitados y/o anticapitalistas), sino las propias minorías sexuales (las personas LGBTQI musulmanas, inmigrantes, menos pudientes, racializadas, discapacitados y/o anticapitalistas).<sup>140</sup>

Los conceptos de homonormatividad, transnormatividad y homonacionalismo son, por tanto, herramientas desarrolladas por las teorías queer contemporáneas para ejercer una crítica política del deseo de asimilación de las minorías sexuales. Sin embargo, la historia de esta crítica empieza mucho antes de que se haya forjado la elaboración de estos conceptos, y mucho antes también de la resignificación del término «queer» en sentido teórico-político. Motivo por el cual voy a incluir en breve, aun de manera impropia, el constructivismo de Foucault y el freudomarxismo de Mielì en un tratado de las teorías queer, aunque estos sean antecedentes a la introducción de la expresión «teorías queer», así como, si bien con grandes diferencias, los dos autores no se limitan a pedir la integración de las minorías sexuales en la sociedad heterosexual y neoliberal, sino, bien al contrario, contestan al funcionamiento de la sociedad heterosexual y neoliberal, y ponen en discusión los criterios que separan las minorías sexuales de la mayoría heterosexual. No solo el constructivismo, sobre el cual he realizado un ejercicio en el segundo capítulo, sino también el freudomarxismo, problematizan el funcionamiento de la sexualidad contemporánea, desnaturalizan las categorías sexo-género-orientación sexual y denuncian cómo, a través de esta, deseos y comportamientos sexuales son controlados, disciplinados y subordinados a exigencias productivas y reproductivas. Por ello, ambos pueden considerarse con razón «teorías queer», aunque sean anteriores al advenimiento de las teorías queer propiamente entendidas. Sin embargo, dentro de poco, reconstruiré solo una de las genealogías posibles, junto a las cuales existen otras. Por ejemplo, en el debate estadounidense de los *black queer studies* y de la *queer of color critique*,<sup>141</sup> la búsqueda de los orígenes pasa frecuentemente por una relectura en clave queer no solo del feminismo negro de Hortense Spillers, sino también de la crítica antirracista de Frantz Fanon.<sup>142</sup> Aun cuando *Piel negra, máscaras blancas* pueda estar claramente marcado por el machismo y la

homofobia,<sup>143</sup> en este ensayo de 1952, Fanon, en rigor, arroja luz sobre cómo la modernidad colonial ha establecido una equivalencia del «cuerpo negro» con la genitalidad, produciendo una hipersexualización de los hombres negros que imposibilita para ellos una identificación plena con el género masculino, representado por los hombres blancos. Y de modo análogo, en el artículo del 1987 «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book»,<sup>144</sup> Spillers evidencia cómo en los Estados Unidos la esclavitud ha privado a las mujeres negras de su subjetividad femenina, volviéndolas cuerpos privados de identidad de género. Mucho antes de 1989, cuando la jurista Kimberlé Crenshaw acuñaba el término «interseccionalidad» para poner nombre a la necesidad de entrecruzar los determinantes de raza, de clase y de género con el fin de formular juicios bien ponderados en los procesos de discriminación,<sup>145</sup> tanto Fanon como Spillers hicieron de la raza un punto de observación del cual llama la atención el carácter histórico y arbitrario de los criterios estándar de clasificación de la sexualidad contemporánea, así como su funcionamiento no homogéneo y diferenciado según el color de la piel. La problematización de las interacciones entre raza, clase y sexualidad, y la pesada herencia de la esclavitud en los Estados Unidos, han sido, en efecto, cruciales para el nacimiento de las teorías queer propiamente dichas entre finales de los años ochenta y principios de los noventa. Con relación al nacimiento de los movimientos queer, otra determinación histórica que no puede ser olvidada es, junto con las marcas dejadas por el pasado esclavista en los Estados Unidos, el estallido de la pandemia del sida.

La historia del síndrome, de su propagación, de su percepción social, está en gran medida estigmatizada por factores de clase, de raza y de nacionalidad.<sup>146</sup> Y también lo está su presente. Hoy, en muchos países, las terapias antirretrovirales son capaces de ralentizar o detener su desarrollo, pero tienen costes accesibles únicamente para unos pocos privilegiados: en el África subsahariana, en particular, el impacto de la infección sigue siendo catastrófico. Además, desde su aparición, la enfermedad se ha prestado fácilmente a instrumentaciones discriminatorias. Basta recordar cómo, en 1981, cuando se diagnostica el primer caso, y en 1982, cuando es acuñado el término SIDA (*AIDS: Acquired Immune Deficiency Syndrome*), los Centros para el Control y Prevención de Enfermedades de Estados Unidos la llamaron «*the 4H disease*»



(la enfermedad 4H), por la inicial que tenían en común las cuatro comunidades principalmente afectadas: hemofílicos, heroinómanos, haitianos y homosexuales. En el mismo momento, la prensa estadounidense prefiere en cambio llamarla «GRID»: *Gay-Related Immune Deficiency* (inmunodeficiencia relacionada con los gais).<sup>147</sup> Los hombres homosexuales y las mujeres transgénero de las comunidades gais de Nueva York y de San Francisco son, en efecto, algunos de los sujetos inicialmente más afectados en Estados Unidos, pero sobre todo son hombres homosexuales y mujeres transgénero aquellos entre quienes mayoritariamente la enfermedad se convierte en un estigma: no solo en Estados Unidos, sino también en Europa y en el resto del mundo.<sup>148</sup> a principios de los ochenta se desencadena una violenta campaña de criminalización de sus «estilos de vida», de su promiscuidad sexual, de sus prácticas sexuales. Además de estar marcada por la clase y la raza, la historia del sida concierne de hecho, como es obvio, al sexo, al género y a la orientación sexual. Y por ello está estrechamente ligada a la historia de la subjetividad política queer. El 20 de marzo de 1990, junto al Lesbian, Gay, Bisexual & Transgender Community Services Center de Nueva York, unos sesenta activistas seropositivos fundan un grupo de protesta. Entre los posibles nombres de la nueva asociación circula enseguida «Queer Nation», que es aprobado oficialmente en la asamblea del 17 de mayo, y que más tarde es asumido por otros grupos análogos en San Francisco y en otras ciudades estadounidenses. Este es el primer movimiento que adopta el epíteto despectivo «queer» como indicador de su identidad política, renovando el estilo de la militancia de los movimientos LGBT. Las acciones del grupo neoyorquino adquieren enseguida un carácter irónico, provocador, verbalmente agresivo, dirigidas principalmente a exhibir en los espacios públicos la existencia de una subjetividad sexual una minoritaria indócil, que rechaza quedarse confinada en la invisibilidad a la que, desde siempre, las sociedades heterosexistas la condenan, y que el sida y su percepción social no vuelven sino más dramática. La noche del 13 de abril de 1990, por ejemplo, una pequeña multitud de lesbianas y gais escandaliza a los clientes heterosexuales de un local del Village dando muestras de afectividad homosexual; el 26 de abril, algunas y algunos activistas de Queer Nation protestan contra las agresiones homófobas desplegando sobre el rótulo de otro local de la zona una extensa pancarta con la pintada «*Dykes and fags bash*

*back!»* (¡También las lesbianas y los maricones golpean!), que dos días después se exhibe por el barrio durante un desfile no autorizado. Otros eslóganes usados más tarde por el grupo, son: «*We're here! Er're queer! Get used to this!*» (¡Estamos aquí! ¡Somos queer! ¡Acostumbraos a esto!) y «*Out of the closets and into the streets!*» (¡Salgamos del armario y entremos en las calles!).

En vez de reaccionar a la ola de homotransbifobia desencadenada por la crisis del sida presentándose como víctimas de enfermedad necesitadas de la protección del Estado y deseosas de integrarse en este como ciudadanos y ciudadanas «de bien», los activistas y las activistas de Queer Nation prefirieron presentarse como personas «de mal», como sujetos incómodos, ruidosos, desviados, precisamente como queer: como los maricas y las bolleras que por su estilo de vida y por sus prácticas sexuales disgustan a los ciudadanos biempensantes. Más que promover una imagen tranquilizadora de la homosexualidad y del transgenerismo, optan por operar —como diría Butler<sup>149</sup>— una «reconversión de [su] abyección en acción política» y desafiar la «respetabilidad» burguesa. Al actuar así, se hacen eco de los orígenes de los movimientos de liberación homosexual. De hecho, ya en los años cincuenta existían en Estados Unidos movimientos gais y lésbicos asimilacionistas empeñados en difundir una imagen respetable de la homosexualidad,<sup>150</sup> pero, durante la noche del 27 al 28 de junio de 1969, no fueron los gais blancos en traje y corbata ni las lesbianas blancas con un vestido quienes se rebelaron contra las redadas de la policía de Nueva York, sino la clientela multirracial de un local de mala reputación del Village, el Stonewall Inn: drag queens y trabajadoras del sexo transgénero con sus ropas escandalosas, lesbianas *butch* con chalecos de motociclista y putitas gais afeminadas que bailaban sobre las mesas en calzoncillos.<sup>151</sup> Se dice que la trifulca se desató tras el lanzamiento de una botella de ginebra vacía contra un policía por parte del activista transgénero de origen puertorriqueño y venezolano Sylvia Rivera, quien en los siguientes años fundaría el STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries), mientras que otros constituyeron el GLF (Gay Liberation Front), cuyo nombre emula el frente de liberación argelino. Desde entonces, los movimientos LGBTQI de todo el mundo celebran el 28 de junio como día de su orgullo, pero son sobre todo los movimientos queer quienes conservan la memoria de la revuelta y recogen el legado de aquellos primeros grupos radicales y

revolucionarios. Con ocasión del desfile conmemorativo de 1990, en Nueva York, Queer Nation difunde un manifiesto, en el cual invita a las minorías sexuales a constituir un «ejército» para luchar contra la opresión «hétero», de la cual la reacción de la opinión pública a la crisis del sida no es más que una expresión. La asociación no pide al Estado islas de tolerancia en la esfera privada, según el modelo de política liberal de los derechos, sino que propone subvertir a la sociedad heterosexual convirtiendo cada espacio público en «un espacio lésbico y gay» donde «llevar un tipo de vida diferente»:

Ser queer no tiene que ver con un derecho a la privacidad; tiene que ver con la libertad de ser públicos, de ser simplemente lo que somos. Significa combatir cada día la opresión, la homofobia, el racismo, la misoginia, la intolerancia de los religiosos hipócritas y nuestro odio interiorizado. (Nos han enseñado con esmero a odiarnos a nosotros mismos.) Y, ahora, por supuesto, significa también combatir no solo un virus, y además a los homófobos que están usando el sida para borrarlos de la faz de la Tierra. Ser queer significa llevar un tipo de vida diferente. No tiene nada que ver con el *mainstream*, los márgenes de beneficio, el patriotismo, el patriarcado o con el asimilacionismo. No tiene nada que ver con los directores ejecutivos, el privilegio o el elitismo. Tiene que ver con permanecer en los márgenes que nos definen; tiene que ver con follarse al género [*gender-fuck*] y con los secretos, con lo que está debajo de la cintura y en lo profundo del corazón; tiene que ver con la noche. Ser queer es una cuestión espontánea, que viene de debajo, porque sabemos que cada uno de nosotros, cada cuerpo, cada coño, cada corazón y cada culo y cada polla es un mundo de placer que espera ser explorado. Cada uno de nosotros es un mundo de infinitas posibilidades. Somos un ejército porque tenemos que serlo. Somos un ejército porque de este modo somos potentes. (Tenemos muchas razones por las cuales luchar; somos la máspreciada de las especies en peligro.) Y somos un ejército de amantes porque somos nosotros quienes sabemos lo que es el amor. El deseo y también la lujuria. Los inventamos nosotros. Salimos del armario [*out of the closet*], nos enfrentamos al rechazo de la sociedad, nos enfrentamos a los pelotones de fusilamiento, ¡solo para amarnos! Cada vez que follamos, vencemos. Debemos luchar por nosotros mismos (nadie lo hará por nosotros), y si en este proceso llevamos una libertad mayor al mundo entero, tanto mejor. [...] Hagamos de cada espacio un espacio lésbico y

152  
gay.

El espíritu provocador de estas palabras, así como el estallido de rabia y de orgullo que fue la chispa de la revuelta de Stonewall, permanecen vivos en algunos movimientos contemporáneos. Incluso hoy, y también en Italia, se autodenominan «queer» los grupos y los colectivos políticos radicales que no se contentan con pedir la protección del Estado contra la discriminación y contra la integración en el orden social heterosexual basado en la familia (en el derecho al matrimonio, la adopción, el acceso a las técnicas de reproducción asistida) y en la economía capitalista (a través de la creación de nichos de mercado LGBT, la organización de una industria de entretenimiento LGBT, la explotación de la diversidad sexual en la gestión empresarial), sino que

promueven políticas y modos de vida antagónicos, basados en el rechazo a la homonormatividad, a la transnormatividad, al homonacionalismo, al neoliberalismo.<sup>153</sup> En Italia, por ejemplo, hasta ahora han empleado el adjetivo «queer» los frentes de los movimientos LGBT que pelean con intransigencia, a juicio de algunos con extremismo, por la autodeterminación de las personas transgénero, de los trabajadores y de las trabajadoras del sexo, de las personas intersexuales, bisexuales y asexuales, de las personas inmigrantes y racializadas y, además, por la denuncia de los efectos que las políticas neoliberales, la flexibilidad del trabajo, la crisis económica que empezó en el 2008 tienen en las vidas de los y las estudiantes, los trabajadores y las trabajadoras, los desocupados y las desocupadas. Además, la política queer se caracteriza por el hecho de estar anclada en el presente más que por proyectarse hacia el futuro, de no tener objetivos definitivos (como la integración a través de la paridad de los derechos familiares), sino siempre y solamente objetivos parciales: la política queer no sigue estrategias o programas preestablecidos, sino que es redefinida cada vez por las contingencias de las luchas.

Algunas de estas características, como ya he mencionado, se encuentran también en la mayor parte de las teorías queer, que siendo en su mayoría críticas y no normativas, no se traducen en la elaboración de proyectos para la construcción de una sociedad futura en la que las minorías sexuales puedan estar perfectamente integradas, sino en ejercicios de pensamiento destinados a criticar la sociedad actual. En el ámbito académico, quien reivindicó haber aplicado por primera vez el adjetivo «queer» al sustantivo «teoría» fue Teresa de Lauretis, que explica de este modo el sentido de su provocación:

Cuando acuñé la expresión «*Queer Theory*» para unas jornadas sobre homosexualidad que se celebraron en mi universidad en 1990, el término «queer» (extraño, raro, tarado) hacía más de un siglo que se usaba en un sentido despectivo para designar a una persona homosexual, pero ya había sido retomado y rescatado por el movimiento de liberación gay y había sido usado con orgullo por hombres y mujeres declaradamente o abiertamente homosexuales. Al definir el tema del encuentro que estaba organizando con aquellas palabras de, por ejemplo, «sexualidad lésbica y gay» quería abrir una controversia y poner en discusión, en primer lugar, la idea de que la homosexualidad masculina y la femenina fueran, independientemente del género, una misma forma de sexualidad y, en segundo lugar, que esta fuese identificable solo por contraste con la heterosexualidad (que, sin embargo, los estudios feministas habían abundantemente demostrado

154  
como distinta en hombres y mujeres).

La universidad a la que alude la filósofa es la Universidad de Santa Cruz (California). El congreso se celebró en febrero de 1990 y las actas fueron publicadas al año siguiente en un número monográfico de la revista *Differences*, editada por la propia De Lauretis, cuya ponencia se convirtió en un preámbulo titulado «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction». Su intención no es introducir un nuevo, unívoco punto de vista acerca de la sexualidad y de la homosexualidad, sino multiplicar los posibles puntos de vista acerca de los estándares vigentes en la interpretación social y académica de la sexualidad, poniendo en cuestión lo que se entiende como sentido común. ¿De qué modo ocurrió, a través de qué procesos de hegemonía, de exclusión y de ocultamiento, en la cultura estadounidense, a partir de la universidad, se da por sentada la existencia de una condición homosexual que unifica a gays y a lesbianas, como si el género de unas y de otros no influyera sobre su sexualidad, como si las diferencias de clase y de raza no provocaran fracturas también entre lesbianas y gays, como si la identidad de todos y de cada uno de ellos fuera determinada solamente por el hecho de no ser heterosexual en una sociedad heterosexista? Dedicando un congreso a la teoría queer y no a los estudios gays y lésbicos, De Lauretis no quería responder apresuradamente a estas preguntas, sino crear un contexto en el cual fuera posible seguir presentándolas, sustrayéndolas no solo al control de la heteronormatividad, sino también de la homonormatividad en cuanto producto del modo de vida neoliberal:

El proyecto del congreso se basaba en la premisa especulativa de que la homosexualidad no debe ser vista simplemente como una forma de sexualidad marginal con respecto a la dominante y estable (la heterosexualidad), contra la cual se define por oposición o por homología [...], según el modelo patológico más antiguo, o simplemente como otro «estilo de vida» opcional, según el modelo del pluralismo norteamericano contemporáneo. [...] El congreso tenía la intención de articular los términos en los que las sexualidades lésbicas y gays podrían ser entendidas y representadas como formas de resistencia a la homogeneización cultural, contrarrestando los discursos dominantes con otras construcciones del sujeto en la cultura. Tenía la esperanza de que el congreso también problematizara algunas de las construcciones discursivas y silencios contruidos en el campo emergente de los «gay and lesbian studies» y que explorara además cuestiones que hasta el momento apenas habían sido abordadas, como el respectivo y/o común estancamiento de los discursos y de las prácticas actuales de las homo-sexualidades con relación al género y a la raza, con las correspondientes diferencias de clase o cultura étnica, de posición generacional, geográfica y sociopolítica. [...] De aquí el título del congreso y de este número de *Differences*: «*Queer Theory*» transmite un doble énfasis —en cuanto al trabajo conceptual y especulativo implicado en la producción discursiva y en cuanto al trabajo *crítico* necesario de deconstrucción de nuestros propios discursos y de sus silencios contruidos. [...] El término «queer», yuxtapuesto a «lesbian and gay» del subtítulo tiene la función de señalar una cierta

distancia *crítica* de esta fórmula, ahora ya establecida y a menudo conveniente. Porque la expresión «lesbian and gay» o «gay and lesbian» se ha convertido en el modo estándar de referirse a lo que hace solo unos años era un simple «gay» (por ejemplo, la comunidad gay, el movimiento de

155

liberación gay) o, solo unos pocos años antes, «homosexual».

En la segunda nota del preámbulo al número monográfico de *Differences*, De Lauretis subraya que, durante la celebración del congreso, no estaba al corriente de la existencia de Queer Nation, de la cual toma distancia afirmando

que «hay poco en común entre Queer Nation y mi *Queer Theory*». Sin embargo, ella misma identifica, en la crisis del sida y en el pánico antihomosexual suscitado por esta en la opinión pública, una de las razones que hacen necesaria la alianza entre gais y lesbianas incluso a pesar de sus diferencias y parece describir el estilo de militancia típico del grupo cuando teoriza un activismo que, «en lugar de marcar los límites del espacio social designando un lugar en el margen de la cultura [...] actúa como factor de cambio social un modo de funcionar que es tan interactivo como resistente, participativo y disgregador, exigiendo al mismo tiempo igualdad y diferencia, y reivindicando su representación política mientras insiste en su especificidad

157

material e histórica». En cualquier caso, 1990 —año de la fundación de Queer Nation en Nueva York y del congreso organizado por De Lauretis en Santa Cruz— es también el año de la publicación de dos textos fundamentales que dieron lugar a otro malentendido. Aunque *Epistemología del armario* de Eve

158

Kosofsky Sedgwick y *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la*

159

*identidad* de Judith Butler no contienen la expresión «teorías queer», ambos libros son todavía hoy celebrados frecuentemente como los textos fundadores de las teorías queer en los estudios culturales y en la filosofía política, obteniendo una difusión y una fama que ha acabado por ensombrear el congreso de Teresa de Lauretis. Pero, tal como ya dije, en mi opinión, y no solo en la mía, para encontrar el origen de las teorías queer hay que ir más atrás en el tiempo. De hecho, una referencia fundamental común a De Lauretis, Sedgwick y Butler es el pensamiento de Foucault. Muerto a los cincuenta y siete años, en 1986, a causa del sida, no habló jamás de teorías queer, ni pudo oír hablar de ellas, pero la publicación de *La voluntad de saber* en 1976, si no inauguró, como mínimo sistematizó un método de interrogación crítica sobre la sexualidad que ha determinado la aparición de un campo de investigación en



el cual, desde los años noventa, se han inscrito las teorías queer propiamente dichas. En un ensayo de 1993 incluido en el libro *Tendencias*<sup>160</sup> publicado al año siguiente, Sedgwick esboza una definición de «queer» con palabras en las que resulta fácil reconocer la influencia del filósofo francés:

Esta es una de las cosas a las cuales «queer» puede referirse: la red abierta de posibilidades, huecos, superposiciones, disonancias y consonancias, lagunas y excesos de significado que emergen cuando los elementos constitutivos de género y de la sexualidad de alguien no son construidos (o no pueden ser construidos) de manera que haya un significado monolítico. Las experimentaciones lingüísticas y epistemológicas, en la representación y en la política, cuando muchos/as de nosotros/as escogemos describirnos (entre muchas otras posibilidades) como mujeres agresivas, maricones radicales, artistas de variedades, drag queen/king, clones, fetichistas y *leather*, señoras con esmoquin, mujeres feministas u hombres feministas, pajilleros/as, camioneras, divas, supermaricas, locas, *butch*, narradoras de historias, transexuales, tías, hetero-maricas, hombres que se identifican como lesbianas o lesbianas que se van a la cama con otros hombres, o bien... personas capaces de apreciar, aprender o identificarse con todo esto. [...] A su vez, gran parte de los trabajos recientes más interesantes acerca de lo queer amplían el término a aspectos que no pueden clasificarse en absoluto bajo el género y la sexualidad: por ejemplo, los modos en los que raza, etnia y nacionalidad postcolonial se entrecruzan con estos y con otros discursos acerca de la

161

constitución o acerca del funcionamiento de la identidad.

Las teorías queer son filosofías críticas en el sentido de Foucault, ejercicios de ontología de la actualidad, actos de insubordinación y de desobediencia a través de los cuales sujetos indóciles toman distancia del régimen de saber y poder que define y gobierna su sexualidad, y por tanto de sí mismos, experimentando desidentificación y nuevas identidades precarias. Las teorías queer son ejercicios de ontología del yo, ejercicios ascéticos que tienen efectos transformadores sobre quienes los practican. Y al mismo tiempo, sus efectos emergen de tales ejercicios, de los puntos de fractura que se dan cuando sujetos y movimientos oponen resistencia al régimen de saber y de poder que define y gobierna su sexualidad, determinando en sí fallas y estrías a partir de las cuales esto se vuelve más fácilmente observable. Foucault inaugura las teorías queer porque su pensamiento crítico sobre la sexualidad es una invitación a dudar de la «naturalidad» y de la «estabilidad» de términos como «macho», «hembra», «hombre», «mujer», «heterosexual», «homosexual», «transexual», «DSD», a dudar del modo en el que practicamos la definición de nosotros mismos. ¿Quiénes somos nosotros hoy? ¿Quiénes somos cuando nos definimos a través de estos términos? ¿Cómo hemos llegado a imaginar nuestra sexualidad a través de estos? ¿Qué vectores de poder transmiten?



¿Cómo se entrecruzan con otras variables identitarias, con otras determinaciones de poder como la clase, la raza, la nacionalidad, la dis/capacidad? ¿Estos términos realmente nos representan? ¿Y a quiénes representan realmente? ¿Qué efecto tiene, por ejemplo, sobre una prostituta inmigrante transgénero la respetabilidad social que, en ciertos Estados y en ciertos entornos, se han ganado las personas homosexuales, lesbianas y gais representando el papel de buenos ciudadanos que reivindican el derecho al matrimonio? ¿Y cómo son redefinidos estos términos por las contingencias históricas, no solo por el hecho de que en algunos Estados (mientras escribo esto, no en Italia) se logren plenos derechos matrimoniales para lesbianas y gais, sino también, más que por la crisis del sida, por la caída del muro de Berlín, por el 11 de setiembre o incluso por la crisis económica de 2008? ¿Y qué otras posibilidades tenemos de poner nombre a nuestra sexualidad a partir de su crítica? La lista de sexualidad disidente compilada por Sedgwick hará sonreír a algunos por su extrañeza, pero obtendrá en otro un efecto liberador al permitir en esta extrañeza el reconocimiento de la propia queeridad, la apertura a un espacio de posibilidad para nuevos modos de vida y nuevas prácticas de pensamiento.

### 3.2. Freudomarxismo revolucionario y constructivismo radical

En el primer capítulo he definido provisionalmente las teorías queer como filosofías políticas críticas que cuestionan la relación que discurre entre poder y sexualidad, adoptando el punto de vista de las minorías sexuales.<sup>162</sup> También he definido la filosofía de modos diversos, tomando prestado entre otros de Petrucciani (y de Habermas) la concepción según la cual es una discusión abierta e infinita, en la que, en cada momento, y siempre con carácter provisional, prevalece el argumento mejor. Por consiguiente, no sorprenderá que las teorizaciones acerca de lo sexual de un antecesor de lo queer como es Foucault partan de una polémica contra un conjunto de doctrinas políticas, ya que de esta polémica parte la propuesta de colocarle en el origen —en uno de los orígenes posibles— del debate queer, si bien de hecho lo precede ampliamente. Me refiero al llamado «freudomarxismo», es decir, a las teorías de *La revolución sexual* desarrolladas en los años treinta del siglo XX por Wilhelm Reich,<sup>163</sup> retomadas en los años cincuenta por Herbert Marcuse<sup>164</sup> y

difundidas después ampliamente entre los movimientos de la nueva izquierda contestataria de los años setenta. En Italia, quien entroncó con esta tradición facilitándola en una versión «particularmente queer» fue Mario Mieli, publicó en 1977 el libro *Elementos de crítica homosexual*.<sup>165</sup> Tal como sugiere el nombre, el freudomarxismo combina los intentos revolucionarios del marxismo con la potencialidad de liberación presente en las teorías freudianas, procediendo a la crítica de la sociedad capitalista y al concepto de represión sexual. Esta piensa, precisamente, la acción del poder sobre la sexualidad en esencia, si bien no en exclusiva, en la forma de la represión, y piensa la sexualidad sobre todo como un deseo sexual reprimido que pide ser liberado.

Para Freud, en el desarrollo psicosexual de cada individuo, la represión y la sublimación no solo de los deseos, sino también de los impulsos sexuales es *necesaria* para posibilitar el aprendizaje de las normas y de las convenciones que permiten vivir con los demás —precisamente por la imposibilidad de expresar la totalidad de sí en sociedad deriva según él *El malestar de la cultura*,<sup>166</sup> que considera *ineluctable* y por tanto cuestiona una perspectiva ahistoricista—. Los autores freudomarxistas denuncian, en cambio, la arbitrariedad de la forma adquirida por la represión sexual después del advenimiento del capitalismo, sosteniendo que este último reprime el deseo para sublimar sus energías en la fuerza de trabajo destinada a la producción y a la reproducción en una sociedad alienada.<sup>167</sup> Afirman, además, que el desmantelamiento de los aparatos represivos de la sociedad burguesa conduciría a una sociedad libre, pacificada y no competitiva, en la cual el género humano podría experimentar, en lugar del malestar, una felicidad plena. Sin embargo, los autores no están de acuerdo sobre los contenidos de esta promesa de felicidad. Para Reich, la sexualidad liberada se experimentaría en actos genitales heterosexuales, y por tanto potencialmente reproductivos, entre hombres y mujeres adultos, siendo la homosexualidad el resultado de un desarrollo sexual «no natural».<sup>168</sup>

Marcuse defiende, en cambio, el florecimiento de la sexualidad infantil descrita por Freud en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*:<sup>169</sup> sin finalidad reproductiva, por tanto no centrada sobre la genitalidad, sino expandida sobre toda la superficie de los cuerpos y orientada a la búsqueda del placer en múltiples direcciones. Siempre siguiendo a Freud, Marcuse llama a tal

sexualidad «polimorfa perversa»,<sup>170</sup> si bien al mismo tiempo tiende a descartar «la hipótesis de que la liberación de los instintos sexuales solo pueda conducir a una sociedad de maníacos sexuales —es decir, a ninguna sociedad—».<sup>171</sup> En su opinión, en una sociedad liberada, el deseo sexual sufriría un proceso de sublimación no represiva que determinaría una parcial reconversión en Eros, es decir, en relaciones sexuales no alienadas, compatibles con la búsqueda del placer: en una sociedad tal, no desaparecerían ni la reproducción, ni la producción, y el trabajo «se volvería parecido al juego —juego libre de las facultades humanas—».<sup>172</sup> Como ejemplo de la diferencia entre sublimación represiva y no represiva, Marcuse cita al Freud de *Psicología de las masas y análisis del yo*,<sup>173</sup> según el cual todas las relaciones sociales son relaciones eróticas: «El amor sexual por las mujeres, así como el amor homosexual sublimado, desexualizado por otros hombres, aparecen [...] como fuentes instintivas de una cultura duradera y en expansión».<sup>174</sup> Los *Elementos de crítica homosexual* encuentran en el pensamiento de Marcuse muchos puntos de apoyo, pero la defensa de la homosexualidad de Mieli es mucho más radical y va acompañada de una representación de la revolución sexual en la cual de sublimado hay bien poco. Marcuse sostiene, de paso, que «en la dinámica histórica del instinto, la coprofilia y la homosexualidad, por poner dos ejemplos, han tenido un sitio y una función bien diversa»,<sup>175</sup> refiriéndose, si lo entiendo bien, a que la represión de la primera es necesaria para la civilización, mientras que la segunda no. Mieli —que en los años setenta fue uno de los fundadores del movimiento de liberación homosexual italiano—<sup>176</sup> considera en cambio que no es casualidad que las «perversiones» susciten un disgusto similar y vincula la liberación de la una a la de la otra:

Del coito anal, los hombres heterosexuales temen también el halo excremental. «Pero el Amor ha erigido su hogar en el sitio de los excrementos» (Yeats). Nosotros los gais lo sabemos bien y nuestra condición está próxima al rescate feliz de la mierda (cuando no lo es ya). Incluso en lo que

conciene a la mierda, más allá de la repulsión represiva se halla un *rico* gozo.<sup>177</sup>

Además, en Mieli, la crítica de la represión sexual y de la economía capitalista va acompañada de una crítica de la norma, en realidad «Norma», por citarlo correctamente, que pocos años después de la publicación de *Elementos de crítica*

*homosexual*, Adrienne Rich nos enseñará a llamar «heterosexualidad obligatoria».<sup>178</sup> De hecho, nos recuerda que en Freud «polimorfismo perverso» es sinónimo de «bisexualidad originaria», entendida no como presencia simultánea de deseo heterosexual y homosexual, sino como presencia simultánea de una identificación de los géneros masculino y femenino. Y hace notar que cuando Marcuse cita a Freud a este respecto sin cuestionarlo, hereda una concepción de la homosexualidad vinculada al modelo de la inversión y viciada de heterosexismo: una concepción según la cual el deseo es siempre solamente heterosexual, y por tanto quien desea a una persona del mismo sexo se identifica, al menos parcialmente, con el género opuesto al propio sexo. Mieli responde a esta tesis estableciendo una equivalencia entre el «polimorfismo perverso» y lo que él llama «transexualidad» (que después de Leslie Feinberg<sup>179</sup> probablemente hoy llamaríamos «transgenerismo» y que el activista Peter Boom,<sup>180</sup> por su parte, ha renombrado como «pansexualidad»): un deseo originario que precede la diferencia entre masculino y femenino y por tanto entre lo heterosexual y lo homosexual:

La teoría de la bisexualidad originaria y profunda o «ambisexualidad» (Ferenczi) no aclara las causas de la llamada «inversión sexual», que también *justifica* [...]. Pero esta *justificación* de la homosexualidad no sirve (más bien, encaja de lleno en la óptica sustancialmente reaccionaria de la *tolerancia*) [...]. La homosexualidad se explica recurriendo a categorías heterosexuales. Personalmente creo que la homosexualidad contiene, sobre todo, entre sus secretos, la posibilidad de entender el hermafroditismo psíquico-biológico no tanto en cuanto *bi*-sexual como en cuanto erótico en un sentido nuevo (y también remoto), *polisexual*, *trans-sexual*. Las categorías *heterosexuales* se rigen por la censura del hermafroditismo profundo, por la sumisión del cuerpo a las directivas neuróticas de la mente censurada, por la visión *Ego*-ísta del mundo-de-la-vida, determinada por la represión de la mujer y del Eros, por la moral sexual coercitiva, por la negación de la comunidad humana, por la atomización individualista. No hace falta, en el fondo de nuestra *ratio* alienada, dejar de lado categorías *bi*-sexuales y, por tanto, *hetero*-sexuales, por la superioridad de lo latente y de la retirada: no hace falta *dejarlas de lado*, a menos que nos conformemos con un malentendido del alcance de la retirada que nos vincule al *statu quo*: nosotros, los gais revolucionarios, por encima

181

de todo queremos elevarnos, liberándonos concretamente, hacia la transexualidad.

Desde el punto de vista de Mieli, pues, tanto la heterosexualidad como la homosexualidad son resultado de una mutilación del sujeto.<sup>182</sup> Así, acuñó el término «educastración» para designar el proceso educativo represivo a través del cual la mayoría heterosexual llega a adquirir el género y la orientación sexual, que se suponen conformes al sexo de nacimiento y a la transformación

de los deseos homosexuales en desprecio homofóbico. Y confiesa no entender la razón por la cual una minoría inadaptada de individuos resulta refractaria a la educastración que asimismo padece, desarrollando una identidad homosexual,<sup>183</sup> renunciando a los deseos heterosexuales y asumiendo el rol social de chivo expiatorio, funcional para la descarga, violenta, de los deseos homoeróticos de los hombres heterosexuales. Según Mieli, por tanto, incluso siendo una transgresión de la Norma,<sup>184</sup> en la sociedad alienada actual la homosexualidad es también una confirmación: por esta razón, a su entender, la característica psicológica de la mayor parte de los homosexuales es un masoquismo sacrificial.<sup>185</sup>

Hay otra cuestión sobre la que Mieli se distancia de Marcuse, juzgando que su teoría ha «envejecido», y abriendo el camino de las reflexiones queer contemporáneas acerca de la capacidad de las políticas neoliberales para domesticar e incluir las subjetividades minoritarias.<sup>186</sup> Según el joven filósofo y activista italiano, el capitalismo avanzado no se limita a desterrar las perversiones, sino que las hace lucrativas:

Hoy en día es evidente que la sociedad se sirve clarísimamente de las «perversiones» con un fin utilitario (basta con ir a un quiosco o al cine para darnos cuenta al momento). La «perversión» se vende al por menor y al por mayor, se estudia, se disecciona, se evalúa, se comercializa, se acepta, se discute: se pone de moda, *in* y *out*: se vuelve cultura, ciencia, papel editado (si no fuera así, ¿quién publicaría este libro?). El inconsciente se vende en rodajas en el mostrador de la *carnicería*. Si durante miles de años, por tanto, las sociedades han reprimido los componentes considerados «perversos» del Eros para sublimarlos en el trabajo, el sistema, hoy, *liberaliza* las «perversiones», con el fin de explotarlas posteriormente en la esfera económica y de someter *todas* las tendencias eróticas a los fines de la producción y del consumo. La liberalización —lo he dicho en otras ocasiones— demuestra ser funcional solo para la mercantilización, que tiene lugar bajo la óptica mortífera del capital. La «perversión» reprimida, por tanto, ya no constituye solo la energía del trabajo, sino que también se encuentra, convertida en fetiche, en el producto alienante del trabajo

alienado, y es impuesta por el capital, de forma cosificada, en el mercado.<sup>187</sup>

Mieli confía en que los gais y las lesbianas puedan liberarse tanto de su propio masoquismo como de la mercantilización de sus «perversiones» para llevar a cabo, junto a las mujeres feministas, la revolución sexual, cuyos resultados serán «el descubrimiento y la progresiva liberación de la transexualidad», «la negación de la polaridad entre los sexos», el advenimiento «del nuevo hombre-mujer o también, más probablemente, mujer-hombre»,<sup>188</sup> que vivirá la plenitud

del deseo más allá de cualquier valla identitaria. Si hay, por tanto, en la genealogía de las doctrinas queer que estoy proponiendo, un momento en el que esta se acerca a contenidos que se atribuyen a la «teoría de género», lo acabo de alcanzar. En el ensayo de 1981 *No se nace mujer*, Monique Wittig reelabora el materialismo marxista para sostener que el fin de la lucha feminista no puede ser «la destrucción de la heterosexualidad como sistema social basado en la opresión de las mujeres por parte de los hombres que produce la doctrina de la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión».<sup>189</sup> Ya en 1977, Mieli, en cambio, utiliza el freudomarxismo para sostener una tesis análoga y además esboza un retrato del sujeto liberado, polimorfo perverso de verdad, a diferencia del teorizado por Marcuse: ni hombre, ni mujer pero más mujer que hombre, transexual, anal, coprófago e incluso pedófilo,<sup>190</sup> un sujeto delirante que, más que sublimar o postergar sus deseos, los realiza inmediatamente, hasta perderse en un estado de beata esquizofrenia.<sup>191</sup> Pan para los dientes de los detractores del «género», por tanto, aquí, efectivamente, lo hay. Aun así, me permito recordar que el freudomarxismo puede ser incluido en una genealogía de la teorías queer, sobre todo por la *crítica* que de este opera Foucault, y que esta crítica inaugura un nuevo modo de pensar la relación entre poder y sexualidad, a la cual tanto De Lauretis como Sedgwick, e incluso Butler, han contribuido. Aparte de pocas excepciones —entre ellas, James Penney,<sup>192</sup> que propone *abandonar* la teoría queer para volver al freudomarxismo refiriéndose explícitamente al pensamiento de Mario Mieli y de Guy Hocquenghem—,<sup>193</sup> las teorías queer contemporáneas no ofrecen soluciones sino que plantean problemas (‘problema’ es una de las traducciones posibles del término *trouble*, que aparece en el título del célebre ensayo de Butler de 1990), y contraponen el propio escepticismo a la creencia en la existencia de un fundamento originario del sujeto. El lugar ocupado por el deseo en el pensamiento de Mieli queda vacío después de Foucault. Y si las tesis de Mieli tienen algún paralelismo con el retorno al psicoanálisis de algunas recientes teorías antisociales, que parten a su vez de la crítica del constructivismo foucaultiano, estas últimas teorías piensan lo sexual a partir de la pulsión, no del deseo y, como veremos, la diferencia no es baladí. Ni la una ni la otra, en cualquier caso, inspiran proyectos educativos o políticas antidiscriminatorias. Ni la una ni la otra son asumidas como la ideología de un



*lobby* que condicionaría las agendas gubernamentales en materia de educación.<sup>194</sup> Antes de pasar al análisis del pensamiento de Foucault, cabe decir algunas palabras más acerca del concepto de deseo.

Las referencias al delirio y a la esquizofrenia contenidas en *Elementos de crítica homosexual* provienen de una teoría del deseo que podría ser considerada tanto una versión-límite del freudomarxismo como el envés de la misma: el esquizoanálisis elaborado por Gilles Deleuze y Félix Guattari y después reformulado por Guy Hocquenghem. En los dos volúmenes de *Capitalisme et schizophrénie*, *El Anti-Edipo*<sup>195</sup> y *Mil mesetas*,<sup>196</sup> Deleuze y Guattari rinden homenaje a Reich, más que a Marcuse, en la medida en que fue él quien recogió el problema político de la relación entre deseo y economía, pero al mismo tiempo se refieren a Nietzsche para refutar la idea originaria que caracteriza la concepción freudomarxista del deseo.<sup>197</sup> Su polémica se dirige también a la interpretación de la teoría freudiana proporcionada por Lacan, según la cual el deseo emergería como *falta* en el interior del triángulo edípico, como consecuencia de la prohibición de amar a la madre que el padre pone al hijo. Según ellos, Lacan atribuye a la célula de la sociedad burguesa que es la familia el estatus de estructura ontológica universal e inmutable, destinada a repetirse de generación en generación, mientras que Freud, a pesar de todas sus vacilaciones y contradicciones, tenía plena conciencia de la potencia revolucionaria del deseo. A los desarrollos del psicoanálisis en el freudomarxismo y en el pensamiento de Lacan, Deleuze y Guattari contraponen la idea de que el deseo no gira alrededor de un vacío estructural del sujeto, sino que es una máquina productiva esquizofrénica, de fondos ilimitados, que llenaría el mundo de contenidos imprevisibles si el capitalismo no la explotara para sus propios fines. Con el freudomarxismo, Deleuze y Guattari comparten, por lo tanto, además de la insistencia en el deseo a partir del cual elaboran una ontología bien distinta, tanto el anticapitalismo como la perspectiva revolucionaria. En cambio, esta última aparece en menor medida en *El deseo homosexual* de Guy Hocquenghem, publicado en 1972 como *El Anti-Edipo*, en el cual el esquizoanálisis es interpretado desde el punto de vista de un (joven) hombre gay que vive en una sociedad heterosexista como la francesa a principios de los años sesenta, en la cual no solo el partido comunista, sino también los movimientos de la nueva izquierda, rechazan



acoger las demandas del movimiento de liberación homosexual.<sup>198</sup> Para Hocquenghem, el heterosexismo de Reich es sintomático de cómo tanto el psicoanálisis como el marxismo comparten con el capitalismo un orden simbólico en el cual el deseo no puede ser pensado sino asimilando su fuerza productiva a una fuerza reproductiva. Esta es, a su entender, la razón por la cual entre el deseo y la revolución «siempre hay algo que no funciona».<sup>199</sup> En lugar de la revolución sexual anunciada por los autores freudomarxistas, Hocquenghem aboga a su vez por una «lucha homosexual» que tenga como reto la sexualización de la esfera pública en contraposición a la privatización de la sexualidad dentro de la familia. Si para Freud, como señala Marcuse, las relaciones sociales son relaciones homosexuales sublimadas, para Hocquenghem la lucha homosexual es una lucha «salvaje» que prescinde de cualquier ideal de progreso social para consumarse en el presente; que no anuncia «una nueva etapa de la humanidad civilizada» sino denuncia que «la civilización es la trampa que captura al deseo»;<sup>200</sup> que lleva el sexo al campo social inmediato, a pesar de los ideales de civilización que la burguesía y el proletariado comparten como marco de sus conflictos. Según Hocquenghem, la lucha homosexual implica también la reivindicación de la función deseante del ano que en su opinión equivale al rechazo no solo de la espacialidad específica de la civilización edípica, es decir de la distinción entre público y privado,<sup>201</sup> sino también de la temporalidad específica de la civilización edípica, es decir, la de la «sucesión jerárquica de las generaciones»,<sup>202</sup> en la cual los hijos son sometidos a los padres y los padres sacrifican su presente por un futuro en el que los hijos se volverán asimismo padres. Sin embargo, su intención no es la de establecer una identidad entre homosexualidad y analidad: hostil también al modelo heterosexista de la inversión, Hocquenghem recuerda que también las mujeres tienen ano, y que este en el hombre no debe considerarse un sustituto de la vagina.<sup>203</sup> Reivindicar el deseo anal no significa para él simplemente colmar de alabanzas la llamada «pasividad» de los machos homosexuales que se dejan penetrar sino, mucho más ambiciosamente, valorar la sexualidad no reproductiva, no exclusivamente genital y prepersonal, que Freud asocia a la inmadurez del niño.<sup>204</sup> Hocquenghem replica la tesis de la existencia de una especificidad ontológica

de la homosexualidad, anticipando la tesis de Foucault en *La voluntad de saber*, según la cual el concepto de homosexualidad habría sido introducido en la sexología solamente en la segunda mitad del siglo XIX, y concluye que el deseo es simplemente deseo, sin calificaciones, mientras que la homosexualidad es una «categoría psico-policial»<sup>205</sup> de acuñación reciente. Mieli tiene por tanto buenas razones para referirse a él como a una de sus fuentes, si bien luego retoma a Marcuse cuando piensa el polimorfismo perverso como una forma de deseo originario y no como la fuerza o máquina productiva teorizada por Deleuze y Guattari. En cuanto a Foucault, como ahora finalmente mostraré, este elabora una crítica radical del concepto mismo de deseo, argumentando abiertamente contra la difusión del freudomarxismo en los movimientos contestatarios de los años setenta e implícitamente contra el éxito de *L'Anti-Œdipe*. Para él, la sexualidad es un dispositivo de poder, es decir, un mecanismo complejo de leyes, normas y convenciones lingüísticas, religiosas, morales, científicas y jurídicas que se aplican al sujeto condicionando sus relaciones con los otros y consigo mismo. En la concepción del poder de Foucault como «acción que se ejerce sobre acciones», que he expuesto en el primer capítulo, al sujeto le es ciertamente posible oponer resistencia al dispositivo de sexualidad: pero para que esta sea eficaz, a su entender debe apelar, más que a la hermenéutica del deseo, a la búsqueda del placer.<sup>206</sup>

Foucault llega a estas conclusiones a través de la crítica de la concepción represiva del poder que detecta en el freudomarxismo (en *La voluntad de saber* es explícita la referencia a Reich,<sup>207</sup> en textos sucesivos también a Marcuse,<sup>208</sup> quien, siguiendo a Deleuze y a Guattari, emparenta con la interpretación del deseo de Lacan y también con la teoría clásica/contractualista de la soberanía. Tal concepción, a su entender, «se la define de un modo extrañamente limitativo»:

Tanto en el tema general de que el poder reprime al sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma supuesta mecánica del poder. Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero, porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que solo tendría la fuerza del «no»; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido tampoco pueda nada, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico,

centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos  
209  
de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia.

La tesis que Foucault contrapone al freudomarxismo es que la principal relación que une poder y sexualidad en las sociedades modernas no es la *represión*, sino la *producción*: a su entender, el dispositivo de sexualidad no trata de extinguir sino, al contrario, busca alimentar las «perversiones» entendidas no solo como comportamientos, sino como *identidades* sexuales minoritarias definidas por una particular verdad del deseo. Del mismo modo que Mieli propone que el origen de la represión de la homosexualidad en Occidente está en la cultura judeocristiana,<sup>210</sup> Foucault identifica el árbol motor del «dispositivo de sexualidad» en la práctica de la *confesión* que el catolicismo ha difundido en todo Occidente. Según él, el sujeto ha aprendido a interpretar sus deseos confesando la verdad de su propio sexo ante un sacerdote-pastor, y en el curso de la historia se han acercado a este el médico, el psiquiatra, el sexólogo, el psicólogo, el psicoanalista. Ya he mostrado, y en parte replicado, cómo Foucault —al que anticipó Hocquenghem— coloca «la invención» de la homosexualidad en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la sexología habría reconocido la esencia de la identidad homosexual en una particular cualidad del deseo: la inversión entre los elementos masculinos y femeninos de la psique. Hoy, no podemos dejar de reconocer que en Foucault falta una reflexión sobre la introducción posterior de los conceptos de género y de orientación sexual, y la consiguiente distinción entre homosexualidad y transexualidad; queda sin embargo el hecho de que elaboró una metodología crítica que permite pensar las categorías con las que actualmente relacionamos las identidades sexuales no como consecuencias de datos de carácter, sino como constructos culturales dotados de una historia, como productos de un dispositivo de poder. Es este enfoque lo que permite avanzar —no a nivel de psicología individual, sino de historia social— en la hipótesis acerca de la génesis de la homosexualidad de la que Mieli se declara incapaz. Y también reconocer cómo, en las sociedades de la modernidad plena, la medicalización minuciosa y detallada de las sociedades y la amplia producción discursiva sobre la sexualidad, de la cual también participa el psicoanálisis, tienen como efecto no solo la represión, ni solo la liberación de la sexualidad, sino también y sobre todo la difusión de una densa red normativa que controla los

comportamientos, da forma a las identidades, hasta moldea los cuerpos de los seres humanos. Foucault no elabora una reflexión acerca del sistema de clasificación sexo-género-orientación sexual, pero la crítica de tal sistema que he efectuado en el capítulo anterior se sitúa en continuidad con su pensamiento: el reconocimiento y, al mismo tiempo, la supresión de los cuerpos intersexuales, la medicalización y la construcción de cuerpos transexuales son el resultado de un sistema normativo en el cual están presos los cuerpos y las identidades de todas y de todos, mujeres y hombres heterosexuales cisgénero incluidos/as. La razón por la cual el constructivismo de Foucault puede ser definido como «radical» es que, en la perspectiva interpretativa inaugurada por él, el género no es la interpretación cultural del sexo, y el sexo no es un hecho biológico, o psicológico, «natural», sino que, por el contrario, el sexo en sí es el resultado de las normas del dispositivo de sexualidad, en particular de las normas de género:

Al crear ese elemento imaginario que es «el sexo», el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo —deseo de tenerlo, deseo de acceder a este, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al «sexo» mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros a la orden de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, cuando en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos. [...] No hay que poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción

211

de sexo.

Foucault fue plenamente filósofo en el significado que Deleuze y Guattari atribuyen a este término (de amigo e inventor de conceptos) y en el léxico que inventó, el dispositivo de sexualidad —que abarca la identidad personal, las relaciones familiares, las relaciones educativas y los procesos reproductivos...— constituye el elemento de enlace entre el gobierno microfísico de los comportamientos individuales y el gobierno macrofísico de las masas, entre lo que él llama poder disciplinario (las técnicas de adiestramiento que accionan sobre seres humanos particulares para volverlos cuerpos dóciles)<sup>212</sup> y lo que él llama biopolítica (el conjunto de los procedimientos de control y de gestión de los procesos vitales que transforman la especie humana de una multitud desordenada a población gobernable).<sup>213</sup> La conceptualidad política acuñada

por Foucault constituye un reto para el pensamiento político moderno: este último piensa la política a partir de individuos libres e iguales que instituyen el poder soberano del Estado a través de un pacto en el cual se obligan a obedecer las leyes promulgadas por el soberano; Foucault muestra en cambio cómo el llamado individuo es el producto contingente de la acción conjunta de múltiples poderes que lo producen de acuerdo con normas que no son solo leyes promulgadas por el Estado, sino también criterios de normalidad elaborados por las ciencias humanas, anteriormente contenidos en tradiciones, religiones, convenciones culturales y sociales.<sup>214</sup> A las antropologías filosóficas del pensamiento moderno, dirigidas a fundar la legitimidad del poder sobre las características de la naturaleza humana, Foucault contrapone su ontología de la actualidad, que es también una «ontología de nosotros mismos»: análisis no de aquello que siempre somos en cuanto humanos, sino de lo que somos ahora, de aquello en lo que nos hemos convertido en virtud de la acción de poderes que nos han transformado en los humanos que somos.

Todo un filón de la investigación queer se abre con este cambio de perspectiva. A finales de los años noventa, por ejemplo, Michael Warner sugiere que, para emitir un juicio sobre la petición del derecho al matrimonio avanzada por los movimientos lésbicos y gais, las teorías queer no deberían limitarse a considerarla como expresión de la «imitación de un modelo por parte del individuo», sino que deberían tener en cuenta «aspectos sociales, institucionales y narrativos de la normatividad»,<sup>215</sup> y por tanto del control normalizador que una institución tan cargada de historia y de significados simbólicos tiene sobre los «individuos». Más tarde, a mediados de los años 2000, introduciendo la categoría de homonacionalismo, la ya citada Jasbir Puar se pregunta acerca de cómo la subjetividad homosexual, y en particular gay, ha sido rediseñada por las retóricas nacionalistas elaboradas inmediatamente a raíz de los eventos del 11 de septiembre de 2001, cuando los logros legales de las minorías sexuales en los Estados Unidos se utilizan como confirmación de la superioridad del liberalismo occidental sobre la cultura islámica.<sup>216</sup> Y al mismo tiempo Joseph A. Massad denuncia cómo toda una red de organizaciones no gubernamentales, agencias para la promoción de los derechos humanos, normativas internacionales, que llama «Internacional gay», continúa la exportación del dispositivo de sexualidad en el mundo árabe planteada durante

el colonialismo del siglo XIX, produciendo en el Próximo Oriente sujetos homosexuales cómplices de la epistemología sexual de Occidente.<sup>217</sup> También Rosi Braidotti y Paul B. Preciado insisten, de diferentes maneras, en la necesidad de actualizar el análisis del poder que Foucault efectúa a través de los conceptos de biopolítica y de dispositivo de sexualidad para adecuarla a los rápidos cambios de la actualidad. Con la categoría de «zoopolítica poshumana», Braidotti describe un presente en el cual el «capitalismo avanzado» gobierna no solo la vida de la especie humana, sino también el código genético de la vida misma, no limitándose ya a regular a los seres humanos como «individuos liberales», sino tratándolos como «dividuos biogenéticos», «portadores de informaciones vitales».<sup>218</sup> Preciado acuña, por su parte, el término «régimen farmacopornográfico» para dar cuenta de cómo, a partir de los años cincuenta del siglo XX, la introducción de la distinción entre género y orientación sexual, «la “invención” de la noción bioquímica de las hormonas», «el desarrollo farmacéutico de las moléculas sintéticas para usos comerciales», y asimismo la difusión de la píldora anticonceptiva, los avances de la biotecnología y, finalmente, el desarrollo de una pornografía de masas amplificada por el advenimiento de internet, por un lado han renovado los instrumentos a través de los cuales «el tecnocapitalismo» gobierna, explota y saca provecho de la vida, y por el otro han «modificado radicalmente la tradicional definición de las identidades sexuales normales o patológicas».<sup>219</sup>

Quien ha adoptado la metodología constructivista radical de Foucault ha sido también Judith Butler, cuyo pensamiento ha obtenido tal resonancia que se ha convertido en una piedra de toque ineludible tanto para las filosofías queer como para sus opositores (no solo Warner, Puar, Braidotti, Preciado y los teóricos antisociales de los que me ocuparé más adelante, sino también para los portavoces de la campaña antigénero). En textos fundamentales como el ya citado *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, publicado en 1990, y *Undoing Gender*,<sup>220</sup> de 2004, Butler, al igual que Meli, aboga por una alianza entre los movimientos feministas y los movimientos de las minorías sexuales, pero con argumentos muy distintos. Ella, de hecho, mantiene un diálogo crítico con el pensamiento feminista para sostener que, aunque la identidad femenina les sea necesaria a las mujeres para constituirse como sujetos políticos, las feministas se arriesgan a quedar subordinadas al régimen



de poder que establece la subordinación de las mujeres a los hombres si no cuestionan la génesis de su autorrepresentación como mujeres. Retomando la crítica de Foucault al contractualismo moderno, Butler sostiene que presuponer la existencia del sujeto «mujer» —y de cualquier otro sujeto— antes de cualquier relación de poder es un residuo de «la parábola fundacional de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico» que es la «hipótesis de un

estado de naturaleza».<sup>221</sup> Y reelaborando, siempre a la luz del pensamiento de Foucault, las tesis de Adrienne Rich y Monique Wittig, llama «matriz heterosexual» al aparato normativo que produce en su complementariedad asimétrica lo femenino y lo masculino, entendidos no solo como identidades sexuales, sino también como cuerpos sexuados. La filósofa contesta por tanto al sistema de clasificación sexo-género-orientación sexual, que postula la existencia de dos distintos sexos biológicos y en base a estos define el deseo sexual. En su perspectiva interpretativa, bien al contrario, la obligatoriedad de la heterosexualidad reglamenta el género como relación binaria en la cual lo masculino se diferencia de lo femenino a través del deseo y de sus prácticas. No son, pues, los dos sexos quienes definen la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad, sino que es la heterosexualidad lo que define la diferencia entre los sexos: la matriz heterosexual produce discursivamente el sexo como categoría de género y el género como categoría del deseo heterosexual. Esta es por tanto la razón por la cual, tal como he señalado en el capítulo dos, el concepto de orientación sexual «ya no funciona», y no solo en el momento en que se pone en cuestión la interpretación binaria, es decir, heterosexista, del sexo y de género: porque el género y el sexo derivan exactamente de la orientación (hetero)sexual. Y esta es también la razón por la cual el sistema de clasificación sexo-género-orientación sexual no es capaz de explicar fenómenos como el afeminamiento gay y la masculinidad lésbica: porque, dentro de ese sistema, paradójicamente, el gay es pensado como un hombre cisgénero heterosexual atraído por hombres cisgénero heterosexuales y la lesbiana como mujer cisgénero heterosexual atraída por mujeres cisgénero heterosexuales!

Butler sigue a Foucault también cuando afirma que, al ser producidos por la matriz heterosexual, no solo los sujetos en los que hay «coherencia» entre sexo, género, deseo y prácticas sexuales, es decir el hombre y la mujer cisgénero heterosexuales, emergen del mismo dispositivo heterosexista: también lo hacen



las identidades sexuales minoritarias, para luego ser sancionadas por este. En *Undoing Gender*, Butler cuestiona —de modo no muy distinto al que he tratado de hacer en el segundo capítulo— el estatus del transgenerismo y de la intersexualidad en el paradigma biomédico contemporáneo.<sup>222</sup> El centro de la reflexión en *Gender Trouble* es, en cambio, la subversión de los géneros elaborada en la performance, común en los locales LGBT, en la que actores y cantantes de sexo masculino, llamadas «drag queens», ponen en escena una femineidad exagerada en la gestualidad, los peinados y el maquillaje a menudo sin esconder completamente el propio cuerpo masculino en el vestuario escénico, o bien actrices y cantantes de sexo femenino, llamados «drag kings», actúan con vestuario masculino, proporcionando una representación hiperbólica del machismo. Según Butler, la parodia drag desestabiliza las distinciones entre natural y artificial, entre interior y exterior, y demuestra que el género —cada género— no es un *estatus*, sino un hacer, «aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción».<sup>223</sup> Esto muestra, por tanto, que el género mismo es una performance, y que lo son los «protagonistas esenciales» de las «narraciones naturalizadoras de la heterosexualidad obligatoria»,<sup>224</sup> es decir, el hombre y la mujer, no son sino repeticiones estilizadas de actos, modeladas sobre idealtipos que ningún ser humano real podrá nunca encarnar en su totalidad. A diferencia de lo que pueda ocurrir en los locales LGBT, en la vida cotidiana el carácter de esta representación es cualquier cosa menos cómica. El género es una representación asumida como real, en la cual los actores se juegan su propia supervivencia cultural: quien no interpreta bien su papel está expuesto a la burla y a la violencia de los otros, a ser expulsado como una excreción, a ser desterrado de pertenecer a una humanidad plena.<sup>225</sup>

La subversión drag funciona para Butler como ejemplo de cómo puede ser pensada y practicada la acción política del sujeto sexual en la perspectiva constructivista radical, en la que el sujeto no preexiste a las normas que lo plasman. En la concepción freudomarxista, el sujeto sexual de la sociedad capitalista es aplastado por las estructuras represivas del poder (incluso cuando se saca provecho de su «perversión»), pero «bajo» las estructuras represivas del poder, el sujeto de todos modos *está* (para Mieli, por ejemplo, tiene la forma de la transexualidad originaria): el fin de la acción política revolucionaria consiste

precisamente en liberarlo. ¿Qué pasará, en cambio, con la capacidad de actuar contra el poder si el sujeto no existe «antes» del poder sino que es una consecuencia de este? En tal caso, la acción política ya puede ser pensada en los términos de un acto revolucionario definitivo. Foucault teoriza que esta tome la forma de lo que él llama «resistencia»: una acción creativa de oposición al poder que modifica al mismo sujeto que la lleva a cabo. A su entender, la resistencia del sujeto sexual contra el dispositivo de sexualidad no puede darse en la expresión de un sexo o de un deseo originario, porque la idea misma de la originalidad del sexo y del deseo está implícita en el dispositivo de la sexualidad. La resistencia del sujeto sexual se expresará en cambio en la elaboración de nuevas modalidades de subjetivación, de nuevas identidades temporales, de nuevos estilos de vida, de nuevas comunidades. Es a través de la experimentación de nuevas prácticas de *placer* como se sustraen a los dictados de la normalidad:

No hay que creer que diciendo sí al sexo se diga no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quieren hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo,

226

sino los cuerpos y los placeres.

El surgimiento de la subjetividad política transgénero e intersexo y la misma reapropiación política del término «queer» son claros ejemplos de modalidad de resistencia al dispositivo de sexualidad contemporáneo del cual Foucault no tuvo tiempo de ser testigo. En algunas entrevistas de los primeros años ochenta, el filósofo francés describe en cambio una subcultura que pudo experimentar en primera persona en los clubes gais de San Francisco, cuyo valor, según él, fue el de «dessexualizar» el placer, es decir —si entiendo bien el uso que aquí hace él de este verbo—, de *desgenitalizarlo* permitiendo que se extendiera de los genitales a la totalidad de la superficie del cuerpo:

No creo que este movimiento de prácticas sexuales tenga algo que ver con la revelación o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas escondidas en lo profundo de nuestro inconsciente, etc. Yo creo que el S/M es mucho más que eso; es la creación efectiva de nuevas posibilidades de placer que no habíamos imaginado antes. La idea de que S/M guarda relación con una violencia profunda, de que su práctica es una forma de liberar esa violencia, de dar rienda suelta a la agresión, es una idea estúpida. Sabemos muy bien que todo lo que estas personas hacen no es agresivo; que inventan nuevas posibilidades de placer haciendo uso de ciertas partes poco habituales de su cuerpo —erotizando este cuerpo—. Considero que se trata de una suerte de

creación, una empresa creativa, que tiene como una de sus principales características lo que yo llamo la *desexualización* del placer. La creencia de que el placer físico proviene siempre del placer sexual como la raíz de cualquier placer posible... considero que eso es algo completamente erróneo. Lo que las prácticas nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos raros, de partes poco usuales de nuestro cuerpo, en circunstancias nada habituales, etc. [...] El gueto S/M de San Francisco es un buen ejemplo de una comunidad que ha experimentado con el placer y que ha construido una identidad en torno a ese placer. [...] La práctica del «sadomasoquismo» deriva en la creación de placer, y hay una identidad que va con esa creación. Es

227

por eso por lo que el S/M es realmente una subcultura.

También Butler da testimonio de lo que ha podido observar en primera persona en la comunidad LGBT estadounidense, cuando era estudiante y doctoranda en Yale entre finales de los años setenta y los principios de los

228

ochenta. El componente de la sexualidad sobre el cual concentra su atención no es, sin embargo, la búsqueda de placer, sino los procesos de adquisición de la identidad de género. En las prácticas drag, Butler encuentra un ejemplo de resistencia creativa a las normas de género que se da a través de un proceso que llama alternativamente «subversión» (*subversion*) y «desplazamiento» (*displacement*). Desde Foucault, como ya he mencionado, la filósofa sabe que ningún sujeto, ni siquiera si pertenece a una minoría sexual,

229

ocupa una posición de exterioridad con respecto a la matriz heterosexual y que, en consecuencia, incluso la drag queen es una criatura «escandalosamente

230

impura», comprometida con el sistema normativo que también transgrede; que no expresa de ningún modo un deseo originario, suyo o incluso

231

compartido con el género humano al completo, y que las normas de género no agotan su acción en la represión del deseo, porque la idea misma de la eliminación de un deseo originario es producida por tales normas:

La crítica de Foucault a la hipótesis de la represión en *La historia de la sexualidad I*, afirma que: a) la «ley» estructuralista puede verse como una formación de poder, una configuración histórica concreta, y b) puede entenderse que la ley crea o despierta el deseo que presuntamente reprime. El objeto de la represión no es el *deseo*, al que considera su objeto aparente, sino las numerosas configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad misma trasladaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora. En definitiva, el deseo y su represión constituyen una razón para reforzar las estructuras jurídicas; el deseo se construye y se prohíbe como un gesto

232

simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico desempeña y afianza su propio poder.

Una supresión revolucionaria y definitiva de las normas de género no es por tanto posible, ni es posible evitar la repetición de la performance preescrita por estas, que se constituyen como sujetos. En la repetición misma de estas performances es sin embargo posible introducir descartes, variaciones, reapropiaciones subversivas de tales normas que, en el momento en el cual logran obtener el reconocimiento de un público —como ocurre en los locales LGBT, en las comunidades queer y en las sociedades en las que los movimientos LGBTQI adquieren visibilidad —son capaces de modificar al mismo tiempo al público y a los sujetos de la performance. Para indicar este complejo proceso dialéctico Butler utiliza el verbo «desplazar» (*to displace*):

Introducirse en las prácticas repetitivas de este terreno de significación no es una elección, pues el «yo» que podría entrar ya está siempre dentro: no hay posibilidad de que el agente actúe ni tampoco hay posibilidad de realidad fuera de las prácticas discursivas que otorgan a esos términos la inteligibilidad que poseen. La tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetir o, de hecho, repetir y, mediante una multiplicación radical de género, *desplazar* las mismas reglas de género que

233

permiten la propia repetición.

Resumiendo: en la perspectiva constructivista radical que Butler aprende de Foucault, al sujeto sexual no le es accesible un punto de apoyo externo al dispositivo de sexualidad (ni el deseo, ni el sexo), y es solo apoyándose en las normas dictadas por tal dispositivo como le/les es posible oponer resistencia. Actuando de forma conjunta, por ejemplo, mujeres feministas y lesbianas, hombres gais, personas bisexuales, transgénero, intersexo y asexuales pueden introducir colectivamente variaciones en las performances de género que las constituyen, dando vida a nuevas modalidades de subjetivización, nuevos estilos de existencia, nuevas comunidades de reconocimiento (más agradables, en el léxico de Foucault; más «vivibles», en el léxico de Butler).<sup>234</sup> Lo que une las teorías queer constructivistas al freudomarxismo, a pesar de las grandes diferencias, es por tanto una actitud no solo antagónica, sino también optimista, que confía en las posibilidades transformadoras de la acción política. Incumplidos los proyectos revolucionarios de los movimientos de liberación sexual de los años sesenta, los movimientos LGBT *mainstream* abogan en la actualidad por la inclusión de las minorías sexuales en la sociedad neoliberal tal como ya se da: la plena ciudadanía de las minorías sexuales en los Estados, la extensión a los gais y a las lesbianas del derecho al matrimonio y a la reproducción ya garantizado para las ciudadanas y los ciudadanos

heterosexuales. Las teorías queer constructivistas efectúan, en cambio, una crítica radical del presente, y a la distinción entre público y privado típica del pensamiento liberal contraponen la lección feminista según la cual «lo personal es político», con la intención de hacer una caja de resonancia, aquí y ahora, de inmediato, para las voces de nuevas subjetividades social y esencialmente subversivas que no quieren dejarse gobernar por dispositivos heterosexuales, homo/trans-normativos, homonacionalistas, racistas y clasistas del presente.

### **3.3. Teorías antisociales y giro afectivo**

Aunque sean complejas y contrarias a la intuición, las teorías queer que se exponen en continuidad con el pensamiento de Foucault y de Butler son, en definitiva, tranquilizadoras en su progresismo: estas sugieren que —aunque los sujetos LGBTQI, como los sujetos cisgénero heterosexuales, son plasmados por el poder, aunque «bajo» el poder no haya sexo alguno o deseo originario de liberar— los sujetos LGBTQI, como los sujetos cisgénero heterosexuales, «entre» el ropaje impuesto por el poder pueden imaginarse e inventarse innumerables prácticas de libertad y de placer. A diferencia de Marcuse y de Mieli, Foucault y Butler no profetizan el fin de la historia en una sociedad en paz permanente: en su opinión, la resistencia contra el dispositivo de sexualidad y la dislocación de las normas de género dictadas por la matriz heterosexual son procesos potencialmente infinitos (y de hecho, por ejemplo, después de la obtención de los derechos civiles por parte de lesbianas y gais, teóricos y movimientos queer han iniciado una nueva etapa de luchas contra la homo/trans-normatividad y el homonacionalismo). Además de elaborar una interpretación radicalmente constructivista de la sexualidad, Foucault y Butler asumen por tanto una postura radicalmente crítica:<sup>235</sup> ambos observan las prácticas de disidencia sexual de su presente y participan en tales prácticas, pero no pretenden para la teoría una función de proyección, previsión, dirección de los movimientos feministas, de los movimientos de liberación homosexual, de los movimientos LGBTQI hacia una meta final. Pero el hecho es que los dos filósofos celebran la posibilidad de edificar un futuro progresivamente más libre —como si hubieran heredado de Kant una confianza de corte ilustrado en el «constante progreso a mejor» de la humanidad.<sup>236</sup> Estas esperanzas contrastan con el realismo pesimista de otras

teorías queer contemporáneas que, más que incentivar la resistencia al dispositivo de sexualidad a través de la construcción de subjetividades nuevas y de nuevas comunidades de reconocimiento, de vidas más agradables o más vivibles, insisten en el hecho de que la irrupción de la pulsión sexual provoca cada vez más la ruptura del vínculo social y la supresión del sujeto del gozo: estas son las llamadas «teorías antisociales».<sup>237</sup>

En los Estados Unidos, la paternidad de esta «tradición» es generalmente atribuida a Leo Bersani, quien, en el ahora ya clásico artículo «¿Es el recto una tumba?», dirige a Foucault una objeción tan simple como fundamental: al filósofo francés, escribe, como a la mayoría de las personas «el sexo no le gustaba».<sup>238</sup> «¿Es el recto una tumba?» se publica en la revista *October* en 1987, en plena crisis del sida: tres años antes, el propio Foucault había muerto a causa de la pandemia, y en ese intervalo la recepción de *La voluntad de saber* en las universidades estadounidenses había abierto una intensa discusión que, poco tiempo después, conduciría al nacimiento de las teorías queer propiamente dichas. A este florecimiento de investigaciones y reflexiones académicas acerca de subjetividades sexuales minoritarias, acerca de sus historias y de sus prácticas, Bersani reacciona sosteniendo que a Foucault «el sexo no le gustaba».<sup>239</sup> ¿Por qué? ¿Y por qué lo reitera en el libro *Homos*, nueve años más tarde, mientras el gran éxito de Butler, que ha desarrollado los análisis foucaultianos del dispositivo de sexualidad hacia una crítica de las normas de género, está difundiendo el debate queer estadounidense por el mundo entero? Porque Bersani quiere poner en evidencia que ni Foucault, ni Butler, ni la mayor parte de las/los participantes en el debate de las teorías queer de corte constructivista demuestran el desencanto necesario para mirar el sexo como lo que realmente es, en sus aspectos más perturbadores, disfuncionales, inmorales y desagradables, que excitan tanto como provocan «repugnancia»:

Al decir que a la mayoría de la gente no le gusta el sexo, no quiero decir (aunque, obviamente, tampoco lo niego) que los dictados más rígidamente moralistas sobre el sexo escondan erupciones volcánicas no manifiestas de deseo sexual reprimido. Cuando se formulan argumentos de este tipo, se divide el mundo en dos campos, y se da a entender, al mismo tiempo, en cuál de ellos se sitúa uno. Están, al parecer, quienes no pueden hacer frente a sus deseos sexuales (o, de manera correlativa, a la relación entre esos y sus ideas sobre el sexo), y están quienes saben que esa relación existe, y que no tienen, presumiblemente, miedo de sus propios impulsos sexuales. Sin embargo, lo que aquí me interesa es otra cuestión diferente, que ambos campos tienen en común,



y que puede ser una cierta *repugnancia*; una repugnancia que no equivale a una represión y que puede coexistir bastante cómodamente con, por ejemplo, la más entusiasta adhesión a los principios de una polisexualidad con parejas múltiples.

Lo que Bersani critica tanto en las teorías queer de corte constructivista como en las teorías freudomarxistas de la liberación sexual no debe confundirse con una supuesta complicidad con el moralismo sexofóbico de la tradición. Al contrario, la acusación que este dirige hacia estas teorías es la de haber tomado distancia con la tradición demasiado apresuradamente, proporcionando una representación del sexo «positiva» y «políticamente correcta» a partir de una dimensión que va con la libertad del sujeto. Esta objeción desbanca, por tanto, la de Foucault con respecto a las teorías de la represión sexual, porque, para ser puesta en cuestión, no está la posibilidad de hallar en el sexo la verdad originaria del sujeto, sino la posibilidad de hacer del sexo en cuanto sexo una cuestión política. Según Bersani, la politización progresista del sexo es consiguiente a la voluntad de enmendar el sexo de la negatividad que le es propia y, en última instancia, equivale a la desexualización del sexo.

En *La voluntad de saber*, en efecto, Foucault rechaza explícitamente interrogarse acerca de «qué» es el sexo: si se excluyen las rápidas referencias concluyentes a los «cuerpos» y a los «placeres» como vehículos privilegiados para practicar la libertad, su análisis se dirige no al sexo, sino a la sexualidad entendida como dispositivo biopolítico. De modo análogo, pero asimismo muy diferente, en *Gender Trouble* y *Undoing Gender*, a Butler el sexo le interesa sobre todo en la medida en que se vuelve inteligible con respecto al género: porque es el género, y no el sexo, el principal objeto de sus reflexiones. En ambos casos, tanto al sujeto de la sexualidad como al sujeto de género se le confía el deber de resistir de manera voluntaria, consciente, creativa, a unas normas que a un mismo tiempo lo posibilitan y lo oprimen. Se trata, por tanto, en el fondo y en un cierto sentido, de sujetos de las políticas progresistas, de «sujetos liberales», en el léxico de Bersani;

— modelados sobre individuos económicos-rationales teorizados por Hobbes, implicados en la perenne búsqueda de su propio interés, del cual el placer, su carácter «vivable» y el reconocimiento social no son en el fondo más que articulaciones. Las razones por las que Foucault no habría logrado distanciarse de esta concepción del sujeto residen, para Bersani, en el intento



que hizo él de eliminar el uso del psicoanálisis en el pensamiento político.<sup>244</sup> Para comprender qué es lo que, del sujeto sexual, se escapa a la interpretación liberal de lo humano, qué es lo que perturba la inclusión del sexo en cuanto sexo en un horizonte político, Bersani propone un retorno al Freud de *Tres ensayos de teoría sexual*, insistiendo no en las categorías de polimorfismo perverso y bisexualidad originaria tan importantes para Marcuse y Mieli, sino en el concepto de *pulsión* (*Trieb*). El sujeto de la pulsión no persigue su propio interés, ya sea en forma de reconocimiento social, ya sea en la de placer: no es capaz de perseguir nada de nada, porque es sobre todo perseguido o quizás sería incluso mejor decir acosado (en el sentido de poseído) por la pulsión, que le hace actuar prescindiendo de su voluntad. La pulsión sexual —sostiene Bersani retomando las tesis no solo de Freud, sino también de Jean Laplanche —<sup>245</sup> es una fuerza perturbadora que domina al sujeto, que le hace perder el control sobre el mundo, sobre los demás y sobre sí mismo, que le aísla de la sociedad humana —por ejemplo, haciéndole hacer cosas de las que podría avergonzarse frente a los demás, y por las cuales no busca ningún tipo de reconocimiento. Esto conduce al sujeto a una «autoaniquilación» (*self-shattering*) que «atribula la coherencia del yo», disolviendo sus confines no en el placer, sino en un gozo sexual (*jouissance*)<sup>246</sup> que está *Más allá del principio de placer*.<sup>247</sup> En este sentido, si Freud distingue entre pulsión sexual y pulsión de muerte, según Laplanche y Bersani la pulsión *es* pulsión de muerte, y la sexualidad —de este modo se lee en «¿Es el recto una tumba?»— es una tautología del masoquismo:

Lo sexual emerge como el gozo [*jouissance*] de unos límites incógnitos, como el sufrimiento estático en el que se sumerge momentáneamente el organismo humano momentáneamente se sumerge cuando se le «presiona» más allá de un cierto umbral de resistencia. *La sexualidad, al menos de la*

*manera en que está constituida, puede ser una tautología del masoquismo.*<sup>248</sup>

La «compulsión a reescribir el sexo» de la que Foucault, según Bersani, está afectado, se vuelve por tanto sumamente evidente cuando este, además, con tal de no reconocer el carácter masoquista de la pulsión sexual, llega a representar el sadomasoquismo como una mera búsqueda del placer.<sup>249</sup> Se encuentra, sin embargo, presente en la tesis principal de *La voluntad de saber*, según la cual la sexualidad puede interpretarse como un dispositivo de poder al cual es posible

resistir con creatividad hedonista. La razón por la que el filósofo francés propone una redención del sexo en la acción política reside, para Bersani, en el hecho de que su concepción liberal del sujeto es irreconciliable con el carácter disfuncional de lo sexual:

La ambición por practicar sexo *sólo* como poder constituye un proyecto de salvación, un proyecto diseñado para preservarnos de una obscenidad ontológica de pesadilla, de la perspectiva de una ruptura de lo humano en intensidades sexuales, de una especie de comunicación no personal con

250

órdenes de existencia «inferiores».

Lo que emparenta a Bersani, y en general a las teorías queer antisociales, con el freudomarxismo es, pues, el uso del psicoanálisis como una antropología filosófica que permite formular «verdades universales» sobre lo sexual. En ambos casos, sin embargo, el resultado es diferente. Para Bersani, la obscenidad de lo sexual es ontológica, y como tal no deriva de ninguna *Historia de la sexualidad*, ni siquiera de la historia de la represión que según Mielì parte de la religión católica y prosigue en el capitalismo. La fuerza perturbadora de la pulsión está privada de historia, está presente en todas las épocas y en todas las sociedades. Mueve tanto las prácticas sexuales heterosexuales como las homosexuales; pero en las sociedades heterosexistas, es decir, en todas las sociedades por ahora conocidas, su negatividad es «proyectada» sobre todo sobre las prácticas homosexuales, que no pueden ser redimidas de la finalidad reproductiva que puede en cambio atribuirse al coito pene-vagina. La tesis central de «¿Es el recto una tumba?» es, por tanto, que el estallido de la pandemia de sida en los años ochenta no hizo sino volver literal la amenaza de muerte según la cual el sexo homosexual, y en particular el sexo anal entre machos, representa desde siempre en el imaginario heterosexual, haciendo legítima la fantasía según la cual quien ocupa el papel llamado «pasivo» en la penetración es portador de una sexualidad intrínsecamente desenfrenada y

251

enferma. Lo que más escandaliza del gay pasivo es que, renunciando al rol penetrador que le correspondería en cuanto macho, además de abdicar de una posición de poder, da testimonio de la posibilidad, para el ser humano, de gozar de la pérdida del control, de la impotencia, de la humillación. Una posibilidad que entra en conflicto con la imagen con la que a lo largo de milenios de historia y también en el pensamiento progresista liberal del

presente el sujeto hegemónico —macho, cisgénero, heterosexual, blanco, normodotado y bienestante— se ha autorrepresentado y autopromovido:

El falocentrismo es exactamente eso: no es originalmente la negación del poder a las mujeres (aunque, evidentemente, también ha conducido a ello, en todos los lugares y en todas las épocas), sino sobre todo, es la negación de cualquier *valor* a la ausencia de poder [*powerlessness*] tanto para hombres como para mujeres. No me refiero al valor de la amabilidad o de la ausencia de agresividad, ni siquiera del valor de la pasividad, sino a una desintegración y una humillación de sí

252  
más radicales.

«¿Es el recto una tumba?» invita por tanto a las minorías sexuales a «aceptar (dolorosa pero provisionalmente) una representación homofóbica de la

homosexualidad». 253 Es decir, las invita a cuestionar a fondo la negatividad sexual que socialmente representan, antes de tratar de neutralizarla a través de la petición de derechos a la afectividad (unión civil y matrimonio) con el espejismo de poder ser integrados *en cuanto minorías sexuales* en el modelo de humanidad que les excluye. En textos posteriores, como *Homos* (1996) e

*Intimacies* (2008) 254 —por tanto, después de la introducción de las terapias antirretrovirales para el sida, a mediados de los noventa y mientras en los Estados Unidos seguía en marcha la campaña imparable por los derechos civiles, que en 2015 conducirá al Tribunal Supremo a extender el derecho matrimonial a las parejas del mismo sexo— Bersani vuelve a pedir sobre todo a los hombres gays que miren con ojos desencantados lo que muchos de ellos han vivido y comparten: en el consumo compulsivo de material pornográfico, en las saunas gays, en los bares de *cruising*, en los cuartos oscuros, en los clubes

para sadomasoquistas y para barebackers 255 se evidencia que «follar no tiene

nada que ver con la comunidad o con el amor». 256 La conclusión es que si el recto, encarnación de la negatividad de lo sexual, *es* la tumba del sujeto hegemónico cuyo ideal de civilización se basa en el asco al sexo, en vez de tratar de emanciparse de la identificación con este órgano abyecto, los sujetos queer deberían más bien celebrarlo como lugar de implantación privilegiado de la pulsión sexual que es la pulsión de muerte:

Pero si el recto es la tumba en la cual se halla enterrado ese ideal masculino de subjetividad orgullosa (un ideal compartido —de distinta forma— por hombres y mujeres), entonces debería

257  
ser celebrado, precisamente, por ese potencial de muerte.

Esta invitación de Bersani no ha quedado sin atender. En 2009, por ejemplo, Paul B. Preciado compone un epílogo apasionado para la traducción española de *El deseo homosexual* —libro al cual Bersani no menciona ni en «¿Es el recto una tumba?» ni en *Homos* y que Preciado considera en cambio imprescindible para la reflexión contemporánea acerca de sexualidad y poder, no solo como «manual de instrucciones para hacer funcionar un orificio anti-sistema instalado en todos y cada uno de los cuerpos: el ANO»,<sup>258</sup> sino también como «primer ejemplo de una forma de saber que hoy conocemos como teoría queer».<sup>259</sup> El epílogo se titula «Terror anal» y ensalza lo que, utilizando una expresión de Roland Barthes, el pensador español llama el «terrorismo textual»<sup>260</sup> de Hocquenghem. Tanto Hocquenghem como Bersani son puntos de referencia fundamentales para Lee Edelman, quien publicó en 2004 *No Future: Queer Theory and the Death Drive*,<sup>261</sup> libro que en los Estados Unidos ha abierto un debate acerca de la «tesis antisocial en la teoría queer» en el cual, entre otras y otros, han participado Teresa de Lauretis y Jack Halberstam.<sup>262</sup> Si Bersani hace uso del psicoanálisis de Jean Laplanche para recordar a las minorías sexuales lo que estas representan a ojos del resto de la sociedad y para invitar a los gais a aceptar una representación homofóbica de la homosexualidad, Edelman da un paso más allá. Se sirve del psicoanálisis de Jacques Lacan para instar a los sujetos queer a volverse representantes activos de la pulsión de muerte, invitándoles a volverse implacables cantores de la inhumanidad, profetas del fin de la civilización. La polémica de Edelman contra el futuro coincide de hecho con una polémica contra «el Niño» (*the Child*), símbolo o, mejor, fetiche del futuro en torno al cual se construye cada significado. Frente a la promesa de futuro encarnada por el Niño, el autor contrapone la insensatez y la esterilidad de un gozo (*jouissance*) en el cual el yo es absorbido por lo «real»,<sup>263</sup> recordando que —salvo raras excepciones— no se folla (*fuck*) para reproducirse, sino para gozar:

«Crean una familia» [...] la frase elide estratégicamente la agencia por medio de la cual se alcanza este fin. Ningún polvo podría llevar a cabo una creación tal puesto que toda experiencia sensorial, es decir, todo placer de la carne, debe ser alejada de esta fantasía de futuridad garantizada y de completitud del plan eterno, mientras que «se lleva adelante una nueva generación». Paradójicamente, el niño de la familia bi-parental prueba así que sus padres *no* follan y lleva sobre sus pequeños hombros la carga de mantener la fantasía de un tiempo por venir en el que el

significado, que se ha hecho presente a sí mismo, ya no dependerá más de la fantasía de *lograrse* en el porvenir.<sup>264</sup>

Edelman pone por ejemplo en evidencia que en las retóricas tradicionalistas, de las que la campaña contra la «teoría de género» ofrece un óptimo ejemplo, los niños son frecuentemente evocados en contra de los homosexuales. No solo porque el sexo entre dos mujeres o entre dos hombres no genera hijos, sino también porque las parejas de homosexuales no serían capaces de hacerlos por diversas razones: 1) porque estos necesitarían figuras de progenitores de sexo distinto; 2) porque los homosexuales, sobre todo machos, demonios seductores hambrientos de carne fresca, constituirían una amenaza para los niños; 3) y, finalmente, porque el solo hecho de hablar de homosexualidad en las escuelas supondría un peligro para las mentes jóvenes, un ejemplo de *mala educación*.<sup>265</sup> Para responder a estas retóricas, en las que la homosexualidad es presentada como una fuerza perversa que amenaza a la familia reproductiva y a la infancia (y a la «teoría de género» como la ideología que sostiene argumentativamente esta fuerza), en lugar de perseguir la inclusión social reivindicando el acceso al matrimonio, a la adopción, o a las técnicas de reproducción asistida, según Edelman los sujetos queer deberían rechazar radicalmente los valores de la sociedad heterosexual y pronunciar orgullosamente «las palabras a las que están condenados»:

La *queeridad* que proponemos, en palabras de Hocquenghem, «ignora la sucesión de las generaciones como etapas hacia una vida mejor. No sabe nada del sacrificio de ahora para las generaciones futuras [...] sabe que la civilización es, por sí sola, mortal». Más aún: se deleita en esa mortalidad como la negación de todo aquello que se definiría a sí mismo, de manera moralizante, como pro-vida. Somos nosotros quienes debemos enterrar al sujeto en la oquedad sepulcral del signifiante, pronunciando por fin las palabras por las que nos condenan, las hayamos dicho o no: que *nosotros* somos los defensores del aborto; que el Niño como emblema de la futuridad debe

morir; que el futuro es mera repetición y que es tan letal como el pasado.<sup>266</sup>

Al individuo moderno, perennemente capturado por un imaginario proyectivo que impone sacrificar el presente en favor de un futuro del que la familia reproductiva es al unísono símbolo e instrumento, Edelman contrapone un sujeto queer al que la pulsión obliga a una adhesión radical al presente del gozo; y a los movimientos de emancipación y de liberación sexual contrapone el estatismo del rechazo de la socialidad. De este modo, afila hasta lo extremo

la crítica que antes de él Bersani dirige al constructivismo de Foucault y de Butler.

Frente a la esperanza freudomarxista de un fin de la historia en la que el sujeto pueda ser definitivamente liberado a través de la revolución sexual, Foucault y Butler esgrimen en su contra que la libertad es una práctica infinita, y que el poder que estructura la experiencia de la sexualidad no puede ser abolido. Sin embargo, sugieren que tal poder puede ser subvertido y dislocado a través de una reinención continua del sujeto sexual y de una continua resignificación de sus relaciones sociales. Con Bersani, Edelman sostiene en cambio que la pulsión sexual priva al sujeto de libertad, lo aísla de la comunidad, lo empuja hacia la disolución en un gozo que turba la conciencia y no deja espacio a la búsqueda de sentido. Y que, por tanto, a la par del ideal revolucionario y de la reivindicación de los derechos, ni siquiera la confianza constructivista en la creatividad progresista de los sujetos queer podrá salvar a estos últimos de la repugnancia que suscitan, de la negatividad que representan. Donde me parece que Edelman quiere superar a Bersani es en el intento paradójico de hacer del sujeto sexual no solo un sujeto que reta al pensamiento político liberal, sino también un sujeto, *a su modo*, político. A la política tradicionalmente entendida como proyección de la colectividad en el futuro y en la construcción de sentido, el sujeto de la pulsión no puede sino contraponer su abyección presente, el rechazo insensato de su «no». De esta constatación, Edelman por un lado parece extraer una invitación, dirigida a los sujetos queer, de abandonar la acción política; por el otro, en cambio parece extraer una invitación a repensar las raíces de qué es la acción política.

Lo que en cualquier caso es cierto es que la subsunción de la cuestión sexual en la esfera política no ha sido nunca fácil, ni puede ser dada por hecha: en los años setenta tanto Hocquenghem como Mielì se enfrentaron a la reticencia de los movimientos de contestación juvenil para acoger las exigencias de las minorías sexuales. En los años ochenta y noventa, Bersani fue testigo del revés que las esperanzas de los movimientos gais han sufrido a causa de la reacción de la opinión pública y de la crisis del sida. A comienzos del nuevo milenio, frente a la reacción de movimientos tradicionalistas con respecto a las conquistas de los movimientos feministas y LGBTQI, en una actitud realista, Edelman sostiene que la queeridad de los sujetos queer, la negatividad que los vuelve tales, no puede ser redimida definitivamente por la política y que por tanto una política propiamente queer no puede coincidir con perseguir esta



redención imposible. En el único observatorio que nos permite ocupar, el del presente, ahí donde las minorías sexuales han obtenido reconocimiento social se ponen en marcha campañas de reacción, y en efecto es plausible imaginar que aunque todos los Estados del mundo aprobaran el matrimonio para gays y lesbianas, muchos y muchas sin embargo todavía podrían encontrar rechazo por sus prácticas sexuales; asimismo, aunque los Estados del mundo aprobaran proyectos de educación antidiscriminatoria en las escuelas, el *bullying* homobitransfóbico sobreviviría en las escuelas y en la sociedad entera. Si Bersani invita a tener en cuenta lo que denomina negatividad irreducible de lo sexual, Edelman invita a hacerse cargo de ella. Naturalmente, no todos los teóricos y las teóricas queer contemporáneas comparten su posición. Las reflexiones abiertas por Lisa Duggan y Jasbir Puar acerca de homonormatividad y homonacionalismo,<sup>267</sup> aunque raramente hagan uso del léxico psicoanalítico y a menudo, por el contrario, adopten una metodología constructivista, parecen confirmar la visión edelmaniana de la ontología política de lo sexual al denunciar que la asimilación en la sociedad neoliberal de algunos sujetos privilegiados que pertenecen a las minorías sexuales (sobre todo hombres, cisgénero, blancos, cristianos, bienestantes, normodotados...) se produce a costa de otros sujetos (mujeres, intersexo, transgénero, racializados, islámicos, pobres, discapacitados...): como si la negatividad de lo sexual no pudiera ser extinguida, sino solamente proyectada de forma parcial e inlusoria sobre los demás, en un juego en los que nadie gana sin que otro pierda. Los mismos sujetos asimilados, por otra parte, son asimilados como buenos ciudadanos y ciudadanas productivos y reproductivos, como maridos y padres, esposas y madres que contribuyen al futuro de la nación, como agentes y a un tiempo objetos de una inversión de futuro: no como sujetos queer consumidos por el gozo.

Otra línea más de la investigación queer contemporánea puede leerse en continuidad con las teorías antisociales. En febrero de 2009, en la Universidad de California, en Berkeley, fue escogido el evocador título *Queer Bonds*<sup>268</sup> ('relaciones queer') para un congreso que trataba de hacer balance del debate suscitado por estas, y como consecuencia del mismo se habló de «*affective turn*» ('giro afectivo') para connotar una serie de estudios que interrogan la especificidad de los vínculos y de las pasiones de los sujetos sexualmente minoritarios, en el intento de constituir «archivos afectivos» que restituyan la

experiencia vivida de las existencias queer.<sup>269</sup> A pesar de que la referencia a los «vínculos» y a los «afectos» por supuesto evoca escenarios bien distintos a la asocialidad, estos estudios parecen sugerir que las relaciones queer no pueden darse sino en los intersticios de un orden social heterosexual, en el que provocan una fractura recurrente. Más que una superación de las teorías antisociales, estas investigaciones sobre los afectos, igual que las que se hacen sobre homonormatividad y homonacionalismo, demuestran también la insuficiencia de la esquemática distinción propuesta hasta ahora entre freudomarxismo revolucionario, constructivismo radical y teorías antisociales: en el debate contemporáneo, de paradigmas argumentativos distintos y contrapuestos, estos a menudo se convierten en articulaciones de una única reflexión, dando lugar a nuevas configuraciones teóricas. Para responder a las críticas dirigidas por Foucault contra el uso político del psicoanálisis, Bersani y Edelman proponen un retorno a Freud que pasa por Laplanche y Lacan. La última De Lauretis, en cambio, hace dialogar a Freud, Foucault y Fanon,<sup>270</sup> mientras que para Duggan y Puar el análisis del poder de Foucault es utilizado en el horizonte de una crítica al neoliberalismo que se hace eco de la herencia de Marx. En las investigaciones acerca de la afectividad queer, las referencias a todos estos autores pueden entrecruzarse en un análisis multidimensional de las repercusiones que la gobernación neoliberal tiene no solo sobre la vida material, sino también sobre la vida afectiva de los sujetos queer (que es asimismo material). Jack Halberstam, por ejemplo, inscribiendo su pensamiento en el cauce de las teorías antisociales, recuerda que «el trabajo de Bersani ha sido útil también para una teorización de la receptividad *femme*, de la abyección *butch* y de la soledad lésbica»,<sup>271</sup> y en los ensayos recogidos en el libro *The Queer Art of Failure*<sup>272</sup> explora el sentido de fracaso de las vidas queer no para reclamar un futuro «rescate» en una sociedad más justa todavía por realizar —esta es en todo caso la operación que ha tratado de llevar a cabo Butler—, sino para exhibir la posibilidad de existencias que se sustraen a los imperativos de éxito de las sociedades contemporáneas. En *Depression: A Public Feeling*,<sup>273</sup> Ann Cvetkovich se interroga de modo no muy diferente sobre el sentimiento al que cada vez más a menudo conducen los síntomas del presente, la depresión, que trata —partiendo de la base de Alain Ehrenberg—

<sup>274</sup>

no como una patología del individuo, sino como un dispositivo de poder que acciona microfísicamente en el tejido psicosocial. Como consecuencia existencial de una biopolítica neoliberal que no impone rígidos códigos disciplinarios, sino que pretende iniciativas libres, creatividad y sentido de la responsabilidad, la depresión de hecho castiga a las personas que no logran contribuir exitosamente al futuro de una sociedad cada vez más competitiva — tal como les ocurre a menudo a los sujetos queer que no se ajustan a los estándares homo/trans-normativos— haciéndoles sentir «pequeños, carentes de valor, desesperados».<sup>275</sup>

A esta insistencia de las teorías antisociales y de los archivos afectivos queer acerca de las «pasiones» rabiosas y tristes, podría contraponerse el entusiasmo feminista, spinozista y deleuziano de la ya citada Rosi Braidotti que en *Lo posthumano*<sup>276</sup> celebra la existencia como «simplemente el mejor de los mundos posthumanos posibles»,<sup>277</sup> resultado de la acción conjunta de todos nosotros. También autores directamente implicados en el debate queer estadounidense como José Esteban Muñoz,<sup>278</sup> Tim Dean<sup>279</sup> o Michael D. Sneadiker<sup>280</sup> rechazan la identificación de la queeridad con la negatividad de las pulsiones, y contraponen al pesimismo de Edelman una revalorización de la esperanza, del utopismo, hasta del optimismo.<sup>281</sup> Pero en este caso, como subraya Cvetkovich, la toma de distancia de las teorías antisociales es solo parcial:

Las discusiones acerca de la utopía y de otros conceptos correlativos ha formado parte de debates de la teoría queer acerca de lo «antisocial», que han circulado con mayor evidencia en conexión con el rechazo efectuado por Lee Edelman del futuro entendido como heteronormatividad reproductiva. En el centro de esta discusión ha estado la cuestión de las posibilidades de sostener un empeño hacia lo utópico sin caer en las tendencias pastoralizadoras o romantizadoras que Edelman critica (haciéndose eco de Leo Bersani). Habría que hacer notar que el trabajo queer sobre lo utópico generalmente abraza la negatividad, encontrando lo utópico en la perversión, en la abyección, en el fracaso, en la depresión y en la lucha, rechazando por tanto las distinciones

<sup>282</sup>

fáciles o binarias entre afectos positivos y negativos.

Lejos de haberse cerrado en una posición rígidamente «ideológica», la discusión sobre la relación entre sexualidad y poder, en definitiva, queda abierta. Y tal apertura, como sugiere Halberstam,<sup>283</sup> no se inscribe en una duración lineal (*straight*), directamente dirigida a lo venidero, sino más bien en

una temporalidad torcida y rara (y marica: *queer*)<sup>284</sup> en la que interrupciones, curvaturas y superposiciones se alternan con retornos, y la espera optimista de la utopía puede paradójicamente coincidir con la constatación depresiva del fracaso (lo positivo puede paradójicamente coincidir con lo negativo). Frente a esta subversión de la lógica, tendría muy poco sentido aventurar previsiones acerca del futuro de las teorías queer. Lo que siento que puedo decir, en conclusión, es que el hecho de que el freudomarxismo, el constructivismo, las teorías antisociales y los archivos afectivos puedan alternarse, entrecruzarse en configuraciones inéditas o bien dejar espacio a otras teorías solo dependerá de las emergencias de la crítica del presente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, S. (2004): *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, Londres / Nueva York.
- (2010): *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham.
- ALTMAN, D. (ed.) (1986): *AIDS in the Mind of America*, Anchor / Doubleday, Nueva York.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (2013): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – 5th Edition*, APA, Arlington Country.
- ARENDT, H. (1993 [1958]): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- (2006 [1951]): *El origen del totalitarismo*, Alianza Ensayo, Madrid.
- (2012 [1963]): *La banalidad del mal. Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona.
- ARFINI, E.A.G. / LO IACONO, C. (eds.) (2012): *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa.
- ARFINI, E.A.G. / CROCETTI, D. (2015): *I movimenti intersex/DSD in Italia. Stili di militanza e biomedicalizzazione del binarismo di genere*, en M. Prearo (ed.), *Politiche dell'orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, ETS, Pisa.
- ARIETTI, L. et al. (eds.) (2010): *Elementi di critica trans*, manifestolibri, Roma.
- ARISTÓTELES (1977 [s. –IV]): *Los Tópicos I*, 10, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid.
- BACCHETTA, P. / FANTONE, L. (eds.) (2015): *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omo-nazionalismo*, ombre corte, Verona.
- BAIRD, V. (2007): *The No-Nonsense Guide to Sexual Diversity*, New Internationalist, EE.UU.
- BARBIN, H. (2007 [1978]): *Herculine Barbin llamada Alexina B. Memorias de un hermafrodita presentadas por Michael Foucault*, Talasa, Madrid.
- BARTHES, R. (2011 [1972]): *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid.
- BAZZICALUPO, L. / VACCARO, S. (ed.) (2016): *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata.
- BEACHY, R. (2015): *Gay Berlin: Birthplace of a Modern Identity*, Vintage Books, EE.UU.
- BENJAMIN, H. (1953): «Transvestism and Transsexualism», *International Journal of Sexology*, 7.
- BERGOGLIO, J.M. (2014, 11 de abril): «Discurso del Santo Padre Francesco alla delegazione dell'Ufficio Internazionale Cattolico dell'Infanzia (BICE)»,

*Bollettino della Sala stampa della Santa Sede.*

— (2015, 15 de abril): «Udienza generale», *Bollettino della Sala stampa della Santa Sede*

— (2016, 22 de enero): «Discorso del Santo Padre Francesco in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario del tribunale della Rota romana», *Bollettino della Sala stampa della Santa Sede.*

BERNINI, L. (2008): *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, Nápoles.

— (2009): *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, tra Antigone ed Hegel*, en L. Bernini / O. Guaraldo (eds.), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona.

— (2014): «Uno spettro si aggira per l'Europa: Sugli usi e gli abusi del concetto di “gender”», *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 8.

— (2015): *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial*, Egales, Barcelona / Madrid.

— (2016a): «Pollyanna postumana desidera morire. L'eredità di Foucault tra affermatività femminista e negatività queer», en L. Bazzicalupo / S. Vaccaro (eds.), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata.

— (2016b): «La “teoria del gender”, i “negazionisti” e la “fine della differenza sessuale”», *AG About Gender, International Journal of Gender Studies*, 10.

BERSANI, L. (1995 [1987]): «¿Es el recto una tumba?», en: R Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*, Siglo XXI, Madrid.

— (2002 [1996]): *Homos*, Manantial, Buenos Aires.

— (2012 [2008]): «Vergogna», trad. it. en E.A.G. Arfini / C. Lo Iacono (eds.), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa.

— / PHILLIPS, A. (2008): *Intimacies*, University of Chicago Press, Chicago / Londres.

BOBBIO, N. (1999): *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín.

BRAIDOTTI, R. (2015 [2013]): *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.

BUSARELLO, R. (2016): «Diversity management, pinkwashing aziendale e omoneoliberismo. Prospettive critiche sul caso italiano», en F. Zappino (ed.), *Il genere. Tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona.

BUSI, B. (2016): «Fare e disfare il sesso. Oltre il binarismo dei generi», en F. Zappino (ed.), *Il genere. Tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte,



Verona.

BUTLER, J. (2001 [2000]): *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona.

— (2003 [1993]): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Ibérica, Barcelona.

— (2004): *Giving an account of oneself (Critique of ethical violence)*, Uitgeverij Van Gorcum, Ámsterdam.

— (2006 [2004]): *Deshacer el género*, Paidós Ibérica, Barcelona.

— (2007 [1990]): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Ibérica, Barcelona.

— (2007 [2004]): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Paidós Ibérica, Barcelona.

— (2010 [2009]): *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Paidós Ibérica, Barcelona.

— (2017 [2015]): *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*, Grupo Planeta, Barcelona.

CAULDWELL, D.O. (1949): «Psychopathia Transsexualis», *Sexology Magazine*, 16.

CAVARERO, A. (1995): *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milán.

— (2009 [2007]): *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona.

— (2014): *Inclinazioni*, Raffaello Cortina, Milán.

CHASE, C. (1993, marzo-abril de): «Intersexual Rights», *The Sciences*.

COATES, T.N. (2016 [2015]), *Entre el mundo y yo*, Seix Barral, Barcelona.

COLAPINTO, J. (2000): *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*, Quartet, EE.UU.

COOPER, M. (2015): *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Washington.

— / WALDBY, C. (2015 [2014]), trad. it. *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Roma.

CRENSHAW, K. (1989): «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *The University of Chicago Legal Forum*, 140.

CROCETTI, D., (2013): *L'invisibile intersex. Storie di corpi medicalizzati*, ETS, Pisa.

CVETKOVICH, A. (2003): *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Durham.

— (2012): *Depression: A Public Feeling*, Duke University Press, Duhram / Londres.

DE BEAUVOIR, S. (2005 [1949]): *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid.

- DE LAURETIS, T. (1991): «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction», *Differences*, 3.
- (1999): «La nemesi di Freud. Per un'archeologia degli studi su genere, sessualità e cultura», en *ead.*, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milán.
- (2008): *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- DEAN, T. (2006): «The Antisocial Homosexual», *PMLA*, 3.
- (2009): *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*, University of Chicago Press, Chicago.
- DELEUZE, G. / GUATTARI, F. (1985 [1980]): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- (1994 [1980]): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia.
- (2006 [1991]): *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- DIAMOND, M. (1997): «Sex Reassignment at Birth: A Long Term Review and Clinical Implications», *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 151.
- DONAHOE, P.K. (1987): «The Diagnosis and Treatment of Infants with Sexual Abnormalities», *Pediatric Clinics of North America*, 34.
- / POWELL, D.M. / LEE, M.M. (1991): «Clinical Management of Sexual Abnormalities», *Current Problems in Surgery*, 28.
- DREGER, A.D. (1998): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- DUGGAN, L. (2004): *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston.
- EDELMAN, L. (2017, mayo): «Learning Nothing: Bad Education», *Differences*, 28 (1), pp. 124-173.
- (2014 [2004]): *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*, Egales, Barcelona / Madrid.
- EHRENBERG, A. (2000 [1998]): *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- FANON, F. (2009 [1952]): *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- FAUSTO-STERLING, A. (1998 [1993, marzo-abril]): «Los cinco sexos. ¿Por qué mujer y varón no son suficientes?», en J.A. Nieto (comp.), *Transsexualidad, transgenerismo y cultura*, Talasa, Madrid, pp. 79-89, <[goo.gl/42uARB](http://goo.gl/42uARB)>.
- (2000, julio-agosto): «The Five Sexes, Revisited», *The Sciences*.
- FEINBERG, L. (1992): *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*, World View Forum, Nueva York.
- (1993): *Stone Butch Blues*, Firebrand Books, EE.UU.

- (1996): *Transgender Warriors*, Beacon Press, Boston.
- FERGUSON, R. (2003): *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- FERRARI, F. / RAGAGLIA, E.M. / RIGLIANO, P. (2015): *Il genere. Una guida orientativa*, SIPSIS, Turín.
- FHAR (1979 [1971]): *Documentos contra la normalidad*, Bosch, Barcelona.
- FORTI, S. (2014 [2012]): *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*, Edhasa, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1982): «Michel Foucault, un interview: le sexe, le pouvoir et la politique de l'identité», en *Dits Ecrits IV*, texte n° 358, Gallimard, París.
- (1989 [1982]): «Come si esercita il potere?» en H. Dreyfus / P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle grazie, Florencia. Trad. esp: (2017): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Monte Hermoso, Buenos Aires.
- (1992 [1980]): *Microfísica del poder*, Endymion, Madrid.
- (1994 [1978]): «Sexualité et pouvoir», en *Dits Ecrits III*, texte n° 233, Gallimard, París.
- (1996 [1978]): «La Gai Savoir» (entrevista con Jean Le Bitoux), *La Revue H*, 2.
- (2001 [1975]): *Los anormales*, Akal, Madrid.
- (2003 [1976]): *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid.
- (2003 [1978]): *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid.
- (2005 [1974]): *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid.
- (2006 [1961]): *Historia de la locura en la Edad Clásica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- (2008 [1978]): *Seguridad, territorio, población*, Akal, Madrid.
- (2009 [1975]): *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid.
- (2009 [1976]): *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- (2009 [1979]): *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid.
- (2009 [2008]): «Clases del 5 de enero de 1983», en *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FRASER, N. (1981): «Foucault on Modern Power: Empirical Insight and Normative Confusions», *Praxis International*, 1.
- FREUD, S. (2012 [1905]): *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, Alianza, Madrid.

- (2016 [1920]): *Más allá del principio del placer*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2010 [1929]): *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- (2017 [1921]): *Psicología de las masas y análisis del yo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GARBAGNOLI, S. (2014): «L'ideologia del genere. L'irresistibile ascesa di un'invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale», *AG About Gender, International Journal of Gender Studies*, 6.
- GEAZRY, A.M. (2014): *Antiblack Racism and the AIDS Epidemic*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- GOETZ, A.M. / BADEN, S. (1997): «Who Needs [Sex] when You Can Have [Gender]? Conflicting Discourses on Gender at Beijing», *Feminist Review*, 56.
- GOLDSCHMIDT, R. (1917): «Intersexuality and the Endocrine Aspect of Sex», *Endocrinology*, 1.
- HABERMAS, J. (2010 [1981]): *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Trotta, Madrid.
- (1997 [1962]): *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- (1992 [1991]): «Ciudadanía política e identidad nacional. Reflexiones sobre el futuro de Europa», *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 39.
- (2002 [2001]): «¿Por qué necesita Europa una Constitución?», *Precedente. Revista jurídica*, pp. 225-234.
- HALBERSTAM, J. (2005): *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, Nueva York.
- (2006): «The Politics of Negativity in Recent Queer Theory», *PMLA*, 3.
- (2008 [1998]): *Masculinidad femenina*, Egales, Barcelona / Madrid.
- (2018 [2011]): *El arte queer del fracaso*, Egales, Barcelona / Madrid.
- HEGEL, G.W.F. (1999 [1821]): *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Madrid.
- HIRSCHFELD, M. (1910): *Die Transvestiten, eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem causistischem und historischem Material*, Medizinischer, Berlin.
- (1923): «Die intersexuelle Konstitution», *Jahrbuch für Sexuelle Zwischenstufen*, 23.
- HOBBS, Th. (2016 [1642]): *De cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid.

- (2009 [1651]): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Alianza Ensayo, Madrid.
- HOCQUENGHEM, G. (2009 [1972]): *El deseo homosexual*, en *id.* / B. Preciado, *El deseo homosexual / Terror anal*, Melusina, Barcelona.
- HUGHES, I.A. *et al.* (2006): «Consensus Statement on Management of Intersex Disorders», *Archives of Disease in Childhood*, 118, n.º 2.
- IDIER, A. (2007): *Les Vies de Guy Hocquenghem*, Fayard, París.
- IRIGARAY, L. (2009 [1977]): *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid.
- JAGOSE, A. (1997): *Queer Theory: An Introduction*, New York University Press, Nueva York.
- JOHNSON, E.P. / HENDERSON, M.G (eds.) (2005): *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, Duke University Press, Durham.
- JONES, T. *et al.* (2015): *Intersex: Stories and Statistics from Australia*, Open Book, Cambridge.
- KANT, I. (2001 [1790]): *Crítica del juicio*, Espasa, Madrid.
- (2001 [1800]): *Lecciones de Lógica*, Akal, Madrid.
- (2003 [1781/1798]): *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración? / El conflicto de las facultades, en tres secciones*. «Sección segunda: el conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho. Discusión sobre la cuestión de si el género humano está en un constante progreso hacia lo mejor», Alianza, Madrid.
- (2004 [1781]): *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid.
- (2005 [1795]): *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- (2006 [1784]): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos.
- KESSLER, S.J. (1998): *Lessons from the Intersexed*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- KRISTEVA, J. (2010 [1980]): *Poderes del horror. Sobre la abyección*. Trad. en <[goo.gl/4XuiuW](http://goo.gl/4XuiuW)>.
- LACAN, J. (1983 [1978]): *El seminario. Libro II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- LAPLANCHE, J. (2008 [1970]): *Vida y muerte en psicoanálisis*, Amorrurtu, Buenos Aires.
- (1992): *La révolution copernicienne inachevée (Travaux 1967-1992)*, Aubier, París.
- (2007): *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, la Biblioteca, Bari / Roma.

- LONZI, C. (1981 [1971]): «La mujer clitorica y la mujer vaginal», en *ead.*, *Escupamos sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona.
- LORENZETTI, A. (2013): *Diritti in transito. La condizione giuridica delle persone transessuali*, FrancoAngeli, Milán.
- LOVE, H. (2007): *Feeling Backward: Loss and The Politics of Queer History*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- MACHARIA, K. (2013, 13 enero): «Queer Genealogies (Provisional Notes)», *Bullybloggers* <[goo.gl/hXfosZ](http://goo.gl/hXfosZ)>.
- MAQUIAVELO, N. (2010 [1513]), *El Príncipe*, Alianza, Madrid.
- MARCASCIANO, P. (2002): *Tra le rose e le viole. La storia e le storie di transessuali e travestiti*, manifestolibri, Roma.
- (2006): *Trans, donne e femministe*, en T. Bertilotti *et al.* (eds.), *Altri femminismi*, manifestolibri, Roma.
- (2008): *Favolose narranti. Storie di transessuali*, manifestolibri, Roma.
- (2014 [2007]): *Antologaia. Vivere sognando e non sognare di vivere: i miei anni Settanta*, 2.<sup>a</sup> ed., Alegre, Roma.
- MARCUSE, H. (2010 [1955]): *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona.
- (1977): *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona.
- MARSHALL, B. (1977): *Guy Hocquenghem: Beyond Gay Identity*, Duke University Press, Durham.
- MARX, K. (2005 [1843]): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, El Signo, Barcelona.
- (2017 [1867/1885/1994]), *El capital*, Siglo XXI, Madrid.
- MARZANO, M. (2015): *Papà, mamma e gender*, UTET, Turín.
- MASSAD, J.A. (2007): *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, Chicago.
- MBEMBE, A. (2013): *Critique de la raison négro*, La Découverte, París.
- MIELI, M. (1979 [1977]): *Elementos de crítica homosexual*, Anagrama, Barcelona.
- MONEY, J. / HAMPSON, J.G. / HAMPSON, J.L., (1955): «Herma-phroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex, and Psychological Managemen», *Bulletin of The Johns Hopkins Hospital*, 97.
- (1957): «Imprinting and the Establishment of the Gender Role», *Archives of Neurology and Psychiatry*, 77.
- MUÑOZ, J.E. (2006): «Thinking beyond Anti Relationality and Anti Utopianism in Queer Critique», *PMLA*, 3.
- (2009): *Cruising Utopia: The There and Then of Queer Futurity*, New York University Press, Nueva York.
- MURPHY, K.P. / RUIZ, J. / SERLIN, D. (eds.) (2008): *Radical History Review: Queer Futures*, 100.

- OLIVERIO, S. / SICCA, L.M. / VALERIO, P. (eds.) (2016): *Transformare le pratiche nelle organizzazioni di lavoro e di pensiero*, Editoriale Scientifica, Nápoles.
- PASOTTI, M. (2017): «“Brutta sì, ma donna”. Virginia Mauri alias Zefthe Akaira. Un celebre caso di ermafroditismo nell’Italia di fine Ottocento», en U. Grassi / V. Lagioia / G. Romagnani (eds.), *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi... Per una storia dell’omosessualità, della bisessualità e delle trasgressioni di genere in Italia*, ETS, Pisa.
- PATEMAN, C. (1995): *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- PENNEY, J. (2013): *After Queer Theory*, Pluto, Londres.
- PETRUCCIANI, S. (2008 [2003]): *Modelos de filosofía política*, Amorrortu, Buenos Aires.
- PLATÓN (1981-1985 [s. –V/–IV]): *Apología de Sócrates*, 30 y 31a, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid.
- (2008 [s. –V/–IV]): *La República*, Akal, Madrid.
- PLAUTO (2008 [s. –III/–II]): *Anfitrión / La comedia de los asnos / La comedia de la olla*, Espasa Calpe, Madrid.
- POLITI, M. (1995, 20 de mayo): «La Chiesa si prepara alla guerra dei cinque sessi», *La Repubblica*.
- PREARO, M. (2014): *Le Moment politique de l’homosexualité. Mouvements, identités et communautés en France*, Presses Universitaires de Lyon.
- (ed.) (2015): *Politiche dell’orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, ETS, Pisa.
- (2015): *La fabbrica dell’orgoglio. Una genealogia dei movimenti LGBT*, ETS, Pisa.
- PRECIADO, B. (2009): «Terror anal», en G. Hocquenghem, *El deseo homosexual*, Melusina, Barcelona.
- (2010): *Pornotopía: Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*, Anagrama, Madrid.
- P.B. (2008): *Testo Yonqui*, S.L.U., Espasa Libros, Madrid.
- PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI, COMITATE NAZIONALE PER LA BIOETICA (2010, 25 de febrero): *I disturbi della differenziazione sessuale nei minori: aspetti bioetici*.
- PUAR, J. (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.
- / RAI, A. (2015 [2002]): «Mostro terrorista frocio: la guerra al terrorismo e la produzione di patrioti docili», trad. it. en P. Bacchetta / L. Fantone (eds.), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all’omofobia, all’islamofobia e all’omonazionalismo*, ombre corte, Verona.



- QUARANTA, P. (2004, febrero): «Nel nome di Pan», *Babilonia*, 228.
- RANCIÈRE, J. (1996): *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- RAO, R. (2010): *Third World Protest: Between Home and the World*, Oxford University Press, Oxford / Nueva York.
- RATZINGER, J.A. (2008, 22 de diciembre): «Discurso del Santo Padre Benedetto XVI alla Curia romana per la presentazione degli auguri natalizi», *Bollettino della Sala stampa della Santa Sede*.
- (2012, 21 de diciembre): «Discurso del Santo Padre Benedetto XVI», *Bollettino della Sala stampa della Santa Sede*.
- REICH, W. (1970 [1936]): *La revolución sexual*, Ruedo Ibérico, Madrid.
- (2010 [1942]): *La función del orgasmo*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- RICH, A. (1996 [1980]): «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», *DUODA. Revista d'estudis feministes*, 10. Disponible en <[goo.gl/dCkewU](http://goo.gl/dCkewU)>.
- (1996 [1986]): *Nacemos de mujer*, Cátedra, Madrid.
- RIFKIN, M. (2011): *When Did Indians Become Straight? Kinship, The History of Sexuality, and Native Sovereignty*, Oxford University Press, Nueva York.
- RUSSO, G. et al. (2014): *I.S.C. Opuscolo informativo*, Ospedale San Raffaele / Istituto di Ricovero e Cura a Carattere Scientifico / Unità Operativa Pediatrica-Neonatologia Centro di Endocrinologia dell'Infanzia e dell'adolescenza, Milán.
- SCARAMUZZI, I. (2015, 21 de marzo): «Il Papa parla con i giovani di nozze e dei silenzi di Dio», *La Stampa*.
- SCHMITT, C. (2014 [1927]): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- SEDGWICK, E. Kosofsky (1994): *Tendencies*, Routledge, Londres.
- (1998 [1990]): *Epistemología del armario*, La Tempestad, Barcelona.
- (2002 [1993]): «A(queer) y ahora», en R. M. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 29.54.
- (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham / Londres.
- SHAH, N. (2012): *Stranger Intimacy: Contesting Race, Sexuality and the Law in the North American West*, University of California Press, Oakland.
- SHARPE, Chr. (2010): *Monstruous Intimacies: Making Post-Slavery Subjects*, Duke University Press, Durham.
- SINI, C. (2007): *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Turín.
- SNEADIKER, D.M. (2009): *Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*, University of Minnesota Press, Mineápolis.

- SPILLERS, H. (1987): «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *Diacritics*, 2.
- STAIGER, J. / CVETKOVICH, A. / MORRIS REYNOLDS, A., (2010): *Political Emotions*, Routledge, Londres / Nueva York.
- STONE, S. (1993): *The Empire Strikes Back: a Posttranssexual Manifesto*, University of Texas, Texas.
- STRAUSS, L. (2014 [1955]): *¿Qué es la filosofía política?*, Alianza, Madrid, 2014
- STRYKER, S. (2006): *The Transgender Studies Reader*, Routledge, Londres / Nueva York.
- (2008): *Transgender History*, Berkeley, Seal Press.
- (2015 [2008]): «Una storia del movimento transgender. Esperienza, omonormatività e pratiche disciplinari», en M. Prearo (ed.), *Politiche dell'orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, ETS, Pisa.
- / DIERKES-THRUN, P. (2014): «Transgender Studies Today: An Interview with Susan Stryker», *Boundary online* 2, <[goo.gl/teBzGa](http://goo.gl/teBzGa)>.
- SULLIVAN, N. (2003): *A critical introduction to Queer Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgo.
- WARNER, M., (ed.) (1993): *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- (1999): *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Free Press, EE.UU.
- WATNEY, S. (1987, invierno): «The spectacle of Aids», *October*, 43.
- WEBER, M. (2006 [1919]): *La política como profesión*, Espasa, Madrid.
- WESTPHAL, C.F.O. (1969-1970): «Die Konträre Sexualempfindung», *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 2.
- WITTIG, M. (2006 [1981]): «No se nace mujer», en *ead.*, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona / Madrid.
- (1992 [1987]): «On the Social Contract», en *ead.*, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
- WORLD PROFESSIONAL ASSOCIATION FOR TRANSGENDER HEALTH (2013, 31 de mayo), *WPATH ICD-11 Consensus Meeting*.
- YEKANI, E.H. / KILIAN, E. / MICHAELIS, B. (eds.) (2013): *Queer Futures: Reconsidering Ethics, Activism, and the Political*, Routledge, Londres / Nueva York.
- YOUNG, D.R. / WEINER, J.J. (eds.) (2011): *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies. Queer Bonds*, 2-3.
- YOUNG, I.M. (1990): *Abjection and Oppression: Dynamic of Unconscious Racism, Sexism and Homophobia*, en A.B. Dallery / H. Roberts, Ch. Scott (eds.),

*Crises in Continental Philosophy*, Suny Press, Albany.

ZAPPINO, F. (ed.) (2016): *Il genere. Tra neoliberismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona.

## Créditos

© Lorenzo Bernini, 2017

© Editorial EGALES, S.L., 2018

Cervantes, 2. 08002 Barcelona. Tel.: 93 412 52 61

Hortaleza, 62. 28004 Madrid. Tel.: 91 522 55 99

[www.editorialegales.com](http://www.editorialegales.com)

ISBN: 978-84-17319-46-5

© Traducción de Albert Tola

© Imagen de portada: Mili Hernández

Diseño de cubierta: Nieves Guerra

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# Notas

[←1]

Por esta razón, en el título de este trabajo las teorías queer aparecen en plural, a diferencia de lo que ocurre en otras introducciones, como, por ejemplo, en Jagose, 1997 y Sullivan, 2003.

[←2]

L. Strauss (2014 [1955]).

[←3]

Aristóteles, 1977 [s. –IV].



[←4]

*Bad Education* es, y no por casualidad, el título del último ensayo del teórico queer Lee Edelman (2017, mayo), «Learning Nothing: Bad Education», *Differences*, 28 (1), pp. 124-173.

[←5]

«Si me condenáis a muerte [dice Sócrates a los Atenienses en su apología] no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios, del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano. Según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiándoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir» (Platón, 1981-1985 [s. -V/-IV]).

[←6]

Platón, 2008 [s. –V/–IV], I, 336 b-336 e.

[←7]

Petrucciani, 2008 [2003].

[←8]

*Ibid.*, p. 8.

[←9]

Habermas, 2010 [1981].

[←10]

Habermas, 1997 [1962].



[←11]

Petrucciani, 2008 [2003], pp. 8-9.

[←12]

Kant, 2001 [1790].

[←13]

Arendt, 2006 [1951].

[←14]

Arendt, 2012 [1963].

[←15]

Sobre el concepto de acción, véase Arendt, 2005 [1958]. Sobre el concepto político del mal, y sobre las diversas posibilidades de tematizarlo, véase Forti, 2014 [2012].

[←16]

Hago referencia al texto publicado en Foucault, 1992 [1980].

[←17]

Petrucciani, 2008 [2003].



[←18]

*Ibid.*, p. 7. *Cfr.* Weber, 2006 [1919].

[←19]

Schmitt, 2014 [1927].

[←20]

Foucault (1989 [1982]), p. 248.

[←21]

Hobbes, 2009 [1651].

[←22]

Foucault, 2009 [1975].

[←23]

Foucault, 2009 [1976].

[←24]

Hobbes, 2016 [1642]. Para una crítica feminista sobre este pasaje, véase Cavarero, 1995, p. 207; 2009 [2007].

[←25]

*Cfr.* Rich, 1986 [1996]. Y también Cavarero, 2014.



[←26]

Simone de Beauvoir, por cierto, ya sostenía que «no se nace mujer, se llega a serlo (De Beauvoir, 2005 [1949]).

[←27]

Marx, 2017 [1867/1885/1994].

[←28]

Los conceptos de biopolítica y dispositivo de sexualidad serán aclarados en el tercer capítulo. No obstante, me permito remitir a Bernini, 2008.

[←29]

El tratado de Maastricht se firmó el 7 de febrero de 1992, y Habermas ha representado una de las voces filosóficas más influyentes en el debate sobre la idea de Europa que le ha precedido y seguido. Véase, a manera de ejemplo, J. Habermas, 1992 [1991] y 2002 [2001].

[←30]

Deleuze / Guattari, 2006 [1991].

[←31]

*Ibid.*, pp. 18-19.

[←32]

Para un ejemplo italiano véase Sini, 2007. Jacques Rancière insiste, por el contrario, sobre la ausencia de fundamentos de la política, sobre la imposibilidad de justificar la acción política de acuerdo a la verdad, para quien la dimensión de la política se instituye en base a un desacuerdo radical (*mésentente*). Véase Rancière, 1996 [1995].

[←33]

Deleuze / Guattari, *op. cit.*, pp. X-XI.



[←34]

Kant, *Crítica de la razón pura*, 2004 [1781].

[←35]

Kant, *Lecciones de Lógica*, 2001 [1800].

[←36]

Kant, *Sobre la paz perpetua*, 2005 [1795].

[←37]

Hegel, 1999 [1821].

[←38]

*Ibid.*, p. 15.

[←39]

*Ibid.*, p. 17.

[←40]

Marx, 2005 [1843].

[←41]

Foucault, 2009 [2008].



[←42]

Los libros de Foucault a menudo se presentan como investigaciones históricas, tal como sugieren sus títulos o subtítulos: *Historia de la locura en la Edad Clásica* (2006 [1961]), *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión* (1975 [2009]), *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, (1976 [2009]).

[←43]

Foucault, 2009 [2008].

[←44]

Kant, (2003 [1781/1798]).

[←45]

Deleuze / Guattari, 2006 [1991].

[←46]

*Cfr.* Platón, 2008 [s. –V/–IV], VII, 514b-520a.

[←47]

Véase de nuevo nota 4.

[←48]

Bobbio, 2009 [1999].

[←49]

Petrucciani, *op. cit.*



[←50]  
*Ibid.*

[←51]

*Cfr.* Maquiavelo, 2010 [1513].

[←52]

*Cfr. Weber, op. cit.*

[←53]

*Cfr. Schmitt, op. cit.*

[←54]

Hobbes, 2016 [1642]. Hobbes extrae la célebre expresión «*Homo homini lupus*» de *La comedia de los asnos* [*Asinaria*], de Plauto.

[←55]

Kant, 2006 [1784].

[←56]

Petrucciani, *op. cit.*

[←57]

Foucault, (2003 [1978]).



[←58]

*Ibid.*

[←59]

Esta es la crítica de Nancy Fraser dirigida a Foucault (Fraser, 1981), retomada después por Habermas en 1989 [1985].

En su último libro, Judith Butler, para responder a tales objeciones, admite que su pensamiento tiene un carácter normativo. La normatividad que teoriza todavía es «débil», «dubitativa», no prescriptiva, de acuerdo con la aspiración (típica de las teorías críticas) de un mundo donde sea posible relajar el control que ejercen las normas sobre la vida de los sujetos minoritarios y «romper» con la normalidad. « Desde el punto de vista político (y quizás también desde el normativo), este análisis aspira a conseguir que la vida de las minorías sexuales y de género sea más factible, más vivible, tanto en aquellos cuerpos que no se ajustan al género establecido como en los que se ajustan demasiado bien (con un alto coste para ellos), para que puedan llegar a respirar y moverse libremente en los espacios públicos y privados, así como en todas aquellas áreas que confunden y cruzan estos dos ámbitos. Huelga decir que la teoría de la performatividad de género que he presentado nunca impone qué realizaciones [*performances*] de género son adecuadas o más subversivas y cuáles serían erróneas y reaccionarias, aun cuando yo considere todo un avance que algunas de ellas puedan mostrarse libremente en el espacio público, sin sufrir la violencia policial, el acoso, la criminalización y la patologización de que antes eran objeto. De lo que se trata es de suavizar la capacidad coercitiva de las normas sobre ciertas vidas de género — que no es lo mismo que superar o abolir esas normas— para que puedan disfrutar de una vida más vivible. Esta es una visión normativa del género, no en el sentido de que sea una forma de normalidad establecida, sino en cuanto que constituye una visión del mundo que quisiéramos ver hecha realidad. De hecho, el mundo en esas condiciones ideales tendría que salvaguardar las rupturas con la normalidad y ofrecer apoyo y acomodo a quienes se aparten de lo aceptado.» (Butler, 2017 [2015]).

[←61]

Utilizo el término «raza», entre comillas, para indicar no un dato natural sino el proceso político de razializar a un grupo humano declarándolo subalterno a otro. Véase el clásico Fanon, 2009 [1952]; Mbembe, 2013; y también el reciente ensayo, de corte periodístico, de Coates, 2016 [2015].

[←62]

Para Simone de Beauvoir (*El segundo sexo, op. cit.*), el sexo femenino es «segundo» porque es pensado inmediatamente en relación de subordinación a lo masculino. Para Luce Irigaray, incluso, el «sexo femenino no es un sexo» (Irigaray, 2009 [1977]).

[←63]

Utilizo el término «minoría» no en el sentido numérico sino en el político. Considero la pertenencia a una minoría no como un simple dato estadístico, sino como el resultado de la producción de estándares sociales que definen lo que impera como norma, y lo que está incluido y lo que está excluido en la mayoría.

[←64]

Reléase la nota anterior.

[←65]

Incluso en un canon, aunque inverso, según el irónico título de la antología: E. A. G. Arfini / C. Lo Iacono (dirs.) (2012), *Canone inverso: Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa.



[←66]

Véase nota 16.

[←67]

Me detendré brevemente sobre la campaña «no-gender» del inicio del siguiente párrafo. Sobre el tema, véase Garbagnoli, 2014. Me permito también remitir a Bernini, 2014 y 2016b.

[←68]

Ferrari / Ragaglia / Rigliano, 2015. El segundo volumen puede consultarse de forma gratuita en el sitio de la asociación (<[goo.gl/sycmHw](http://goo.gl/sycmHw)>) y tiene el patrocinio de la Fondazione Genere Identità e Cultura (GIC), del Centro di Ateneo Sinapsi de la Universidad de Nápoles Federico II y del Osservatorio Nazionale sull'Identità di Genere (ONIG), todas ellas instituciones de psicólogos y terapeutas de corte progresista como la misma SIPSIS.

[←69]

Ferrari / Ragaglia / Rigliano, *op. cit.*, p. 45.

[←70]

Los diversos significados del término «transgénero» se verán detalladamente en el segundo párrafo de este capítulo, mientras que a la condición de intersexualidad se le dedicará el tercero.

[←71]

Ferrari / Ragaglia / Rigliano, *op. cit.*, p. 8-9, la cursiva es del autor.

[←72]

*Ibid.*, p. 6.

[←73]

*Ibid.*, p. 11.



[←74]

*Ibid.*, p. 5.

[←75]

La definición de «fenotipo» se dará en breve. Ha sido largo el debate sobre la influencia de las hormonas en la estructura cerebral. La guía SIPSIS lo da por concluido: «El estudio de la estructura y del funcionamiento del cerebro de los varones y de las mujeres ha permitido verificar, en ciertos casos, alguna diferencia en la “lateralización hemisférica” (el hecho de que los dos hemisferios se especializan en funciones diversas), se considera más clara en los varones que en las mujeres. Estudios más recientes han revelado, por el contrario, diferencias en la respuesta de alguna zona específica del cerebro, como la amígdala, una estructura implicada en el análisis de las emociones. La respuesta de la amígdala izquierda a estímulos emocionales negativos parece ser más intensa en las mujeres, mientras que los varones responden mayoritariamente a los estímulos emocionales positivos. No obstante, extensos y profundos metaanálisis de los miles de estudios sobre el tema disienten sobre estos datos y han demostrado cómo las publicaciones que les han dado soporte no han tenido en cuenta los factores sociales, los cuales pueden entrar en juego en el desarrollo del cerebro. Es necesario tener siempre presente, de hecho, que las estructuras y las funciones del cerebro son “plásticas”, es decir, pueden modificarse en base a las experiencias de vida y de aprendizaje, y los resultados de las comparaciones, a veces, son compatibles con los efectos de la socialización de género» (*ibid.*, p. 24 de la edición italiana), pero no es extraño que la diferencia biológica del cerebro masculino y femenino esté respaldada por expertos o presuntos expertos.

[←76]

En la cuarta edición del *DSM* (el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, publicado por la Sociedad Estadounidense de Psiquiatría, de la cual hablaré más profusamente en el próximo párrafo) la asexualidad era asociada al HSDD: *Hypoactive Sexual Disorder*, trastorno del deseo sexual hipoactivo. En el texto de la quinta edición del *DSM*, editada en 2013 se afirma, por el contrario, que tal disfunción no debe diagnosticarse a personas que se identifican como asexuales. Este cambio de perspectiva ha sido posible gracias al empeño de activistas asexuales que en poco más de un decenio han conseguido entablar una eficaz discusión con la comunidad científica psiquiátrica. En los Estados Unidos, de hecho, en 2001 David Jay fundó la AVEN (Asexual Visibility and Education Network), de la cual ha derivado la AVEN DSM Taskforce. Además, la plataforma telemática ha facilitado la fundación de una comunidad asexual italiana ([asexuality.eu/it](http://asexuality.eu/it)), la AVEN Italia, fundada en 2005. El sitio [asessuali.com](http://asessuali.com) se fundó en 2011.

[←77]

*Cfr.* Halberstam, 2008 [1998].

[←78]

Foucault, 2006 [1976].

[←79]

«Biopolítica» es el concepto introducido por Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber* para indicar los procedimientos gubernamentales sobre los procesos vitales de la población con el fin de que estuviesen alineados y conformes con el nacimiento del Estado moderno. Sobre este concepto volveré en el tercer capítulo.

[←80]

Westphal, 1969-1970. *Cfr.* Foucault, 2009 [1976].

[←81]

Cauldwell, 1949.



[←82]

Benjamin, 1953. El término «travestido», todavía utilizado en psiquiatría, es hoy repudiado por la comunidad transgéneo por considerarse despectivo e inexacto. En la misma comunidad —como hace poco he dicho— en vez de «transexual» hoy se prefiere «transgénero», como indicador de una amplia gama de identidades, incluyendo las que se llamaron «transexuales». Véase World Professional Association for Transgender Health, 2013.

[←83]

Money / Hampson / Hampson, 1957. Sobre la génesis del concepto de «género», su evolución en la investigación de Money, su recepción en los conocimientos médico-psicológicos sucesivos, y sobre la puesta en discusión del binarismo sexual en el desarrollo más reciente en biología, véase Busi, 2016.

Es importante señalar que los términos utilizados por la sexología, primero alemana y después internacional, para designar a las minorías sexuales fueron acuñados por los primeros activistas pertenecientes a estas minorías: los propios interesados no fueron objetos pasivos de los estudios del saber psicológico, sino que contribuyeron activamente a la construcción y al reconocimiento de su identidad. Los términos «homosexualidad» y «heterosexualidad» aparecieron por primera vez en un ensayo que en 1969 el literato húngaro Karl Maria Kertbeny envió al gobierno prusiano para protestar contra la inclusión, en el código penal de la nueva Confederación Germánica Septentrional, de un párrafo contra la sodomía del código penal prusiano. Lo cuenta Havelock Ellis (en *Sexual Inversion*), quien lo supo a través de una carta en la cual Karl Heinrich Ulrichs sostenía que Kertbeny propuso el término «homosexualidad» a causa de la envidia que le suscitó el éxito de un término inventado por el mismo Ulrichs: «uranismo» (inspirándose en la diosa Afrodita Urania, quien, en *El Banquete* de Platón, es invocada como la protectora del amor entre hombres). Magnus Hirschfeld acuñó, por su parte, tanto «travestido» (1910), como «transexualidad» (la expresión «*seelischer Transsexualismus*», ‘transexualidad del alma’, se encuentra en el artículo de 1923); para ellos, sin embargo, entre uranismo, travestismo y transexualidad existe una continuidad, siendo los tres aspectos graduales de lo que llamaron «el tercer sexo» o «la condición sexual intermedia», siguiendo el modelo de la inversión. Con el término «homosexualidad», Kertbeny intentaba por su parte reivindicar, contra el modelo de inversión que Ulrichs apoyaba, la «virilidad» de los hombres que son atraídos sexualmente por otros hombres, así como su plena adhesión al género masculino (anticipando, de esta manera, el concepto actual de orientación homosexual). Sobre la contribución que el incipiente activismo homosexual hace a la elaboración de la noción de identidad homosexual y al modelo interpretativo de la inversión, y en particular sobre el papel fundamental de Ulrichs y Hirschfeld, véase Beachy, 2015.

[←85]

En 1974 fue borrada de la lista la llamada «homosexualidad egosintónica» (la de aquellos sujetos que aceptan su deseo homosexual como una parte de sí mismos que se integra armoniosamente con su propia personalidad), en 1987 también se suprimió la «homosexualidad egodistónica» (la de aquellos sujetos que viven su deseo homosexual con malestar). El 17 de mayo de 1990, finalmente, también la Organización Mundial de la Salud elimina la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE): por esta razón, el 17 mayo de cada año se celebra el Día Internacional contra la Homofobia.

[←86]

Cinco años antes, en 1975, la categoría de «transexualismo» fue incluida en la CIE (véase de nuevo la nota anterior).

[←87]

También, en este caso, la mención apareció con anterioridad, ya en 1990, en la CIE (véase de nuevo la nota anterior).

[←88]

Christine Jorgensen fue operada en Dinamarca, en 1951, por el doctor Christian Hamburger (en cuyo honor adoptó su nombre). Veinte años antes, en 1939, en Berlín, bajo la supervisión de Magnus Hirschfeld, Lili Elbe (nacida Einar Wegener) se sometió a la primera de una serie de intervenciones experimentales —que en el transcurso de un año la llevaron a la muerte.

[←89]

La vaginoplastia y la faloplastia son intervenciones invasivas y complejas, que pueden comportar complicaciones graves. Aún hoy, en muchos casos, la faloplastia puede causar fuertes reacciones de rechazo. Los riesgos más frecuentes asociados a la vaginoplastia son la estenosis de la nueva vagina y la pérdida de la sensibilidad orgásmica. El progreso tanto en las técnicas quirúrgicas como en las terapias posoperatorias está logrando que estos riesgos sean cada vez menos frecuentes, pero todavía no ha conseguido eliminarlos del todo.



[←90]

Marcasciano, 2006, p. 43. De Marcasciano véase también 2008 y 2014.

[←91]

«En una soleada y tórrida jornada del verano de 1979, en una concurrida piscina pública de Milán, un grupo de transexuales escenificaron una singular y clamorosa protesta: no siendo reconocidos como transexuales ni mucho menos como mujeres, decidieron llevar el traje de baño masculino dejando desnudos los pechos, y demostrar así a todo el mundo su pertenencia de género verdadera. La protesta se extendió a todas las ciudades italianas donde estaban presentes comunidades transexuales. El principal objetivo era el reconocimiento de su identidad y la aprobación de una ley que permitiera la reasignación de sexo y el consecuente cambio de nombre en los documentos» (Marcasciano, 2006, p. 42).

[←92]

En los Estados Unidos, junto a la Universidad de Arizona, Susan Stryker ha dado vida a un área de especialización interdisciplinar llamada *Transgender Studies*. De la autora véase 2006 y 2008.

Feinberg, 1992. Años después Feinberg escribía (1996, p. X, de la traducción de L. Bernini al italiano): «El término “*transgenderist*” fue introducido por primera vez en la lengua inglesa por la guerrera trans Virginia Prince. Virginia me dijo: “Acuné el término ‘*transgenderist*’ en 1987 o en 1988. Debería haber nombres para las personas que, como yo, transitamos a través de la barrera de los géneros... Trato de decir con ello que vivimos todo el tiempo en el género opuesto al de la propia anatomía. Yo no he transitado propiamente a través de la barrera del sexo”. Mientras que todo un movimiento transgénero se ha desarrollado, muchas personas estamos explorando la distinción entre el sexo de un sujeto —mujer, intersexual, varón— y su expresión de género —femenina, andrógino, masculino y otras variaciones—. Muchas revistas y grupos tanto nacionales como locales estamos empezando a utilizar TS/TG: transexual y transgénero». A lo largo de estos veinte años, frecuentemente, en el activismo, el término «transgénero» ha designado tanto a las personas transgénero en sentido estricto como a las personas otrora llamadas «transexuales» o «travestis». Stryker cuenta: «A finales de los años sesenta, en las publicaciones nacidas en el seno de la comunidad, Robert Hill, estudioso de las prácticas de travestismo en la comunidad heterosexual masculina, ha identificado en ocasiones términos tales como “transgeneral”, “transgenerista” y “transgenerismo”. La lógica de tales términos, utilizada para describir a individuos que viven dentro de un determinado género social pero para los que su sexo corpóreo era convencionalmente adscrito al género opuesto, intentaba conceptualizar una vía intermedia entre el travestismo (cambio únicamente de ropa) y el transexualismo (cambio de sexo). A partir de principios de los años noventa, gracias sobre todo a la influencia que ejerció el folleto de Leslie Feinberg *Transgender Liberation: A Movement Whose Time has Come* (1992), “transgénero” comienza a referirse a otra cosa —una posible alianza política entre todas las formas imaginables de antinormatividad de género—. Es en esta última acepción en la que “transgénero” ha evolucionado hasta articularse como “queer”» (S. Stryker, 2015 [2008], pp. 40-41).

[←94]

Feinberg ha escrito una novela inspirada en parte en sus experiencias de vida: *Stone Butch Blues* (1993) [trad. it. (2004), *idem*, Il Dito e La Luna, Milán].

[←95]

Stone, 1993. La repetición de «leen» es irónica: el verbo se utiliza primero en sentido literal (a los hermanos y hermanas que leen el texto que he escrito), pero también entre comillas para señalar la decodificación del transgenerismo (a los hermanos y hermanas que me «leen», es decir, reconocen, bajo mi semblante femenino, puesto que al nacer mi sexo era masculino).

[←96]

Sobre la condición jurídica de las personas transgénero en Italia hasta el 2013, véase Lorenzetti, 2013.

[←97]

Por poner algún ejemplo: en 1980, en Alemania, se autoriza la llamada «pequeña solución» (*kleine Lösung*), es decir, únicamente la modificación de los datos personales sin intervención quirúrgica ni hormonal; y el mismo procedimiento ha sido adoptado en España en 2007, en Argentina desde 2012, en Dinamarca desde 2014; y en Malta e Irlanda, desde 2015 es posible cambiar el nombre con un simple certificado de conformidad, sin ser necesarias las intervenciones quirúrgicas, esterilizaciones ni informes peritales médico-psiquiátricos.



[←98]

Para hacerse una idea del debate interno dentro del movimiento transgénero italiano por la reivindicación de la despatologización, véase: Arietti *et al.*, 2010. Sobre esta cuestión, la guía SIPSIS tiene una postura cuando menos ambigua: por una parte sostiene que las personas transgénero no deben ser consideradas como «enfermas», por la otra lamenta que la ley italiana no contenga el requisito de un apoyo psicológico: «El hecho de que la ley italiana no prevea un apoyo psicológico que debe incluirse obligatoriamente en el proceso puede representar en cierto sentido un problema: no porque, como hemos dicho, las personas transexuales sean “enfermas” en sí, sino porque puede ser arriesgado iniciar un proceso tan delicado e irreversible sin una red adecuada de apoyo, con el riesgo de generar resultados muy graves para la salud física y psíquica de las personas transexuales. Se precisa mucha fuerza, resistencia y resiliencia para afrontar el largo proceso de transición: por ello es necesario el apoyo psicológico, aunque a veces este pueda ser rechazado por temor a sufrir una indebida patologización de la propia persona» (Ferrari / Ragaglia / Rigliano, *op. cit.*, pp. 54-55).

[←99]

Ratzinger, 2012. El papa ya había intervenido de una manera similar contra el término «género» hacía cuatro años (*id.*, 2008).

[←100]

Por poner un ejemplo, el papa Bergoglio ha definido la «teoría de género» como «un error de la mente humana que causa confusión» (Scaramuzzi, 2015) y «como el resultado de una frustración y de una resignación que busca borrar la diferencia de sexo porque ya no sabe cómo hacer frente a esta». (Bergoglio, 2015). Por otra parte, mientras el Senado italiano se disponía a discutir el proyecto de ley de unión civil para parejas homosexuales en enero de 2016, declaró que las personas homosexuales «viven en un estado objetivo de error» y que «no pueden ejercer confusión dentro de la familia querida por Dios y otro tipo de uniones» (*id.*, 2016).

[←101]

En 2012 y en 2008 (véase nota 99), Ratzinger impugnó el «término “*gender*”» en sí mismo; el párrafo 58 de la *relatio finalis* del Sínodo de la Familia, aprobado en octubre de 2015, sostiene por el contrario que «el alma y el cuerpo, así como el sexo biológico (*sex*) y papel sociocultural del sexo (*gender*), se pueden distinguir pero no separar». El Sínodo, por lo tanto, ha dado su consentimiento al uso del término «género», siempre que se refiera solamente al género masculino o al género femenino, entendido como expresiones socioculturales del sexo masculino, en el primer caso, y del sexo femenino en el segundo.

[←102]

En virtud de la protesta «no-gender», el controvertido proyecto de ley contra la incitación al odio hacia las personas homosexuales aprobado por la Cámara en septiembre de 2013 nunca ha sido debatida en el Senado. Por otra parte, en marzo de 2014, el Ministerio de Educación, Universidad e Investigación del gobierno Renzi bloqueó la difusión del folleto *Educare alla diversità a scuola* [*Educación para la diversidad en la escuela*], que, según un plan aprobado por el anterior gobierno Monti, debía ser distribuido entre los docentes italianos. Finalmente, la ley sobre uniones civiles para las parejas lesbianas y gays, aprobada en el Senado en febrero de 2016, afirma el mismo principio de exclusión proclamado por Bergoglio, según el cual una pareja homosexual no es una familia (véase nota 100).

[←103]

En abril de 2014, por ejemplo, Bergoglio advierte contra «los horrores de la manipulación educativa», que son propensos a transformar la escuela en «campos de reeducación» comparables a los de las «grandes dictaduras genocidas del siglo XX» (Bergoglio, 2014).

[←104]

Politi, 1995. El artículo es comentado por Judith Butler en *Desbacer el género* (2006 [2004]), trad. esp. Paidós Ibérica, Barcelona.

[←105]

*Cfr.* Goetz / Baden, 1997.



[←106]

Butler, 2007 [1990].

[←107]

Fausto-Sterling, 1998 [1993].

[←108]

El término fue acuñado por el biólogo Richard Goldschmidt (*id.*, 1917) a propósito no de los seres humanos sino de las mariposas.

[←109]

El acrónimo fue introducido en Hughes *et al.*, 2006.

[←110]

El esteroide 5-alfa-reductasa es la enzima responsable de la conversión de la testosterona en dihidrotestosterona, que es más afín a los receptores andrógenos y además más «potente» que la testosterona.

[←111]

El síndrome afecta a personas con cromosomas XY como a personas con cromosomas XX, y en ambos casos el aumento de la producción de testosterona se debe a un funcionamiento atípico de las glándulas suprarrenales, que producen cantidades de cortisona y aldosterona inferiores a la media. En la forma «con pérdida de sales», la ausencia total de la producción de las dos hormonas provoca serios problemas en la asimilación de sodio y en la excreción de potasio, que de no diagnosticarse a tiempo y curarse puede conducir a la muerte del neonato en su primera semana de vida.

[←112]

Para profundizar en la información, en italiano, recomiendo la lectura de Crocetti, 2013.

[[←113](#)]  
Dreger, 1998.



[←114]

O sencillamente «sucios». Véase Pasotti, 2017.

[\[←115\]](#)  
Barbin, 2007.

[←116]

Rich, 1996 [1980].

[←117]

Resulta significativo que las tres autoridades nunca cuestionaron la naturaleza de los deseos de Sara.

[←118]

Money / Hampson / Hampson, 1955.

[←119]

Véase nota 83.

Un ejemplo para comprender la violencia perpetrada en nombre de los protocolos Hopkins es la tristemente conocida historia de David Reimer, nacido Bruce Reimer en 1965. Su cuerpo de neonato correspondía a los estándares de varón, pero durante una cirugía de circuncisión, el pene del pequeño Bruce fue amputado accidentalmente. Después de ver una entrevista de televisión con Money, sus padres se citaron con él en la Clínica de Identidad de Género, donde se les convenció para transformar a Bruce en mujer, y así escogieron el nombre de «Brenda». A los 22 meses le fueron amputados los testículos y se le moldeó una rudimentaria vulva; siguiendo el protocolo fue además sometido a terapia hormonal feminizadora y educado estrictamente como una niña, y se le mantuvo en el desconocimiento de su historia. Money presentó el caso como prueba del éxito de sus teorías en una serie de publicaciones académicas, pero en realidad Brenda jamás se adaptó a su identidad femenina: cerca de la adolescencia se rebeló abiertamente contra sus padres y rechazó someterse a más visitas anuales a Money amenazando con suicidarse. A la edad de 14 años logró, finalmente, que sus padres le dijeran la verdad, y decidió asumir su identidad de hombre original, tomando el nombre de «David». Inició para ello una nueva terapia con intervenciones quirúrgicas (mastoplastia, faloplastia) y terapia hormonal virilizante. El sexólogo Milton Diamond (*id.*, 1997) y el periodista John Colapinto (*id.*, 2000) recogieron y contaron públicamente su historia, desenmascarando la deshonestidad intelectual de Money. David se quitó la vida en 2004, a la edad de treinta y ocho años.

[←121]

Donahoe, 1987; Donahoe / Powell / Lee, 1991.



[←122]

Fausto-Steling, 1998 [1993], p. 80.

[←123]  
Baird, 2007.

[←124]

Chase, 1993, p. 3 (traducción del autor).

[←125]  
Hug *et al.*, 2006.

[←126]

Una excepción es el estudio australiano de Jones *et al.*, 2015. Por lo que respecta a Italia, en el momento de escribir estas líneas, Michela Balocchi está llevando a cabo una investigación financiada por el Consejo Europeo de Investigación, de cuyos resultados estamos a la espera.

[←127]

Presidenza del Consiglio dei Ministri, Comitato Nazionale per la Bioetica, 2010, p. 16. El documento establece que «excepcionalmente, en los *casos más difíciles* (es decir, aquellos en los que no se evidencian datos objetivos para la asignación de sexo), podrá ser inoportuno proceder inmediatamente a cirugía demolitiva y/o reconstructiva porque pueden resultar no compatibles con la evolución efectiva de la identidad sexual», pero recomienda que en todo caso «la educación se oriente en sentido masculino o femenino, prestando gran atención a la observación de las inclinaciones espontáneas y a la aparición gradual de conciencia sexual del menor» (*ibid.*, p. 17).

[←128]

Russo *et al.*, 2014, p. 16. El folleto está patrocinado por la SIP (Società Italiana di Pediatria), la SIPPS (Società Italiana di Pediatria Preventiva e Sociale), la SIEDP (Società Italiana di Endocrinologia e Diabetologia Pediatrica) y la SIMA (Società Italiana di Medicina dell'Adolescenza). El autor y las autoras explican que «es necesaria [...] la cirugía para reducir el tamaño excesivo del clítoris y para corregir el aspecto de la vagina separando la salida del tracto urinario de la apertura de la vagina. En general, la intervención se lleva a cabo de forma precoz, en el primer año de vida, con el fin de evitar que la niña resulte psicológicamente afectada por la alteración de los genitales. La mayoría de las veces la operación se realiza en una sola vez, con una eventual “revisión” durante la pubertad».

[←129]

Sobre las formas de activismo intersexo y de los grupos de pacientes DSD en Italia, véase Arfini / Crocetti, 2015.



[←130]

Fausto-Sterling, 2000. La autora sostiene (p. 22) que se vio impelida a la reconsideración como resultado de las críticas de la psicóloga Suzanne J. Kessler en *Lessons from the Intersexed* (ead., 1998), según la cual, en su primer artículo, todavía reconocía la primacía de establecer el género de una persona en los genitales, sin tener en cuenta el hecho de que, en la vida cotidiana, las atribuciones de género no se dan a través de inspecciones genitales. Los dos textos de Fausto-Sterling y el comentario de Chase serán publicados próximamente en una antología de textos sobre el intersexo a cargo de Michela Balocchi para la colección *àltera - Politiche e Teorie della Sessualità*, de la editorial ETS.

[←131]

«Nadie podía haber previsto tales cambios en 1993. Me alegra haber jugado un papel, si bien pequeño, en reducir la presión —procedente de la comunidad médica y de la sociedad en general — tendente a limitar la diversidad de los sexos humanos a dos campos diametralmente opuestos» (Fausto-Sterling, 2000, p. 23, traducción del autor).

[←132]  
*Ibid.*, p. 22.

[←133]

Véase, a modo de ejemplo, el comunicado emitido por la Asociación Italiana de Psicología (descargable en <[goo.gl/3TnFYc](https://goo.gl/3TnFYc)>).

[←134]

El concepto de heteronormatividad fue introducido por Michael Warner en el prefacio del libro colectivo, de cuya edición está a cargo, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. De las contribuciones recogidas en el volumen, afirma: «Los autores no se han limitado a solicitar la inclusión de las lesbianas o de los gais en una teoría que se mantendría inalterada. Al contrario, han sugerido que los lenguajes teóricos en cuestión pueden especificar las identidades sexuales en formas que producen la ideología de la sociedad heterosexual. Aun cuando está asociada a la tolerancia de las minorías sexuales, la *heteronormatividad* puede ser superada solo imaginando activamente un mundo necesaria y deseablemente queer» (Warner, 1993, pp. XV-XVI, traducción y cursivas del autor).

[←135]

Sobre esta cuestión véase Muñoz, 1999; Duggan, 2004; Stryker, 2015 [2008].

En relación con la situación estadounidense, en una entrevista realizada en 2014, Susan Stryker comentó: «Lo que realmente me sorprende, a mí que soy una trans declarada desde hace casi un cuarto de siglo, es cómo ahora está resultando posible para algunas personas trans el acceso a lo que yo llamo “ciudadanía transnormativa”, mientras que al mismo tiempo para otras personas trans persisten circunstancias de vida verdaderamente horribles. La raza parece ser la línea de división que permite a algunas personas trans estar bien instruidas para la vida, ser objetos posibles de inmersión en el mercado laboral, reconocidas e integradas en el estado biopolítico, mientras consienten que otras queden confinadas a una peligrosa condición de abandono o a una violencia letal». (Stryker / Dierkes-Thrun, 2014, traducción del autor). Por lo que respecta a la comunidad transgénero italiana, sobre esta cuestión véase la interesante discusión contenida en Arietti *et al.*, 2010. Sobre el problema del acceso al trabajo para las personas transgénero en Italia, véase también Oliverio / Sicca / Valerio, 2016.

La web de la Unione Italiana Sindrome di Klinefelter ([www.unitask.it](http://www.unitask.it)), por ejemplo, asegura: «No se ha comprobado que los hombres XXY sean más propensos a la homosexualidad que otros hombres. La única diferencia sexual relevante entre los hombres jóvenes XXY y otros varones coetáneos consiste en una libido más moderada (los hombres XXY pueden tener menos interés por el sexo). No obstante, la administración continuada de testosterona les puede conducir a un nivel de interés sexual estándar...». La web de la Associazione Italiana Sindrome di Insensibilità agli Androgeni ([sindromedimorris.org](http://sindromedimorris.org)), sin embargo, admite que el síndrome de insensibilidad androgénica es «una forma intersexual por cuanto es un desacuerdo entre el sexo genético y la formación de los genitales externos». Pero al mismo tiempo se apresura a puntualizar que «esta condición [...] es diferente de la transexualidad». «Los afectados por este síndrome —precisa la web— lo son desde el punto de vista del carácter anatómico, psicológico, legal y social de las mujeres.» Y continúa añadiendo: «Estas mujeres están luchando con la pena de no poder tener hijos». Según las dos asociaciones, en definitiva, es importante distinguir las dos condiciones respectivamente de la homosexualidad y de la transexualidad, y presentar respectivamente a las personas que padecen el síndrome de Klinefelter como hombres cisgénero heterosexuales que a base de terapia con testosterona pueden alcanzar el intenso deseo sexual propio de «los hombres estándar», y las personas afectadas por el síndrome de insensibilidad a los andrógenos, como mujeres cisgénero heterosexuales deseosas de ser madres de familia.



[←138]

Las citas están tomadas de Duggan, 2004, p. 66 (traducción del autor).

[←139]

Puar, 2007. De Puar, en italiano, véase Puar / Rai, 2015 [2002].

[←140]

Jasbir Puar (2007) habla de «ensamblajes» homonacionalistas para dar de este modo cuenta del carácter contradictorio de esta retórica (sacando el concepto de «ensamblaje» de Deleuze / Guattari, 1994 [1980]). Nótese que, como ejemplo, si por un lado los derechos gais son contrapuestos a la homofobia islámica, por el otro la prensa atribuye a menudo frecuentaciones homosexuales a los responsables de las masacres terroristas de corte integrista islámico, utilizándolo como signo de escasa adherencia a la religión islámica y al mismo tiempo como síntoma de personalidad perturbada. Así sucedió, por ejemplo, con Abdeslam Salah (integrante del comando responsable de los atentados de París del 13 de noviembre de 2015), Omar Marteen (autor de la masacre en un local gay en Orlando el 12 de junio de 2016) y Mohamed Bouhleb (responsable del atentado de Niza del 14 de julio de 2016).

[←141]

Sobre los *black queer studies* véase la antología de Johnson / Henderson, 2005. Y véase, también, Muñoz, 2003; Muñoz, 2009; Sharpe, 2010; Rifkin, 2011; Shah, 2012.

[←142]

Véase, en particular, Macharia, 2013.

[←143]

Un ejemplo elocuente: «No he podido escuchar nunca a un *hombre* decir de otro hombre sin percibir un sentido de náusea: “¡Qué sexi es!”. No sé qué es la sensualidad de un hombre. Imagínate a una mujer diciendo de otra: “Es muy atractiva esa chica...”» (Fanon, 2009 [1952]). Fanon sostiene que para los negros de las Antillas, cuya psicología ha sido marcada profundamente por el dominio colonial, no existe ni el complejo de Edipo ni la homosexualidad; y también que la fobia racista es la expresión inconsciente del deseo, no solo de las mujeres blancas sino también de los hombres blancos, de ser violados por hombres negros.

[←144]  
Spillers, 1987.

[←145]

Crenshaw, 1989.



[←146]

*Cfr.* Geazry, 2014.

[←147]

*Cfr.* Altman, 1986.

Es ejemplar la reconstrucción de la situación en el Reino Unido efectuada por Simon Watney (1987), artículo en el que puede leerse: «En Inglaterra, *The Guardian* advierte que “desde finales de agosto se han verificado casi 1.013 los casos, siendo 572 mortales, mientras que el mismo día *The Star* informaba a sus lectores de que el sida ha matado hasta ahora a miles de personas en Gran Bretaña”. Inexactitudes de tal calibre se dieron de manera sistemática y regular desde el principio de la epidemia, y son indicativas de los valores y de la prioridad de una industria internacional de la información que cotidianamente permanece oscilante entre *una evidente maligna satisfacción por el destino de las personas responsables de su propia desgracia* y la supuesta “amenaza” de una epidemia “real”. En la actualidad, en los Estados Unidos cada media hora alguien muere de sida. Se estima que en África el 6% de la población está infectada por el VIH, cifra que comprende a casi un cuarto de los habitantes de Malaui y de Uganda. Si la estadística nos ha enseñado algo, es la amplitud y la eficiencia de la censura cultural, sea propia o entre países y continentes; tal censura garantiza que no se hable nunca, o muy raramente, de la situación real de la gran cantidad de personas afectadas por VIH o sida. Por otra parte, esta omisión es estratégica y refleja con exactitud las posiciones en las que se hallaban los grupos sociales más vulnerables al VIH aun antes de que la epidemia se iniciase. Así, *la población latina de las dos partes del continente americano, tanto los que tomaban drogas por vía intravenosa, los que trabajaban en la industria del sexo, como los negros y negras africanos y los hombres gais, son cuidadosamente confinados a la categoría penal de “grupo de alto riesgo”, posición desde la cual su experiencia y sus logros pueden ser tranquilamente ignorados*. De este modo, a la terrible catástrofe humana le ha sido negada, de forma cruel, su condición de tragedia o, por lo menos, de desastre natural» (pp. 56-57, la cursiva es del autor).

[←149]

Butler, 2003 [1993].

[←150]

Recuerdo, en particular, la asociación de hombres homosexuales Mattachine Society fundada en Los Ángeles en 1951, y la asociación de mujeres homosexuales Daughters of Bilitis, constituida en 1955 en San Francisco.

[←151]

En el ya citado *Una storia del movimento transgender* (2015 [2008]), Susan Stryker reconstruye la historia análoga de una revuelta contra la policía, que tuvo lugar tres años antes de los hechos de Stonewall, en la Gene Compton's Cafeteria de San Francisco, que la autora define como un local de «drag queens y prostitutas [...] conocido entre los noctámbulos» (p. 49).

[←152]

Traducción del autor.

[←153]

Pienso, en particular, en los colectivos, grupos y redes tales como antagonismo gay, Facciamo Breccia, laboratorio smaschieramenti, Favolosa Coalizione, SomMovi-mentonazioAnale, AH! SqueerTo! - Asamblea Queer Torino, entre los cuales en los últimos años se ha extendido la autodefinición de los movimientos «trans-feministas y queer» o «puta-lesbo-trans-feminista-queer». Estos movimientos han forjado también el pensamiento militante. Léase, como ejemplo, las intervenciones recogidas en Zappino, 2016.



[←154]

De Lauretis, 1999, pp. 104-105.

[←155]

De Lauretis, 1991, pp. iii-iv (traducción y cursiva del autor).

[←156]

*Ibid.*, nota 2, p. XVII (traducción del autor). La filósofa afirma: «El término “queer” me fue sugerido en una conferencia en la que participé y cuyas actas serán publicadas en el volumen a cargo de Douglas Crimp and The Bad Object Choices [1991] *How Do I Look? Queer Film and Video* [Bay Press, Seattle]» (*Ibid.*, traducción del autor).

[←157]

*Ibid.*, p. iii (traducción del autor).

[←158]

E. K. Sedgwick, 1998 [1990].

[←159]

Butler, 2007 [1990].

[←160]

E. K. Sedgwick, 1994.

[←161]

E. K. Sedgwick, 2002 [1993].



[←162]

Del modo en que se articulan en el presente dichas relaciones se convierten, de hecho, en minorías políticas. Véase nota 63.

[←163]

Reich, 1970 [1936] y 2010 [1942].

[←164]

De Marcuse, véase, en particular 2010 [1955] y 2010 [1977].

[←165]

Mieli, 1979 [1977].

[←166]

Freud, 2010 [1929].

[←167]

Marcuse habla a propósito de esto como de una «represión adicional» basada en un «principio de prestaciones» que conformaría todas las relaciones humanas en la sociedad capitalista haciendo que el trabajo sea un fin en sí mismo.

[←168]

«1. La homosexualidad no es un crimen social, no hace daño a nadie. 2. La única manera de limitarla es creando, entre las masas, todos los presupuestos de una vida amorosa *natural*. 3. Con el fin de cumplir tal objetivo, debe considerarse un género de satisfacción con los mismos derechos de los heterosexuales y (dejando aparte los casos de seducción de adolescentes) no debe ser penado» (Reich, 1970 [1936], traducción del autor).

[←169]

Freud, 2012 [1905].



[←170]

«Originariamente, los instintos sexuales no tienen limitaciones temporales y espaciales extrínsecas en su objeto y su sujeto: la sexualidad es por naturaleza “polimorfa-perversa”. La organización social de los instintos sexuales impuesta por la sociedad prohíbe como *perversiones* prácticamente todas las manifestaciones de estos que no sirvan o se preparen para la función procreativa» (Marcuse, 2010 [1955], p. 59).

[←171]  
*Ibid.*

[←172]  
*Ibid.*

[←173]

Freud, 2017 [1921].

[←174]

Marcuse, *op. cit.*

[←175]  
*Ibid.*

[←176]

En la primavera de 1971, Mieli estuvo entre los fundadores del FUORI! (Frente Unitario Homosexual Revolucionario Italiano); cuando, en otoño de 1974, este se federó con el Partido Radical, Mieli no aprobó tal decisión y fundó los COM (Comités Homosexuales Milanese). En los años ochenta se aleja definitivamente de la izquierda revolucionaria, para asumir posiciones pacifistas y antinucleares. Sobre la historia del movimiento LGBT italiano hasta la mitad de los años ochenta, véase Prearo, 2015.

[←177]

Mieli, *Elementos de crítica homosexual* cit.



[←178]

Rich, 1996 [1980]. Vuélvase al párrafo 2.3, «Crítica a la heterosexualidad obligatoria: el punto de vista intersexo», *supra*.

[←179]

En cierto sentido, también Feinberg puede ser vinculad\* al freudomarxismo. De hecho, aunque a diferencia de Mieli no concibe el transgenerismo como una condición originaria y universal, como Mieli, Feinberg le da una condición «natural». En su opinión, en la historia de la humanidad las personas transgénero han existido siempre, y si en la sociedad moderna se les ha negado su derecho a existir, esto se ha debido, sobre todo, a las exigencias productivas y reproductivas del capitalismo: solamente la revolución comunista podrá liberarlas, y con ellas a todo el género humano, del sistema económico que las oprime. *Cfr.* Feinberg, 1966.

[←180]

Véase Quaranta, 2004.

[←181]

Mieli, 1979 [1977].

[←182]

«Para aquellos que preguntan si se nace o se hace homosexual, es necesario responder que nacemos dotados de una disponibilidad amplísima, en primer lugar, hacia uno mismo y hacia la madre y después, gradualmente, hacia «todos» los demás, independientemente del propio sexo, y hacia el mundo, y que se llega, a causa de la educación, a la heterosexualidad o a la homosexualidad (eliminando los impulsos homoeróticos en el primer caso, eliminando los heterosexuales en el segundo)» (*ibid.*).

[←183]

«La represión social [...] tiende a reducir la originaria riqueza polimorfa del Eros (la *transexualidad*) en rígida heterosexualidad. El hecho de que todavía haya quienes, a pesar de la condena durísima a las tendencias homosexuales, devienen gays, por el momento no tiene explicación» (*ibid.*).

[←184]

«La homosexualidad es la relación entre personas del mismo sexo: entre mujeres, declara la existencia autónoma e independiente del falo con respecto a la sexualidad femenina; entre hombres, aunque históricamente está impregnada de falocracia, la homosexualidad duplica la *unicidad* sexual del falo, en consecuencia negándola, y desvela la disponibilidad del culo para el coito y para el placer erótico» (*ibid.*).

[←185]  
*Cfr. ibid.*



[←186]

Sobre esto incide, en particular, Renato Busarello, 2016.

[←187]

Mieli, 1979 [1977].

[←188]

*Ibid.*

[←189]

Wittig, 2006 [1981]. La autora predice la extinción del hombre y de la mujer, quienes, en su opinión, no son otra cosa que clases políticas, de resultas de la opresión del primero sobre la segunda: «Los negros somos vistos como negros, por eso somos negros; lo mismo ocurre para las mujeres. Antes de ser vistos/as de esta manera, somos contruidos/as como tales».

[←190]

«Nosotras, las “maricas” revolucionarias sabemos ver en el niño no tanto al Edipo, o al futuro Edipo, *sino al ser humano potencialmente libre*. Nosotras sí, podemos amar a los niños. Podemos desearlos eróticamente respondiendo a su deseo de Eros, podemos mantener el rostro y los brazos abiertos a la embriagadora sensualidad que desprenden, podemos hacer el amor con ellos. Por eso la pederastia es tan duramente condenada: le dirige al niño mensajes amorosos que la sociedad, por su parte, a través de la familia, convierte en un trauma, educastra, *niega*, echando sobre su erotismo la reja edípica. La sociedad heterosexual represiva obliga al niño al *periodo de latencia*, pero el periodo de latencia no es sino la introducción letal a la condena perpetua a una vida en latencia. La pederastia, sin embargo, es una flecha de lujuria extendida hacia el feto (Francesco Ascoli)» (Mieli, *op. cit.*).

[←191]

«El ego y la *realidad normal* ilusoria son el resultado de la atomización individualista de la especie, atomización que ha ido reemplazando a la comunidad, progresivamente destruida; el llamado *delirio* es por tanto un *estado de gracia*, ya que en el individuo resucita el deseo de comunidad y se debate por afirmarse en el ambiente que le es hostil por cuanto le niega» (*ibid.*).

[←192]  
Penney, 2013.

[←193]

Del cual trataré dentro de poco.



[←194]

La tesis de la existencia de un «lobby gay» o «lobby homosexual» capaz de hacer presión sobre los gobiernos nacionales y las instituciones europeas e internacionales es uno de los caballos de batalla de las campañas antigénero.

[←195]

Deleuze / Guattari, 1985 [1980].

[←196]

Deleuze / Guattari, 1994 [1980].

[←197]

«Reich fue el primero en plantear el problema entre el deseo y el campo social (estaba muy lejos de Marcuse, quien lo trata superficialmente). Es el verdadero fundador de una psiquiatría materialista. [...] Reich, en nombre del deseo, ha traído un soplo de vida al psicoanálisis» (Deleuze / Guattari, 1985 [1980]).

[←198]

En 1968, Hocquenghem participa en la ocupación de la Sorbona, durante la cual se instituyó un primer Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire, y cuyo *dazebao* (mural propagandístico escrito a mano [n. del traductor]) fue destrozado por otros estudiantes. Seguidamente, participó en las actividades del FAHR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria), fundado, como el FUORI! de Mieli (véase nota 176), en la primavera de 1971. El 5 y el 6 de abril de 1972, en San Remo, los dos grupos organizaron conjuntamente una manifestación de protesta contra un congreso de sexología sobre *Los comportamientos desviados en la sexualidad humana*. Los «*flickiâtres*» (psicopolicías), es decir, los poseedores del saber psicológico sobre la homosexualidad, a menudo forman parte de los objetivos de las protestas del FHAR. No perdonaron tampoco a los «*bétéro-flics*» (heteropolicías) de izquierdas. En febrero de 1972, por ejemplo, el FHAR irrumpe en un congreso del partido comunista francés que discute *La cuestión femenina* bajo una perspectiva de familia que los jóvenes del grupo consideran reaccionaria. Véase FHAR, 1979 [1971]. Sobre la historia de los movimientos LGBT franceses véase, también, Prearo, 2014. Además, sobre la vida y el pensamiento de Hocquenghem, véase Marshall, 1997; Idier, 2007.

[←199]

«Siempre hay algo que no funciona entre el deseo y la revolución. Tenemos que decidirnos a renunciar a los sueños de reconciliación entre los detentores oficiales de la revolución y la expresión del deseo. Es imposible obtener un deseo que se integre en el ámbito de una revolución ya cargada del pasado histórico del movimiento obrero» (Hocquenghem, 2009 [1972], pp. 113-114).

[←200]  
*Ibid.*

[←201]

Según la teoría del desarrollo sexual elaborada por Freud en (2012 [1905]), únicamente durante la fase anal el niño aprende las normas que regulan el espacio en una sociedad civilizada, y que las funciones excretoras deben ser circunscritas a la esfera de la intimidad.



[←202]

Hocquenghem, *op. cit.*

[←203]

«El problema no es aquí la actividad o la pasividad (que según Freud se diferencian precisamente en el estadio anal). [...] Y el ano no es el sustituto de la vagina: las mujeres disfrutan de este tanto como los hombres. La función significante-discerniente del falo se consigue aquí, en el momento en el que el ano-órgano se separa de la privatización que le es impuesta para entrar en la trayectoria del deseo. Reivindicar colectiva y libidinalmente el ano es debilitar tanto el gran significante fálico que nos domina a diario, en las pequeñas jerarquías familiares, como en las grandes jerarquías sociales. La operación deseante menos aceptable, porque es la más frecuentemente *desublimante*, es la que se dirige al ano» (*ibid.*, pp. 79-80).

[←204]

La polémica de Hocquenghem contra el concepto psicoanalítico de «deseo anal» y contra el heterosexismo de Reich establece interesantes puntos de intersección con el pensamiento de Carla Lonzi, que en esos mismos años, en Italia, denuncia cómo el psicoanálisis y el freudomarxismo habían perpetuado la subordinación de la mujer a los hombres prescribiendo para las mujeres la culminación del orgasmo únicamente a través del coito heterosexual, y acusando de inmadurez a las mujeres que encuentran el orgasmo en la estimulación directa del clítoris. «La confusión causada por la teoría de Reich está en el hecho de que en ella coexisten una nueva conciencia del placer y del orgasmo [...] y una visión absolutamente procreativa de la sexualidad, sumada al rechazo patriarcal del clítoris. En la cosmogonía reichiana no hay lugar para un órgano cuya única función es exclusivamente el placer» (Lonzi, 1981 [1971]).

[←205]

Hocquenghem, *op. cit.*

[←206]

«Mi problema es saber si a través de esta palabra [deseo], a pesar de la diferencia de sentido, no nos arriesgamos a que se introduzca, contra la voluntad de Deleuze y Guattari, alguna reminiscencia médico-psicológica que el deseo, en su uso tradicional, lleva consigo. En cambio, a mí me parece que puede utilizarse la palabra “placer”, que en última instancia no significa nada, y que me parece que todavía está lo bastante vacía de contenido y virgen de posibles usos, tomando el placer únicamente como un simple evento, un evento que se produce, diría, “fuera del sujeto”, o en el umbral del sujeto, entre dos sujetos. En este algo que no es ni del cuerpo ni del alma, ni dentro ni fuera, ¿no sería posible encontrar, tratando de reflexionar un poco sobre esta noción de placer, una manera de evitar toda la armadura psicológica y médica que conlleva la noción tradicional de deseo?» (Foucault, 1996 [1978], traducción del autor).

[←207]

«Así se formó, entre las dos guerras mundiales y en torno a Reich, la crítica histórico-política de la represión sexual. La consecuencia de esta crítica y de sus efectos en la realidad ha sido considerable. Pero la posibilidad misma de que tuviera éxito estaba ligada al hecho de que siempre se desplegaba dentro del dispositivo de sexualidad, y no fuera o contra este» (Foucault, 2009 [1976]).

[←208]

El nombre de Marcuse es, por ejemplo, explícitamente asociado a los de Freud y Reich en la conferencia: Foucault (1994 [1978]).

[←209]

Foucault, 2009 [1976], la cursiva es del autor.



[←210]

*Cfr. Mieli, op. cit.*

[←211]

Foucault, 2009 [1976].

[←212]

Foucault analiza el mecanismo del poder disciplinario, sobre todo en 2009 [1975]. Y en los cursos de 2005 [1974] y 2001 [1975].

[←213]

Foucault desarrolla el concepto de biopolítica sobre todo en el último capítulo de 2009 [1976] y también en la última lección del curso de 2003 [1976] y en los cursos de 2008 [1978] y de 2004 [1979].

[←214]

En 2003 [1976], p. 45 de la edición italiana, Foucault resume su programa de investigación con estas palabras: «Se trata de analizar la fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano».

[←215]

M. Warner, «Normali, sempre più normali: oltre il matrimonio gay» (1999) [trad. it. en Arfini / Lo Iacono, 2012, p 216, de Warner, 1999]. Un poco más adelante el autor escribe: «En resumen, ninguna teoría que desde el principio considere ser queer como inevitable y la normalización, imposible, podrá ser de utilidad alguna para forjar un juicio sobre la política del matrimonio gay a escala histórico-mundial. Quizás la teoría no esté concebida para tal objetivo, pero si estas discusiones teóricas hacen que los teóricos caigan en un falso optimismo sobre la habilidad de los sujetos queer para resignificar el matrimonio, entonces habrán fracasado en la aspiración de oponerse a la normalización. ¿Adónde nos lleva todo esto? Desde luego, no al altar».

[←216]

Puar, 2007. Véas nota 139.

[←217]

Massad, 2007. La Internacional gay se ha movilizado, según Massad, en un intento de «salvar» a los sujetos árabes pertenecientes a las minorías sexuales de sus sociedades «retrógradas»: pero para que tal intento sea posible, de antemano se trata a esos sujetos según los estándares identitarios de la homosexualidad occidental «moderna». Para una crítica de Massad que muestra la posibilidad de un activismo de las minorías sexuales del «tercer mundo» no subordinado al «homocapitalismo», véase Rao, 2010.



[←218]

Braidotti, 2015 [2013]. Para una revisión crítica de este libro, que desde mi punto de vista puede incurrir en un heterosexismo inconsciente, me permito referirme a Bernini, 2016a.

[←219]

Preciado, 2008. Véase también Preciado, 2010. Para un acercamiento al análisis de Foucault a través de las categorías de «biocapital» y «biotrabajo», véase también Cooper, 2015; Cooper / Waldby, 2015 [2014].

[←220]

Butler, 2006 [2004].

[←221]

Butler, 2007 [1990]. Estas palabras pueden ser leídas como una respuesta a Monique Wittig, quien en la conferencia de 1992 [1987] sostiene que el moderno orden social está regulado por un contrato sexual implícito que impone la diferencia de los géneros y la obligatoriedad de la orientación heterosexual. O a Carole Pateman, quien un año después, en 1995 [1988], a través de un pormenorizado análisis textual, muestra cómo en la mayoría de las obras políticas de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant los individuos que estipulan el pacto que instituye la sociedad política son hombres propietarios, para sostener que el contrato social fundacional de la modernidad presupone previamente un contrato sexual estricto entre los hombres con el fin de regular la propiedad de las mujeres.

[←222]

Véase el capítulo «Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad», en Butler, 2006 [2004].

[←223]

Butler, 2007 [1990].

[←224]  
*Ibid.*

[←225]

«El rechazo de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una “expulsión” de la que se desprende una “repulsión” que establece y refuerza identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de sexo/raza/sexualidad. [...] El límite entre lo externo y lo interno se confunde con los conductos excrementales en que lo interno efectivamente se hace externo, y esta función *excretora* se convierte, por así decirlo, en el modelo por el cual se efectúan otras formas de diferenciación de identidades. De hecho, este es el modo en que los/las Otros/as se convierten en mierda» (*ibid.*, p. 262). Butler comenta aquí el texto de Julia Kristeva, 2010 [1980] y la conferencia de Iris M. Young, 1990).



[←226]

Foucault, 2009 [1976].

[←227]

Foucault, 1982, cursiva del autor.

«¿Por qué el *drag*? Bueno, hay buenas razones biográficas, ya que la única forma de describirme durante mis años de juventud en Estados Unidos es como una lesbiana de bar que se pasaba el día leyendo a Hegel y la noche en un bar gay que ocasionalmente se convertía en un bar *drag*. Yo tenía algunos parientes que estaban, por así decirlo, “en el ambiente” y, de una forma significativa, yo me identificaba con esos “chicos”. Así que allí estaba, experimentando un momento cultural en medio de una lucha social y política. Pero en ese momento también experimenté una cierta teorización implícita de género: rápidamente me di cuenta de que algunas de esas personas a las que llamaba hombres podían hacer la feminidad mucho mejor de lo que yo nunca podría hacerla, o de lo que yo nunca he querido hacer o nunca haría. Así pues, se me confrontó con lo que solo puede denominarse como la transferibilidad del atributo. Estaba claro que la feminidad, que, de todas formas, nunca me había pertenecido, pertenecía a otro lugar; yo me sentía más feliz formando parte de su público, de hecho, siempre me he sentido más feliz siendo su público que siendo su encarnación (por cierto, esto no implica que yo carezca de cuerpo, como algunos críticos mal intencionados han dicho o han dado a entender implícitamente)» (Butler, 2006 [2004], pp. 301-302).

[←229]

«El esfuerzo por ubicar y explicar una sexualidad “antes de la ley” como una bisexualidad primaria o como un polimorfismo ideal y sin restricciones indica que la ley es anterior a la sexualidad. Como una restricción de una plenitud originaria, la ley proscribire ciertas opciones sexuales prepunitivas y castiga otras. Pero si tomamos la crítica de Foucault de la hipótesis de la represión al tabú del incesto, que es la ley paradigmática de la represión, entonces parecería que la ley crea *tanto* la heterosexualidad castigada *como* la homosexualidad transgresora. En realidad, ambas son *efectos*, temporal y ontológicamente posteriores a la ley misma, y la ilusión de una sexualidad anterior a la ley es en sí la creación de esa ley» (Butler, 2007 [1990], p. 164).

[←230]

*Cfr.* Butler, 2001 [2000].

[←231]

Un deseo tal sería comparable a la transexualidad polimorfa perversa de la que habla Mieli.

[←232]

Butler, 2007 [1990].

[←233]  
*Ibid.*



[←234]

Para profundizar en el concepto de «viabilidad» (*viability*), de Butler, véase 2003 [1993]; 2001 [2000]; 2006 [2004]; 2007 [2004]; 2010 [2009]; 2017 [2015]. Acerca del pensamiento de Butler me permito citar mi ensayo Bernini, 2009.

[←235]

Sobre el declarado «normativismo» de la última Butler, véase nota 60.

[←236]

Kant, 2003 [1798].

[←237]

*The Antisocial Thesis in Queer Theory* es el título de la conferencia celebrada en Washington DC el 27 de diciembre de 2005. Han sido publicados extractos de las ponencias de Robert L. Caserio, Tim Dean, Lee Edelman, Jack Halberstam y José Esteban Muñoz, en la revista *PMLA*, 3, Washington, 2006.

[←238]

El ensayo comienza así: «Existe un tremendo secreto en torno al sexo: a la mayoría de la gente no le gusta. Carezco de cualquier estadística que pueda confirmar este dato, y dudo [...] que en alguna de estas encuestas se haya preguntado simplemente: “¿A usted le gusta el sexo?”. Tampoco quiero decir que sea necesaria una encuesta de este tipo, dado que la gente probablemente respondería como si la pregunta fuera: “¿Siente usted la necesidad de mantener relaciones sexuales a menudo?” y, precisamente, uno de mis objetivos es sugerir que éstas son dos preguntas totalmente diferentes» (Bersani, 1995 [1987], pp. 79-80).

[←239]

Bersani, 2002 [1996].

[←240]

Bersani, 1995 [1987], p. 80.

[←241]

«Buena parte de estos argumentos provienen, claro está, de la retórica de la liberación sexual de los años sesenta y setenta, una retórica que encontró su más prestigiosa justificación intelectual en el llamamiento que hace Foucault —en especial en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*— a una reinvención del cuerpo como superficie de múltiples fuentes de placer. Tales llamamientos, por su atractivo redentor, resultan ser, no obstante, innecesaria e incluso peligrosamente dóciles. El argumento en favor de la diversidad tiene la ventaja estratégica de presentar a los gais como defensores apasionados de uno de los valores primarios de la cultura liberal dominante, pero mantener ese argumento conduce, a mi entender, a perder de vista la relación existente entre el comportamiento homosexual y la repugnancia que éste inspira. Dicha repugnancia, resulta, no es más que un gran error: lo que realmente estamos practicando es el pluralismo y la diversidad, y echar un polvo no es más que la práctica momentánea de esas laudables virtudes humanas. Foucault podía ser particularmente perverso sobre todo esto: desafiante, provocativo y, sin embargo, a pesar de sus intenciones radicales, conciliador» (*ibid.*, p. 111).



[←242]

Reléase la nota anterior.

[←243]

Una formulación mejor articulada y extensa de esta «adicción» se encuentra en el capítulo quinto de mi libro *Apocalipsis queer. Elementos de teoría antisocial* (2015 [2013]).

[←244]

«Quienquiera que esté seriamente interesado por la idea de Foucault sobre la fantasía, la sexualidad y el poder ¿puede, quizás, evitar una confrontación con el psicoanálisis? ¿Alguien cree de verdad que afirmaciones tan perentorias como *l'art de vivre c'est de tuer la psychologie* tienen otro sentido que el de una réplica agresiva dirigida a un interlocutor al que Foucault apenas reconoce o interpela directamente? Él conocía demasiado bien el psicoanálisis, entendiéndolo como el enésimo episodio de una historia de eslabones normativos, y de la que nunca pensó que pudiera proveer respuestas a las demandas más urgentes» (Bersani, (2002 [1996])).

[←245]

*Cfr.* Laplanche, 2008 [1970]; 1992; 2007.

[←246]

«En el sentido que he dado a este término, *jouissance* alude a una “erogeneidad” que Freud, en sus tres ensayos, atribuye no solo a toda la superficie del cuerpo y a todos los órganos internos, sino a cualquier actividad o estado mental o proceso afectivo (y cita el esfuerzo intelectual, la lucha libre, viajar en tren) que produzca un cierto grado de intensidad en el organismo y, de esta manera, una momentánea perturbación en la organización mental. De Jean Laplace, que habla de lo sexual como consecuencia del *ébranlement* (la sacudida), traduce *jouissance* como ‘autoaniquilación’ por cuanto altera la coherencia del yo y anula los límites» (Bersani, (2002 [1996])).

[←247]

Freud, 2016 [1920].

[←248]

Bersani, 1995 [1987], p. 108.

[←249]

Bersani examina la tesis de Foucault sobre el sadomasoquismo sobre todo en el capítulo tercero de *Homos*, titulado «The Gay Daddy».



[←250]

Bersani, 1995 [1987], p. 114.

[←251]

«Las mujeres y los gais abren sus piernas con un insaciable apetito de destrucción» (*ibid.*, p. 100).

[←252]

*Ibid.*, p. 107.

[←253]  
*Ibid.*, p. 97.

[←254]

Bersani / Phillips, 2008.

En el léxico de la equitación, «bareback» designa la actividad de cabalgar «a pelo», sin silla. Por extensión, en los ambientes gais de las grandes ciudades estadounidenses, a mediados de los años noventa el término significó la búsqueda de relaciones anales sin protección profiláctica con el propósito de contraer deliberadamente la infección del VIH. En el segundo capítulo de *Intimacies* (Bersani / Phillips, 2008), titulado «Shame on You» (traducido al italiano como «Vergogna», *vid.* Bersani, 2012 [2008]), el autor se refiere a la investigación etnográfica de Tim Dean sobre el tema, que se publicará al año siguiente bajo el título *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking* (*vid.* Dean, 2009), para condenar esta práctica, que puede ser interpretada como una forma de espiritualidad ascética destinada a criticar la centralidad del yo y a la disolución de la personalidad, como un «rito de amor sacrificial» (*ibid.*, p. 291). En su opinión, «donar sangre infectada y buscarla [es] un comportamiento repugnante y extraordinariamente irresponsable» (*ibid.*, p. 291). Este juicio le lleva a un replanteamiento de las tesis contenidas en «¿Es el recto una tumba?», y a precisar que su «interés por una sexualidad trituradora del yo» tiene, principalmente, una «naturaleza moral» (*ibid.*, p. 293) y se asienta sobre «distinciones psicoanalíticas fundamentales entre fantasía y realidad». De esta manera, Bersani se refiere a los conceptos de «placer» y «autoconservación» que había atribuido a la condición libre del sujeto, y revaloriza el pensamiento de Foucault: «Reconozco ahora algo de ingenuo y peligroso en esta afirmación. Mientras continuo pensando, siguiendo a Foucault, que un cierto entrenamiento en practicar formas de despojamiento del yo puede ser una ascesis necesaria política y moralmente, tal entrenamiento debe ser una condición psíquica de posibilidades antes que la praxis, siempre citando a Foucault, de nuevas modalidades de relación. El barebacking representa la literalización de la ontología sexual. En cuanto tal, destruye implícitamente las distinciones fundamentales psicoanalíticas entre fantasía y realidad, o, para precisar una oposición necesaria, si bien a menudo banalizada, la distinción entre la ilimitada potencialidad del inconsciente y la consecuencialidad frecuentemente trágica de aquello que deviene realizado, de aquello que *es*. “Is the Rectum a Grave?” celebraba el recto como tumba del poder fálico; el barebacking únicamente celebra el recto como tumba [...]. No podemos sino concluir que el barebacking responde al título de mi ensayo de 1987 con un “sí” definitivo. Si tal afirmación resulta repugnante, induce a pensar que esa manera de despojamiento y trituración del yo potencialmente catastrófica puede ser sustituida por un Yo despojado y diseminado. La identidad del yo, la personalidad individual, puede ser entonces sacrificada no a una muerte psíquica ni biológica, sino al placer de reencontrar múltiples partes de nosotros mismos replicadas inexplicablemente por todo el mundo. Y el placer de lo que, junto con Adam Phillips, he llamado “narcisismo impersonal”» (*ibid.*, p. 294).

[←256]

Bersani, 1995 [1987], p. 106.

[←257]

*Ibid.*, pp. 114-115.



[←258]

Hocquenghem, 2009 [1972].

[←259]

*Ibid.*, p. 11. La crítica se repite en P. B. Preciado, 2008, p. 398, nota 2, donde Preciado declara a «Guy Hocquenghem, René Scherer y Monique Wittig», como «los primeros teóricos franceses del queer».

[←260]

«Roland Barthes, que tenía más dificultades para hablar de su propia homosexualidad en público que para hacer hermenéutica, inventa en 1971 una categoría sin saber que sería la más apropiada para calificar el libro que escribiría un año más tarde Guy Hocquenghem: terrorismo textual. Son terroristas, afirma Barthes, refiriéndose a la obra *Sade, Fourier y Loyola*, aquellos textos capaces de “intervenir socialmente”, no gracias a su popularidad o a su éxito, sino gracias a que “la violencia que permite que el texto exceda las leyes de la sociedad, una ideología, o una filosofía se dan para construir su propia inteligibilidad histórica”. *El deseo homosexual* de Hocquenghem no es simplemente un libro entre otros sobre la homosexualidad. Es el primer texto terrorista que confronta directamente el lenguaje heterosexual hegemónico. Es el primer diagnóstico crítico acerca de la relación entre capitalismo y heterosexualidad realizado por un marica que no oculta su condición de “escoria social” para empezar a hablar» (B. Preciado, 2009, p. 5; la cita a Barthes se refiere a id., 2011 [1972]).

[←261]

Edelman, 2014 [2004].

[←262]

Además de los ensayos ya mencionados recogidos en la revista *PMLA*, 3, 2006 (véase nota 237), *vid.* De Lauretis, 2008; Halberstam, 2018 [2011].

[←263]

En las últimas páginas del segundo libro de su seminario (Lacan, 1983 [1978]), dedicado al concepto del «yo», Lacan sostiene que el precio que paga el ser humano por haber accedido al orden simbólico, es decir, al registro del lenguaje y de la ley, es la pérdida de lo real: del sujeto hablante, verdaderamente, puede aprovecharse solamente con mediación, como el significado al que alude un significante. La institución del sujeto hablante no es la única consecuencia de la adquisición del lenguaje: de hecho, conjuntamente, se genera su obsceno gemelo siamés: el sujeto de la pulsión. Si el primero reacciona a la pérdida de lo real con el deseo de colmar esta carencia ontológica a través de construcciones de sentido, el segundo no conoce los símbolos y presiona para unirse inmediatamente a la realidad que ha perdido: su modalidad de existencia es, de hecho, el gozo, en el cual el yo es absorbido por la cosa en una vorágine que no deja espacio al sentido.

[←264]

Edelman, 2014 [2004], p. 74.

[←265]

Véase nota 135.



[←266]

Edelman, 2014 [2004], p. 57.

[←267]

Véanse las notas 135, 139 y 140.

[←268]

Los hechos son relatados en *Queer Bonds*, número monográfico de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 2-3, 2011.

[←269]

Véase Staiger / Cvetkovich / Morris Reynolds, 2010. Y primero también véase E. K. Sedgwick, 2003; Cvetkovich, 2003; Ahmed, 2004 y 2010.

[←270]

De Lauretis, 2008.

[←271]

Halberstam, 2006, pp. 823-824 (traducción del autor). Halberstam se refiere a Cvetkovich, 2003, y a Love, 2007.

[←272]

Halberstam, 2018 [2011].

[←273]

Cvetkovich, 2012.



[←274]

Ehrenberg, 2000 [1998].

[←275]

Cvetkovich, 2012 (traducción del autor).

[←276]

Braidotti, 2015 [2013].

[←277]  
*Ibid.*

[←278]

De J.E. Muñoz véase 2006 y 2009.

[←279]

*Cfr.* Dean, 2006.

[←280]

*Cfr.* Sneadiker, 2009.

[←281]

Además de los textos citados de los tres autores en las notas anteriores, véanse los ensayos recogidos en Murphy / Ruiz / Serlin, 2008; y en Yekani / Kilian / Michaelis, 2013.



[←282]

Cvetkovich, 2012 (traducción del autor).

[←283]

*Cfr.* Halberstam, 2005.

[←284]

Que en *Apocalipsis queer* (2015 [2013]) califico como temporalidad apocalíptica.