

EL LIBRO DE BUEN

VAMOR

Sexualidades raras y políticas extrañas

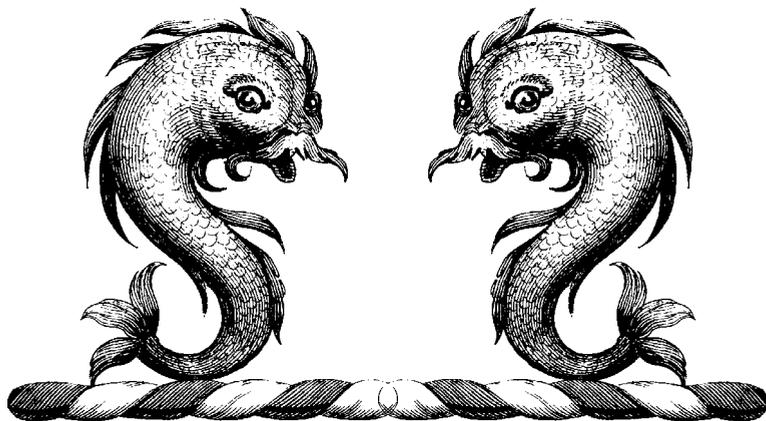
Ed. Fefa Vila Núñez y Javier Sáez del Álamo



EL LIBRO DE BUEN
AMOR

Sexualidades raras y políticas extrañas

Ed. Fefa Vila Núñez y Javier Sáez del Álamo



Editoras:

Fefa Vila Núñez y
Javier Sáez del Álamo

Diseño y maquetación:

Carmen Moreno

Publica:

Ayuntamiento de Madrid

Traducciones:

Javier Sáez del Álamo

Corrección ortotipográfica:

Javier Olmos Sanz

Impresión:

Advantia C.G.

Edición impresa:

1.000 ejemplares

Edición digital.

Fecha de publicación:

diciembre de 2019

ISBN para publicación impresa:

978-84-7812-815-0

ISBN para publicación digital:

978-84-7812-816-7

Depósito legal: M-34988-2019

**Todos los textos e imágenes bajo
Licencia creative commons**

Fotografías de:

Xaime Fandiño, Nacho Sarraís,
Liliana Couso, Cecilia Barriga,
Jorge Mirón, Carmen Moreno
y Andrés Senra

Créditos de imágenes a doble página:

Cartografía de los principales hitos del movimiento LGTBI-Q en los últimos 40 años. Derivas locales e internacionales. 2017. Diego del Pozo Barriuso, en colaboración con otras investigadoras. Instalación creada para el espacio *Agitador*. Centro Cultural Conde Duque. Medidas: 11 x 2,50 metros. Producido para: *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q. (Desplegable en el interior de libro)*

40 años SON. Somos calle/somos lucha, somos historia, somos nosotras. O.R.G.I.A. (junio, 2017). Performance, 30 min. aprox. (fotograma de público asistente). En seminario *Millones de Perversas. La Radicalidad Sexual de los años 70, El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*. Auditorio Caja de Música, CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Nacho Sarraís] **(páginas 14-15)**

Mapa LGTBI-Q del Metro de Madrid. 2017. Javier Sáez del Álamo. Instalación en CentroCentro, medidas: 4 x 4 metros. Producido para: *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, [documentación fotográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 102-103)**

Sin título. Pablo Pérez Mínguez. Fotografías 1982, color, 40 x 60 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid. *El porvenir de la revuelta 2017. Nuestro deseo es una revolución, en El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 104-105)**

Material efímero de LSD y La Radical Gai. En *¿Archivo queer?*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid, [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 106-107 y 116-117)**

El virus que navega en el amor. 1991. Miguel Parra Urrutia, 2016. Reedición cartel realizado en acrílico e impresión serigráfica. Cortesía del artista. *El porvenir de la revuelta 2017. Nuestro deseo es una revolución, en El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 108-109)**

Roma LGTBI-Q. Personas gitanas y diversidad sexual, junio 2017. Seminario/Taller, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, Matadero - Intermediae, Madrid [documentación videográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 110-111)**

Montaje de exposición. Junio, 2017. En *Nuestro deseo es una revolución, en: El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro, Madrid [documentación videográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 112-113)**

Javier Codesal, *Días de sida*, 1993. Intervención en *El Europeo*, n. 46, verano, Madrid, pp. 10-11. Cortesía del artista. En *El porvenir de la revuelta 2017, Anarchivo sida*, en: *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 114-115)**

La Radical Gai y LSD, 1993-1994, materiales diversos en *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 116-117)**

Agradecimientos

A todas y cada una de las personas que han participado en la elaboración de este libro desde que se imaginó por primera vez hasta que ha visto la luz. A todas las personas, activistas, artistas e investigadoras, instituciones y grupos de afinidad y apoyo que hicieron posible el proyecto *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, que tuvo lugar en Madrid en 2017 y cuya experiencia en común ha hecho posible esta publicación.

Al Ayuntamiento de Madrid por empezar y llegar hasta aquí.

Y a las Erinias, diosas vengadoras.

Dedicado a María Díaz Merlo y a Paco Vidarte, grandes inspiradoras y conversadoras habituales, *in memoriam*.

Colectivo Subtramas. *Memorial colectivo feminista queer*, 2016. Video, 55'. Madrid. Video realizado sobre la performance dirigida por Fefa Vila, «Me acuerdo» que se realizó en el marco de «Acciones públicas para saberes realmente útiles» 2015, en MNCARS. Fotograma de proyección del video: imagen de serie fotográfica *Es-cultura lesbiana en El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro, Madrid [documentación videográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 186 -187)**

Biel Capllonch, *Dos hombres desarmados*, 1998, fotografía 120x145, MUSAC. En *Nuestro deseo es una revolución 2017*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 188-189)**

La Radical Gai, *Levanten nalgas* 1993-1994, materiales efímeros, *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid] **(páginas 190-191)**

Público frente a la obra de Jacinto Esteva *Lejos de los árboles*, 1963-1971, en *Nuestro deseo es una revolución, 2017*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones de CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 192-193)**

Acto de RQTR en *El porvenir de la revuelta 2017. Agitador en El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Cecilia Barriga] **(páginas 194-195)**

LSD, *Es-cultura Lesbiana*, 1993, serie fotográfica en B/N, diversos tamaños, *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 196-197)**

La Radical Gai y LSD, 1993-1994, materiales diversos en *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 198-199)**

Floy Krouchi y Fefa Vila *Tanto deseo*, 2016, instalación, *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 200-201)**

40 años SON. *Somos calle/somos lucha, somos historia, somos nosotras*. O.R.G.I.A. junio 2017. Performance, 30' aprox. En seminario *Millones de Perversas. La Radicalidad Sexual de los años 70*. Producción para *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, auditorio Caja de Música, CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Nacho Sarrais] **(páginas 270-271 y 350-351)**

LSD, 1993-1994, materiales efímeros, *El porvenir de la revuelta 2017, ¿Archivo queer?* en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid] **(páginas 272-273)**

Miguel Benlloch, *El detective*, junio 2017, performance, en *Nuestro deseo es una revolución*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de exposiciones, CentroCentro Cibeles, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 274-275)**

Diego del Pozo y colaboradores, *Cartografía de los principales hitos del movimiento LGTBI-Q en los últimos 40 años. Derivas locales e internacionales*. junio 2017, en *Agitador en El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 276-277)**

Andrés Senra, junio 2017, *We are here We are queer* (video-proyección), en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, video, proyección pantallas plaza de Callao, Madrid [documentación fotográfica: Andrés Senra] **(páginas 278-279)**

Diego del Pozo, *Todo el malestar que se pueda soportar...* 2016, en *El porvenir de la revuelta 2017. Anarchivo sida*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, sala de Bóvedas de Conde Duque, Madrid [documentación fotográfica: Xaime Fandiño] **(páginas 280-281)**

Le Parody, *Le Parody Bate* (Live). María Salgado y Fran Cabeza de Vaca, *Jinete Último Reino frag.3* (intervención performativa). Hombro Cabeza Hombro (Luz Prado, Alessandra Garcia, Violeta Niebla), *Aquella postura* (intervención performativa). Floy Krouchi, *Bass-Holograms*, (intervención performativa). Equipo Palomar (R. Marcos Mota y Mariokissime). Todas ellas intervenciones en *Políticas de la noche*, en *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q*, Abierto por Obras y Patio Central, Centro Cultural Matadero, Madrid [documentación videográfica: Liliana Couso y Jorge Mirón] **(páginas 282-283)**

ÍNDICE

- 6 Exoducción**
Fefa Vila y Javier Sáez
-

I: MEMORIA de una revuelta

- 18 Memorias revueltas**
Dau García Dauder
- 30 El placer es nuestro. De vuelta a los setenta**
Lucas Platero, María Rosón, Alberto Berzosa, Alejandro Melero,
Alberto Mira, Juan Vicente Aliaga, Juan Antonio Suárez
—investigadores del proyecto CRUSEV—Cruising the 1970s.
- 42 La memoria contra el silencio sistémico. La resistencia de la
disidencia sexual y de género rromani contra el mutismo antigitano**
Iñaki Vázquez
- 58 Nadie hablará del sida cuando estemos muertas**
Sejo Carrascosa
- 76 Vmor decolonial**
Sayak Valencia
- 86 Disgayland: fantasías animadas de ayer y hoy**
Paco Vidarte
-

2: DESEO de una revuelta

- 120 Desatar el deseo**
Carmen Romero
- 136 Teoría queer y género**
Teresa de Lauretis
- 150 Pasear, observar, detenerse, esperar**
Pepe Miralles
- 158 Mujeres desconocidas**
Miriam Martín
- 166 Cuarto oscuro, caja negra, cine X.
Ensuciar el cubo blanco, contagiarse en el archivo**
Pablo Martínez
- 178 Notas sobre la supervivencia feminista**
Sara Ahmed

3: EL PORVENIR de una revuelta

- 204** **Entre líneas se cuela el futuro**
Fefa Vila y Javier Sáez
- 212** **Jinete último reino III. Manifiesto**
María Salgado y Fran MM Cabeza de Vaca
- 222** **Las negras siempre fuimos queer**
Esther Ortega
- 230** **Locuras: (re)velando sentidos**
Lourdes Rodríguez del Barrio
- 242** **«Meteorologías desviadas». Una escritura táctil queer de los nexos entre la política, la emancipación y la vida**
Sam Fernández-Garrido
- 256** **El mapa del porvenir: Una invitación a una fiesta del sótano a las azoteas: una línea de fuga del control y del disciplinamiento**
M. Hamilton aka Materia Hache

4: CONTRA-Archivo

- 286** **Haciendo memoria, dibujando mapas o ¿qué hay del archivo queer?**
Fefa Vila y Javier Sáez

-
- 340** **Les autores**

EXODUCCIÓN

Fefa Vila y Javier Sáez

El arte de escribir con otros es un síntoma extraño que antecede a un gran progreso de la literatura. Algún día quizás escribiremos, pensaremos, actuaremos de modo colectivo.

Novalis

¿ \forall mor? ¿Y tú me lo preguntas? No, nos preguntan otros: ¿por qué lo habéis puesto con una A invertida? Por supuesto, ante una pregunta lo mejor es no responder o responder con otra. Si una responde, es responsable, y si respondes con otra pregunta, eres extraña, rara, gallega. Nosotras somos irresponsables y raras. Una \forall que crea un extrañamiento, una incomodidad, un desplazamiento. Y una inversión y, un poco más allá, una profunda reversión. Somos invertidas. Divertidas, subversivas y pervertidas. Esa \forall es una errata: errar, en el sentido de vagar; errar, en el sentido de equivocarse. Fe de erratas. Tenemos fe en las erratas. Siempre nos equivocamos con el \forall mor. Errar es humano, aunque quizás los sujetos abyectos no somos humanos. Herrar es humano, que diría un caballo. No queremos herraduras, pero sí erraduras.

En matemáticas, el símbolo \forall significa «para todo». Y eso es parte de nuestra reflexión. El amor se ha utilizado para todo, que es lo mismo que para nada, amar sin amar. Lo indiferente. Como comodín universal, valor supremo que borra las diferencias de clase, de raza, de género, sin genealogía ni historia, sin memoria, con un deseo petrificado y un porvenir previsible, consumible. «Todo lo que necesitas es amor»¹. Queremos cuestionar ese «para todo» en este libro y escuchar las diferencias, lo no universal, escuchar lo particular, en su dolor y en su gloria.

Queremos proponer un desplazamiento político del amor y de lo que eso supone: ofrecer nuevas propuestas políticas feministas sobre los afectos, los cuerpos, el sexo, el deseo, los sentimientos y sus memorias, conjugar la potencia frente al poder y rescatar así el potencial subversivo o revolucionario (o revoltoso, de revuelta) de las sexualidades disidentes, no normativas, no cis, no heteros, no blancas, no ricas, no masculinas, no propietarias, no cuerdas, no payas, con diversidad funcional. Incluso nos parece necesario remover o sacudir lo queer, si en algún momento «queer» se ha convertido en una moda académica, pija y críptica, alejada de los problemas reales de la sociedad. O removerlo para alejarlo de la luz y de las iluminadas que lo combaten con odio. Regresar a la noche y recoger sus rayos y truenos. Somos bolleras, maricas, trans, bisexuales, pansexuales, asexuales, cuerpos extraños y no normativos, raritos, con pluma, incómodos, disidentes, extranjero+s, crític+s, gordas, subversivas, somos ese etcétera o ese +, sobre todo más, que queda siempre sin nombrar, ese resto que no cabe en la lista de las identidades, ese resto del que nadie quiere saber nada y, lo que es mejor, del que no es posible saber nada, del que no se puede extraer un saber. Si eso es queer, somos queer. Si queer es solo academia, teoría, museo y respetabilidad, ya no somos queer. Somos postqueer. O prequeer. O subqueer. Si no molesta, no es queer. El libro de buen amor: las cosas del queerer. No solo somos definidos por ser odiados u odiables, como hostiles o enemigos del bien y lo normal, sino que, también por extraños, albergamos una potencia conflictiva, además de antagonica. En tanto que sujetos excéntricos²,

¹ Sáez, J. (2015): «El amor es heterosexual», en *El cuerpo queer. Subvertir la heteronormatividad*. Buenos Aires: Ed. Locol.

² Lauretis, T. de (1993): «Sujetos excéntricos. La teoría feminista y la conciencia histórica», en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid (2000): Horas y Horas, pp. 111-152.

somos ejecutoras de un nuevo orden social ¿moral? que se dirige contra aquellos que han tratado con aspereza a l+s foraster+s. Es lo ajeno, lo otro, lo desconocido lo que estimula y dignifica nuestra lucha y nuestro placer textual, pero no mediante el paternalismo o la dependencia. Seguimos la estela de las serranas, que nos conectan con las Erinias, con las Furias, diosas que avergüenzan a todo aquel que degrada o piensa mal de cualquier extraño y del extranjero como algo que se soporta o sobre el que se tiene el poder de la condescendencia. Nuestros saberes y fuerzas intelectuales y artísticas han migrado, son anteriores a los dioses del Olimpo y posteriores al ciberalgoritmo, por lo que no se someten ni a la autoridad de Zeus ni a los cantos de Prometeo. Salimos en aventura, en fuga, al encuentro de viajar+s sin billete para forjar junt+s, por nosotras mismas, un mundo, o un sueño de mundo, en el que queramos y podamos (con)vivir. En ese cruce de caminos, sosteniendo y alentando figuras, figuraciones, juegos, intentamos dirimir la incógnita de lo extraño, producir (otro) deseo del otro, el alegre saber.

Este es un libro sobre el deseo, sobre el poder, sobre la (dis)capacidad, sobre la potencia de los cuerpos, sobre la vulnerabilidad y también sobre la muerte y el alma. Venimos de lejos, del infinito medieval, del más allá. Hemos bajado del monte a la llanura, estamos de paso, pero con la intención de no conquistar ningún centro, más bien de todo lo contrario, de que se difumine para siempre. Fracasar siempre mejor.

También es un libro divertido, creemos en el poder transformador del humor, de la risa, del baile, de la sátira, de la mala leche, del erotismo, del sexo, de la noche, del cruising, del sling, del drag, del cuero, del lipstick y del tacón. El libro de buen humor. Di-vertido y per-vertido. Trovamos una economía política de la carne, de su valor de uso y de cambio para negar su valor de cambio y su valor de uso: no servir para el intercambio, no servir a nadie y no servir para nada. Inútiles. Perezosos. Esa negativa fue lo que condenó al demonio («No te serviré y no serviré para nada»), lo que Dios no le perdonó. Y lo que condenó a las brujas, por ser mujeres libres que no servían a los hombres ni al proyecto de orden social-sexual que desde hace unas décadas llamamos patriarcado.

Hay un guiño evidente al *Libro de buen amor*, del Arcipreste de Hita. Porque es un libro extraño, complejo, bastardo, inclasificable, raro. Y porque, a pesar del título, no hay un buen amor. O quizás sí. Está por conocer. Queremos interpelar a la sociedad mayoritaria, como interpela la serrana butch del *Libro de buen amor* al paseante, al que secuestra en su paso por la montaña. Queremos corromper el amor, mostrar su contradicción, su complejidad, su genealogía, sus usos y abusos. Su lenguaje, una de las grandes tecnologías del género legitimadoras del orden político y social. O abrirlo a otras líneas de fuga: un amor que sea de más de dos, que sea una red, solidaridad, complicidad, cuidados, un amor feminista, sin propiedades, sin parejas, sin

posiciones. Un amor comunista, un amor anarquista, un amor ecológico, un amor revolucionario, un amor revoltoso, un amor precario, un amor sin miedo y sin esperanza, como el tuyo o el mío. O disolver el amor trazando su genealogía y su historia. No se trata de un amor otro, sino de un amor que va y que viene. Y que no es «para todo» y «no es para nada», y sobre todo que no es indiferente. No nos da lo mismo lo uno que lo otro.

En este libro hemos recogido las voces y los cuerpos de much+s amig+s, activistas, pasivistas, artistas, poetas, teóric+s, migrantes, feministas, gitanas, afrodescendientes, personas solidarias y de gran talento que han aportado sus enfoques diversos, políticos, deseantes, para darnos herramientas para el cambio social, político, sexual. Para rescindir el contrato cis-heterosexual. Para cuestionar el patriarcado y el racismo. Para inventar nuevos lenguajes, nuevas sexualidades, para intentar revolverlo todo. O como decía Paco Vidarte en *Ética marica*, para andar como pollos sin cabeza. Que nadie sepa hacia dónde vamos. Desorientados, furiosas verde violento. Seremos impredecibles, raras, dispersas... y contradictorias. Bailamos, paseamos sin rumbo, nos movemos con lentitud o excesivamente rápido, acechamos en las sombras o mostramos nuestras cicatrices a pleno sol, nos desnudamos al amanecer o nos quedamos en silencio, a veces sin hacer nada durante mucho tiempo. Nuestra pasividad puede ser molesta. Esperando. Camufladas.

Venimos de un pasado-futuro. Una memoria-porvenir. El pasado es un territorio que concierne al presente y nos alcanza a todo el mundo. Sin embargo, el interés por encontrar en nuestras vidas elementos útiles para la confrontación con el presente muy pocas veces se suele tener en cuenta. Interrogar y escrutar el sentido de la experiencia colectiva desde la disidencia sexual y de sus actores políticos, analizar sus acontecimientos y los lugares donde se inscriben sus luchas, sus afectos, sus logros y fracasos, sus miedos, sus silencios, su rabia y su deseo, así como su potencia, ha sido el lugar común de encuentro y de partida con el que iniciamos el programa cultural promovido desde el Ayuntamiento de Madrid en 2017 y que nombramos como *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGBTI-Q*. Es un pasado reciente que inspira en parte este libro que nunca pudo ni ha querido ser un catálogo de exposiciones, pero ¿qué fue *El porvenir de la revuelta*, además de ser el título de un libro de Julia Kristeva, y cómo llegamos hasta aquí, terminando en este *El libro de buen amor*?

Imaginamos un camino. E iniciamos una propuesta que articuló memoria y deseo para visibilizar e interrogar a y desde la disidencia sexual a través

de la activación de prácticas artísticas, de relatos culturales muy diversos que interpelaban las narrativas hegemónicas locales y globales. Pero también fue un proyecto colectivo, de *VMor* y *VTivismo*, de activismo cultural en el cual la intención no fue generar productos culturales consumibles, sino abrir procesos de debate, de concienciación, y reactivar e inventar imaginarios y referencias que son necesarios para hacer vidas vivibles, para ampliar la libertad y la soberanía, y con ello interferir y redefinir, y ampliar esta nuestra democracia o atrevernos a construir otra. Transitar y entrelazar cuerpos. Sentir el vértigo de queerpos que mutan. Un deseo que a saber dónde va. Y así trazamos un jardín de senderos que se bifurcan, como el cuento de Borges. Deseos que se bifurcan, propuestas que se abren a nuevos caminos, políticas fractales.

En este sentido, aquel programa de actividades procuró configurar un lugar de encuentro, de afectos que afecten, un espacio para el contacto y la reflexión colectiva sobre las formas y el significado de los movimientos que surgieron en torno a la disidencia sexual, activando y reconstruyendo memoria y deseo de las identidades bolleras, cuir, maricas, trans, y preguntando sobre los porvenires/devenires de esas revueltas... y de sus revoltos+s, en el presente, ocupando para ello un espacio doblemente complejo, el institucional y el de la ciudad, Madriz. Espacios atravesados, además de por la sexualidad, por la raza, la clase, el género, la enfermedad, la ausencia, la diáspora, la lengua y sus hablas y hablantes... y por todas las fronteras físicas y simbólicas que activan el capital global y el heteropatriarcado en cada esquina, en cada cuerpo, y que nos separan a un+s de otr+s produciendo dolor, violencia y muerte. Una resistencia vulnerable.

Los derechos fundamentales y las libertades civiles; los principios básicos en los que se basan los ordenamientos de las sociedades democráticas, los conceptos de ciudadanía, de educación pública, de salud pública, el derecho al propio cuerpo, el derecho a la vivienda, el derecho a la libre circulación —entre otros muchos— esconden, bajo, una apariencia honrosamente respetable y difícil de cuestionar en términos morales, un sistema de dolor que algunos han identificado como tanatocrático, un sistema donde el poder establece qué vidas son vivibles y cuáles no³.

Si donde hay poder hay resistencia, *El porvenir de la revuelta* se convirtió entonces en un grito rabioso, en un llamamiento a la fraternidad y a la solidaridad, a crear redes de resistencia global y local mediante la confluencia y el mestizaje de los saberes de las activistas, las investigadoras, las artistas y las productoras culturales.

Fue un programa que mezcló además lo artístico con lo pedagógico-crítico. Y se interrogó en sus modos de hacer y de pensar. Interseccionalidad más allá.

³ Butler, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Y no dejó de ser irónico que celebrásemos el aniversario —cuarenta años— de la primera manifestación pública en que las travestis, lesbianas, maricas reclamaban libertades sexuales secuestradas y penas durante el franquismo, con unas cartelas que alertaban a l+s menores de edad del peligro de asomarse a nuestras exposiciones. ¿Desde dónde educar entonces, si lo que se quiere imponer es la «desexualización» a gran escala de la cultura y de la experiencia marica, bollo, bi, trans?

No quisimos engañar a nadie y nos la jugamos, este no fue un proyecto inocente, no pidió permiso ni tenía como objetivo queerizar el museo o la institución, simplemente se puso a indagar en la búsqueda de una retórica movilizadora: en una poética y en un discurso de la implicación, de la afectación, del deseo, del compromiso, de la denuncia..., de cambio. Actuar. Balbucear. Una existencia con un lenguaje precario, donde el cuerpo, el gesto y el rastro trazan redes, tensan hilos que hay que cuidar y mantener, como decía Deligny⁴, ajenas a la dialéctica de la comunicación y del hacer.

No solo queríamos y queremos reivindicar una memoria y un deseo capaces de cuestionarse la validez y la facticidad del presente. Tomamos también en cuenta el pasado ausente: el de los vencidos, el de las travestis, lesbianas, maricas que salieron a la calle en nuestras ciudades hace cuarenta años; pero además construimos pasadizos, puentes colgantes con una memoria y un deseo que conectan con lo fracasado, con lo desechado por la lógica dominante de la historia cultural y política reciente, y que interpelan la legitimidad y la autoridad de lo establecido como lo normal y lo normativo, desvelando, en cada una de sus propuestas, que la realidad no es solo aquello que supuestamente ha llegado a ser, sino que atañe también a lo que no ha podido ser, a lo que no ha querido ser y a lo que hoy sobrevive como posibilidad por estrenar. Inauguramos con nuestras mejores galas.

Lejos de dirigir nuestra atención a realidades esenciales o a sujetos sexuales preconcebidos y recocidos en una sopa de letras, se habla de la acción y de agentes que transforman y se transforman, que se mueven constantemente sin posibilidad de ser encerrados en identidades absolutas, en cuyo hacerse hacen a su vez emerger a la superficie las marcas de ausencias y de silencios como agitadores que activan constantemente esa posibilidad de lo invisibilizado, de lo frustrado, de lo negado. El error de nuevo.

Los proyectos artísticos allí reunidos intentaban reflexionar y movilizar sobre estas cuestiones articulando estas y otras preguntas conectadas con el deseo como principio de revuelta y como despertar no tanto de la historia, sino de la propia memoria, la individual y la colectiva. El deshielo de una historia que active de nuevo la revuelta, una y otra vez. El porvenir, ese por venir o devenir de la memoria y del deseo político como referente.

⁴ Deligny, F. (2015): *Lo arácnido y otros textos*, Buenos Aires: Editorial Cactus.

Soñemos. Las cosas del queerer. El Vmor. Nuestro Vmor siempre radical. Interpelemos, rastreemos la memoria y el deseo con el fin de revolver el porvenir, un devenir político incierto, envuelto en una crisis civilizatoria, climática, sexual. La vergüenza de los triunfadores.

El libro de buen Vmor consta de cuatro capítulos: «Memoria», «Deseo», «Porvenir» y «Contraarchivo». La memoria nos da ese material de las luchas pasadas, pero que se proyectaban políticamente. Los activismos de los setenta, ochenta, noventa y dos mil han cambiado las formas de hacer, de vivir y de representar la diversidad sexual. Necesitamos recordar, repensar ese activismo feminista y queer, necesitamos memoria, porque la memoria tiene que ver con la verdad, *alethéia* en griego, literalmente «no-olvido». La verdad como memoria. La verdad es de quien la trabaja. Deshistorizar el tiempo, que es otra manera de reírse. Huyendo de la nostalgia y de su risa hierática, de sus negaciones y olvidos. De las recetas democráticas. L+s muert+s aúllan. Ninguna revolución puede ni debe reproducir ninguna revolución, pero, ya tú sabes, los problemas no resueltos son muchos. Arrastramos esa memoria. Que el 1 % de la población del mundo disponga de más de la mitad de la renta es un absurdo violento. También es una conducta miserable la de una Iglesia que se comporta así hace siglos, en este país y en otros, ¿recordáis? Y sí, somos responsables de una política que no discute ninguna política; no hay otro responsable que las estructuras de las que formamos parte. Pero esta, nuestra conversación con el pasado-presente, no va, nunca irá sobre el reparto de beneficios.

El deseo pone sobre la mesa la sexualidad. Para interrogarla, cuestionarla y revolucionarla. No queremos una política limpia o pudorosa que excluya la diversidad infinita del deseo humano. Queremos hablar de todas esas sexualidades polimorfos y desviadas, mostrar que la sexualidad siempre es desviación y que el dispositivo de heterosexualidad y de normalización siempre fracasa. Solo crea represión, dolor, muerte, tristeza. Nos mostramos en el libro como sujetos deseantes, diversos, sexuales, irreductibles a los regímenes normalizadores. La lengua revuelta, el cuerpo revuelto, la experiencia encarnada como un modo de que el texto, y el sexo, no se conviertan en una biblia, en un altar, en un dogma o en un manual de autoayuda. Textos deseantes que invitan a ser leídos y des-leídos. Resistimos y sostenemos ese lugar deseante para aguantar, para esperar tiempos mejores, pero también para tomar la delantera, adentrarnos en el juego de la imaginación y divertirnos. Retorno y proceso. Pensar contra uno mismo. Acercarse a lo desconocido más que a lo confirmado y conocido. Abandonar la ilusión, mutar de un sujeto iluso a uno soñante. ¿Puede lo queer soñar? ¿Podemos seguir soñando?

El porvenir es la potencia, lo que está por llegar. El sueño como punto de partida. En una era en la que se pelea por los modos, los derechos y

las libertades para definirnos cada una y con les otras, nuestra apuesta crece hacia otros mundos posibles, menos injustos, menos explotadores, más diversos, abrir la posibilidad de la subversión, la revolución, un futuro abierto, una política de las de abajo, solidaria. Una internacional feminista y queer para discutir y hacer temblar los cimientos mismos sobre los que se edifican nuestras propias tradiciones occidentales. En la escucha psicoanalítica, nos dirá Kristeva, la felicidad no existe, sino al precio de una revuelta. Y una revuelta es un deseo opuesto a la normativización. Una llama que hay que avivar y que por otra parte no siempre se enciende. El feminismo es el nombre de una experiencia en revuelta hoy y puede que nos permita revisar los fundamentos mismos del Estado, de la Sexualidad, de la Civilización Occidental, y no solamente sus promesas. Cuando hablamos de un porvenir lo pensamos subjetivado y subjetivamente, no es un porvenir que se aguarda ni en el que solo se resiste. Es un porvenir sobre el que se actúa, que se sueña, que se crea, que se experimenta, individual y colectivamente, en todos los encuentros y momentos.

El contraarchivo. Aportar esas imágenes, recuerdos, libros, obras de arte, poemas, panfletos, casetes, revistas que nunca se archivan, porque son abyectos, son de las que no importamos, las bolleras pobres, las maricas plumeras, las trans migrantes, las personas con sida, las gitanas raras, las personas queer de los pueblos..., que sin embargo producen materiales artísticos o políticos que deben ser recordados y cuidados. El archivo nos remite al arkhé en el sentido histórico, al origen, pero también al arkhé del orden. El *arkeion* griego es en principio la casa, la residencia de los magistrados superiores que detentaban el poder político, los arcontes, que no solo vigilaban la seguridad física de los archivos, sino que tenían el derecho de interpretarlos y el derecho de dictar la ley o de representarla. Nosotras queremos precisamente tomar ese poder y crear contra-archivos, desafiar la representación del pasado y abrir otro futuro, cuestionar los orígenes, que siempre son blancos, heteros, cissexuales. Dictaremos nuestras propias leyes mostrando nuestro propio archivo a la contra.

BIBLIOGRAFÍA

Arcipreste de Hita (2006): *Libro de buen amor*. Madrid: Cátedra.

Butler, J. (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Deligny, F. (2015): *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Derrida, J. (1997): *Mal de archivo*. Traducción de Paco Vidarte. Madrid: Trotta.

Kristeva, J. (2000): *El porvenir de la revuelta*. Barcelona: Seix Barral.

Lauretis, T. de (1993): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid (2000): Horas y Horas.

Sáez, J. (2015): «El amor es heterosexual», en VV. AA.: *El cuerpo queer. Subvertir la heteronormatividad*. Buenos Aires: Ed. Lecol.

Salgado, M. (2019): *Salitre*. Segovia: La uña RoTa, Colección Libros Inútiles.

Vidarte, P. (2007): *Ética marica*. Barcelona: EGALÉS.

Vila, F. (ed.) (2017): *El porvenir de la revuelta*. Madrid: Madrid Destino Cultura y Negocio. Revista on line: <https://www.madridcultura.es/uploads/media/default/0001/02/madridcultura-715f8-periodicoelporvenir27x38bajares.pdf>





EL LIBRO DE BUEN
AMOR
Sexualidades raras y políticas extrañas

I:

MEMORIA
de una revuelta

MEMORIAS REVUELTAS

Dau García Dauder

La memoria revuelta, un encadenamiento arremolinado en el tiempo de sensaciones e ideas, acontecimientos y saberes. Memorizar: acceder al pasado y hacerlo presente; o re-hacer lo pasado desde el presente. También nos enseñaron que memorizar es educar en la repetición, «al pie de la letra»...

Hacer memoria como ejercicio de búsqueda y afección. Recuerdos sueltos hilvanados por el hilo de lo político: la responsabilidad hacia lo que no está presente y por lo que todavía no es. Una política de la memoria: quién recuerda, quiénes recuerdan, qué y cómo, para qué.

El miedo al olvido, a la «rapacidad del tiempo»; pero, sobre todo, el miedo al olvido de aquello que no se ha transmitido, memoria del olvido. ¿Dónde quedan los sueños que no dejan huella en el recuerdo?

Reconstruimos los escombros, de memoria y sueños, hacemos memoria con argamasa de imaginación. La memoria colectiva entrecruzada con la memoria individual y la memoria de quien nos acompaña. La memoria sostiene la identidad, le da profundidad, fuerza y sentido a un presente que ya es pasado y proyecta el futuro. Reconstrucciones de memoria y reflexividad.

Porque «el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades»¹.

Nací el año de *El cuerpo lesbiano* y *Frutos de Rubí*², 1973; con el boom demográfico, la crisis del petróleo y con el dictador todavía coleando. Mis padres tuvieron tres hijos: una hija mayor, un hijo mediano y otra hija, la menor. Susurro de Adrienne Rich: «Nuestras palabras nos malinterpretan»³. Eco de Monique Wittig: «la marca de género, un lenguaje que no m/e constituye en sujeto»⁴. Rebobino con anacronismo: mis padres tuvieron tres hijos: una hija mayor, un hijo mediano y... el trío perfecto, un hije, el menor.

Cuando me veo en fotos en los brazos de mi madre, veo a un bebé rechoncho y chupadedos, ajeno a lo que implica que le asignaran «hembra» en su partida de nacimiento. «Bienvenida a la sección femenina». Primer plano del documento del Registro Civil, escrito a mano, con letras inclinadas y en color sepia. *Partida* de nacimiento: partida como origen, de donde parto; partida en dos por el lenguaje, desde que nací; y la partida hacia otro lugar.

Las fotos remueven el miedo a revisar nuestra vida, evocan recuerdos felices o dolorosos, el extrañamiento desde el ahora. Imágenes, sensaciones, recuerdos. Primer plano: una foto de pequeño tamaño, en blanco y negro, una mujer sonriente con un bebé en sus brazos, envuelto en una manta, en una calle sin

¹Merleau-Ponty, Maurice (1985): *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta Agostini.

²Hace referencia a los libros *El cuerpo lesbiano*, de Monique Wittig, y *Frutos de rubí. Crónica de mi vida lesbiana*, de Rita Mae Brown, ambos publicados por primera vez en 1973.

³Rich, Adrienne (1986): *Antología poética 1951-1981*. Madrid: Visor.

⁴Wittig, Monique (1992): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

asfaltar. En el reverso: «Alcalá de Henares, 1974». Una caja amarilla de fotos, la palabra de mi madre me une a ella y a su pasado, a mi pasado, a un pasado colectivo de mujeres que cuidan. Para acordarse, necesitamos de las otras: recuerdos compartidos que se vuelven comunes, reconstruidos como parte de nuestra memoria familiar. Me imagino: un bebé hambriento que espera en la cuna, mi madre sube con la compra cuatro pisos sin ascensor, a cargo de esas dos criaturas de dos y tres años.

La bisabuela y la abuela de mi madre fueron mujeres extraordinarias para su época. Ambas viudas de jóvenes, se ganaron la vida como modista y como patrona de una fábrica de dominós. A mi madre le tocó la dictadura de las «flechas y pelayos». Le tocó tener que pedir permiso para abrirse una cuenta, y para poder ir al cine y viajar. Yo tuve la suerte de nacer arropado por una ola feminista que me iba a proteger en mis futuros derechos: sobre todo, decidir sobre mi cuerpo. Pero de eso no tuve conciencia hasta mucho más tarde.

El paso de la memoria a la historia, *her-story*. Hacer historia en sus propios términos, el «sus» es de ellas. La memoria se hace pública: testimonio, archivo, prueba documental, narración, tiempo y espacio, comprensión. Historia parcial y situada, de marcas y de huellas⁵. La segunda ola feminista y la revolución (homo)sexual también llegaron al país de pandereta en los setenta. Registro audio-visual 1: las mujeres salen a la calle, primeras marchas y primeras jornadas por su liberación y su igualdad; grandes pancartas por el derecho al aborto legal y gratuito, «Nosotras decidimos», a la anticoncepción, a una sexualidad libre, «Yo también soy adúltera». Registro audio-visual 2: transexuales, lesbianas y gays salen de la clandestinidad y marchan por la rambla de Barcelona puño en alto, liberación gay, abolición de la ley de peligrosidad social, «Amnistía para presos políticos»; luego corren perseguidas por los grises.

Luchas cruzadas frente a la dictadura: en 1979, se celebran las II Jornadas Estatales de la Mujer en Granada, las radicales y las de doble militancia debatiendo sobre el enemigo principal, la lucha feminista y la lucha de clases. El lesbianismo no es un objetivo principal para el movimiento feminista; el feminismo no es un objetivo principal para el movimiento de liberación gay. Cuando las lesbianas «manchaban» el movimiento feminista⁶...

Un país en ebullición y un bebé que aprende a andar. Una criatura ajena a las movilizaciones por la libertad y el derecho a su deseo. Un deseo que ya estaba regulado antes de que naciera: por malo y por enfermo. Tres años antes de mi nacimiento, se aprobaba una ley de peligrosidad social que ilegalizaba la homosexualidad, sobre todo su expresión abierta. En 1973, la psiquiatría debatía sobre si era una enfermedad mental o no. Un año antes, las Hijas de Bilitis⁷ se colaban en el encuentro de la APA (Asociación Americana de Psiquiatría) para gritar: «La enfermedad no es la homosexualidad, sino la homofobia tóxica». Las lesbianas y su «desviación» fueron supervivientes

⁵ Birulés, Fina (ed.) (1995): *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela.

⁶ Hace referencia a la salida del armario de Kate Millett, descrita por ella misma en el libro *En pleno vuelo* (editorial Hacer, 1990), y las críticas que recibió del movimiento feminista (por lesbiana) y del movimiento lesbiano (por declararse bisexual).

⁷ Primera asociación defensora de los derechos de las lesbianas en Estados Unidos, creada en los cincuenta.

de psiquiátricos o de terapias privadas correctivas (en función de su poder adquisitivo)⁸. El electroshock, la lobotomía, el condicionamiento aversivo o la recomendación de tener sexo forzado con un hombre eran una amenaza real para ese bebé, sin saberlo. ¿Las clínicas de López Ibor o Vallejo Nájera? ¿Leganes? Me libré por pocos años. La APA seguía con ciertas dudas y mantuvo su versión «egodistónica» para los rezagados en su orgullo: la homosexualidad solo es trastorno si se vive desde una «intensa angustia». ¿La tendría yo? Una baza a mi favor: a mis dos años muere el dictador.

Memoria corporal 1: recuerdos personales sensoriales y eróticos de incidentes precisos que invitan al relato, recuerdos sentidos con añoranza y nostalgia. Memoria corporal 2: memoria actuada en cada gesto, el hábito y el *habitus*, la actitud in-corporada. Memoria corporal 3: de la memoria del cuerpo a la memoria de los lugares, me desoriento, sensación corporal de fuera de lugar, de inquietante extrañeza. El registro emocional produce un archivo inusual, sin narrativa coherente, fragmentado, arbitrario.

Durante mi infancia, me inyectaron la moral católica en vena vía colegio de monjas, rodeado de niñas con su uniforme. Durante muchos años, comenzaba cada mañana escolar con una oración de agradecimiento y perdón. Desarrollé varios TOC curiosos antes de dormir: rezar unos cuantos padrenuestros y avemarías y dar vueltas a mi cabeza, como si quisiera desprenderme de algo. Del colegio recuerdo esos cucuruchos de pan de ángel que las monjas me devolvían a cambio de pan duro. No era consciente del poder simbólico de lo que comía. De mis cinco años, tengo un recuerdo corporal muy especial: el placer de sentir ese lugar «entre el hombro y el pecho»⁹ de una alumna mayor que me abraza en el patio del colegio. ¿Inocencia o perversión? Virginia Woolf¹⁰ como testigo de lo inefable entre Chloe y Olivia: «Lo que aquí ha sucedido, nadie lo ignora, no tiene hasta ahora nombre». «No os sobresaltéis. No os ruboricéis. Admitamos que en la intimidad de nuestra propia sociedad estas cosas ocurren a veces. A veces, a las mujeres les gustan las mujeres». Me imagino qué pensarían las guardianas de mi moral si supieran lo que sentí esa vez, qué pensarían viendo en un televisor en blanco y negro esa primera marcha por la liberación gay, «Aquí estamos, no nos ocultamos». Yo tenía cuatro años, no sabía que esas mujeres trans en la cabecera serían mis ángeles de la guarda, «mi dulce compañía».

La desorientación puede ser una sensación corporal de perder el lugar propio, puede ser un sentimiento violento. Los cuerpos habitan espacios que no están hechos a su forma. Los objetos apuntan a otro lugar, hacen la presencia extraña. Entonces los cuerpos acumulan estrés, puntos de presión social y física, son receptores de miradas¹¹.

Una niña inventando historias con clicks y airgamboys. Jugando a la goma en el patio del colegio; al fútbol, las chapas y las canicas en la calle. Recita de memoria la plantilla entera de la Real Sociedad: López Ufarte y Arconada,

⁸ *Still Sane* (1985), de Persimmon Blackbridge y Sheila Gilhooly (Press Gang), es un libro que recoge experiencias de lesbianas psiquiatrizadas en la década de los setenta. En *Mujeres y locura* (Continta Me Tienes, 2019), Phyllis Chesler dedica un capítulo a lesbianas que pasaron por terapia y psiquiátricos por su orientación sexual. La película española *Electroshock* (2005) narra la historia, basada en hechos reales, del internamiento psiquiátrico de una lesbiana durante el franquismo.

⁹ Rich, Adrienne (1986): *Antología poética 1951-1981*. Madrid: Visor.

¹⁰ Woolf, Virginia (1929): *Una habitación propia*. Madrid: Booket.

¹¹ Ahmed, Sara (2019): *Fenomenología queer: Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra.

Zamora y Satrústegui, recorta sus cromos y pone sus caras en las chapas. Juega con su hermano, siempre pierde, pero se divierte. Rituales de rebeldía. Susurro de Rich: «Inventando, desleales a la civilización»¹².

Me resisto al uniforme. Me resisto a esa falda a cuadritos y esa blusa blanca que me acompañarán cinco días a la semana durante ocho años de mi vida. Cuando bajo a la calle, juego al fútbol y corro. Subo sudando a casa, se me recibe con un «Marimacho». No sé bien lo que significa, pero siento feo. La vergüenza se imprime en el cuerpo. Tengo un andar raro, un cojeo con avisos de pluma. «Anda recta». Mi espalda se encorva, no me alíneo con el orden vertical. En 1978, a mis cuatro años, se firma la Constitución, otra norma fundamental. ¿Soy igual a mi hermano? ¿Ese documento protege mi deseo?

Un excursio, viaje a tiempos victorianos: la sombra de Freud es alargada, entre la feminista, la lesbiana y la no-mujer:

El análisis enseñó, además, que la muchacha arrastraba de sus años de infancia un «complejo de masculinidad» muy acentuado. De genio vivo y pendenciero, nada gustosa de que la relegase ese hermano algo mayor, desde aquella inspección de los genitales había desarrollado una potente envidia del pene cuyos retoños impregnaron más y más su pensamiento. En efecto, era una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer¹³.

¹² Rich, Adrienne (1986): *Antología poética 1951-1981*. Madrid: Visor.

¹³ Freud, Sigmund (1920): «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina», en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu.

¹⁴ Cvetkovich, Ann (2019): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.

¹⁵ Mendicutt, Eduardo (1988): *Una mala noche la tiene cualquiera*. Barcelona: Tusquets. El libro narra las horas del golpe de Estado desde la palabra de un grupo de travestis y transexuales.

¹⁶ Recogido de la entrevista a Empar Pineda y otras feministas lesbianas que militaron en los setenta, en GTQ-Mad (2005): *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fotos de comunión. Un álbum dorado con varias fotos grandes. Intento leer el lenguaje corporal y lo que siente esa niña con vestido blanco que sonríe forzada. Miro una foto en particular. Mi vista va directa a esa mano que agarra con fuerza una rosa roja. La estrangula. ¿Uno de mis primeros gestos de transgresión? «A veces los sentimientos están atascados, apretados como un puño»¹⁴. Ya tenía nueve años y me acompañaba una década, los ochenta, casi truncada por un golpe de Estado. Las puertas abiertas, mi madre hablando con la vecina, la radio nerviosa disparando noticias... Aquella niña no era consciente de las implicaciones de aquella «noche de los transistores», aquellas terribles horas en las que sus ángeles de la guarda se debatían entre la libertad y el derecho a vivir o la clandestinidad y el exilio. *Una mala noche la tiene cualquiera*¹⁵.

En mis años de catequesis y comunión, se crea el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (CFLM); es 1981. «La actitud, particularmente del Colectivo Feminista, es decir, de las radicales, era que no nos dejaban ocupar Barquillo. ¿Por qué? Porque éramos un grupo específico de lesbianas»¹⁶. Un grupo específico que organizó, dos años después, las primeras jornadas feministas lesbianas, exclusivas sobre sexualidad; esa vez, la doble militancia dejó su espacio a las fantasías como tema de debate.

Archivo de sentimientos: la heterosexualidad obligatoria impone «secretos, mentiras y silencios»¹⁷ por miedo, por vergüenza, por mantener el control. Pero al mentir nos despojamos de una parte de nuestras vidas. El peligro, como decía Rich, es olvidarnos de que estamos mintiendo; que la mentira como arma de supervivencia termine conformándonos.

En mi adolescencia, tumbado en la cama, tuve un momento de esos de *insight*, de hiperconciencia. *Era* lesbiana. Pero hasta los veinte años guardé ese sentimiento en silencio, me di la espalda. Nadie me contó de la «lesbiana que hay en nosotras»¹⁸. «La vergüenza es el coste afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa. Es un sentimiento domesticador»¹⁹. Perdí el contacto con mi cuerpo y mi inconsciente. Juego de armarios ochentero: tenía en mi habitación un póster de George Michael...

Confesiones de una máscara: casi me olvido de mi mentira. Como Mishima, interpreté mi papel. «Con la salvedad de la vergonzosa faceta de mi mente, mi adolescencia fue, incluso en el aspecto interior, totalmente normal y durante aquel periodo en nada me diferenciaba del resto (...). Me dije que mi comedia había llegado a ser parte integrante de mi naturaleza. Mi conciencia de ir disfrazado de persona normal ha llegado a corroer incluso aquella parte de normalidad que originariamente tenía (...). Me estoy convirtiendo en esa clase de persona que en nada puede creer salvo en lo falso»²⁰.

En enero de 1987, mientras yo seguía todos los rituales de la adolescencia heterosexual, la policía detiene y maltrata a dos mujeres por besarse delante de la Dirección General de Seguridad. Valientes, deciden denunciar la agresión y buscan apoyo en los colectivos. La respuesta es inmediata y masiva: primera besada de la historia feminista y lesbiana en España, en la Puerta del Sol, viernes a las 20 h de la tarde. La convocatoria es un éxito y la besada es cubierta por medios de comunicación nacionales e internacionales²¹.

En esos mismos años, se publica la revista *Nosotras, que nos Queremos Tanto*, del CFLM. Me preguntó cómo habría cambiado mi adolescencia con toda esa información explícita sobre sexualidad lesbiana, sobre relaciones *butch-femme*, sobre fantasías, prácticas, deseos... Esas lecturas que traducían los activismos desde el otro lado del Atlántico, que lesbianizaban los ochenta sin complejos, que nos contaban los debates entre lesbianas antipornógrafas y las lesbianas S/M del *Coming to Power*²². La cultura minoritaria de los fanzines, primero lesbianos, luego bolleros. Los guardo en mi estantería como reliquias del pasado, junto con sus sucesoras: las *Non Grata* de las LSD de los noventa y algún *Bollus Vivendi* de los 2000.

Volviendo a los ochenta, «a quién le importa lo que yo diga», la movida madrileña y la evasión de la heroína transcurrieron paralelos a mi adolescencia, sin tocarnos. La conservadora ciudad de Cervantes estaba lejos de las noches de

¹⁷ Rich, Adrienne (1979): *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Madrid: Horas y Horas.

¹⁸ Es el título de un texto de 1976 de Adrienne Rich publicado en *Sobre mentiras, secretos y silencios*.

¹⁹ Ahmed, Sara (2015): *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

²⁰ Mishima, Yukio (1949): *Confesiones de una máscara*. Madrid: Espasa.

²¹ Recogido de la entrevista a Empar Pineda y otras feministas lesbianas que militaron en los setenta, en GTQ-Mad (2005): *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficantes de Sueños.

²² Libro escrito por el colectivo Samois en 1982, considerado un clásico del lesbianismo S/M.

Tierno Galván. Pero tenía respiraderos para un deseo atascado en la garganta. Hasta ya de mayor, daba por hecho que todas las mujeres se enamoraban de las protagonistas femeninas en el cine. No entendía cómo no podía ocurrir, todo estaba orientado a ello. Mis amores ochenteros: Olivia Newton John en *Grease* quitándose su chupa de cuero y pisando el cigarro; Jennifer Beals soltando en *Flashdance*; Kelly McGillis con su uniforme en *Top Gun*... Con *Ana de las tejas verdes* ya leía entre líneas. De forma inconsciente, ya unía el «espíritu afin» con el «continuo lesbiano»²³. Me entrenó para entender *El color púrpura* y *Tomates verdes fritos más tarde*. En los noventa, mi mirada bollera cada vez requería menos imaginación, el cine era más explícito: el cambio lo dio *Go Fish* y poder ver los documentales de Barbara Hammer. A lo que no llegaba era a una lectura sobre el racismo, ceguera de blanquitud. *The watermelon woman* fue un toque de conciencia desde la mirada lesbiana negra que busca referentes perdidos, las huellas borradas de «las mummies» sin créditos.

Archivo de sentimientos: aprendemos a leer entre líneas los significados no previstos; aunque el «espectáculo no se dirige a nosotras»²⁴ siempre hay margen para dobles lecturas; cruces de identificaciones y deseos que desbaratarían todo el aparataje psicoanalítico. Novelas, películas y canciones como tecnologías del silencio, cómplices con la orfandad de referentes, con el no reconocimiento de una existencia posible. «Los límites del discurso enunciable y representable son los límites que hacen viable al sujeto»²⁵. La cultura bollera, negra, trans, loca... es un derecho y una exigencia.

Archivo de sentimientos y lugares: las comidas familiares, las bodas y las discotecas son como los baños públicos y los probadores de tiendas. Espacios de intensidad de género, de fuera de lugar. Soy incapaz de comprarme ropa, cada vez que entro a un probador de una tienda, me dan calambres en los pies. Mi cuerpo no se mueve con la música, la quinesia de género lo bloqueó. Rituales sociales que conforman y excluyen: «¿Tienes novio?». Preguntas y chistes que hieren por lo que presuponen y por lo que silencian. La felicidad heterosexual como una forma de presión nos re-orienta, nos endereza²⁶. *Por qué ser feliz, cuando puedes ser normal?*²⁷.

²³ «Espíritu afin» —o «alma gemela»— era una expresión que utilizaba Anna en la serie para referirse a «su amiga». El continuo lesbiano es un concepto que utiliza Adrienne Rich en su texto «La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana».

²⁴ Lauretis, Teresa de (2000): *Diferencias*. Madrid: Horas y Horas. Extraído de su lectura sobre la lesbiana espectadora.

²⁵ Butler, Judith (1997): *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

²⁶ Ahmed, Sara (2019): *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.

²⁷ Título de la novela de Jeanette Winterson, que fue la frase que le dijo su madre cuando salió del armario.

IRV: ¿Qué pasa?

ANNA: Quería decirte algo, papá.

IRV: Tengo una urgencia.

ANNA: Papá, solo quería decirte que me doy cuenta de que tú crees en Freud y todo eso, y no voy a entrar en eso ahora.

IRV: No tengo mucho tiempo.

ANNA: Ya, ya lo sé. Pero solo quiero decirte que, pese a todo lo que dice Freud, la razón de que yo sea lesbiana no es que quiera hacerte daño. No tiene nada que ver contigo. De verdad, te quiero mucho, papá, y me parezco mucho a ti, y el que sea lesbiana solo tiene que ver conmigo. ¿Vale?

IRV: Me gusta oír que me quieres. A veces no estoy tan seguro. (Llega el ascensor). Me tengo que ir. Tengo una urgencia en el hospital. Creo que mejor cogeré un taxi.

ANNA: Son más de las once. No cojas el metro. Vete en taxi²⁸.

Archivo y diásporas queer: a veces, el camino de la felicidad es el camino que te aleja de tu familia, «creía que *homofobia* significaba miedo a volver a casa»²⁹. Cartografiado de rutas, invisibles y sin registro, de comunidades eróticas en busca de vidas vivibles: del campo a la ciudad, de ciudades pequeñas a ciudades grandes, a veces saltos transatlánticos. Migraciones sexuales, de espacio y cuerpo, que se concentran en territorios y los tiñen de deseo prohibido. Chueca y Lavapiés, barrios e identidad, elegidos y forzados. Creamos comunidades de afectos, familias alternativas, acá y allá: el «mundo zurdo»³⁰ de Gloria Anzaldúa.

²⁸ R Schulman, Sarah (1992): *Empatía*. Madrid: Alfaguara.

²⁹ Frase de Gloria Anzaldúa (1987) en *Borderlands/La frontera*. Hace un juego de palabras en inglés *homophobia*.

³⁰ Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La frontera*. Madrid: Capitan Swing.

³¹ Novela de Sarah Schulman publicada en 1993 que narra el activismo de *Act-up* en la lucha frente al sida: el estigma y violencia que se generó hacia la población homosexual, pero sobre todo las acciones colectivas y creativas que se crearon como resistencia.

³² Sejo Carrascosa y Fefa Vila (2005): «Geografías víricas», en GTQ-Mad (ed.): *El eje del mal es heterosexual*. Madrid: Traficantes de Sueños.

³³ Frase de la portada de la revista *De un Plumazo*, de la Radical Gai (1994).

³⁴ Hacen referencia a frases de acciones callejeras de ambos grupos en los años noventa frente a la pasividad de las instituciones.

³⁵ Cartel «Insumisión marica», EGHAM, Bilbao, 1995.

³⁶ Archivo creado en Nueva York en la década de los setenta para preservar la cultura lesbiana.

De vuelta del instituto, recuerdo escuchar en la radio la noticia de la muerte de Freddie Mercury. Crecí escuchando sus canciones en un pequeño casete. Mi único contacto con el sida era el «Póntelo, pónselo». Memorias víricas, *Gente en apuros*³¹. Cuerpos «portadores», medicamentos que no llegan, AZT, investigación biomédica, violencias burocráticas, homofobia, muerte. La rabia y la urgencia que movilizan la militancia, los afectos y las alianzas entre gays, lesbianas, trans, yonquis y prostis, unidos en la intimidad y en la lucha antisida³². «La primera revolución es la supervivencia»³³. La Radical Gai y las LSD, la calle frente al silencio: «El Ministerio de Sanidad tiene las manos manchadas de sangre», «Porque alguien tendrá que hacer la prevención»³⁴. Cuando las muertes no pueden ser lloradas, cuando no se puede inscribir la pérdida, porque socialmente no existió lo perdido. Todos los recursos que las instituciones no dedicaron a la lucha contra el sida lo hicieron hacia la insumisión. Insumisión marica: «Señoría, aquel día no me presenté a filas, porque en la mili no puedo llevar tacones, porque prefiero practicar el arañazo que el tiro al blanco»³⁵.

Terminé el instituto y tuve el privilegio de poder realizar estudios universitarios en Madrid. Mi familia hizo una *inversión* en estudios que significó una inversión en deseo. Comencé a nombrarme a mis veinte años. Por fin *entendía*. En la facultad, carteles gigantes que cuelgan de la primera planta de la biblioteca: «Camionera, bollera, maricón..., te esperamos en el aula okupada». No eran insultos ni agresiones. Era el nacimiento de una asociación, en 1994, en el campus de Somosaguas: Rosa, que te Quiero Rosa (homenaje lorquiano).

Documental *Errequetterre* (2017). Hacemos entrevistas a activistas que pasaron por la asociación, recopilamos fotografías, noticias, pósters, folletos, chapas, camisetas..., el libro de firmas de socios. Parece no haber pasado el tiempo: mientras lo grabamos, activistas del erre son juzgadas por la acción frente a las capillas en la Universidad. Como los *Lesbian Herstory Archives*³⁶, queríamos crear un archivo que captara esos vínculos surgidos desde el cruce

entre los activismos, la sexualidad y los cuidados. Memoria afectiva e historia pública sobre la primera asociación universitaria LGTB en el contexto español. «El trauma colectivo como fuente de cultura alternativa»³⁷. Testimonios de activismo radical e inocente, de aprendizajes y afectos, de deseos y libertad... En los años noventa, la visibilidad todavía era peligrosa e irreverente.

La asociación fue una escuela de formación, de trabajo colectivo y político, pero también un espacio de risas, despertares y deseos. «Aprendizajes que nos llevamos de la universidad sin pasar por las aulas»³⁸. Asambleas los viernes, sentadas en círculo, debates interminables. A la salida, hacemos carteles gigantes con consignas provocadoras. Llenamos el salón de actos organizando conferencias, exposiciones y videofóruns. Intercambiamos lecturas, películas, novelas, música. Denunciamos manuales homófobos. Colgamos carteles en los autobuses de donar sangre: «No existen grupos de riesgo» («las cuatro haches»). Repartimos condones, la «condonada». Organizamos charlas en los institutos frente a la homofobia y besadas frente a las agresiones...

Pero, sobre todo, somos una familia alternativa que ofrece pertenencia, protección y fuerza colectiva frente a la vulnerabilidad y el estigma. Una comunidad de afectos que acogió a quien se le echó de casa por maricón o bollera; que cuidó y defendió a quien recibió agresiones físicas o insultos; que acompañó a quien tenía que hacerse la prueba del VIH, «Todos a Sandoval»³⁹.

Pegada colectiva de carteles por la manifestación del orgullo, quedamos en metro Moncloa, vamos acompañados porque sabemos que es una zona hostil. Escuchamos gritos e insultos, un compañero recibe tres navajazos en la espalda. Vamos todas al hospital. Ocurre el mismo año, 1995, en el que el nuevo Código Penal incluye la tipificación de los delitos de odio.

Memoria social encarnada, registro colectivo en el cuerpo. Visibilidad y transformación corporal: *la pluma*. Aprendimos cultura corporal, otros códigos, otras formas de habitar los espacios. Se nos agudiza «la antena» para reconocer el deseo silenciado, mediante otros lenguajes, los andares, la mirada... Vivimos una segunda adolescencia.

³⁷ Cvetkovich, Ann (2019): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.

³⁸ Frase del documental *Errequeterre* (2017).

³⁹ Centro referente en Madrid en los ochenta y noventa en el diagnóstico y la atención del VIH.

Una caja cerrada en un cajón: una carta escrita a una amiga donde salgo del armario; cintas de Tracy Chapman, Tanita Tikaram y Texas; recortes de prensa sobre el caso Arny y sobre Dolores Vázquez; una revista *Entiendes*, un número especial sobre la penalización de la homosexualidad en el mundo; un reportaje sobre lesbianas en el dominical de El País; un separador de Berkana...

Las feministas me enseñaron que lo personal es político. Salir con una chica me enseñó que «el instante en que un sentimiento penetra el cuerpo

es político, que una caricia es política»⁴⁰. Aprendí que un beso o darse la mano entre mujeres incomoda en la calle: que la mirada del otro se te adhiere de forma pegajosa. «Tengo cicatrices de risas en mi espalda»⁴¹. Discriminaciones afectivas: el espacio público marca los límites de la expresión de mi deseo, el miedo cuando nos besamos en el metro.

«Me acuerdo de “los orgullos” que éramos cuatro monos, que hay fotos por ahí, que se cortaba solo un carril de la calle Alcalá, íbamos por el carril bus y los autobuses nos adelantaban y los coches se paraban ahí»⁴². Tengo nervios, es mi primera manifestación del orgullo. Quedada en el Retiro. Llevamos la pancarta: «Somos las ovejas rosas de la universidad», vamos con nuestros birretes. Alegría, subidón colectivo, encuentros, deseos... Sostenemos la pancarta con orgullo, pero somos pocos y hay muchas cámaras. Para algun+s, el coste de salir en los medios es muy alto. Añoranza de ese orgullo minoritario, cuando las pancartas reivindicativas eran protagonistas y no había carrozas publicitarias ni políticos.

⁴⁰ Rich, Adrienne (1986): *Antología poética 1951-1981*. Madrid: Visor.

⁴¹ Frase extraída del «Manifiesto. Hablo por mí diferencia», de Pedro Lemebel, leído como intervención en un acto político de izquierda en 1986, en Santiago de Chile.

⁴² Extracto del documental *Errequeterre* (2017).

⁴³ *Escrito en el cuerpo* hace referencia al libro de «culto» de Jeanette Winterson y, a la vez, a la exposición fotográfica de las LSD, donde «es-cultura lesbiana» aparecía escrito en el cuerpo, en piernas entrecruzadas bolleras.

⁴⁴ Frase de Gloria Anzaldúa (1987): *Borderlands/La frontera*. Madrid: Capitan Swing.

⁴⁵ Lorde, Audre (1982): *Zami. Una biomitografía*. Madrid: Horas y Horas. La Eskalera Karakola se creó en 1996 como casa okupada de mujeres en Lavapiés. Por entonces, era una casa vieja, una antigua panadería con una escalera de caracol, donde tuvieron lugar diferentes proyectos feministas; uno de ellos se llamó, en homenaje a Lorde, «La casa de la diferencia».

Con el cambio de siglo y en pleno doctorado me alimento de la cultura bollera: «Es-cultura lesbiana», *Escrito en el cuerpo*⁴³. Leo todo lo que pasa por mis manos y lo que no también: *El pozo de la soledad*, de Radclyffe Hall; *Orlando*, de Virginia Woolf; *El bosque de la noche*, de Djuna Barnes; toda la literatura de las mujeres (lesbianas) de la Rive Gauche; ese capítulo donde Simone de Beauvoir habla de la lesbiana en *El segundo sexo*; la tormentosa salida del armario de Kate Millett *En pleno vuelo*; la maravillosa crónica *Frutos de rubí*, de Rita Mae Brown; *El cuerpo lesbiano* y *El borrador para un diccionario de las amantes*, de Monique Wittig; *La hermana, la extranjera* y *Zami*, de Audre Lorde; las novelas de Sarah Schulman, de Janett Winterson, de Sarah Waters; *El hombre hembra*, de Joanna Russ; me divierto con Lola Van Guardia. No discrimino entre el lesbianismo político de Sheila Jeffreys en *La herejía lesbiana* y el *Placer y peligro* de Carole Vance o los textos de Pat Califia o Gayle Rubin. Amo tanto esta cultura que todo me vale.

Con el efecto 2000, *I made the choice to be queer*⁴⁴. «Identificate y cambia», decían las LSD, esas siglas con denominación abierta a la imaginación. Me empapo de lecturas: la «Teoría queer» de Teresa de Lauretis, que descentra ese sujeto respetable, demasiado varón y demasiado blanco; con *El género en disputa* de Judith Butler aprendemos qué es la performatividad de género; Patricia Hill Collins, Barbara Smith y Audre Lorde nos enseñan y conciencian sobre la simultaneidad de opresiones y el privilegio de la blanquitud. La Eskalera Karakola se convierte en una «casa de la diferencia» okupada a lo Lorde⁴⁵ (salvando las distancias). Asambleas los martes, coordinación de proyectos, seminarios de lecturas, el bar y las fiestas, nos reunimos el GTQ-Mad. 5 de enero de 2004, fiesta-taller Drag King en la Karakola, es Noche de Reyes.

Estar juntas las mujeres no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres lesbianas no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres negras no era suficiente, éramos distintas. Estar juntas las mujeres lesbianas negras no era suficiente, éramos distintas. Cada una de nosotras tenía sus propias necesidades y sus objetivos y alianzas muy diversas. La supervivencia nos advertía que no nos podíamos permitir definirnos fácilmente, ni tampoco encerrarnos en una definición estrecha... Ha hecho falta cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia particular⁴⁶.

El cambio de siglo viene acompañado de la Ley de Extranjería y la vergüenza de los CIES (2000); también de los encierros en las parroquias como protesta. Tres años más tarde, el bochorno del trío de las Azores y la participación en la Guerra de Irak. Manifestación del Orgullo 2004: sacamos los carritos tuneados (frente a las carrozas y el mercado gai) e intervinimos el DNI: resistiendo al documento, a la nación y a la identidad fija. Manifestaciones masivas, «No a la guerra». Impotencia y rabia: «putas» y «maricones» como chivos expiatorios en los gritos antibelicistas. Ante la homofobia en las manis, gritamos: «El eje del mal es heterosexual». El 11 de marzo de 2004, los atentados en el Cercanías de Madrid; manipulación, salimos de nuevo a la calle.

Con el cambio de gobierno, se anuncia y se aprueba la Ley del Matrimonio Igualitario. Un logro legal que paraliza un activismo LGTB conforme. La Iglesia sale a la calle. Las manifestaciones «por la familia» también son masivas. La pancarta del GTQ en el orgullo 2005: «La familia nuclear es radiactiva». Surge el Bloque alternativo y se crea el Orgullo Crítico, otra mani transmari-cabollo, frente al capitalismo rosa y el racismo. «Con fronteras no hay orgullo», «Orgullo es protesta».

La resistencia travesti me dio alas: «En un mundo de gusanos capitalistas, hay que tener coraje para ser mariposa»⁴⁷. La «lesbiana no es una mujer», de Wittig, pasó por mi cuerpo y mi subjetividad. Son los años de las «masculinidades femeninas» de Judith/Jack Halberstam⁴⁸ y empiezo a conocer a mis primeros referentes trans masculinos. Nuevas posibilidades para cuerpos y significados, con implicaciones para vidas pensables y vivibles. Me empapo de la cultura trans: descubro *Herculine Barbin*, leo las biografías sobre Catalina de Erauso y Eleno de Céspedes, *La doncella que quiso ser marinero*; *La chica danesa*, *El enigma*, *Los blues de Joss Moody*... Revisión de Stonewall: el registro maquillado transfobo y racista que eliminó la Acción Travesti Callejera Revolucionaria⁴⁹, el apoyo mutuo cuando la disidencia sexual se cruza con el racismo y la marginalidad sin techo. Furia travesti: *Cumbia*, *copeteo* y *lágrimas*⁵⁰ frente a los transfeminicidios.

⁴⁶ Grupo de Trabajo Queer, que más tarde editaría el libro *El eje del mal es heterosexual*.

⁴⁷ Frase de Lohana Berkins, activista travesti argentina y un modelo de lucha en muchos sentidos.

⁴⁸ Hace referencia al libro *Masculinidad femenina*, que la editorial Egales publica traducido en 2008.

⁴⁹ RSTAR (Street Transvestite Action Revolutionaries) fue una organización fundada en 1970 por Sylvia Rivera y Marsha P. Johnson, protagonistas de los disturbios de Stonewall y de la subcultura neoyorquina travesti. Con STAR dieron apoyo y alojamiento a personas sin techo de la comunidad trans.

⁵⁰ Título del libro-informe sobre la situación de travestis, transexuales y transgénero en Argentina.

*La gesta del nombre propio*⁵¹. Un nombre que se pierde en compensaciones de masculinidad negada y un proceso, un tránsito, a un no-lugar. Memoria corporal 1: como una muñeca rusa, tengo mi pasado feminista lesbiano adherido a mi cuerpo trans, me conforma en capas de subjetividad.

Memoria corporal 2: permito salir al chiquillo de mi infancia desde una subjetividad masculina. Memoria corporal 3: modifico mi cuerpo, pero no con hormonas ni cirugía, un corte de pelo es mi rito de paso, dejo de travestirme de mujer. El reconocimiento y el deseo de mi masculinidad enderezan mi espalda. Voy siendo trans gracias a los tránsitos en miradas y reconocimientos de mi entorno. Paradoja biográfica: el pronombre «él» y el deseo ¿heterosexual? me sostienen. Memoria corporal 4: mi cuerpo desnudo lesbiano ha mutado a un cuerpo trans masculino, mis pechos cobran un significado diferente; re-aprendiendo prácticas y deseos. *Yes we fuck!*⁵², alianzas entre la disidencia sexual y corporal.

Muto con las mareas del 15M, el movimiento de los indignados. De las indignadas con aquella pancarta arrancada entre aplausos: «La revolución será feminista o no será». La Comisión de Feminismos en Sol como disparadero de múltiples colectivos de barrio y hervidero de una nueva ola feminista. «El tren de la libertad» contra la ley del aborto de Gallardón. El movimiento se reactiva con las manifestaciones masivas del 8M, la huelga feminista y las movilizaciones frente a las violencias machistas y los feminicidios. «Ni una menos» y el «#Me too».

Seguimos con los debates en torno al sujeto del feminismo, surgen en las asambleas preparando manis y se teorizan en el ámbito académico. La simultaneidad de opresiones urge al cuestionamiento de prácticas, agencias, teorías y genealogías, descentralizar lo incuestionado. Qué muertes no lloramos, qué agresiones no nos movilizan. «No existe sexo sin racialización»⁵³: migrantes transgresor+s⁵⁴ denuncian el racismo y la colonialidad de prácticas y saberes feministas-queer. Las realidades trans problematizan en qué se asienta el sujeto «mujeres» y activan el miedo a su disolución. Me interpela cómo politizar esa paradoja: seguir necesitando y movilizándolo un sujeto «mujeres» múltiple y la deconstrucción del dualismo. Politizar desde capas de subjetividad: la feminista, la lesbiana, el trans. Y mi trasfondo no cuestionado: mi blanquitud, mi clase social acomodada, mi ciudadanía.

Memoria *re-vuelta*. Una vuelta atrás que remueve, por lo que fija y por lo que se fija, y que da sentido a *un porvenir*. Cierre abierto de este tejido biográfico de recuerdos, de memoria individual y colectiva, de cultura e historia, archivo de activismos y afectos. Resistencia al olvido, «la segunda revolución».

⁵¹ Lohana Berkíns y Josefina Fernández (eds.) (2005): *La gesta del nombre propio*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo. El libro recogía, a modo de informe, la situación de la comunidad travesti en Argentina.

⁵² Título del documental sobre sexualidades en personas con diversidad funcional, que se realizó en Barcelona en alianza con colectivos trans.

⁵³ Hace referencia al libro *No existe sexo sin racialización* (2017, autoedición), libro colectivo surgido de un proyecto-taller donde se abordó el cruce conflictivo entre disidencia sexual y antirracismo. Descarga gratuita autorizada en https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Noexistesexo_traficantes_de_suenos.pdf

⁵⁴ Colectivo de personas racializadas, migrantes y disidentes sexuales en Madrid.

EL PLACER ES NUESTRO

De vuelta a los setenta

Lucas Platero, María Rosón, Alberto Berzosa, Alejandro Melero,
Alberto Mira, Juan Vicente Aliaga, Juan Antonio Suárez
—investigadores del proyecto CRUSEV- Cruising the Seventies¹

El proyecto CRUSEV-Cruising the Seventies, financiado por el European Research Council/UE, en el que intervienen investigadores de Gran Bretaña, Alemania, Polonia y el Estado español, nació como un proyecto de investigación de índole fundamentalmente histórica con el propósito de visitar los setenta desde una perspectiva queer. Se trataba de indagar en historias aún silenciadas, trayectorias excéntricas, placeres todavía ocultos y espacios clandestinos de reivindicación y fiesta. La historia de la década, a grandes rasgos, había sido contada², pero aún quedaban historias dentro de la historia y detalles por explorar; aún se podía ampliar la foto para explorar los fondos recónditos de la imagen, el granulado fino que esconde, al estilo de *Blow-Up*, evidencia huidiza de deseos y destinos que tienen mucho que contarnos sobre lo que somos y dónde podríamos ir y que, además, con el paso del tiempo, amenazan con desaparecer debido a la fragilidad de la memoria y de los cuerpos y archivos que la custodian. Se nos ocurrió, como contribución colectiva a este volumen, aparcour nuestra faceta histórica-académica y usar voces más personales para indagar en los aspectos más privados que nos vinculan a esta década. La idea ha sido reflexionar sobre ¿por qué los setenta?, ¿qué nos interesa de esos años?, ¿cuáles son nuestros fetiches, obsesiones, recuerdos? Pensamos en los cuestionarios que circulaba *Ajoblanco* en su primera etapa, como —*vid.* número 42, enero de 1979— el publicado sobre el pasado y presente de *el rollo*, con preguntas como: ¿Qué es para ti el rollo? ¿Cuándo comenzaste a friquear? ¿Adónde va el rollo? Sustitúyase «el rollo» por «los setenta»: ¿Qué te pone de la década y por qué? ¿Para qué nos sirven los setenta? En lenguaje barthesiano (Barthes, 1990: 63-66, 89-112): ¿Cuáles son tus *puncta* setenteros contra los que te frotas con mayor o menor fruición? Aquí van algunas respuestas. La idea subyacente a esta colección de impresiones, reflexiones y recuerdos es que la investigación es algo corporeizado, interiorizado y enraizado en el deseo y la experiencia personal, y lo personal —repetimos el importante mantra— no es lo opuesto de lo público o lo político, sino su continuación en otras escenas. El álbum personal es también la cartografía de una época y un mapa para reactivarla.

¹ Los miembros del equipo de CRUSEV en el Estado español son Juan Vicente Aliaga (UPV), Alberto Berzosa (U. Carlos III), Jesús Carrillo (UAM), Noemí de Haro (UAM), Francisco Godoy (Centro de Arte Matadero), Alejandro Melero (U. Carlos III), Alberto Mira (Oxford-Brookes U.), Lucas Platero (UAB), Juan Antonio Suárez (U. Murcia), María Rosón Villena (U. Valencia), Gracia Trujillo (UCM) y Virginia Villaplana (U. Murcia). La duración del proyecto es: 2016-2019.

² En este sentido, es importante tener en cuenta los trabajos de Aliaga y García Cortés (1997), Buxan Bran (1997), Petit (2003), Fluvia (2003), Mira (2004), Pérez Sánchez (2007), Trujillo (2008), Ugarte (2008), Mérida Jiménez (2013), Huard (2014), Berzosa (2014), Platero (2015), Melero (2017) y Chamouveau (2017).

R. Lucas Platero y María Rosón:
El placer es mío, caballero

Una pegatina amarillenta, arrugada. La miro y me imagino la vida social y cultural de ese objeto, pienso que ha pasado de mano en mano y me pregunto cómo habrá llegado al archivo. La fotografío, comienza otra vida con una nueva materialidad, esta vez compuesta por un código binario: unos y ceros. Quien trabaja en un archivo, en una biblioteca, en un museo, sabe que se trabaja con cosas. En estos oficios existe una preocupación esencial por la conservación y perdurabilidad de los objetos que se archivan y se guardan, sabiendo además que el papel es un soporte frágil. Estas cosas tienen la capacidad de afectarnos, precisamente por su propia materialidad, anclando el presente al pasado de una forma encarnada, muy distinta a las evocaciones de memoria que se consiguen a través de la palabra. Ese objeto tocó —y fue tocado por— un tiempo anterior. A veces, cuando escribimos sobre imágenes perdemos la materialidad, el soporte, la fisicidad, y estos nunca son neutrales. Las revistas, las cartas, las pancartas, las pegatinas, los documentos de jornadas, los pasquines cuentan con esa potencia afectiva que tienen las cosas que se usan y al no pensar en esto perdemos, en gran medida, las emociones que en ellas están encarnadas.



El placer es mío, caballero.
Primeras Jornadas de
Sexualidad Femenina (1980)

En diciembre de 1980 se organizan las Primeras Jornadas de Sexualidad Femenina en Barcelona. El Partit Feminista de Catalunya edita estas pegatinas, que lucen un eslogan impactante que tendrá recorrido en esa inexistente historia de los eslóganes del feminismo en España: «El placer es mío, caballero». Es un momento liminal, 1980. Un cambio de década en el que se deja atrás el intento de construcción de una democracia radical. Le anteceden unos años setenta marcados por la lucha por un sujeto político feminista que necesita separar las prácticas sexuales de la reproducción y comienza a luchar por derechos clave como el aborto, los anticonceptivos o el divorcio, al tiempo que denuncia la violencia machista. Todo ello necesario para poder hablar del placer.

Aunque desde una óptica heterosexual la sexualidad tuvo una importancia clave para el movimiento feminista, algo que más tarde será criticado por las lesbianas de los colectivos feministas. Sin ser una historia exenta de conflicto, las relaciones en el seno de este feminismo han sido distintas a otros países. Desde sus inicios, las lesbianas y las mujeres trans han formado parte del mismo, dentro de un sujeto político mujer. Esta presencia facilita que en los años ochenta el feminismo lesbiano irrumpa con fuerza en el seno de los movimientos feministas reconfigurados tras la muerte del dictador Franco. Este activismo lésbico propone retos a los feminismos, que se preguntaban sobre el sujeto del feminismo o, lo que es lo mismo, sobre qué significa ser mujer: ¿Somos las lesbianas mujeres? Aún resuena la pregunta de Monique Wittig en un debate que todavía

está vivo en el presente. Al tiempo, Adrienne Rich señala el continuum lésbico como esa experiencia de vínculos entre mujeres, de una identificación con las experiencias de las mujeres. Una idea que contribuye a ese sujeto político mujer donde cobijarse y que pone en valor la experiencia de las mujeres lesbianas.

Consejos para una heterosexual la primera vez que se encuentra a una lesbiana...

- No presupongas que ella te desea.
- No presupongas que ella no te desea.
- No presupongas que tú no la deseas.

Casa de la Mujer (Valencia), principios de los ochenta

El feminismo lesbiano sitúa el deseo entre mujeres en el centro y lo hace como algo político; cuestionando los límites de las esferas pública y privada. Con herramientas como la visibilidad y el empoderamiento, esta militancia impulsa un deseo lésbico que acciona otros imaginarios libidinosos, evidenciando que hay otros cuerpos y proponiendo otras fantasías. De ahí su crítica radical a la normalidad, algo que va a compartir con el incipiente movimiento queer. Esas otras maneras de relacionarse pasan por un desafío a la heterosexualidad como institución. Frente a la familia, el matrimonio y el amor romántico, proponen la red de lesbianas, la politización de la amistad, el derecho al placer. Sus modos de hacer son juguetones y canallas. Configuran materiales de amplia y rápida circulación —como revistas, pasquines, pegatinas, pancartas— que podemos considerar «sucios», manoseados, que desafían al buen gusto o al buen diseño, que difícilmente se han conservado dado su carácter efímero y poco valorado por las instituciones. En sus eslóganes encontramos la estrategia de reapropiación de la cultura heteropatriarcal; una cultura bastarda que es dada la vuelta como ejercicio de supervivencia, usando constantemente la ironía. Y es que a través del humor se pueden decir muchas cosas que serían indecibles de otra manera; además se intersecta con la diversión, la noche y el poder revolucionario de la risa.

Alberto Berzosa:

Pensar crítico con el cine (marginal) de los setenta

Un hombre con pantis desfila por un parque sobre zapatos de tacón dando pasos muy marcados para anunciar medias para hombres de la marca Manolo Claire. La banda callejera Mariconas Street Band, llena de pluma y escándalo, castra a modo de venganza a un grupo de agresores homófobos en un parque. Unas vampiras trans devoran al hijo de la hermana de una de ellas en una relectura monstruosa de *Un tranvía llamado deseo* después de arrancar los genitales a Stanley. Todo esto pasa en las películas de Els 5 QK's.

La Iglesia católica es señalada por Lorenzo Soler como cómplice de los poderosos a través de los siglos y aliada contemporánea de dictadores en Chile, Portugal y España. La institución que convirtió la disidencia sexual en un pecado, que afirmó las cadenas de las mujeres y que cubrió con la sombra de la culpa tantas vidas muestra su rostro pedófilo y sin crédito en la cámara de Xavier-Daniel. Su doble moral flaquea al tiempo que Viniçius de Moraes recita su poema *Porque hoy es sábado* al tiempo que los

integrantes de Barcelona Súper 8 potencian la ironía de sus versos con imágenes que dinamitan los tabúes sexuales.

La Cooperativa de Cinema Alternatiu habla de ecologismo. La historia de las energías a lo largo de los siglos es leída en clave marxista como un proceso de dominación de unas personas sobre otras en forma de esclavismo primero y como un proceso de colonización, mediante la técnica, del medio natural y sus recursos después. Ecologismo, anticolonialismo y anticapitalismo quedaban vinculados en una relación a tres bandas de muy fértil futuro político, en espera, eso sí, de ser impulsados por las lecturas feministas que cristalizarían años después en una nueva matriz política.

El cine hecho por las bases de una sociedad movilizada políticamente para el derrocamiento de un régimen dictatorial y por la construcción de un nuevo paradigma democrático es un cine marcado irremediablemente por un tono combativo, pero también de una fértil imaginación, utópico y propositivo. Las películas hechas durante ese proceso que recorre los años setenta presentan imágenes que subvierten con frescura algunos patrones sexuales y de género que todavía hoy están socialmente normalizados, otras despliegan críticas contundentes a instituciones, como la eclesiástica, que condicionan mediante presiones que no responden a las lógicas democráticas nuestra vida en la actualidad e incluso hay algunas que plantean análisis de un hondo calado ideológico sobre aspectos ecosociales, con posibilidades tan renovadoras para la política hoy que evidencian un empobrecimiento considerable de la cultura política en el ámbito cultural general.

Los años setenta son el momento fundacional de nuestra contemporaneidad y dejan una herencia de imaginarios críticos ineludibles hoy. Aquel abanico de imágenes, en torno a las que se organizaba una forma de militar y de vida diferente, marcó los objetivos políticos de una nueva etapa. Desde hace tiempo me intereso en la década de los años setenta como marco de fondo —con ventana a los años treinta y más allá— para entender el presente e imaginar el futuro. Conocer el pasado para saber lo logrado y no conceder pasos atrás.

Juan Antonio Suárez:

Mis setenta y la vuelta de lo reprimido

Mis setenta han vuelto como vuelve lo reprimido. Para mí van de los seis a los dieciséis, de los recuerdos de infancia, recién mudado a Alcoi desde Tenerife —otro lugar, otro colegio, amistades, otra cultura, otra lengua (yo pensaba que habíamos ido a un sitio donde la gente hablaba francés)—, a los años en que terminaba el bachiller y vivía totalmente en/de la literatura, el cine, el rock.

Por en medio, en el 77, otra mudanza, de Alcoi a Albacete, que también fue una mudanza de gustos musicales, modas, de los Lluís Llach, Raimon, Ovidi Montllor de mis trece-catorce años a los Stones, Jethro Tull, reggae, rock sinfónico, de los tardo-setenta, antes de entrar en los ochenta de la mano de The Clash, Suxie, Alaska y los Pegamoides —un amigo se compró el primer *single* y nos cambió la vida—. En Albacete, mi primer concierto —quise ir a ver a Labordeta un día de semana, solo, por la noche, con catorce años, y ime dejaron!— y mi primer concierto de rock, que era más mi rollo (Asfalto, Bloque y sobre todo Leño, en la plaza de toros en las ferias del 78). Los setenta son también años de clarificar mi deseo, de embobarme viendo bailar a los chicos en las discotecas —nos dejaban pasar con trece, catorce—, de preñarme de Bruce Lee, David Cassidy, de un bigotudo imponente, actor en una serie americana, *Los camioneros (Movin' On, 1974-1976)*, que acabo de googlear y resulta llamarse Frank Converse —estoy seguro de que me sabía el nombre en mi preadolescencia—, pero esto eran fijaciones infantiles, difusas; después vinieron Bowie, claro, Jagger y Lou Reed —creo que debí ser el único que lo encontraba sexy—, cuando yo ya sabía mejor lo que quería.

Pero también recuerdo de niño, aún en Alcoi, oír hablar de palizas de los pandilleros de Cristo Rey, de quemas de librerías —en 1976 ardían de media dos librerías por semana en el país y a mi amigo Óscar Dasí intentaron quemarle la suya, Crida—. Recuerdo, aún en Alcoi, pintadas en mi cole, La Salle («Curas rojos no»), que una mañana amaneció llovido de octavillas con consignas falangistas, creo que antes de que muriera el dictador. En esta misma ciudad, recuerdo el aire enrarecido y un extraño silencio —dejaban de funcionar los telares— cuando había huelgas en una ciudad aún totalmente industrial, cuando teníamos que ir directos a casa sin pasar por el centro, «No os paréis, que hoy va a haber follón». A los pocos años, en Albacete, con catorce, quince, dieciséis años, sí iría, sin decirlo en casa, a las manis para protestar por la muerte de Yolanda González a manos de un comando de Fuerza Nueva, contra los restos de un fascismo que no acababa de irse, por cosas que no recuerdo bien, pero también íbamos porque era la caña y lo pasábamos bien gritando y había muchos chicos que me gustaban que también iban. Pero en el fondo mucho de aquello me parecía feo, bronco, cutre y a menudo violento, algo que revivo ahora desde los textos de Haro Ibars de aquellos años, que cuentan lo difícil que era salir por la noche en Madrid, porque los muchachotes de Fuerza Nueva, que esos sí que sabían amar a España, sembraban el terror pegándoles a los pasotas en Malasaña o donde se terciara, mientras la policía silbaba mirando al cielo, o cómo la segunda mani por el orgullo gay en Madrid se llevó a la Casa de Campo, donde un grupo de ultraderechistas esperaba «con cuchillos, garrotes y hasta algún revólver» con el que se llegaron a disparar «tiros al aire» (Haro Ibars, 2016: 270-271).

Claro que el Albacete del 77, el 78, el 79 no era Madrid, pero tampoco era... Londres, a donde yo soñaba con ir porque las modas y los chicos eran más

molones, la música, a mí al menos, me parecía mejor y, además, uno podía llevar rimmel o pendientes o ser más o menos gay sin que te abrieran la cabeza a las primeras de cambio. En el fondo, mis ochenta, y muchos de mis gustos posteriores, fueron una forma de enterrar aquel núcleo oscuro de quemas, palizas, pandilleros con camisas de Falange y banderita del águila en el reloj, y ejecuciones de militantes izquierdistas por comandos ultraderechistas que marcaron la transición modélica con su macabro estribillo. Recuerdo ver *El diputado*, de Eloy de la Iglesia, ya como estudiante de doctorado en Estados Unidos al filo de los noventa y sentir frío en el estómago con la escena en que unos fachas atacan el puesto de un grupo de izquierdas que vendía revistas y pegatinas en la calle. Para mí condensó exactamente lo que quise dejar atrás, de lo que quise refugiarme en el glam, la nueva ola... Y vuelvo más recientemente al aire, casi al olor, cargado de ese tiempo, viendo la impresionante *Después de...* (1980), de José Juan y Cecilia Bartolomé.

Casi treinta años más tarde, vuelvo a los setenta, vía el proyecto CRUSEV, como una vuelta a lo reprimido. Pero lo estudiado no es lo vivido y ahora me maravilla lo que no supe y tampoco fui capaz de intuir entonces, más allá de los gritos iracundos y las tensiones: la estallante creatividad colectiva, las ansias de liberación, el cine experimental español de la época —no llegaba a las provincias, por lo menos a las mías—, *Ajoblanco* —que yo descubrí en su segunda época—, las trayectorias excéntricas, luminosas, de Emilio Sola, Haro Ibars, Iván Zulueta, Herminio Molero, Leopoldo María Panero —aunque *El desencanto*, visto en la tele siendo estudiante universitario a los dieciocho-diecinove, me dio un bajón épico—, de Peri Rossi y Esther Tusquets. En el fondo, quizá estoy viviendo de nuevo lo que no pude vivir en la época, deslumbrado hoy con las vidas y los cuerpos que pasaron cerca sin llegar a tocarme por ser demasiado joven, estar esquinado en una geografía poco propicia y en una familia conservadora. A la vez, vuelven fantasmas, *o tempora*, que no han quedado precisamente detrás, como tampoco, por suerte, aquellos deseos.

Alejandro Melero:

Los setenta son nuestros

Fecha: año 2001. Mi año de Erasmus. Lugar: biblioteca de la universidad Royal Holloway, de Londres. Paredes de madera, techos como los de una catedral, un embrollo de libros y películas dentro de un castillo centenario inaugurado por la mismísima reina Victoria, en un entorno que solo las universidades británicas saben mantener. Tiempo libre, porque las clases para los estudiantes Erasmus no son muchas, la verdad sea dicha. Qué bien, puedo aprovechar y ver una película al día. Busco por el catálogo y aquí conviene recordar que entonces no habíamos conocido plenamente

las posibilidades de Internet. Disfrutar del cine tenía que ver más con lo que se podía que con lo que se quería y lo que se podía ver era, básicamente, lo que emitía la televisión. El catálogo de Royal Holloway fue lo más parecido a un primer Netflix, con la promesa borgiana de un laberinto infinito de títulos y horas de placer. Curiosamente, descubro que tienen mucho cine español. Y un título llama mi atención sobre todos los demás: *El diputado*, dirigida por Eloy de la Iglesia en 1978, con José Sacristán. La cara de este actor ocupa toda la portada de la cinta, en VHS, por supuesto. Lleva gafas y en los cristales, una imagen mítica: un hombre, su esposa y su amante adolescente, los tres fundidos en un beso tabú. Comienza la proyección en la sala de vídeo y empiezan a sucederse una serie de imágenes que dudo mucho que la reina Victoria hubiese consentido. Manifestaciones y cantos marxistas, chaperos, orgías, drogas. Todo parece viejo —esas ropas, esas patillas, hasta el vocabulario— y, al mismo tiempo, de una modernidad hipnótica. *El diputado*, concebida para provocar, es una invitación a ver más cine de su director, de su época, y, sobre todo, un reto a descubrir si es algo excepcional o hay más películas así.

¿Por qué estudiar los años setenta? He tenido que responder a esa pregunta muchas veces desde que decidí dedicar cuatro años de mi vida a hacer una tesis doctoral sobre el cine de la Transición española. Fue el principio de muchos proyectos más, hasta llegar al CRUSEV. Los setenta son el origen y el final, donde empiezan los problemas que tenemos hoy, porque entonces no se resolvieron, y donde acaba un pasado con unas costumbres que —en muchos casos, por fortuna— ya no han vuelto. El cine de los setenta, que *El diputado* me presentó, captura en el tiempo las ansias de una época en la que hubo la oportunidad de cambiar el mundo para siempre o al menos la sensación de que esa oportunidad había llegado.

Alberto Mira:

Lo que perdimos en los setenta

Son tiempos de celebración de «el espíritu de Stonewall». Stonewall, punto de inflexión en la creación de un «nosotros», cumple nada menos que cincuenta años, aunque probablemente en España habría que moderarlo a 1978. Hay que recordar que la importancia de Stonewall es sobre todo simbólica: significa un intento de cambiar la gestión de la identidad sexual individual para crear un discurso propio sobre un nosotros. Esto resulta imposible en cualquier cultura sin recurrir a una retórica que es más cercana a la épica que al realismo. Y la épica construye sus propios héroes, sus propias víctimas, asigna papeles a villanos y construye deseos. También un horizonte utópico. En una reciente entrevista, Armand de Fluvià, uno de los sacerdotes de la épica Stonewall en España, hablaba de una curva de evolución que

iba de las tinieblas de los setenta al arcoíris. Me sorprendió la claridad de la fórmula, sus profundas raíces antropológicas: el relato Stonewall es un relato efectivo, porque utiliza estructuras narrativas profundas, comunes a todas las culturas que comunican verdades fáciles de asumir. Los ecos de *El mago de Oz* no son del todo irrelevantes a la hora de convertir hechos complejos en mito.

Trabajando para un proyecto sobre contraculturas en la ciudad de Valencia centrado en 1978, nuestro año Stonewall, he tenido el privilegio de conocer a algunos protagonistas del momento, de recabar experiencias y miradas, recuerdos y fabulaciones. Stonewall es un momento simbólico que convierte millones de experiencias personales en sujetos de acción política. Sin embargo, hay que recordar tozudamente que estas experiencias, antes y después de Stonewall, se situaban siempre fuera del movimiento, que la mayoría de las vidas de homosexuales y lesbianas que preceden a nuestro momento Stonewall no se configuraban a partir del activismo. Algunas trayectorias vitales —pienso en Rampova— tienen puntos de contacto con el arco oficial de tinieblas evolucionando hacia la luz. Pero lo que me sorprende en esos casos no son las rimas, sino la resistencia a ser sujeto de esas narrativas, la decisión, no muy diferente de la de gente como Ocaña en Barcelona, de ser uno mismo, diferente, difícil, inasimilable, no solo por «el sistema», sino también por «el movimiento». De los recuerdos de otros —el cineasta Rafa Gassent, el escritor Lluís Fernández— me llegaban narrativas de modelos de socialización y de erotismo que estaban ahí incluso durante el período de prohibición legal. Sí, algunos fueron a la cárcel y algunas vidas fueron destrozadas por la ley, pero había otras muchas y en algunos casos de manera algo militante se insiste en la idea de que la represión no estaba en todas partes y era posible llevar vidas satisfactorias sin demasiados problemas.

Evidentemente, todos estos relatos han de leerse con escepticismo. Quienes celebran hoy los primeros setenta eran jóvenes entonces y ha pasado mucho tiempo. Sus versiones tampoco coinciden. Por cada uno que habla de un tiempo casi orgiástico, fácil, demasiado dichoso como para haber sido cierto, hay otros que vuelven a la metáfora de la oscuridad. Supongo que la conclusión es que no debería ser cosa simple trazar una narrativa de un nosotros, que ese nosotros es infinitamente complejo y tiene múltiples líneas de desarrollo, algunas en conflicto. Una de las diferencias innegables que marca —lentamente y no en todas partes— el «momento Stonewall» en España es la reconfiguración de lo público y lo privado. No fue inmediata.

Incluso a dos décadas del cambio social, el discurso en España sobre los homosexuales, los gais o cualquier opción fuera del heterosexismo era precario. Pero la aparición de ese discurso público no llega sin peajes:

integramos la experiencia en estructuras conservadoras, buscamos imágenes que nos conviertan en «normales» y la proliferación de un discurso público sobre el sexo fija no ya identidades, sino miradas y cuerpos. Llega un momento en que la explosión del discurso público sobre el nosotros hace que buena parte de ese nosotros —gente mayor, con cuerpos poco controlables, no necesariamente atractivos, económicamente precaria— desaparezca de esos discursos y rara vez se siente interpelado más allá del discurso sobre derechos, la pornografía y tipologías estrechas en aplicaciones de lígüe. El discurso público fija no solo modelos identitarios, sino modelos de deseo, modelos de vida. El discurso público, tan deseable, tan deseado, parece ir reemplazando la idea utópica de comunidad con la idea real de sujetos de una economía libidinal determinada. Y eso, sospecho, también es consecuencia de Stonewall.

Juan Vicente Aliaga:

Mis setenta

Echar la vista, y el pensamiento, atrás es siempre un ejercicio saludable. Uno lo hace continuamente en el ámbito de las aulas, pues enseñar a reflexionar al alumnado sobre lo acaecido en otros tiempos forma parte de los objetivos de aprendizaje. Dicho esto, en nada se parece rastrear en los años veinte o en los cuarenta, periodos en que yo no había nacido, que hacerlo en otra década, la de los setenta, en la que viví mi adolescencia y primera juventud. Por mucho que uno se pertreche con estudios históricos exhaustivamente documentados escritos muchos años después, donde se explica cómo fueron los setenta, de modo inexorable aflorará en mi caso la memoria individual de lo vivido. ¿Es posible, me pregunto, hallar un equilibrio entre ambas versiones? Claro que sí y, además, es necesario. La perspectiva interpretativa que permite la fría distancia temporal puede acompañarse con el relato personal, a sabiendas de que la verdad absoluta sobre lo que ya es historia es difícil de conocer; habrá que conformarse, por tanto, con tentativas de aproximación. Mis setenta fueron años de dudas en el campo del deseo sexual, de vivencias a caballo entre el pueblo y la ciudad donde estudiaba, Valencia, y del continuo recuerdo de París, donde pasé parte de mi infancia y que se convertiría en un lugar al que escapar en busca de horizontes culturales. También fueron momentos de politización bajo la amenaza constante de la represión franquista y de los primeros contactos con el universo gay, que apenas empezaba a denominarse de ese modo entre otros nombres. En ese sentido, haber conocido en septiembre de 1977 a Encarnita Duclown, militante del Front d'Alliberament Homosexual del País Valencià (FAHPV), quien me habló de la existencia de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, fue sin duda una experiencia decisiva. También lo

sería participar en junio de 1979 en las calles de Valencia en la primera manifestación de lo que entonces se llamaba liberación sexual. ¿Cómo resumir ese torbellino de sensaciones e inquietudes? Exaltación vital, goce del cuerpo, crítica a las asfixiantes normas establecidas y también miedo. Una complejidad contradictoria de un tiempo que ya no existe, pero que ha de perpetuarse indefectiblemente en la memoria con la ayuda de una investigación contrastada de fuentes y documentos escritos y visuales. Y con la aportación de los testimonios personales.

Los años setenta son un territorio de deseos que se esbozan en un horizonte político de promesas, de encuentros entre cuerpos diferentes que una vez juntos formaban frentes, rompían moldes y agitaban las noches, de imaginarios contruidos de manera colectiva que han sobrevivido visibles o no durante cuatro décadas hasta hoy, cuando aparecen de nuevo para interpelarnos. ¿Qué hacer con los goces, los miedos y los gestos que definieron tantas historias? ¿Y con los debates —cerrados o no—, los documentos y las imágenes que nos legaron gais, lesbianas y trans de los setenta? Por el tamiz de la Historia se han perdido recuerdos y vidas que aquellos años circulaban por los espacios centrales de la liberación sexual, pero que se fueron oscureciendo al lado de fechas, pioneros e hitos legales que acompañaron el proceso transicional. Desde CRUSEV llevamos tres años pensando junt+s maneras de tramar estrategias que revisen lo filtrado por el tamiz de la H mayúscula, que den visibilidad a aquellos deseos inaprensibles por el paso del tiempo, reactiven las experiencias de l+s más precari+s de la liberación sexual y rememoren las imágenes y los gestos con los cuerpos de quienes los hicieron y disfrutaron. Las distintas voces que componen este grupo han dado como resultado un principio de cartografía de emociones, hechos y flujos que permiten pensar nuestro pasado al tiempo que miramos el presente y seguimos imaginando un futuro emancipado. En la actualidad, el archivo de los setenta puede contribuir con nuevas energías a gestionar los dilemas que se presentan a ese nosotros cuya sustancia es cada vez más precaria. La recopilación de voces que aquí repasa recuerdos, protagonistas, emblemas, documentos, vivencias, sonidos y películas sirve para señalar algunos nodos fundamentales de ese mapa, pero no lo agotan, al contrario, lo dejan totalmente abierto, de modo que quien se acerque a él pueda sentir que el placer también es suyo.



José Romero Ahumada (1977): *¡Abajo la ley de peligrosidad!*
Fotograma de grabación de la manifestación en Barcelona
en junio de 1977

BIBLIOGRAFÍA

Aliaga, Juan Vicente y García Cortés, José Miguel (1997): *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España*. Madrid: Egales.

Barthes, Roland (1990): *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Traducción de J. Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós.

Berzosa, Alberto (2014): *Homoherejías filmicas. Cine homosexual subversivo en España en los años setenta y ochenta*. Madrid: Brumaría.

Buxán Bran, Xosé (ed.) (1997): *ConCiencia de un singular deseo*. Barcelona: Laertes.

Chamouleau, Brice (2017): *Tiran al maricón. Los fantasmas queer de la democracia (1970-1988)*. Madrid: Akal.

Fluvià, Armand de (2003): *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme (1970-1975)*. Barcelona: Laertes.

Haro Ibars, Eduardo (2016): *Cultura y memoria «a la contra»*. Artículos en las revistas Triunfo y Tiempo de Historia (1975-1982). Edición de A. Sarriá Buil. Madrid: Postmetropolis.

Huard, Geoffroy (2014): *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Madrid: Marcial Pons.

Melero, Alejandro (2017): *Violetas de España*. Madrid: Notorious Ediciones.

Mérida Jiménez, Rafael (ed.) (2013): *Las minorías sexuales en España (1970-1995)*. Barcelona: Icaria.

Mira, Alberto (2004): *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Madrid: Egales.

Pérez Sánchez, Gemma (2007): *Queer Transitions in Contemporary Spanish Culture: From Franco to La Movida*. Albany: State University of New York Press.

Petit, Jordi (2003): *25 años más*. Barcelona: Icaria.

Platero, Raquel (Lucas) (2015): *Por un chato de vino. Historias de travestismo y masculinidad femenina*. Barcelona: Bellaterra.

Trujillo Barbadillo, Gracia (2008): *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español*. Madrid: Egales.

Ugarte Pérez, Javier (2008): *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*. Madrid: Egales.

LA MEMORIA CONTRA EL SILENCIO SISTÉMICO

La resistencia de la disidencia
sexual y de género rromaní
contra el mutismo antigitano

Iñaki Vázquez

Hablar de estos dos términos antagónicos, memoria y silencio, es imprescindible si hablamos de la historia del Pueblo Gitano en general y, por supuesto, si abordamos la disidencia sexual y de género en este mismo colectivo.

Partimos de la base de que, como grupo racializado, han sido los no gitanos (gachés o payos) quienes han escrito nuestra historia. Más concretamente los hombres payos, heterosexuales y blancos. Por lo que no somos nosotras quienes hemos construido los relatos en los que podemos cimentar nuestra memoria. Menos aún si hablamos de memoria de la disidencia sexual y de género.

Alguien podría pensar que las iniciativas que pretenden recuperar la memoria LGTBI-Q podrían cambiar este patrón colonial de comportamiento. Todo lo contrario hasta el momento. Este libro es la excepción que confirma la norma. Hoy no es una novedad decir que el movimiento LGTBI-Q hegemónico, desgraciadamente, ha contribuido al antigitanismo negando nuestra existencia en «su» colectivo, olvidándonos una vez tras otra o, lo que es peor, mirando hacia otro lado ante las situaciones de LGTBfobia que padecemos y minimizando nuestra participación efectiva en los foros y luchas que se han ido estableciendo.

Hablaremos de esto más adelante, pero tan solo como una pincelada queremos decir que las personas disidentes sexuales y de género gitanas hemos comprobado, y lo seguimos haciendo hoy en día, que, según el discurso dominante en los foros LGTBI-Q hegemónicos, se nos culpabiliza de las discriminaciones que sufrimos si en este proceso no renunciamos o denostamos nuestra identidad gitana, pasando, de esa manera, del estatus de víctima a verdugo de manera torticera. En este sentido, este movimiento social transformado en institucional, al proceso de «normalización» de lo LGTBI-Q, ya por sí nocivo, ha incorporado la vertiente étnica como una manera de categorizar al buen gay o la buena lesbiana y a los que no lo somos..., quién forma parte de la diversidad aceptada y quiénes seguimos estando bajo la línea del ser, es decir, determinar a quiénes se nos deshumaniza y se nos unifica sin ningún tipo de matiz a la diferencia y por lo tanto a la disidencia.

Sin duda, esta es una dificultad objetiva al abordar procesos memorísticos, porque además estamos inmersas como gitanas en un claro proceso interseccional que nos dificulta identificar cuáles son los ejes, los ítems y las referencias de la memoria de la disidencia sexual y de género rromaní. En muchas ocasiones tenemos que dar muchas explicaciones y matizaciones al respecto, tanto dentro como fuera de nuestro pueblo.

Por otra parte, comprobamos cómo muchos de los términos y conceptos que se utilizan habitualmente en el universo LGTBI-Q no encajan en nuestra realidad como disidentes sexuales y de género de un colectivo racializado en la Europa occidental —por ejemplo, los términos: gay, lesbiana, derechos civiles, deconstrucción de la familia como primera institución opresora, etcétera). De ahí nuestra preferencia al autodenominarnos disidentes.

Observado el contexto descrito hasta ahora, antes de abordar nuestra memoria necesitaremos explicar algunos de los mecanismos que utiliza el sistema de dominación étnica para proyectar y construir nuestra identidad, para después poder afrontar episodios de nuestra historia que merecen estar en nuestra memoria.

En realidad, no estamos haciendo más que lo que han hecho nuestros ancestros: luchar contra el olvido, contra la represión sistematizada, contra la asimilación y el genocidio. Escribir este capítulo es, sin duda, un trabajo emotivo, duro y valiente. La memoria y la resistencia son las herramientas con que nos hemos dotado como gitanas. Estas páginas son una expresión de ambos aspectos. Si no se leen así, será más difícil entenderlas.

El payocentrismo proyecta y construye las identidades gitanas

Resulta muy interesante analizar cómo se construyen las identidades occidentales en nuestro contexto geopolítico para comprender cómo afecta a las realidades disidentes de cada colectivo. Sin pretender hacer un tratado de historia, queremos reflexionar sobre este importante aspecto.

Las identidades hegemónicas en la actualidad se construyeron fundamentalmente a partir del siglo XV con la aparición en escena de los primeros Estados modernos. Nos vamos a detener por un momento en la España de los Reyes Católicos. En el proyecto militar, político y económico que supuso la unificación de las coronas catalano-aragonesa y la castellana, habitualmente se obvia en los relatos oficiales el proyecto de supremacía étnica implícito en esa unificación.

Ante una realidad cultural, idiomática y religiosa bastante diversa, la corona unificada optó por construir una identidad unificada que no contemplara diversidad alguna y que estableciera en esa querida homogeneidad identitaria su fortaleza. Entendían los poderes asociados a la corona (militar, económico y político) que construyendo esa identidad reforzaban su proyecto y lo hacían invencible.

Es así como los poderes establecidos empiezan a construir la base de las identidades que serían hegemónicas, planteándolas como una negación del diferente. De tal manera que esas identidades se construyen sobre un patrón negativo. ¿Quién es español?: quien no es moro, quien no es judío y quien no es gitano; posteriormente, también sería quien no es indio (pueblos indígenas de las Américas).

Se construye de esa manera una identidad hegemónica excluyente y xenófoba que busca absurda y obsesivamente su esencialidad en lugar de ensalzar su diversidad como valor positivo. Los frutos de ese proceso los seguimos sufriendo hoy en día con una identidad «española» que sigue siendo colonial, negacionista y profundamente racista y autoritaria. Pero estos son otros lodos, que dan para escribir más de un libro.

De ese planteamiento salen las atrocidades que se cometieron con las comunidades musulmana y judía, la expulsión en ambos casos; y posteriormente, bajo la lógica colonial, el genocidio y el expolio perpetrados en las Américas; así como los intentos reiterados de exterminio, asimilación y desaparición del Pueblo Gitano desde ese momento hasta la actualidad. Lo cierto es que —dejados que utilicemos la ironía como arma revolucionaria— con el Pueblo Gitano, a pesar de las más de 250 leyes redactadas con el objetivo de hacernos desaparecer, de prohibir nuestra lengua, de acabar con nuestras actividades profesionales y económicas, etcétera, lo que se suma a los procesos de asimilación o de segregación y los denostables intentos de genocidio que hemos sufrido, no les ha salido bien...: seguimos aquí muy a su pesar.

Esto daría para profundizar largo y tendido, pero queremos centrarnos en las estrategias que este fenómeno conlleva para después abordar cómo afecta a la memoria de la disidencia sexual y de género romani.

En primer lugar, hay que poner nombre a las cosas. Primero, porque es útil. También porque cuando se sustantivan se categorizan, adquiriendo un estatus en nuestro universo cognitivo, motivo de debate seguramente. De esta manera se las saca de la oscuridad en las que han estado previo a nombrarlas para arrojarlas al ágora política.

Estamos hablando de la payonormatividad y del payocentrismo como fenómenos que ponen en el centro de la identidad de una comunidad o un país el hecho de ser payo, es decir, aquella identidad que se construye como negación de lo gitano. Son los fenómenos que categorizan lo payo como lo normal, desterrando lo gitano a los márgenes cuando no a la marginalidad.

Ser payo es lo deseable, lo establecido como normal, lo proyectable para tu descendencia. Las normas sociales, políticas y económicas se

construyen por y para los payos. Lo gitano, en cambio, es lo que está en los márgenes, lo peligroso, lo asocial, lo incívico, lo que pone en peligro el «orden social» establecido. Es lo indeseable, lo incivilizado y lo denostable.

La primera reflexión que debemos hacer es que el sistema de dominación ética necesita del diferente, de la alteridad, para construirse y reafirmarse. Esta es la piedra angular en que se fundamenta para perpetuar su poder. Pues bien, el payocentrismo necesita proyectar la imagen del diferente para construirse a sí mismo en una esquizofrenia que nunca tiene fin y que no necesariamente se basa en la realidad o características del diferente, sino en los valores que desea proyectar para sí mismo.

Pongamos algún ejemplo que haga más comprensible este fenómeno. Hablemos de la ópera *Carmen*, de gran éxito y conocidísima por el gran público. La vamos a analizar al margen de su innegable valor artístico. Nos interesa más ver cómo en ella se muestra lo gitano. En esta ópera de Georges Bizet se representa una mujer gitana (Carmen) como la principal protagonista, que muestra unos valores y comportamientos que hoy son interpretados como paradigma de la libertad, la valentía, la lucha y la rebeldía. En cambio, si analizamos el papel de Carmen, una gitana sevillana, cigarrera, de principios del siglo XIX, y sus comportamientos y valores, y los comparamos con los predominantes en la sociedad occidental de ese mismo tiempo, comprobamos que son claramente opuestos. Los valores predominantes en esa época para las mujeres distan mucho de los que muestra Carmen. Para el sistema heteropatriarcal, en ese contexto histórico, las mujeres debían ser piadosas, religiosas, expertas sexuales, obedientes ante el dominio masculino y, por supuesto, estar alejadas del mundo asalariado.

Las conclusiones son evidentes: Carmen muestra una imagen de mujer gitana opuesta a la mujer paya de la época. ¿Esa proyección responde a la realidad de las mujeres gitanas en la Sevilla de principios del siglo XIX? Absolutamente no. Responde a la obsesión neurótica paya de afirmarse mostrando la alteridad gitana.

Al hilo de esta última afirmación, es curioso cómo esta obra lírica se contextualiza utilizando un elemento que nos parece clave y que en la obra pasa casi inadvertido, convertido en un exotismo más, como si fuera un elemento de *atrezzo*. Las cigarreras en la Sevilla del XIX, la mayoría de ellas gitanas, son el ejemplo de mujeres luchadoras que, fruto de la situación económica, social y también racial que vivían, se alzaron con firmeza contra los roles de género del heteropatriarcado, aunque no utilizaran esta nomenclatura. Las llamaron «las echás pa'lante». Reclamaban derechos laborales, guarderías, etcétera, para poder conciliar sus vidas personales y familiares con su trabajo, desde una perspectiva de

simple necesidad y coherencia. Eran obreras. Sin duda, ellas mostraron que, cuando las mujeres payas estaban en un contexto absolutamente diferente y el estado de su lucha emancipatoria apenas se atisbaba, las cigarreras se alzaron y se autoorganizaron para conquistar sus derechos. Para nosotras, precisamente esas cigarreras, esas gitanas forman parte de nuestra memoria feminista.

No debe pasar por alto que la imagen que se proyecta de la mujer gitana en la obra operística diste tanto de la que se proyecta en la actualidad, en la que el prejuicio antigitano nos dicta que las mujeres gitanas son sumisas, obedientes, inexpertas sexualmente, etcétera. La pregunta es evidente: ¿no será que los valores predominantes en la actualidad para las mujeres son de independencia, una supuesta libertad sexual y de no supeditación a la pareja, entre otros? Cualquiera que conozca más de dos mujeres gitanas se dará cuenta de que esa proyección no responde a la diversidad, la complejidad y las condiciones de vida que tienen la mayoría de rromís (gitanas) en este país.

Queremos poner un segundo ejemplo. Este se basa en la supuesta sexualidad de hombres gitanos en España a finales del siglo XIX y principios del XX.

Es importante saber que el Pueblo Gitano conoce los episodios de su historia básicamente a través del análisis de las leyes que se emitían con la intención de reprimirnos. Obviamente, eso es una limitación para nosotras, porque desconocemos aspectos fundamentales de nuestra propia historia. Los únicos relatos que conocemos que explican la historia de las gitanas y los gitanos deben situarse en la trinchera del antigitanismo, ya que, con diferente gradualidad, esos relatos contribuyeron desde la literatura, el periodismo, la música u otras expresiones artísticas a estigmatizarnos y situarnos en el lugar de ostracismo en el que seguimos estando colectivamente hoy en día.

Pues, siguiendo en esa línea, las denuncias registradas en diferentes estamentos judiciales del territorio español a finales del siglo XIX y principios del XX levantaron alarmas más o menos generalizadas y forjaron el prejuicio que aconsejaba no dejar a menores, de ambos géneros, en la cercanía de hombres gitanos, porque, según consta en esas denuncias y en las crónicas periodísticas de la época, la baja moral de los gitanos les posibilitaba forzar sexualmente a esos menores. De esa manera, la imagen que se proyectaba sobre los hombres gitanos podría ser algo parecido a lo que hoy conocemos como pansexualidad y pederastia al mismo tiempo.

Haciendo el mismo ejercicio que con el ejemplo anterior, nos volvemos a sorprender si comparamos la proyección de la imagen de los gitanos

de esa época con la que hay en la actualidad. Hoy en día el prejuicio antigitano resalta, entre otras muchas cosas, la homofobia, lesbofobia y transfobia de los hombres gitanos. Curiosa la evolución de la sexualidad masculina gitana, que, en apenas cien años, ha pasado de las más tremendas laxidad y permisividad a las más extremas intransigencia y conservadurismo.

No pretendemos decir que no pueda haber hombres gitanos violadores, sobre todo si hablamos de otro contexto histórico como al que nos estamos refiriendo, donde la sexualidad masculina ejercía la violencia manifiesta y en público de manera impune y eso no era generalmente reprochable. Aun así, queremos señalar que para nuestro pueblo existen dos valores que son absolutamente fundamentales: el respeto para nuestros mayores y el cuidado de nuestra infancia. Nos cuesta mucho imaginar, de manera generalizada, a los hombres gitanos agrediendo niños.

Nosotras, las disidentes sexuales y de género rromanís, ponemos en tela de juicio las circunstancias que se describen en esas denuncias y relatos. Creemos que responden al mismo fenómeno con el que hoy nos encontramos en tantas ocasiones: el antigitanismo, en el que se coge lo anecdótico y se transporta a lo universal con la evidente intención de crear una concepción pública del conjunto de todo un pueblo, del Pueblo Gitano.

Por supuesto, debemos relacionar esta incongruente involución gitana con el cambio de valores en torno a la homosexualidad y la transexualidad en la sociedad mayoritaria, que otorga a los hombres gitanos, en este caso, los valores opuestos a los hegemónicos en cada época histórica.

La uniformidad como manera de identificar la alteridad

Otra estrategia que desarrolla el sistema de dominación étnica es intentar «uniformar» al diferente. Se trata de construir su identidad como tótem unificador de todas las que formamos parte de estos pueblos. Esta uniformidad abarca todos los campos de la identidad, desde los más prosaicos hasta lo de mayor importancia. Desde la forma de vestir a la ideología, desde las creencias religiosas al nivel intelectual de cada una de nosotras.

De esa manera nos tienen identificadas, ubicadas en su mapa semántico, y es más fácil para ellos construir los relatos sobre nuestra identidad que necesitan para «su» autoafirmación paya. Desde su lógica, este es un instrumento indispensable. La diversidad siempre es compleja y lleva implícita reconocer que las identidades están inmersas en un proceso de cambio continuo y fluido. Si la pretensión sistémica del antigitanismo

es perpetuar las relaciones de poder, es obvio que la diversidad gitana es una dificultad que no interesa ni reconocer ni apoyar. La manera que ellos tienen para vencer la incuestionable existencia de nuestra diversidad es poner a «los diferentes de los diferentes» en la más oscura de las cuevas, ocultarlos, esconderlos para conseguir que jamás existamos para el conjunto de la opinión pública. Además, necesitan culpar a su propio pueblo, el gitano en nuestro caso, de esa situación. Aunque parezca retorcido, las evidencias apoyan esta tesis.

Es evidente que el payocentrismo necesita que las gitanas seamos de una sola manera. Todas nosotras, sin excepción. De esa manera nos definen y se definen a sí mismos como la negación de lo que ellos deciden que somos nosotras.

Es evidente que esta estrategia pretende decir que las gitanas no interactuamos con el contexto social, político y económico en el que vivimos. Afirma que nuestros valores —entendidos como algo arcaico, brutal y nocivo— son inalterables, inmodificables, monolíticos. Según esta perversa teoría, las gitanas no tenemos la capacidad de cambio, de adaptación al entorno, a los discursos existentes, etcétera. Volvemos a encontrarnos con una manera de definirnos que choca frontalmente con una de nuestras características: la resiliencia, la capacidad de adaptación. Sin estas características, habríamos desaparecido como pueblo. Cabe decir que esto es reconocido por todas las investigadoras sociales que han escrito desde el rigor sobre el Pueblo Gitano.

La obsesión paya llega a tal grado que nos identifica siempre con los sectores internos gitanos más conservadores, para así denostarnos y caricaturizarnos. De esa manera consiguen que «una persona de bien» jamás quiera ser gitana ni mezclarse con los gitanos.

Pero, incidiendo en el tema que nos ocupa en este libro, esta estrategia niega y esconde deliberadamente las diferentes disidencias existentes. No solo las relacionadas con el sexo y el género. Para la mayoría de ciudadanía de este país (payos), los gitanos somos un grupo molesto y difícil que no nos mezclamos con las dinámicas sociales existentes y no participamos de las disidencias transformadoras que han cambiado este país. Nada más lejos de la realidad.

Sirvan estas líneas para reivindicar a los y las gitanas luchadores por la libertad, antifascistas, héroes y heroínas que debieran serlo del conjunto de la humanidad. Queremos recordar aquí a las y los valientes que se enfrentaron a las fuerzas nazis en el campo de exterminio de Auschwitz II Bikernau el 16 de mayo de 1944, consiguiendo resistir al intento de gasearlos a todos: 6.000 rromanís, hombres, mujeres, niñas y niños,

pelearon con lo que tenían —palos y piedras— y fue el único grupo humano que consiguió que la terrible y cruel SS retrocediera, ante la fiereza y valentía de nuestra gente. Posteriormente, todas esas personas rromaní fueron diseminadas por otros campos de concentración y todas fueron posteriormente asesinadas. Las gitanas conmemoramos este hecho cada año como el Día de la Resistencia Rromaní. El dolor clavado en esta memoria se transforma en rabia y en orgullo. Rabia por el a todas luces no suficiente reconocimiento de este episodio histórico, que de alguna manera hace cómplice a quien lo propicia con los asesinos. El orgullo de ser herederos de ese coraje y portadores de sus valores antifascistas.

Tampoco podemos olvidar, aunque sea de manera testimonial, a todos los gitanos y gitanas, que no fueron pocas, que lucharon contra el fascismo en la Guerra Civil española. Quizás la figura más conocida fue Helios Gómez (1905-1956), sindicalista, cartelista, artista, poeta y gitano que murió después de años de terrible represión y cárcel en la prisión Modelo de Barcelona. En él se encarna una de las características de nuestra identidad. Las gitanas somos antifascistas por convencimiento y por necesidad.

Estos hechos son absolutamente desconocidos para la mayoría de las personas y constituyen algunas de las más heroicas páginas de nuestra historia. Esa que jamás escribimos y que, reiteramos, debería ser patrimonio no solo de los gitanos y las gitanas.

Insistimos en que la interseccionalidad en la que estamos inmersas como colectivo racializado hace que las gitanas disidentes sexuales y de género no podamos separar en compartimentos diferenciados las injusticias que nos atraviesan. Para nosotras, nuestra memoria también pasa por recordar a quienes son referencia para el conjunto de nuestro pueblo.

Por supuesto, al hacer ejercicio de memoria, destrozamos la estrategia uniformadora del payocentrismo y del sistema de dominación étnica. Como cualquier otro, nuestro pueblo tiene dinámicas propias, en las que se incluyen conflictos de clase, ideológicos, espirituales, religiosos y los relacionados con el heteropatriarcado en el que vivimos. Además, cualquier pueblo es diverso por definición. La estrategia antigitana de uniformarnos no por absurda y alejada de la realidad deja de ser exitosa. Desgraciadamente, cada día a las activistas gitanas nos preguntan sobre esto. Realmente a veces se hace agotador, pero no desistiremos. Se lo debemos a nuestra gente.

La memoria de la disidencia sexual y de género gitana como ejercicio revolucionario

Como cualquier persona puede imaginar, lo descrito previamente afecta de manera determinante en la relación de las disidentes sexuales y de género gitanas con nuestra propia comunidad y con el resto de la sociedad. Sin duda, el antigitanismo como fenómeno estructural e identitario interactúa con nuestro posicionamiento en tanto que sujetos políticos. Esta característica no debe pasarse por alto en ningún aspecto que nos afecte, tampoco en el momento de intentar recuperar nuestra memoria disidente.

Si entendemos la memoria como no solo un hecho de justicia, sino como una actitud rebelde y resistente, la posición que ocupamos las gitanas como sujetos políticos es radicalmente diferente en tanto que pueblo racializado. No se puede esperar el mismo tipo de respuesta, de conclusiones, de ejercicio político que las que puedan tener los sujetos disidentes sexuales y de género payos, de las que tengan las personas LGTBI-Q blancas, que aun compartiendo la opresión de heteropatriarcado igual que nosotras, las gitanas, en tanto que payas, viven y ejercen el privilegio étnico y parten de ese posicionamiento.

Por lo tanto, nos toca a las gitanas disidentes hacer memoria de nuestras familias, de nuestras referencias, de nuestra gente, con otros patrones. Con nuestra propia mirada, con nuestra cosmovisión del mundo, intentando huir del «blanqueamiento» a que estamos continuamente sometidas. Reconocemos en este planteamiento una intención harto utópica, pero no intentarlo sería fallarnos a nosotras mismas.

Por lo tanto, no vamos a hablar en ningún caso de sujetos gais, lesbianas o transexuales, sino de personas que, con su actitud, su proyección pública, han roto barreras y han resistido a la normatividad heteropatriarcal. Han utilizado sus cuerpos, su expresividad, su arte, su habla para poner en cuestión y superar los corsés que el heterocapitalismo nos impone.

Somos conscientes de que hablar de personas concretas, que a su vez son referencia para el conjunto del Pueblo Gitano en España, nos sitúa en ocasiones en dificultades con sus descendientes y sus familias, sin duda por la presión LGTBfóbica en la que vivimos como sociedad occidental. Por supuesto, nosotras respetamos la memoria de esas familias y ponemos por delante nuestra intencionalidad de tener el punto de partida en la admiración, el respeto y el cariño absolutos hacia ellas.

El respeto y cuidado de las familias gitanas no es un hecho anecdótico. Para los romanis, la familia es la institución que nos ha protegido

y cuidado cuando el Estado, en sus diversas formas represivas, nos ha atacado, nos ha desprotegido de manera deliberada, incluso cuando ha querido exterminarnos o asimilarnos. Es impensable para cualquier persona gitana querer acabar o atacar a la familia. Por supuesto que en las familias gitanas se dan relaciones de opresión provenientes del heteropatriarcado y la heteronormatividad, ante las que luchamos y actuamos en nuestro día a día, pero la interseccionalidad conlleva estas complejidades. Nosotras no vamos a actuar contra aquella institución que nos ha mantenido como gitanas, también a las disidentes.

Como consecuencia de este planteamiento, reafirmamos que las personas a las que nos vamos a referir son nuestra referencia. Lo vamos a hacer desde el respeto y la admiración. Desde el orgullo de tenerlas en nuestra memoria. Desde el valor de mostrarlas por la dignidad que demostraron a pesar de vivir en muchos casos en un entorno hostil y cruel con sus opciones de vida. Son aquellas que nos han hecho ver que la disidencia se manifiesta de mil maneras y que entenderla en una única y uniformada dirección, la paya, la blanca, es un error, en el que nosotras no vamos a caer. Asumimos el reto desde el convencimiento de que haciéndolo reafirmamos la gitanidad de todas ellas. Gitanos y gitanas dignas, orgullosas de serlo, como hoy lo somos nosotras. Resistentes, disidentes.

El mundo del arte como espacio también de disidencia

Pocos son los espacios con dimensión pública que se ha dejado a los gitanos y las gitanas desde su llegada a España, a principios del siglo XV. Sin duda, la abrumadora fuerza y valor artístico del flamenco, como expresión artística que nace del sufrimiento del Pueblo Gitano justo después de la Gran Redada de 1749 (primer intento genocida en Europa), ha situado a generaciones de gitanos y gitanas en este ámbito artístico, nos atrevemos a decir, casi por necesidad. Por supuesto, en esta manifestación artística se proyectan valores y se configuran modelos identitarios.

La disidencia sexual en este ámbito, el flamenco, hay que entenderla como la única que podía ser expresada por el Pueblo Gitano, ya que los ámbitos de los negocios, la educación, la prensa y la política, entre otros, estaban cerrados a los romanis a cal y canto hasta hace relativamente poco tiempo. De hecho, muchos siguen cerrados aún. Por lo tanto, como tal lo interpretamos y lo valoramos. Como el único camino de expresión de sentimientos y diferencias que hemos tenido abierto y donde todo adquiere un valor con carga simbólica gitana.

Artistas como Bambino, la Paquera de Jerez, Carmen Amaya y Antonio Mairena han encarnado cuatro figuras que han roto moldes. Que

han llevado su arte y su gitanidad como bandera y, cada una de ellas de manera diferente, han desarrollado sus opciones de vida compartiéndolas con su entorno. Ellos, ellas y muchas más son referencia para nosotras, por su valentía, por su coraje.

La tía Carmen Amaya (1918-1963) es una de esas referencias, sin duda. Barcelonesa ilustre. Hija de Somorrostro. Esta gitana rompió moldes con su fuerza y su arte. Ella impuso y cambió los roles en el baile gitano. Musa de muchos espacioslésbicos por su físico lleno de fuerza. Su expresión estaba llena de ambigüedad y belleza. Le decían que era un portento de la naturaleza, un torbellino. Triunfó en todo el mundo. Pionera en tener su propia compañía, que ella regentaba en un momento en que las mujeres debían pedir permiso marital para poder trabajar asalariadamente. Esa misma fuerza la utilizó para decir que ella tenía pies y que bailaba con ellos, atribuyéndose una forma de bailar reservada para los hombres hasta entonces y para vestir pantalones mientras actuaba. Aunque visto desde la perspectiva de hoy en día parezca un detalle de poca importancia, no lo fue. La gitana más universal de la época se atrevió a romper los moldes en algo tan simbólico como la vestimenta. Supo retar al patriarcado y sus normas para imponerse con su fuerza, su arte y su libertad, encima y fuera de los escenarios. Amante de la libertad al máximo, se la aplicó para sí misma y supo vivir sus años de vida haciendo gala de eso.

Para los flamencólogos de hoy en día, Antonio Mairena (1909-1983) es una referencia absoluta. De hecho, él instauró ese término estudiando y categorizando los «palos» del flamenco, junto con el trabajo realizado en este campo por la Niña de los Peines. El tío Antonio, fruto de su trabajo de investigación, afirmó en sus conclusiones el origen gitano de ese inmenso arte. Sin duda, uno de los precursores de debates que se siguen produciendo hoy en día. Uno de los grandes del cante flamenco gitano. Además del arte que atesoraba, Mairena pasó a la historia por atreverse a escribir y dar conferencias sobre flamenco, llevando esta manifestación artística a los círculos intelectuales, lugar donde no había estado hasta entonces. El tío Antonio Mairena fue una de las figuras de más reconocimiento dentro y fuera del Pueblo Gitano. Su vida no fue fácil, sin duda, pero su enorme corazón le ayudó a llevar su forma particular de amar con dignidad y respeto. Para nosotras siempre estará en nuestra memoria por todo lo que tuvo que sufrir y la dignidad y elegancia con que lo portaba. Grande entre los grandes, nuestro tío Antonio.

Bambino (1940-1999) fue un enorme artista gitano. Uno de los más grandes. Es de ese tipo de artistas que hacen de la innovación su forma de crear. Su expresividad, su voz y su arte marcaron varias generaciones en la segunda mitad del siglo XX. El tío Miguel Vargas, que así se llamaba, fue un icono de modernidad y de orgullo. Hombre digno, se enfrentó a todo

lo que se le puso por delante en su trayectoria artística y personal. Qué maravillosa expresividad desacomplejada y valiente. En él se encarna para nosotras la dignidad de quien lucha por quien es. Tío Miguel, estarás siempre en nuestros corazones y de ti nos lo llevamos todo.

La fuerza y la garra se encarnaron en la Paquera de Jerez (1934-2004). Esta gitana destacaba por su imponente voz y su arte llegó a todos los rincones de la geografía española. Compartió escenario con los más grandes y era respetada y admirada por toda la profesión. Mujer de una expresividad con una fuerza arrebatadora. Lucía con orgullo su pluma inconfundible. La tía Francisca tampoco lo tuvo fácil en su vida personal, pero su naturalidad y su convicción en todo lo que hacía le facilitaron vivir con dignidad cada una de sus opciones de vida. Referencia lésbica donde las haya, la tía Francisca siempre nos inspirará y siempre nos sentiremos orgullosas de ella.

El activismo gitano que nunca se relata en el movimiento LGTBI-Q hegemónico

Como ya hemos referido anteriormente, las gitanas disidentes hemos participado activamente en el movimiento LGTBI-Q desde sus inicios. De hecho, lo seguimos haciendo hoy en día, eso sí, mayoritariamente desde los planteamientos críticos y autocríticos con ese propio movimiento por la «normalización» impuesta y por el papel del «capitalismo rosa», que pretende convertir en negocio incluso las luchas emancipadoras. Nosotras estamos siempre en la disidencia, quizás como cadencia histórica, por ser gitanas, por ser rebeldes, por querer ser libres.

Cabe decir que encontramos en estos espacios la voluntad del conjunto de participantes de entender que nuestra lucha o es antirracista o no será, echando mano del eslogan.

Volviendo a centrar nuestro relato en los temas memorísticos, no podemos olvidar a una gran mujer, una activista transexual y gitana de la que nos sentimos profundamente orgullosas. Hablamos de nuestra tía Myriam Amaya.

Hay que recordar que cuando manifestarse era ir contra el régimen dictatorial, cuando había que enfrentarse a la policía franquista, cuando todo estaba a contracorriente de los derechos de las personas disidentes sexuales, cuando ser transexual era el peor estadio al que una persona podía pertenecer en el orden social del nacionalcatolicismo, esta mujer gitana fue una de las organizadoras, junto con unas pocas más, del primer Orgullo Gay en 1977, en la capital catalana.

Para nosotras no es casual que no se haya hecho la necesaria difusión del papel que desarrolló esta mujer valiente en las primeras manifestaciones LGTBI-Q en el Estado español, en Barcelona. Esto responde, sin duda, al fenómeno descrito anteriormente de invisibilidad de lo gitano, de silencio deliberado, en definitiva, de una de las caras del antigitanismo.

No interpretamos como casual este nuevo «silencio». Si, entre la quin-cena de promotoras, junto a los sobradamente reconocidos líderes históricos del movimiento LGTBI-Q, estaba Myriam Amaya y esto no es conocido, no podemos hacer más que denunciar este hecho y poner la figura de nuestra tía en el lugar que se merece.

La tía Myriam tampoco ha tenido una vida fácil. Nació en Logroño 1959 en una familia muy humilde, con las necesidades que ello conlleva. Creció y se hizo adulta en Zaragoza, ciudad donde vive en la actualidad. Con trece años empezó a hormonarse, ya en Barcelona. Su fuerte voluntad de mostrar su identidad femenina le hizo pintarse los labios y calzar taconazo. Ya desde niña se vestía con la ropa de su hermana mayor. Desde muy temprana edad se dedicó al mundo del espectáculo y el cabaret, donde llegó a trabajar con artistas de renombre de ese momento, como Sara Montiel y algunos otros que nacían con la emergente «movida madrileña». Después de los primeros años de estar instalada en Barcelona, se incorporó a la lucha contra el régimen fascista, diríamos que casi forzosamente. Es escalofriante leer alguna de las pocas entrevistas que se le han hecho, cuando explica cómo la policía reprimía, encarcelaba y pegaba a todo aquel que estropeará el paisaje social cristiano y pudoroso que el régimen imponía y quería inmóvil. Sin duda, la tía Myriam tomó conciencia de que debía dar un paso al frente. «De estar corriendo delante de los grises, pasamos a plantarles cara». Con qué pocas palabras se resume tanta dignidad.

Esa policía que en ese mismo momento seguía asesinando y torturando. A esa policía y a ese régimen, ellas decidieron decir basta. Junto con sus compañeras, organizaron esa primera manifestación llenas de orgullo y dignidad. Posteriormente, animadas por la experiencia de Barcelona, en otros lugares de la geografía española se hicieron más manifestaciones. Evidentemente, ellas fueron las precursoras. ¡Les debemos tanto! Y la tía Myriam entre ellas. Las disidentes sexuales y de género gitanas tenemos en ti nuestra referencia. Gritamos al viento que lo que tú hiciste, lo que hicieron nuestros ancestros, lo que hacemos nosotras es nuestro patrimonio. Exigimos que, a través de tu figura, tía Myriam, se reconozca la aportación rromaní al movimiento LGTBI-Q. Qué maravilloso tenerte entre nosotras y aprender de ti.

Valiente como es, no se le caen los anillos al decir que, como tantas otras transexuales, ha recurrido a la prostitución para subsistir. Eso sí,

Myriam, desde niña, contó con el apoyo incondicional de su familia. Para lo malo y para lo bueno. Ella supo transmitir a quien la rodeaba la dignidad con que ha afrontado su vida. Actualmente sigue activa en Zaragoza, llena de actividades de sensibilización y de reivindicación y siempre con ese espíritu crítico que la caracteriza. Nos decía pocas fechas antes de publicar este capítulo: «Hay que defender lo conseguido, aunque, la verdad, no ha sido mucho. Falta mucho camino que recorrer. Pero hay que animar a los jóvenes a hacerlo, explicándoles por dónde tuvimos que pasar nosotras». Ahí queda eso.

El legado de la tía Myriam y de las demás personas que en este capítulo se mencionan, desde luego, tiene continuidad con las activistas, las organizaciones y las artistas disidentes gitanas de la actualidad. En cuanto a las activistas, Demetrio Gómez, Noelia Heredia, Qurro Cabello, Jennifer Rubí, Juan David Santiago y el que les escribe somos una muestra de ello, con diferentes enfoques y planteamientos, pero colaborando a menudo desde la fraternidad y la sororidad. Las expresiones asociativas de la disidencia sexual y de género y del feminismo rromaní también lo son: Ververipén, Rroms por la Diversidad y Gitanas Feministas por la Diversidad. También en el arte, en el flamenco, seguimos teniendo una fuente de reivindicación, expresividad y visibilidad, con artistas vivos y de gran éxito como Antonio Canales, La Negri y La Kaita, entre muchos otros.

Cabe decir que, en tanto que pueblo transnacional, la disidencia sexual y de género rromaní está presente en Europa y en el mundo de manera significativa. Existen decenas de activistas rromaníes con las que trabajamos con regularidad: David Tišer (República Checa), William Bila (Francia), Sandra Selimovic (Serbia), Iulian Stoian (Rumanía), Isaac Blake (Gales), Daniel Baker (Inglaterra), Gianni Jovanovic (Alemania), Azis (Bulgaria), Vera Kurtić (Serbia), entre muchos otros. En un relato de memoria, no podíamos dejar de nombrarlas.

Y por supuesto, y sobre todo, las decenas y centenares de personas gitanas, disidentes o no, que están en nuestro lado, que no es otro que el lado del Pueblo Gitano.

Permitidnos que acabemos con un desiderátum. Quizás porque en muchas ocasiones de nuestra historia como gitanas no hemos tenido otra cosa más que la esperanza y nuestra resistencia. Ahí queda. Para todas:

¡Memoria y dignidad! ¡Mantengámonos alzadas contra la injusticia!



Bandera LGTBIQ-R. Altered States, de Daniel Baker

BIBLIOGRAFÍA

Rodrigo Andrés y Joana Masó (2018): *(Re)visiones gitanas*. Bellaterra: <http://www.ed-bellaterra.com/php/llibresInfo.php?idLibre=1408>

Demetrio Gómez (2018): *Miryam Amaya, 40 años de Memoria de Disidencia Sexual Romani en España*. Baxtalo's Blog: <https://baxtalo.wordpress.com/2018/08/13/miryam-amaya-40-anos-de-memoria-de-disidencia-sexual-romani-en-espana/>

Demetrio Gómez (2017): *Por un activismo LGTBIQ romani interseccional, inclusivo y descolonizado*. Baxtalo's Blog: <https://baxtalo.wordpress.com/2017/01/20/por-un-activismo-lgbtiq-romani-interseccional-inclusivo-y-descolonizado/>
«Jennifer Escobero. Una gitana transexual, inspiración de un barrio cordobés», en *El País*, 2017: https://elpais.com/politica/2017/07/12/actualidad/1499871784_670125.html

«Noelia Heredia. Ser lesbiana en el mundo gitano: «Cuestionan si eres más o menos gitana por ser lesbiana», en *Playground*, 2017: https://www.playgroundmag.net/cultura/Lesbianas-gitanas_22583406.html

Fernando López Rodríguez (2017): *De puertas para adentro. Disidencia sexual y diversidad de género*. Egales.

Iñaki Vázquez (2015): *Gay y gitano: la realidad de los homosexuales en la comunidad romani*. Baxtalo's Blog: <https://baxtalo.wordpress.com/2015/06/01/gay-y-gitano-la-realidad-de-los-homosexuales-en-la-comunidad-romani/>

Iñaki Vázquez (2017): *Mujer, lesbiana y romani, cuando la lucha se transforma en imprescindible*. Baxtalo's Blog: <https://baxtalo.wordpress.com/2017/04/30/mujer-lesbiana-y-romani-cuando-la-lucha-se-transforma-en-imprescindible/>

Minority Rights Group International (2019): *It's here! Romani sexual dissidence!* En: <http://stories.minorityrights.org/lgbt-roma-spain/>

Vera Kurtić (2013): *Dzuvljarka: Roma lesbian existence*. ERRC: <http://www.errc.org/reports-and-submissions/dzuvljarka-roma-lesbian-existence>

Noelia Heredia e Iñaki Vázquez (2018): «Feministas y homosexuales: así son también los gitanos», en *El País*, https://elpais.com/politica/2018/04/08/diario_de_espana/1523196827_109624.html

Mari Carmen Cortés e Iñaki Vázquez (2017): «Personas gitanas y diversidad afectivo-sexual. Seminario-taller Roma LGTBIQ», en *El porvenir de la revuelta*: <http://www.mataderomadrid.org/ficha/6589/personas-gitanas-y-diversidad-afectivo-sexual.html>

Raúl Solís (2019): *La doble transición*. Libros.com <https://libros.com/crowdfunding/la-doble-transicion/>

NADIE HABLARÁ DEL SIDA CUANDO ESTEMOS MUERTAS

Sejo Carrascosa

He llegado a creer una y otra vez que lo que es más importante para mí debe hablarse, hacerse verbal y compartirse, aun con el riesgo de que el mensaje sea tergiversado o incomprendido.

Audre Lorde

La historia del sida estará llena de silencios, los silencios de todas las personas que murieron entre el miedo y el estigma. El silencio de las vidas truncadas de aquellos cuerpos que no comprendían cómo el placer tenía un precio tan caro. ¿Desde dónde articular las palabras? ¿Serán estas el eco de aquellos silencios que significaban la muerte? Hablar del sida es encarnar la vergüenza de sentirse superviviente.

Su historia es la de un virus en continua mutación. El VIH sida hace mutaciones continuas en los cuerpos en los que se encarna. El virus muta desde la enfermedad a la muerte, del estigma al control. El lenguaje es un virus, sentencia William Burroughs, pero el virus también es un lenguaje. El lenguaje del VIH está en continua transformación y gracias a ella empezamos a conocer y usar palabras mientras el virus crecía en nuestros cuerpos. Aprendimos a encontrarlo, aprendimos que había pruebas como *Elisa* o *PCR*, aprendimos cómo medir sus efectos en la cuenta atrás de los CD4, aprendimos a nombrar sus tránsitos, sus caminos, *infección*, *contagio*, *transmisión*, también aprendimos las patologías que generaba, *herpes zóster*, *pneumonia carinii*, *sarcoma de Kaposi*, *toxoplasmosis*, aprendimos, con desesperanza, los nombres para combatirlo, *inhibidores*, *Abacavir*, *Nevirapina*, *Kaletra*, *terapia antirretroviral de gran actividad TARGA...*, aprendimos a saber de su estado, *número de copias*, *indetectable*, y a nombrar las formas de su prevención, *condón*, *profilaxispostexposición*, *profilaxispreexposición...* Nuevas palabras, tropos y nuevas nociones que se han ido acumulando necesariamente en el diccionario para matizar términos como enfermedad, estigma, sexo desviado, muerte... Un diccionario que quizá se finalice pronto con la erradicación del virus. Palabras y términos que quedarán en desuso como tantas otras que pasaron a la historia, como también lo hará el sida.

Pero cuando todo se acabe y nadie se acuerde de nosotras, cuando las muertes sean solo eso, muertes, el sida permanecerá como un nuevo lenguaje que generó una nueva forma de leer los cuerpos, de crear subjetividades, de nuevas formas de control social, de nuevos paradigmas. El sida quedará como aquella gramática que sirvió para adecuar la abyección a su tiempo.

Pero antes de que el sida desaparezca, seguimos asistiendo a nuevas imágenes y tropos que afectan, sobre todo, a los gais, a su identidad y relaciones, a sus formas de vivir y sus sexualidades. La prevención de la transmisión del VIH se ha ido adecuando y asistimos a una de sus últimas y sofisticadas formas: la profilaxispreexposición (PrEP). Algo que trasciende la misma noción de prevención. Si las palabras pueden generar cosas, en este caso un medicamento puede generar realidades ajenas a su efecto. Esta es una forma novedosa de generación de realidad que va más allá de lo que se entiende por el concepto de salud.

No sirva lo de abajo sino como un conato, disperso, de extraño rigor y no ausente de pedantería, de reflexionar sobre lo que supone este método de prevención y alguna de sus indeseables consecuencias. Las reflexiones de un cuerpo seropositivo en decadencia sobre los zarpazos de una pandemia en agonía.

¿PrEPParados? ¿Listos? ¿Ya?

TRATAMIENTO PREVENTIVO PRE-EXPOSICIÓN PREP

En qué consiste

En la toma de fármacos de forma controlada durante periodos de tiempo en los que las personas tienen un mayor riesgo de infectarse por el VIH. Se utiliza como método preventivo. La PrEP no es un tratamiento de por vida. Se utiliza en periodos con un mayor riesgo de infección por VIH.

A quién va dirigido

A personas VIH negativo con un elevado riesgo de infección, incidencia superior a 2 casos por 100 personas/año.

Ejemplos: hombres gais, bisexuales y otros hombres que practican sexo con hombres (HSH), las mujeres transexuales y las personas que ejercen el trabajo sexual sin utilizar el preservativo en todas sus relaciones.

Inicio del tratamiento

Se inicia el tratamiento antes de la exposición al VIH.

Efectividad de la terapia

Próxima al 100%.

Controles previos y durante el tratamiento

Se deberán realizar unos controles médicos y analíticos muy sencillos previos al tratamiento y durante el mismo.

*No estoy aceptando las cosas que no
puedo cambiar, estoy cambiando las cosas
que no puedo aceptar.*

Angela Davis

De este modo ofrece una clínica privada un tratamiento para prevenir la transmisión del VIH.

Suena realmente paradójico que se invite a una persona a tomar una pastilla para evitar una infección que le supondría tomar esa misma pastilla, pero, eso sí, para toda la vida, claro está.

Y es que este es el último éxito que nos venden las autoridades de salud pública, con un amplio coro de activistas gais detrás, en cuanto a prevención del VIH.

Se supone que el laboratorio farmacéutico, Gilead, el propietario de la patente de la pastilla, Truvada (la que se usa como tratamiento PrEP), habrá hecho cálculos de cuántas personas, la mayoría gais, serán consumidoras de esta píldora, seguramente hablarán de millones, ignoramos sus cálculos, y serán muchos y en número creciente los que no querrán convertirse en seropositivos para tomar fármacos antirretrovirales, como es la misma píldora Truvada.

Podríamos alegrarnos pensando que estamos asistiendo a una suerte de vacuna, de momento diaria, y que hemos logrado detener en alguna medida las altas tasas de transmisiones que se producen. Pero no hay que hacer una lectura perversa para darse cuenta de los diferentes dispositivos de control, social, sexual, médico y farmacológico, que están detrás de esta «exitosa» forma de prevención.

Porque no podemos olvidar que hablar del sida es hablar de su historia, de la lucha contra la pandemia, de la injusticia encarnada en los cuerpos más vulnerables, es hablar de género, de clases sociales, de racismo, de homofobia y de transfobia. Hablar de cómo se han construido las diferencias y las jerarquías entre los cuerpos y a qué intereses respondían y siguen respondiendo.

Hagamos, pues, una detenida lectura de esta información con la intención de sembrar algunas dudas. ¿Nos encontramos ante una conquista del activismo o ante una clara derrota de los presupuestos políticos que alimentaron la lucha contra el sida desde el inicio de la pandemia? ¿Qué nuevos tropos han surgido en las políticas identitarias?, ¿qué desplazamientos se han dado en la mirada social sobre los cuerpos secundarios, no válidos, innecesarios, abyectos, descartables?

«Se utiliza como método preventivo»

Como vemos, una de las primeras pautas informativas que se nos da es la de que se trata de un método preventivo, otro más, como la castidad, las prácticas sin penetración y/o eyaculación... y el condón. Hablemos del condón. Hablemos del fracaso del condón.

*Condomes...
Cuando te acuestas conmigo,
tú no me pones condones
y a mí lo que me calienta
es mirarte a los ojos
si con la boca lo pones.*

Fandango de Lupe Otxoa

Una de las armas que se han utilizado para evitar la transmisión del VIH ha sido el condón, ante la incoherencia y estulticia que suponía intentar aconsejar la castidad como forma de prevención.

Quizá supuso una ingenuidad o una forma de idealismo que con el uso generalizado de condón asistiríamos a una nueva gramática en las relaciones sexuales, un lenguaje en el que la asimetría de género y prácticas sexuales parecía romperse o por lo menos diluir un poco las jerarquías que se dan en la concepción normativa de la sexualidad.

El condón tenía que ser negociado, esto suponía que de alguna forma había que hablar de los riesgos y de sus reducciones. En las relaciones heterosexuales con penetración vaginal, prevenía del riesgo de un embarazo no deseado; esto suponía un gran logro para muchas mujeres, que no tenían que utilizar anticonceptivos químicos cuyos efectos secundarios podían ser no deseables y no estarían sometidas a una medicación continua *por si acaso*. También responsabilizaba a los hombres heterosexuales de la anticoncepción, liberando en alguna medida a las mujeres del miedo a las consecuencias no deseables de una relación heterosexual con penetración y eyaculación.

Este no era el caso de los hombres con relaciones homosexuales, donde el embarazo no se podía producir. Pero las investigaciones pronto delimitaron que el vehículo de transmisión del VIH en el organismo humano era los fluidos, como la sangre y el semen —y aquí no ha lugar para hablar de la leche materna, por no ser considerada la lactancia una relación sexual, de momento—. También se descubrió que, por una cruel jerarquía biológica, la mayor vulnerabilidad a la transmisión la tienen la vagina y el ano, al ser partes receptoras del semen. Así, el uso del condón ampliaba sus objetivos básicos: no solo evitaba embarazos, evitaba la transmisión del VIH y disminuía en un alto grado el contagio de otras infecciones de transmisión sexual (ITS). Simplificando, el condón es una herramienta preventiva con perspectiva social, mientras que la PrEP es una solución individual.

Esta generalización del uso del condón superaba así las diferentes orientaciones, homosexual-heterosexual y sus prácticas sexuales. El condón se constituía, así, en una herramienta de cuestionamiento y lucha contra el machismo, siempre irresponsable, por no hablar de que superaba, en

alguna medida, esa fatídica jerarquía biológica del mayor riesgo que corría la persona que recibía en su vagina o en su culo un semen infectado.

Desde todas las asociaciones que trabajaban la prevención del VIH se hacía hincapié en el uso del condón. El condón no solo era recomendable para todo el mundo, sino que se convertía en un dispositivo imprescindible para las personas VIH+, personas que vivían con el virus, si no querían infectar a sus parejas sexuales. Campañas para potenciar su uso, talleres para erotizarlo y repartos masivos se realizaron con un relativo éxito. Todos los intentos por generalizar su uso para lograr que los condones fueran accesibles en todos los sectores relevantes, colegios, bares, espacios festivos, trabajo sexual..., parecen haber sido en vano. El condón como medida de prevención ha fracasado.

Varios pueden ser los factores de este fracaso, que más bien podría describirse como una muerte anunciada. Desde las mismas asociaciones de prevención, el uso del condón se vivía como un mal menor, o mayor, según se mire. Muchas personas activistas VIH+ lo usaban porque no tenían otro remedio, una especie de resignación cristiana que poco favor podía hacer de cara a la prevención; como dice la primera máxima en técnicas de ventas: «Si no te crees el producto, no puedes venderlo».

Los sectores más conservadores y reaccionarios se han dedicado a generar discursos sobre su poca fiabilidad preventiva, al mismo tiempo que impedían su reparto o acceso a las personas jóvenes alegando que su libre acceso era una invitación a mantener relaciones sexuales entre la juventud, obviando la realidad de que estas ya se producían de todas las maneras, independientemente de la promoción del condón. Aducían también que la juventud no estaba preparada y formada para el sexo, ignorando que en el reparto de condones, aparte de información sobre su correcta utilización, también se facilitaba, y se sigue haciendo, información sobre salud sexual, riesgos, servicios asistenciales, etcétera. Bajo el sacrosanto paradigma de que la promiscuidad era una lacra a combatir, se crearon relatos y mitos que no solo cuestionaban su eficacia, sino que lo condenaban.

Aparte de los discursos moralizantes de las diferentes confesiones religiosas, también el discurso de las masculinidades hegemónicas, de clara matriz cisheterosexual, impedían la generalización del uso del condón. Los varones cisheterosexuales consideran su sexualidad como hegemónica. La sexualidad masculina está pensada como una sexualidad «natural», sin condones, coito-centrada, única y soberana. La erección, penetración y eyaculación tienen que darse sin ninguna restricción física. Una fantasía que se impone a todos los cuerpos como único modelo de sexualidad, basada en el placer masculino y negando a otros cuerpos la autonomía y la gestión de los placeres. Bajo el paraguas discursivo del «sentir menos», «interrumpir el momento» o «quitar el romanticismo», el uso del condón se cuestionaba, se repudiaba.

Pero los placeres sexuales discurren por otros cuerpos y caminos. Cuerpos de mujeres, cuerpos invertidos, cuerpos no normativos, con diversidad funcional, con genitales que no se adecuan a los estándares, cuerpos receptivos analmente o cuerpos con diferentes y con diversas sexualidades, como los cuerpos de las bolleras y trans*, cuerpos y placeres que son marginados del imaginario sexual hegemónico: el cuerpo y la sexualidad que detentan los varones cisheterosexuales. Una sexualidad dominante y dominadora, hegemónica e impositiva, una sexualidad usada como forma de dominación y castigo, una sexualidad que se constituye en norma y conducta, una sexualidad punitiva con las disidencias, una sexualidad construida como herramienta de un sistema donde la desigualdad tiene su base. Una sexualidad tan deseable como las demás, pero siempre bajo los parámetros de la negociación en la que debe negociarse cualquier fantasía. Una sexualidad que es parte intrínseca del cisheteropatriarcado, del capitalismo, del colonialismo.

Esta sexualidad es la que se constituye en modelo y desde ella se gestionan las disidencias sexuales y corporales. Es desde esta sexualidad desde donde se gestionan diferentes dispositivos, sociales, médicos y farmacológicos como la PrEP. Y es que la PrEP, como la píldora anticonceptiva, potencia un sueño, una fantasía que parece mejorar la vida de quien la usa, pero la realidad es que es una ficción que refuerza la dominación de una masculinidad normativa, porque, a diferencia del condón, ya no afecta al cuerpo masculino hegemónico, el activo, el penetrante, el eyaculante, sino a los cuerpos de segunda categoría, los cuerpos con vaginas o anos que son penetrados, cuerpos receptores de semen expuestos a embarazos o transmisiones infecciosas.

Otro de los discursos producidos por esta sexualidad hegemónica que han negado el uso del condón era, y es, el de la pornografía. La pornografía mainstream, sea hetero o gay, se ha negado sistemáticamente a plasmar en sus producciones el uso del condón. Ni siquiera en los momentos más crueles de la pandemia, con jóvenes actrices y actores enfermos o muertos en el día a día, se logró la implementación del condón. Hubo algún ligero intento, pero no dejó de ser altamente cuestionado por los directivos de esta muy lucrativa industria.

Durante años, organizaciones de prevención del sida han tratado de convencer a la industria pornográfica para que estableciese el uso de condones en todas sus filmaciones, tanto por la salud física de los que participan en los actos como por una cuestión de educación para sus millones de espectadores. Sin embargo, la industria en su mayor parte ha resistido la presión alegando que una pornografía con condones mataría al negocio o que la gente que consumía pornografía era totalmente consciente de que lo que se representaba no era real, era una ficción que no se podía realizar, como el vuelo de Mary Poppins o los superpoderes de Batman. Negaban que la pornografía fuera un instrumento ejemplar o pedagógico en la construcción de las sexualidades y fantasías de las personas.

Sí impusieron, eso sí, la obligatoriedad de presentar analíticas periódicas a las actrices y actores, se establecieron periodos ventana para casos de duda, pero no sirvieron de nada, las transmisiones se siguieron produciendo y las enfermedades asociadas al sida siguieron creciendo en este gremio.

La pornografía podía haber servido como un gran altavoz para fomentar el uso del condón, pero los beneficios económicos primaron a costa de la salud. Otros tipos de pornografía más marginales sí apostaron por reducir riesgos en sus grabaciones y hasta alguna productora de cierta importancia se decidió por el uso del condón en sus películas, pero desgraciadamente fueron minoritarios y con poca promoción. En la actualidad, seguramente los actores con VIH toman antirretrovirales que reducen hasta la indetectabilidad el virus, con lo que la transmisión no es posible, o posiblemente hagan uso de la PrEP, zanjando el debate y el problema.

Pero los intentos de generalizar el uso del condón no solo tropezaban con la sexualidad de la masculinidad hegemónica cisheterosexual, penetrativa y eyaculante, también desde posturas gais el uso del condón ha tenido sus detractores. No podemos olvidar que hay una sexualidad gay que está construida desde los mismos parámetros que la sexualidad hegemónica masculina y que adecuarse a sus principios y prácticas la dota de cierta integración y aceptación, y que remedar estos modelos de masculinidad se ha impuesto entre los gais.

El barebacking (el sexo sin condón entre gais) se concibió como una especie de terrorismo sexual, tanto para la comunidad gay como para las entidades que luchaban contra el sida y por la prevención del VIH. La polémica entre libertad personal y salud pública saltó a primera línea y desde la prevención se descubrió un nuevo enemigo: los practicantes del sexo sin condón. Los medios de comunicación no tardaron en hacerse eco de estas prácticas y sus protagonistas; volviendo a la carga con la homofobia y el estigma, mediante el sensacionalismo alertaban de esas conductas «suicidas» y antisociales, situando de nuevo a los gais como enemigos públicos.

Desde las asociaciones gais y antisida se vio esta práctica como el enemigo a batir: los gais que presumían y defendían el sexo sin condón eran el nuevo satanás a erradicar. Se realizaron campañas específicas, jornadas y seminarios para intentar comprender y reeducar a los *barebackers*, como rápidamente se les identificó.

En Francia, la publicación del libro *Serial Fucker* de Erik Rémès¹, que aconsejaba la libertad individual para el uso del condón, supuso un encendido debate en el que el grupo Act Up terminó montando un escrache al escritor y pidió que se le considerase enemigo público.

¹ Rémès, Erik (2015): *Serial Fucker*. París: Ed. Blanche.

Lo que resulta realmente chocante es el silencio absoluto que había, y hay, sobre el barebacking mayoritario y aceptado: el de las personas heterosexuales. Enfocar la prevención en los gais continuaba con la tradicional ecuación *sida = homosexualidad*, que señala una identidad como indeseable por encima de las prácticas. Mientras en los países ricos se daban estos debates, nadie hablaba de las mujeres que, sobre todo en los países empobrecidos, eran infectadas por sus parejas sexuales, hombres, por prácticas que en ningún momento eran llamadas barebacking, eran prácticas naturales, normales y aceptadas que en ningún momento se cuestionaban con la misma beligerancia que el terrorismo sexual del barebacking entre los gais.

Pero este debate sobre el barebacking, sobre el uso del condón, se ha zanjado; la virulencia ha desaparecido desde que el concepto de sexo seguro y responsable es el mismo barebacking de siempre, pero tomando la PrEP.

«La PrEP no es un tratamiento de por vida.

Se utiliza en periodos con un mayor riesgo de infección por VIH»

¿Podemos hablar de que el tratamiento antirretroviral es de por vida? ¿No hay avances significativos en la investigación para la eliminación total del VIH en personas infectadas? ¿Hasta qué punto se pueden programar las relaciones sexuales? ¿En qué periodos se van a producir? ¿Qué entendemos por «mayor riesgo»?

La profilaxis es siempre contrarrevolucionaria.

Lev Davidovich Bronstein, «Trotski»

Los estudios y experimentos para combatir el VIH son la joya de la corona en lo que a investigación médica y farmacéutica se refiere. La reducción de la ingesta de pastillas antirretrovirales, su mayor efectividad, la reducción de los efectos secundarios, lograr una mejor adherencia al tratamiento y la búsqueda de una vacuna son, sin dudas, ejemplos encomiables de lo que supone la investigación científica en lo que concierne a la salud pública. Sin embargo, no podemos obviar los intereses económicos que están detrás de estas investigaciones.

No se trata de entrar en las llamadas teorías conspirativas, pero tampoco podemos olvidar que el capitalismo tiene como objetivo la mayor rentabilidad posible de la producción y los laboratorios farmacéuticos son negocios capitalistas. Las investigaciones y producción de botica tienen como principal objetivo la eliminación de enfermedades, paliar el sufrimiento que producen o evitar su propagación, pero no podemos olvidar que la principal fuente de ingresos de la industria farmacéutica viene de la venta de medicación y el aumento de esta se convierte en mayores beneficios para la empresa. Siempre cabe aplicar el peso de la duda ante las investigaciones y producción de la industria farmacéutica —dentro del capitalismo, claro está, el caso de la

investigación en Cuba es otro cantar—, que cuestionan las prioridades, los plazos y las direcciones terapéuticas de las investigaciones y, por supuesto, el precio de las medicinas en el mercado internacional. El problema de las patentes sobre los componentes químicos base de los medicamentos, como los antirretrovirales, es que son propiedad de los laboratorios y que impiden la fabricación de genéricos, más baratos, y por ende un mayor acceso a la medicación. Esto es un claro ejemplo de que los intereses farmacéuticos no tienen una base solidaria o humanitaria. El desarrollo de la medicación antirretroviral en cuanto a efectividad, posología y adherencia ha sido un ejemplo de lo que la investigación científica puede llegar a hacer ante una pandemia nueva, como ha sido el sida, pero podemos, y debemos, preguntarnos por qué la investigación sobre una vacuna o sobre una posología que permita una más larga duración en el organismo avanza más lentamente.

El ahorro económico queda en entredicho si comparamos la ingesta de un mismo fármaco como tratamiento y como prevención, teniendo en cuenta que lo que se llama tratamiento de por vida puede variar por las investigaciones futuras y que el concepto de periodo de mayor riesgo para tomar la PrEP es totalmente subjetivo y sin ningún rigor científico que lo pueda determinar, ya que la planificación de ese periodo de riesgo está sujeta a múltiples variables, por mucho que se intenten planificar los encuentros y las prácticas sexuales, como cualquier práctica humana. Es por eso que se está generalizando el uso continuado, todos los días, ante la falta de previsión, convirtiendo los encuentros sexuales en casi una obligación. Tampoco se debe olvidar que ni el acceso ni el precio la convierten en una panacea. Aunque fuera dispensada por los sistemas públicos, como se pide desde ciertos sectores activistas, hay que recordar que no todas las personas, como las personas migrantes, jóvenes, sin papeles..., que la puedan necesitar tienen acceso a ese tipo de prevención. Que su acceso fuera garantizado a estos sectores paliaría en alguna medida el carácter discriminatorio de su uso preventivo.

No se trata de una cuestión moral, si alguien quiere y puede tomar la PrEP, que la tome, sino de cuestionar un mal entendido «sentido común» que tiene implicaciones en las relaciones sexuales y en la vida de las personas que las practican. La PrEP es más que una opción que opera sobre un cuerpo individual y su concepción de seguridad, la PrEP se convierte en un dispositivo que produce nuevas formas de relaciones, de construcción de deseos, de sexualidades y nuevas formas de control social.

Plantear esta duda, altamente razonable, nos lleva a cuestionar si la generalización de la PrEP como método de prevención contra la transmisión del VIH no corresponde sino a intereses económicos de la industria farmacéutica, además de las implicaciones biopolíticas que puede suponer. No sería el caso de una vacuna y su generalización, que, ajena a los beneficios que pudiera reportar, sí supondría un paso importante en la erradicación del VIH.

«Dirigido a personas VIH negativo con un elevado riesgo de infección, incidencia superior a 2 casos por 100 personas/año. Ejemplos: hombres gais, bisexuales y otros hombres que practican sexo con hombres (HSH), las mujeres transexuales y las personas que ejercen el trabajo sexual sin utilizar el preservativo en todas sus relaciones».

*¿Cómo es posible determinar la población diana a la que va dirigida la PrEP?
¿En qué medida son las prácticas sexuales, las preferencias eróticas o la profesión un sesgo a determinar, aunque sea solo en epidemiología?
¿Qué tipos de cuerpos se vinculan al uso de la PrEP?*

*Man gave names to all the animals
in the beginning, in the beginning.
Man gave names to all the animals
in the beginning, long time ago...*

Bob Dylan

Los discursos de reducción a cuerpo han tenido diferentes bases, discursos, que se han ido sofisticando y adecuando a las variadas épocas históricas, cambiando el punto de vista según los diferentes dispositivos de conocimiento y poder, el religioso, el legal, el científico, el médico...

La reducción a cuerpo ha servido como forma de constitución de un sistema, el capitalista, que mediante el patriarcado, el racismo, el colonialismo y el cisheterosexismo ha llegado a ser el único régimen que se nos presenta como posible. Intentar deconstruir esta «reducción a cuerpo» nos puede ayudar a generar resistencias y redes a las crueles, y a veces sofisticadas, formas en que se encarnan las opresiones.

La mujer, el cuerpo negro, oriental, el cuerpo útil o válido son diferentes taxonomías al servicio de una estructura de poder. La misma que crea la del hombre blanco cisheterosexual como cúspide de una pirámide de opresión. La creación de esas taxonomías ha pasado por muchas manos a lo largo de la historia, como la religión, la ley o más recientemente la ciencia, la medicina en concreto, que han sido las encargadas de producirlas. La medicina establece pautas muy precisas sobre cómo ser un hombre y una mujer productivos para el sistema.

La clínica como institución es un producto de la ilustración, como bien hemos comprendido gracias a Foucault². La institución clínica se dedica a dividir los cuerpos entre normales y no normales, cuerpos deseables o no deseables, útiles o no útiles, cuerpos sanos o cuerpos enfermos, y dentro de los cuerpos no normales, no deseables, no útiles y cuerpos enfermos, los vuelve a separar entre aquellos cuerpos que son recuperables y los que no, y ahí la labor de la clínica para recuperar aquellos cuerpos que se pueden volver cuerpos útiles.

² Foucault (2012):
El nacimiento de la clínica.
Siglo XXI.

Así se ha ido construyendo un cuerpo bautizado con diferentes nombres, sodomita, invertido, homosexual, gay..., igual da, ya que es un cuerpo nombrado desde el insulto, desde la injuria, al que podemos llamar marica.

El cuerpo marica se ha identificado bajo diferentes prismas a lo largo de la historia occidental, imponiendo su visión universalista a sangre y fuego con sus procesos colonialistas.

El sodomita, el pecador contra natura, el gran enemigo de un dios misógino y cruel, fue creado desde el prisma religioso monoteísta. Un enemigo de la comunidad sobre todo por sus prácticas no reproductivas, que amenazaban la supervivencia como pueblo de estructuras cerradas que necesitaban el crecimiento poblacional como forma de supervivencia. Un cuerpo no grato a los ojos de Yahvé, Dios o Alá. La reducción a cuerpo de marica siempre es entendida socialmente por dos cualidades.

Una, su ruptura, o juego, con el género, una forma de feminidad de ciertos hombres, el amañamiento corporal, la realización de oficios, menesteres o artes adscritos a las mujeres, como son el baile, canto o las artes, entendidas estas como sensibilidad femenina y racializada, o la confección de ropa, la decoración y la estética corporal.

La otra es simple, el marica es el culo³. Pensar en el marica es pensar en qué es lo que hace con su culo ¿Se lo dejará penetrar? ¿Gozará con ello? ¿Buscará desesperadamente material de relleno para su satisfacción? Preguntas que solo pueden realizarse desde una mente poseída por una masculinidad hegemónica, lo que llamamos, para andar por casa, machismo. No podemos olvidar que el cuerpo del varón cisheterosexual, el cuerpo que encarna la masculinidad hegemónica, el del macho, está construido por un lado por la negación de la feminidad y sus expresiones, y por otro por la impenetrabilidad del cuerpo en un plano sexual.

¿Son las prácticas sexuales las que determinan una identidad? Desde una perspectiva queer, esta pregunta es una constante como forma de vertebrar resistencias políticas. Las identidades no son solo una forma de reconocerte en el mundo, son también la forma en las que el mundo te reconoce pero además te circunscribe, te delimita.

Pero con el sida el cuerpo marica se resitúa en el plano de la nocividad. Leo Bersani en su artículo «¿Es el recto una tumba?»⁴ plantea que, en el orden médico y judicial, las sexualidades no normativas no entran en el concepto de salud pública, convirtiendo a los homosexuales con su práctica del coito anal en el símbolo mismo de la infección y no solo un riesgo de su transmisión. Aconsejar, o dirigir, la PrEP a «hombres gais, bisexuales y otros hombres que practican sexo con hombres (HSH), las mujeres transexuales y las per-

³ Sobre la relación entre el sexo anal y la discriminación al marica pasivo, ver Sáez, J. y Carrascosa, S. (2011): *Por el culo. Políticas anales*. Egales.

⁴ En el libro Llamas, R. (ed.) (1995): *Construyendo identidades*. Siglo XXI.

sonas que ejercen el trabajo sexual sin utilizar el preservativo en todas sus relaciones» es la forma más sofisticada de delimitar los cuerpos nocivos para evitar males mayores, para una sociedad que necesita chivos expiatorios ante un problema que debía ser mucho más generalizado.

Es sabido que, por mucho que se insista, hay gente que no se va a poner un condón y puede ser aconsejable recurrir a una pastilla, pero ¿a qué intereses beneficia delimitar a los hombres que se dan por el culo la recomendación de su consumo? ¿Acaso la población heterosexual no es susceptible de infectarse? ¿Cuál es el nexo de unión entre hombres gais, bisexuales y otros hombres que tienen relaciones sexuales con hombres HSH? Está claro, es el uso que hacen del culo para el placer. Y el uso del culo, como hemos visto, está claramente denostado, prohibido, castigado y en este caso controlado. Si no puedes aguantarte, usa tu culo, pero que todo el mundo sepa que estás en el punto de mira social, que estás minorizado, como en una cuarentena, y que la sociedad heterosexual no corre peligro.

Y por si fuera poco, en este grupo de riesgo se incluye a «las mujeres transsexuales» y a «las personas que ejercen el trabajo sexual sin utilizar el preservativo en todas sus relaciones».

Las mujeres transexuales son uno de los sectores más marginados y desprotegidos, no solo tienen que lidiar con administraciones y leyes binaristas, con sistemas de salud que las patologizan, con grandes trabas en el acceso al mercado laboral o con el rechazo, muchas veces criminal, social. Pero en este caso está claro que desde una concepción cisheterocentrada su sexualidad está ligada al culo y de ahí su inclusión en este apartado. Que quede claro que el culo es para cagar y que cualquier otro uso, más si es placentero, hay que controlarlo.

Cabe preguntarse si la inclusión de las mujeres trans* en el «colectivo» al que se aconseja tomar la PrEP no responde a la creencia de que todas las mujeres trans* son trabajadoras sexuales. Es cierto que muchas mujeres trans* se dedican a la prostitución, una opción más ante la falta de recursos y la dificultad de encontrar un trabajo con un sueldo digno, pero también es cierto que otras no, y no comprendemos la ecuación que se establece para pensar que sus prácticas sexuales no sean protegidas.

Y las personas que ejercen la prostitución sin usar preservativo en todas sus relaciones ¿por qué están también incluidas?

De la prostitución se habla mucho. De las personas que la ejercen también. Todo el mundo tiene una opinión, pero las prostitutas, sobre todo, no tienen voz. Las putas viven con el estigma de siempre ser consideradas como el peor estatus de la mujer. Sin entrar en el caso de las mujeres que

son víctimas de la trata. Lo que está claro es que una prostituta sabe muy bien qué riesgos corre y cómo reducirlos. Sabe negociar con los clientes y sus prácticas. Es más, y esto hay que dejarlo bien claro, las putas han sido las primeras en poner el condón a los hombres, convirtiéndose en pioneras de la prevención y la salud pública. Sin embargo, siempre ha sido un colectivo al que se le ha culpabilizado de muchos de los males de la sociedad; las condiciones en que tienen que realizar su trabajo, pésimas, y la falta de regularización las han convertido históricamente en cabeza de turco.

En el caso de la PrEP volvemos al paradigma más casposo sobre la capacidad de las trabajadoras sexuales, aconsejarles la ingesta de la PrEP pensando en que pueden mantener relaciones sexuales sin preservativo es negarles su capacidad de negociación o la maestría en su trabajo. ¿O es que todavía se piensa que las prostitutas a cambio de más dinero van a poner su salud en riesgo? Esta idea no hace sino perpetuar el estigma sobre las prostitutas y por ende sobre las prácticas sexuales con personas desconocidas.

Concentrar grupos de personas tan heterogéneos en una sola categoría, la promiscuidad, como factor de riesgo de infección es una valoración de una moralidad caracterizada por una sofisticación de la abyección: crear grupos y delimitar los socialmente peligrosos. La promiscuidad es una práctica imposible de cuantificar, pero está claro que es una realidad para muy diferentes personas, sobre todo los hombres heterosexuales. La PrEP no es una solución para esa «mala» práctica que es la promiscuidad en general, sino para la promiscuidad de ciertos grupos, los no blancos ni cisheterosexuales. Ya puestas, solo faltaría incluir otros grupos no promiscuos, pero situados en los escalafones más bajos de la jerarquía social, como personas racializadas, precarias, migrantes, usuarias de drogas ilegales y con diversidad funcional, para convertir esta recomendación en un manifiesto del mundo habitable neoliberal. El hombre blanco cisheterosexual, capacitado, de clase media puede dormir tranquilo.

«Inicio del tratamiento. Se inicia el tratamiento antes de la exposición al VIH»

¿Cómo se sabe cuándo se va tener una exposición? ¿Es como la exposición solar, depende de qué hora sea se usa mayor protección? ¿Y el precio? ¿Qué pasa si te expones a más enfermedades y no solo al VIH? ¿Hay tratamientos PrEP para otras ITS? ¿Tomar un tratamiento PrEP crea identidad? Si no tomas PrEP, ¿eres peor persona, un gay malo?

Aegrescit medendo.

Virgilio

Necesito una pastilla para ponerme a funcionar...

Martirio

El uso de la PrEP se aconseja antes de tener una exposición al VIH. Es normal y lícito que la gente piense cuándo va tener relaciones sexuales. En la actualidad, las apps de contactos han cambiado la forma en que programamos nuestros encuentros de una forma eficaz y certera. Ya no cabe el riesgo al ir de cruising, a una sauna, cuarto oscuro o cualquier espacio susceptible de un encuentro sexual y que este no se produzca. El planteamiento de estas páginas de encuentro facilita no solo el encuentro, también qué tipo de cuerpo, que no de persona, te interesa y qué tipo de prácticas se quieren, o se deben, desarrollar. Bajo un guion preestablecido y cerrado capaz de satisfacer todo tipo de fantasía sexual, nos encontramos con una forma de sexualidad totalmente guionizada y se supone que satisfactoria para quienes la practican.

En este tipo de aplicaciones lo que se desea se explicita hasta el mínimo detalle. Fetichismos variados como el cuero, ropa industrial, travestismos, depilación o hirsutismo. Prácticas y roles sexuales, fisting, cuero, lluvia dorada, BDSM, orgías, activo o pasivo. Escenarios, bosques, WC, fábricas, talleres, casas particulares o rurales. La combinación de estas variables produce un guion cerrado de la relación sexual que se espera, pero también es cierto que se descartan sin ninguna educación y con bastante desprecio aquellos cuerpos que no resultan deseables al actor de esta búsqueda. En este caso, nos encontramos con todo un repertorio del desprecio digno del fascismo más visceral. Podemos ver cómo los cuerpos que no interesan se describen con insultos y abyecciones. Es fácil que nos encontremos con muestras de racismo, edadismo, capacitismo, gordofobia, plumofobia en la descripción de lo que no se desea. Hay que destacar lo deleznable de estas prácticas excluyentes y estigmatizadoras que son muestra de cómo entre los gais no solo ha tomado cuerpo el consumismo en las prácticas sexuales, sino un neoliberalismo emocional germen de la desigualdad y la injusticia que potencia el individualismo y la insolidaridad.

Los usuarios de estas apps a los que no les gusta escribir o no están medianamente cualificados para ello, pueden usar los emoticonos, en los que con la simplicidad de una imagen plasman sus deseos y rechazos. El uso de estos dibujitos está dando lugar a estudios y tesis que ponen de manifiesto, sobre todo, la simpleza emocional en la que está inmersa nuestra sociedad y en la que los gais, tristemente, parecen ser vanguardia. No entraremos en un análisis detallado de lo que representan y excluyen este tipo de iconos. Nos fijaremos solo en los que representan las sustancias que se van a consumir en la sesión, poppers, viágrafas, cristal meth y, por supuesto, la píldora estrella de la PrEP, Truvada.



Estas imágenes, una combinación bastante generalizada, aparecen en muchos perfiles de una conocida aplicación de contactos. Funcionan como una declaración de principios. En el encuentro que se produzca parece darse por hecho: la pastilla azul con el número 701 es Truvada, lo que quiere decir que no se va usar condón; además habrá Popper, que garantiza una mejor dilatación anal; y con la otra pastilla, Viagra, se ofrece una gran y duradera erección. Parece ser que las advertencias sobre lo contraindicado que es el uso de Viagra con Popper, que puede llegar a producir un paro cardíaco, no están tan generalizadas como se suponía; también puede ser que para las personas practicantes de este tipo de sexualidad la salud esté reducida al VIH y nada más.

Con tres iconos se plasma un deseo, esta simplificación deja bien clara la construcción de un modelo de sexualidad reducido a su mínima expresión. Luis Cernuda en su poema *No decía palabras* dice que «... el deseo es una pregunta cuya respuesta no existe...». Parece claro que en los tiempos del VIH la respuesta es bien simple.

¿Qué tipo de sexualidad propicia la PrEP?, ¿es una opción personal? Muchas veces confundimos nuestras decisiones personales con los contextos que nos empujan a ellas. El libre albedrío es una falacia escolástica para llevarnos una fantasía individualista que parece nutrirnos de poder y decisión. El deseo sexual se puede expresar muy simplemente, sí, pero su devenir no solo no es tan simple, obviar la tensión entre sus usos normativos o disidentes tiene sus repercusiones sociales y políticas. La sexualidad gay, siempre caracterizada por ser una subcultura marginal, ha pasado a convertirse en un lugar totalmente codificado, con estrictas reglas y una expresión de consumo inmersa en el capitalismo neoliberal. La diferencia entre la sexualidad de los heteros y los gais ha desaparecido o se ha convertido en la misma cosa: una sexualidad depredadora y cosificadora de los cuerpos que devora.

No se trata de cuestionar las vacunas, la medicación o la ciencia, pero sí de reflexionar sobre los efectos perversos que pueden generar. Los gais que toman PrEP pueden llegar a pensar que su relación con el fármaco es completamente personal y libre, pero no pueden obviar que es una forma de control social. Parece que se puede foliar libremente, pero solamente si se folia con el fármaco. Para ser aceptado, hay que ser un hombre gay masculino drogado, drogado de drogas recreativas o antirretrovirales. Es el precio de la aceptación social. Resulta paradójico cómo el paradigma de la liberación sexual se ha conseguido gracias a la industria farmacéutica, anticonceptivos para las mujeres heterosexuales, hormonas para las personas trans* y antirretrovirales para los gais son claros ejemplos de cómo los regímenes de sujeción social van transformándose: ya se han pasado las hogueras, manicomios y cárceles, ahora el control lo detenta la farmacología. Menos mal que, de momento, las lesbianas se libran.

¿Y qué pasa con las otras ITS?

Podemos hablar del VIH como una infección de transmisión sexual, ya que la transmisión por vía parenteral o materno-filial es residual gracias al intercambio de jeringuillas y al suministro de antirretrovirales a las mujeres embarazadas. La transmisión más general del VIH es por vía sexual, principalmente. Está claro que la PrEP solo previene la infección por VIH y esto la convierte en un arma de doble filo en lo que a otras infecciones de transmisión sexual se refiere. La incidencia de gonorrea, sífilis y clamidia en los usuarios se está disparando de forma espectacular. Muchas personas que toman PrEP están dentro de estudios epidemiológicos y tienen controles médicos periódicos, lo que significa que se puede detectar mejor la incidencia de ITS y su tratamiento; pero no todas las personas que toman PrEP están dentro de estos estudios y no acceden a esos controles, lo que supone una paradoja: por un lado hay más controles y tratamiento, pero por otro lado no se sabe qué incidencia tienen las ITS en los grupos fuera de los estudios clínicos.

Tanto la gonorrea como la sífilis están desarrollando resistencias a los antibióticos que hasta ahora habían sido efectivos. La clamidiasis, la gonorrea y la sífilis son provocadas por bacterias y por lo general deberían curarse con los tratamientos habituales. Sin embargo, estas ITS a menudo no se diagnostican y cada vez es más difícil tratarlas, porque algunos antibióticos están perdiendo eficacia a raíz de su uso indebido o excesivo. La resistencia de estas ITS al efecto de los antibióticos ha aumentado rápidamente en los últimos años y ha reducido las opciones terapéuticas. De estas tres ITS, la gonorrea es la más resistente a los antibióticos. Ya se han detectado cepas de multirresistentes que no reaccionan ante ninguno de los antibióticos existentes. Hay que recordar que la clamidiasis, la gonorrea y la sífilis también pueden duplicar o triplicar el riesgo que corre una persona de infectarse por el VIH. Este es uno de los grandes retos a los que se enfrenta el uso de la PrEP. Hay quien habla de optimizar los mecanismos de detección y tratamiento de ITS dentro de los programas de seguimiento de la PrEP, una medida que, a buen seguro, ayudaría a reducir la incidencia de las ITS en este grupo poblacional, pero que redundaría en un mayor control sobre este grupo, algo que puede convertirse en un nuevo factor de sujeción social, además de que el resto de la población quedaría expuesto a las diferentes transmisiones, ya que los esfuerzos preventivos se primarían en un sector concreto.

El tratamiento de las ITS, antaño enfermedades venéreas, siempre ha sido considerado con cautela, su forma de transmisión hacía que su tratamiento se realizara en el silencio impuesto por la moral existente. Algo parecido al estigma que rodea a las personas que viven con VIH. Las ITS, el VIH entre ellas, son consideradas como efectos de unas prácticas sexuales abyectas, promiscuas, entre personas del mismo sexo, pagadas..., prácticas que, por estar alejadas de la monogamia heterosexual convencional, se consideraban portadoras del castigo y la enfermedad. Esta mirada moralista no ha cambiado

en absoluto, lo que sí ha pasado es que han despertado un mayor interés en sectores como la medicina y la farmacia, debido a la gran repercusión que el sida representó en la salud pública. Pero este interés de las ciencias médicas y farmacológicas no ha servido para cambiar la visión moralizante sobre las sexualidades no normativas, sino que ha servido, y sirve, para ejercer otras formas de control sobre los cuerpos que las encarnaban.

Pero ¿qué pasa con quien no toma la PrEP?

Está claro que el uso de la PrEP es mucho más que una cuestión personal, algo que no cabe juzgar; su uso genera unos discursos que parecen devolvernos a las diferentes taxonomías que en el pasado nos trataban como cuerpos no válidos. Quien no toma la PrEP puede ser considerado como peligroso o irresponsable, o puede verse condenado al ostracismo sexual si expresa que no la usa. No podemos decir a nadie si tiene o no que tomar la PrEP. Hay casos en los que negociar el uso del condón puede ser difícil o que puede haber gente que simplemente no quiere usar el condón y prefiere usar otro método de prevención, pero no podemos olvidar que lo que vale para una persona puede no servir para otra. Y no nos podemos olvidar, tampoco, de que tenemos capacidad para tomar decisiones sobre nuestra salud que no sean solo farmacológicas. No es de recibo medicar a todo un grupo social para que pueda tener sexo ni idealizar una forma de sexualidad que no es segura, ya que sabemos que ninguna actividad vital en sí lo es. La homosexualidad se ha aceptado haciendo de sus riesgos una forma de consumo, un proceso de captación neoliberal en el actual capitalismo. Una forma individualista de concebir el placer y las relaciones que obvia los vínculos sociales. No podemos olvidar tampoco que la efectividad de los antirretrovirales, y la PrEP es uno de ellos, convierte a los gais en un enorme negocio: el coste del tratamiento de VIH/sida varía entre 3.700 y 9.700 euros por paciente y año. No se trata de denostar ninguna práctica sexual ni de decir a nadie lo que tiene que hacer, se trata de preguntarnos sobre el control de nuestros cuerpos. ¿Hablamos de salud pública y de optimización de recursos o hablamos de nuevas forma de control y regularización del sexo gay? ¿Se está homogenizando la homosexualidad? Desde el activismo queer, cuestionar siempre ha sido una herramienta para comprender los diferentes mecanismos de control que se ejercen sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas.

Preguntas actuales de un tiempo en concreto que pasará, como pasarán la pandemia del sida y su prevención, pero que nos dejará no solo un mal recuerdo, sino unos nuevos retos para transformar una indeseable realidad

VMOR DECOLONIAL

Sayak Valencia

Escribo estas líneas con las manos temblando, con la emoción de tratar de capturar algo de la memoria, que en mi caso es puro cuerpo que vibra. La memoria de mi cuerpo es mi deseo y mi deseo, al igual que mi subjetividad, migra. Siento de nuevo el vértigo de embarcarme en una aventura de reconstrucción que será un fracaso de la racionalidad de occidente y un triunfo de la sexo-política en devenir.

No podré recordar fechas y acontecimientos exactos, no podré hablar de los discursos precisos pronunciados cada 8M o cada 28J, de los 8 marzos y los 8 junios que viví en S/pain. No podré hacer justicia para la memoria del movimiento al que pertenezco y del cual aún me siento parte en los afectos a pesar de la distancia. Aun así, algo sí que vuelve: vuelve el deseo galopante de contar, ese hervir, correr y desbocarse por la emoción de la política, del devenir cuerpo común, del devenir multitud deseante y de recordarme en aquel momento de mi vida, en aquellos años embriagadores, irreverentes y acogedores que me dieron forma en mi acción feminista. Vuelve una memoria cuir que se enlaza con afectos, temporalidades fragmentarias, cuerpos y besos y que hoy igual que entonces lo sigue queriendo todo.

Intentaré entonces hablar de destellos políticos mediados por mi cuerpo y sus afectos, no atraparé en estas letras los cambios legislativos que se dieron durante el período —quizá el más trascendente: la legalización del matrimonio igualitario—, pero intentaré poner algunas boyas en el mar de la memoria, que utiliza la escritura como forma de vestigio, el cual tratará de dar cuenta de cómo una década después de la crisis financiera de 2008 hemos sufrido un importante *backlash* de la derecha que busca deslegitimar los feminismos y las disidencias sexuales.

Deslegitimación que cada vez más recurre a la cosmetización de la vida para despolitizarla, en un proceso que podríamos entender como «gentrificación emocional» que expropia la estética de las disidencias y las despolitiza para negar los agenciamientos que se lograron construir como contraofensiva a la normativización del mundo y de los placeres en las comunidades de disidentes sexuales, políticos y culturales, quienes a pesar de la precariedad logramos sostener alianzas críticas y agenciamientos micropolíticos herederos de múltiples luchas del Estado español y, en mi caso, de múltiples luchas del sur global contra la estandarización y derechización de la vida. Y aún hoy continúa su incidencia en el plano del disenso para mantenerse en lucha contra la estandarización del género, los cuerpos y las sexualidades; ejemplos de esto son: el movimiento transfeminista, que estuvo fraguándose desde 2003 en Barcelona y se expandió por distintas ciudades de España¹ y Latinoamérica, y la campaña internacional STP 2012, que inició su andadura en Zaragoza en una reunión de cinco activistas trans y se convirtió en un movimiento de resistencia internacional². Además de los afectos políticos, en este texto también hablaré de los silencios o, mejor dicho,

¹ Solá, Miriam y Pérez, Urko (eds.) (2013): «T-imeline. Una línea del tiempo Transfeminista», en *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Editorial Txalaparta: <http://transfeminismos.wordpress.com>
<http://genderhacker.net/?portfolio=transfeminismos>
<https://archivo-t.net/cronologia/>
² <http://stp2012.info/old/es>

de los silenciamientos. De los cuerpos que aún hoy, en pleno vigor del discurso interseccional y decolonial, luchan por hacerse un espacio y no solo ser escuchados, sino ser reconocidos: los cuerpos de migrantes en lucha y crítica constante contra el orden del euroblanqueamiento y cierto extractivismo académico.

El cielo de Madrid

Llegué a Europa en octubre de 2003, más precisamente llegué a París y durante tres meses recorrí varias de las ciudades de Francia, Alemania e Italia en busca de un programa de posgrado para iniciar mis estudios de maestría en Filosofía o disciplinas afines. No tenía ni idea de que finalmente estudiaría en España y mucho menos en Madrid. Mi relación con los reinos siempre fue complicada, sobre todo viniendo de una ciudad fronteriza donde mi educación política había estado a cargo de la lectura de las feministas chicanas, afroamericanas y asiático-americanas. Es decir, a cargo de mujeres del tercer mundo estadounidense que tenían muy clara la relación del colonialismo con el machismo y la desigualdad estructural.

Aterricé en Barcelona tras recorrer varias ciudades del Estado español. Barna —como le dicen los locales— me cautivó por su mar, por ser una ciudad pequeña y porque encontré en ella un programa en Literatura Comparada en la UBA que me parecía lo más adecuado para mis intereses de la época y decidí quedarme a estudiar y vivir en la ciudad condal. Como buena fronteriza más interesada en las periferias que en las capitales, nunca pensé en visitar Madrid. Sin embargo, tras pasar varias semanas en Barna y con el último dinero que me quedaba, tras ese viaje exploratorio, sentí curiosidad de visitar la capital de aquel país. Porque el presupuesto se agotaba y porque las dimensiones del Estado español me parecieron bastante abarcables para viajar por tierra, decidí ir a Madrid en autobús. Me encanta viajar por tierra y ver cómo se transforma el paisaje conforme se van recorriendo kilómetros.

Después de casi nueve horas de recorrido —con un desperfecto del bus en Zaragoza—, empezaba a caer la tarde y yo tuve un golpe de belleza al observar el cielo. La luz era dorada y el horizonte estaba atiborrado de distintos tipos de nubes que parecían telones de fondo hechos girones. El horizonte parecía infinito y el cielo altísimo. No sabía por dónde estaba pasando el autobús, pero la visión de las nubes, la luz y la sensación de inconmensurabilidad me hicieron desear vivir en aquel lugar para poder ver constantemente ese cielo. No sabía que ese era el cielo de Madrid, pero lo supe pronto, cinco minutos después, cuando el chófer anunció que estábamos entrando en la ciudad, y así, sin más, mis planes de vivir en Barcelona se esfumaron, porque la mayoría de las cosas importantes en mi vida las decidí a través de mi deseo y mi deseo siempre puede más que mi miedo.

Decidí quedarme en esa ciudad porque me enamoré de su cielo. Cuando llegué a instalarme, gobernaba la derecha en el país, pero iba en retirada, así que a mí me tocó básicamente el «cambio» socialista del PSOE tras el período de Aznar como presidente. Como mexicana-fronteriza, me parecía muy extraño que el Estado en Europa funcionara más o menos adecuadamente, porque para mí la idea de la política era una gran farsa. Sin embargo, a pesar de que Madrid tiene una historia de gobiernos de derechas, los «avances» realizados por el PSOE en relación a la implantación de políticas gay friendly y a la legalización del matrimonio igualitario fueron evidencia de lo que las organizaciones sociales y políticas de base podían lograr en relación a la política pública.

Al mismo tiempo notaba cómo estos avances estaban en concordancia con la homogenización de las disidencias. Como en 2006 se celebraba como una gran victoria la instauración del matrimonio igualitario, yo me preguntaba junto a otros: ¿Por qué la gente no recuerda que la petición del matrimonio igualitario no era solo una cuestión de afecto, sino de estrategia de distribución de privilegios sociales y económicos, que se impulsó en Estados Unidos durante los años ochenta tras la aparición del VIH? Viniendo del feminismo de color, mi lógica era: hay que abolir el matrimonio, más que legitimarlo, que no haya ningún tipo de matrimonio y que los derechos sean parte del estatuto de ciudadanía.

Afortunadamente para mí no era la única que pensaba así, de hecho, para 2006 yo ya tenía muy claro que los cambios venían de las bases y participaba de varios proyectos colectivos y sobre todo había conocido la Casa Pública de Mujeres Eskalera Karakola, antigua Casa Okupa a la que todos llamábamos simplemente la EKKA y que hoy en día se define como Casa Transfeminista. Llegué a la Karakola el día de su desahucio, me tocó la mudanza a la nueva casa en Embajadores, 52, participé en la habilitación del nuevo espacio y me hice asidua de la casa, enrolándome en algunos de sus colectivos feministas.

Yo había llegado en 2003 a Madrid y entendí muy bien que, pese a ser una capital de derechas, en su interior se fraguaban resistencias de siglos que seguían vivas de manera autocrítica, libertaria, combativa y sobre todo hermosamente feministas. Entendí también que las calles son nuestras y que el espacio debe ser un lugar de contacto y comunidad. Esto era nuevo para mí, ya que Tijuana está diseñada para el consumo y su poca planeación urbana no permite el uso del espacio público sin fines de lucro.

Durante aquellos años, conocí a Montserrat Galcerán, quien fue mi directora de tesis de la maestría y después del doctorado. Montserrat, además de ser una de las mujeres más inteligentes y lúcidas a nivel filosófico, también es una feminista comprometida e incansable. Así, en los primeros meses me invitó a unirme a un programa autogestionado que se llamaba el Laboratorio Feminista. En él conocí y encontré grandes activistas y pensadoras comprometidas.

das con los problemas sociales cotidianos. Conocí, por ejemplo, la discusión sobre el trabajo de cuidados y la ciudadanía por medio de las investigaciones de Amaia Pérez Orozco y el grupo de trabajo Precarias a la Deriva, integrado por feministas de distintas trayectorias que coincidían en ser integrantes o miembros fundadoras de la Eskalera Karakola. Es importante decir que todo lo que aprendía en el posgrado era poco en comparación con las estrategias de lucha, organización y afecto que aprendí en las largas asambleas y en las interminables manifestaciones que eran fiestas políticas, que me dejaban ver que en el reino no todo era *pinkwashing* y cosmetización política.

Esta confluencia contradictoria, alegre y vigorosa no se parecía a lo que yo había aprendido de Europa en los libros, donde S/pain estaba ubicada en el primer mundo, pero en la cual se asesinaban mujeres día a día (en un número menor que en México, pero constante), pero también donde los feminismos estaban y siguen estando poderosamente organizados. En ese mundo contradictorio donde yo era una sudaca (?). La primera vez que escuché que alguien decía esto, pensé que a los españoles les habían dado pocas clases de geografía, pues, como todos los mapas muestran, México está en la parte norte del hemisferio americano. Sin embargo, tras pensarlo un poco más detenidamente, abracé esta palabra como una forma de posicionamiento geopolítico; evidentemente yo no había nacido en el sur del continente americano, pero mi corporalidad era leída como latina, por tanto, sureña. Así que además de fronteriza me volví sudaca como posición política.

Algo que llamaba mi atención era que el racismo no era una discusión que apareciera de manera central en las discusiones de los ámbitos académicos ni como tema de conversación, mucho menos como tema de investigación o acción. En los movimientos sociales aparecía un poco más, pero solo en clave discursiva, desde la lectura de la interseccionalidad; eso fue cambiando, o al menos fui conociendo movimientos organizados contra el racismo institucionalizado, contra la detención de personas migrantes y en oposición a los CIE, que ejercían brutalidad policiaca contra migrantes africanas y marroquíes en su mayoría varones. Ahora mismo, el panorama ha cambiado mucho hacia peor, dada la institucionalización del racismo y el genocidio de baja intensidad, pero intermitente, contra los migrantes que intentan llegar a Europa a través del Mediterráneo.

S/pain es mi Ítaca del deseo

Mi memoria está llena de goce al pensar y recordar Madrid y sus movimientos feministas, por mis ojos desfilan largas manifestaciones, asambleas, pero también largas, inmensas noches de fiesta, de sexo, de orgías bolleras que aún hoy siguen dirigiendo mi deseo. Cuando llegué a S/pain yo ya era bollera, pero empezar a transitar por los espacios seguros de las casas ocupadas que albergaban centros sociales y asistir a las asambleas feministas

y ser parte de las discusiones queer me permitió encontrarme con un gran número de lesbianas feministas —que después devendríamos en transfeministas—, con las cuales tenía conexión discursiva pero también química sexual y con las cuales pude hacer manada.

En 2008 tuvieron lugar en Arteleku las jornadas Feminismo PostPornoPunk, organizadas por Paul B. Preciado en Donosti. En ellas conocí el movimiento postporno y a algunas de sus principales representantes: Virginie Despentes, Itziar Ziga, Diana J. Torres, el colectivo Post-Op, el colectivo VideoArmsldea (transfeministas italianas radicadas en Valencia), María Llopis, entre otr+s. Este encuentro fue fundamental, porque todas mis prácticas políticas-sexuales se vieron reflejadas en aquel movimiento. Después de mi encuentro con el feminismo chicano a los diecisiete años y mi encuentro con el queer a los veintiuno, este fue el tercer momento fundacional.

Así, mi deseo, que ya estaba politizado en el feminismo, encontró una discursividad interseccional que estaba acompañada de una estética política, caracterizada por lo punk —entendido como desobediencia y desafío— y por una disposición hacia el placer sin cortapisas.

Así llegue a un feminismo que vibraba y deseaba expandir su sujeto fuera del binomio, tal como había hecho lo queer, pero que además se situaba en la importancia de producir conocimiento y alianzas desde un idioma no oficial de la protesta. Desde una lucha antipatriarcal, pero también antiesencialista de género, anticapitalista y, sobre todo, una lucha con cuerpos unidos no solo por la agenda de la política tradicional, sino por una atravesada por el deseo, cuyas precursoras habían sido los movimientos de lesbianas feministas, las mujeres migrantes-racializadas y las personas trans en alianza. A esto, en 2010 le denominamos transfeminismo, como una forma de nombrar estas alianzas que recuperaban el cuerpo y proponían muchos otros imaginarios sexuales a través de la pospornografía feminista, aunque no solo.

Quizá lo que más recuerdo y recupero de ese entonces es la crítica importantísima, hecha por los feminismos de las distintas ciudades del Estado español, al amor romántico y a la misma noción de Amor con mayúsculas, criticando en principio su heteronormatividad y su poca imaginación afectiva. En esa época sentía al igual que otr+s que los discursos disponibles para hablar de los afectos se dibujaban y desdibujaban de maneras importantes. En esa época, al igual que hoy, recuerdo a Monique Wittig y su *Borrador para un diccionario de las amantes*. Esa preocupación por tener un diccionario de los afectos que nos ayudara a traducir en palabras nuestras relaciones me llevó a escribir un poema crítico contra la racionalidad político sexual de occidente que nos dice que el Amor es en realidad vaciar al otro y cumplir como mujeres oficios kamikazes y que me llevó a pensar también en otras formas de amor, por ejemplo, el amor decolonial.

A-mor

*Que el amor existe es todo lo que sabemos del amor,
el surco debe ser proporcional al goce.*

Emily Dickinson

³ Porque como bien sabemos la racionalidad sexo política de occidente y sus afectos solo pueden buscar justificaciones en fósiles conceptuales que hayan sido escritos en latín o griego

⁴ En España, de 2003 al 10 de junio de 2019, el asesinato de mujeres por violencia machista ejercida por hombres ha alcanzado la estremecedora cifra de 1.000. Cfr. https://www.eldiario.es/sociedad/violencia-machista-mujeres-asesinadas-hombres_0_908509652.html.

La nomenclatura: violencia machista es una propuesta feminista para dejar de romantizar el asesinato de mujeres a manos de sus parejas hombres. Así que sí, que parece que la palabra «Amor» para el patriarcado está asociada a la palabra «muerte».

⁵ Amor debería significar *sin muerte*, entonces lo que nos permite sentir la heteronormatividad no es afecto, sino un régimen de disciplina del cuerpo que castiga severamente la desobediencia. Quizá nuestro amor, ese hamor radical, ese que en las décadas anteriores «no se atrevía a decir su nombre» (Óscar Wilde) o el amor de aquellos «que tenemos unas manos que no nos pertenecen» (Salvador Novo) o el amor «que no pone la otra mejilla sino el culo» (Pedro Lemebel) o el amor que no parte desde pensamiento heterosexual (Monique Wittig), ese amor que busca constante un diccionario de los afectos revolucionarios, ese amor que si es sin muerte, que aprende códigos y formas para hacer explotar el sistema a través

La verdadera (falsa) teoría de: A-mor:

Dices: «Es una palabra que viene del latín, compuesta por dos partículas»³.

Dices: «A significa sin y mor es una contracción de la palabra mortem»⁴.

Dices: A-mor significa sin muerte⁵. Dices más y yo te veo trazar caminos paralelos y contradicciones⁶. Dices que A-MOR podría significar también «de o desde la muerte»⁷. Yo tiemblo ante tu cabeza-diccionario⁸.

Dices más y luego olvidas⁹. Pero yo no puedo dejar de temblar, no puedo decirte que en la búsqueda yo me encuentro con la carne, con esa primera herida que vuelve banales tus suposiciones y etimologías¹⁰.

Yo sonrío ante ti y te digo que sí, que seguramente la palabra A-mor tiene que venir o ir hacia la muerte, tiene que desgarrarnos todas¹¹, tiene que...

Ese es el mandato, esa la heteronormatividad obligatoria¹².

Esa es la consigna: dejar, sacrificar, soltar la voluntad, permitir ser gritos, lágrimas, heridas¹³.

Yo te digo que sé, que los nudos en la garganta y el boxeo de las moléculas ante la oxitocina no tienen palabras.

Yo te digo que el A-mor nos pide que hagamos de la caída un oficio insoslayable, que el A-mor nos pide que nos *derrumbemos dentro, que no haya otra forma posible de sobrevivir al vacío que vaciar al otro, esas son sus lógicas, esos han sido sus credos que dejan indefensa y mujerizan, sus narrativas, sus tecnologías del género, la vulnerabilidad injusta sobre mi cuerpo y esta lucha que no.*

Sé saturadamente que cuando dices A-mor me pides que cumpla una obligación kamikaze.

del goce, ese amor que se sabe todos los nombres de los huesos y los líquidos del deseo, ese amor del cuerpo lesbiano, ese del que somos parte es posible porque se desvía de la estandarización, porque se escribe en sudaka, euraka, norteka, desde la disgrafías y los fallos, desde las torceduras constantes, desde la fiesta y la risa, desde la revuelta que es siempre un porvenir, desde la revuelta que enamora.

⁶ Dice George-Louis Tin que la cultura heterosexual se inventó en occidente durante el siglo XII y que la pareja monógama hombre-mujer como representación cultural privilegiada se inicia con la popularización del amor cortés. Dice Tin, entonces, que la heterosexualidad es una construcción cultural que se eternizó artificialmente a través de la historia de occidente para sacarla del orden del tiempo y hacerla pasar por un orden de la naturaleza con el fin de que se aceptara como incuestionable.

⁷ Es preciso recordar que aún en 2019 nuestro HAMOR está cercado por la necropolítica (Mbembe), en el mundo todavía hay 11 países donde el ser disidente sexual se castiga con pena de muerte y 70 países donde ser homosexual es aún ilegal (https://elpais.com/sociedad/2019/03/19/actualidad/1553026147_774690.html). Por eso, al igual que antes debemos levantar la voz y seguir luchando porque se eliminen todas las formas de violencia contra nuestras comunidades, especialmente debemos mantenernos activ+s para cerrar los campos de concentración para homosexuales que hay

en Chechenia y frente a los que todos los organismos mundiales guardan silencio y frente a los cuales aún no estamos lo suficientemente organizad+s, campos de concentración que parecen borrar los avances mientras en las capitales del mundo el orgullo LGBTI-Q se vuelve una forma de desmovilización política a través del *pinkwashing*. Recordemos hoy más que nunca que Stonewall y sus movimientos precursores en Latinoamérica y el Estado español fueron revueltas, no desfiles de moda por los que desfilan homosexuales y lesbianas bien vestidas que no tienen intención de cuestionar sus privilegios de clase, raza y geopolítica.

⁸ Para el amor lesbiano, para el amor bizarro, para el amor cuir una metodología antiopresión es justamente desobedecer a los diccionarios.

⁹ El olvido es una de las metodologías coloniales más insidiosas, hacernos olvidar las luchas y nuestras transformaciones, nuestras revueltas hacen que sigamos repitiendo el modelo heteronormativo de afectividad, pero sobre todo, en las luchas de la disidencia sexual, blanquean sus genealogías. Nos ponen como heroínas y héroes de nuestras revoluciones a personas cuyos nombres deben ir acompañados de un reconocimiento de raza, clase y geopolítica. Es preciso que las nuevas generaciones sepan que la heroína de Stonewall Silvia Rivera era una persona trans latina, portorriqueña, que Marsha P. Johnson era una mujer trans afroamericana. Esto es fundamental para oponernos al *whitewashing*

de la historia y oponernos al *backlash* que se fragua en el borrado de las políticas de la memoria y la desaparición de la protesta. Oponernos a la vuelta del fascismo y sus regímenes de gobierno de los afectos que buscan instaurar una agenda anti-hamorsa y conservadora en la cual serán bienvenid+s solo los gais que suscriban una vida de derechas.

¹⁰ Las gramáticas de la carne, de la fiesta, del cuerpo-mulitud-goce que nos permiten desobedecer y «hablar en lenguas como las repudiadas y las locas» (Gloria Anzaldúa) dinamitando las ortopedias de la lucha y de la izquierda.

¹¹ Ante el desgarrar, nosotr+s, las del sur global preferimos hablar de HAMOR y de amor decolonial. Preferimos abandonar la forma humana —en su discursividad colonial y necropatriarcal—, deshargar ese régimen de poder que articula un gobierno autoritario y de explotación contra la raza, la clase, el género y la sexualidad, un gobierno del cuerpo heredero del colonialismo que nos «inventó como mujeres» (Oyeronke Oyawumi) y como subalternos (Gayatri Chakravorty Spivak), que busca normalizar nuestras prácticas y cesar nuestras luchas. Una lucha contante ante este asedio colonial que es intermitente y transversal a los sures globales que se sitúan en los nortes globales.

¹² O heterosexualidad obligatoria, tal y como la denominó la feminista lesbiana Adrienne Rich en 1980.

¹³ Desde los feminismos decoloniales apostamos por un amor decolonial frente al amor romántico.

Amor decolonial

¿Qué entendemos por amor decolonial?

Me inspiro en la filósofa chicana Chela Sandoval, quien propone el amor decolonial como una de las técnicas desarrolladas por la metodología oposicional de l+s oprimid+s con la cual se busca instalar un modelo, tanto teórico como práctico, para curar las heridas coloniales producidas por un marco discursivo y de desposesión material, corporal y afectiva que desde el tercer mundo se localiza en la historia colonial.

Así, Sandoval nos habla del poder revolucionario del amor decolonial como una subversión al amor colonial basado en la fetichización, subyugación y violencia contra l+s sujet+s subalternizad+s. Para Sandoval, el camino para lograr un amor verdaderamente revolucionario, que en todo momento se atreverá a decir su nombre, es necesario acabar con las identidades creadas por la modernidad/colonialidad y sus dicotomías. Sobre todo, el amor decolonial no busca ocultar o eliminar obtusamente las diferencias ni negar la historia del daño, sino hacer un trabajo de autocrítica radical entre los subaltern+s y l+s blanc+s, cuyo objetivo común sea rechazar el odio tanto como sea posible, crear un nosotr+s cuir-dadano. Un A-MOR construido desde el rescate de nuestras memorias y nuestras luchas colectivas y en alianza.

Los silenciamientos

No me es posible cerrar este recuento sin poner sobre la mesa el tema de los silenciamientos en contra de ciertos sujetos leídos como racializados. La relación colonial que se tiene en el mundo occidental con el discurso y los saberes desde las academias también impregna nuestras vidas cotidianas y nuestras camas. Es verdad que para crear alianzas y empatías que sean capaces de construir una memoria de los movimientos de disidencia es necesario mucho afecto y mucho tiempo, por ello, es fundamental hacer un barrido a contrapelo de los discursos que se popularizaron dentro de los movimientos feministas y como en su mayoría ocultan el origen, la trayectoria, el color y el acento de muchas de las ideas que nutrieron tanto discursiva como políticamente nuestros agenciamientos.

Lo digo, más que como una confrontación, como una forma de justicia ante un avasallamiento de ciertos saberes y ante la reproducción de ciertas técnicas coloniales de expropiación. Algo que sigue resultando evidente para l+s sujet+s racializad+s y migrantes es que si un+ tiene una idea y esta idea es expresada después por una persona euroblanca, la idea será adjudicada a esa persona, porque resulta legítima frente a su contexto. Lo asombroso de todo este proceso de expropiación colonial de saberes (quizá involuntaria) es que, aunque se aprendan la teoría decolonial al dedillo, las prácticas de extractivismo no cesan.

Recuerdo perfectamente un día de enero de 2010 en el cual asistí a un seminario impartido por un filósofo (ahora muy encumbrado) y le hice ver que muchas de las ideas que estaba poniendo sobre la mesa habían sido propuestas por las feministas de color del tercer mundo estadounidense y que por ética académica debería citar sus fuentes. Recuerdo que su respuesta fue que el citado «francés» no hacía explícitas sus fuentes. A mí su respuesta me hizo sentirme tan decepcionada como evidenciada: hacía evidente que yo «desconocía» las normas de «citado» francés, cuando yo y todos los que estábamos allí y teníamos formación académica podíamos identificar aquello claramente como extractivismo académico o, en palabras más directas, plagio.

Así, el objetivo de esta última sección en torno a la memoria y los silenciamientos es repensar, resituar y actualizar algunas nociones sobre el pensamiento (trans)feminista fronterizo y su oposición a la dinámica ejercida por los Doctores Blancos del Norte, quienes no solo insisten en explicarnos nuestros mundos desde sus perspectivas, sesgos y privilegios, sino que además expropián y se apropian de nuestra producción de conocimiento y, tras blanquearlo, nos devuelven nuestros conceptos en su idioma, con copyright para citar según APA, MLA o Chicago como requisito principal para ingresar a un mundo de extractivismo académico que aún les rinde pleitesía.

Escribo así con la finalidad de seguir pensando desde las fronteras la posibilidad de una memoria, no solo como un artifice conceptual, sino como la recuperación de las experiencias de cuerpos vividos en terrenos limítrofes tanto geográfica como existencialmente. Escribo esto como filósofa, aunque el machismo insiste en llamarme pensadora; como tijuanaense migrante con un acento intraducible; como lesbiana transfeminista, a pesar de las incomodidades institucionales que el trabajar y vivir con esta práctica y esta ética provocan. Escribo así porque resisto. Porque resistimos y porque seguiremos construyendo nuestra memoria a contrapelo y «hablando en lenguas como las repudiadas y las locas» (Anzaldúa dixit).

DISGAYLAND: fantasías animadas de ayer y hoy¹

Paco Vidarte

Presentación

Que en el mundo «nada es verdad ni mentira, todo es según el color del cristal con que se mira» se nos aparece como un tópico, ciertamente cursi, que, como buena parte del refranero, dice verdades como puños, a saber, verdades que se consolidan a puñetazos que impactan sobre el impávido rostro de quienes acaban por ser víctimas de dichas verdades. Los gais y las lesbianas constituyen un sector de la sociedad especialmente proclive a tener que escuchar y, en su caso, esquivar, estas verdades con apariencia de gancho de izquierda o, más bien, de derechas; aunque, en lo que a discriminación y violencia de género se refiere, no caben demasiados distinguos políticos.

El filme *El celuloide oculto* (de Robert Epstein y Jeffrey Friedman, USA, 1995), no recomendado en nuestro país para menores de trece años, lleva a cabo un sólido desmantelamiento del tópico del cristalito con el que echamos una mirada al mundo y de la fragilidad de dicho cristal cuando la realidad hace que estalle y se nos estrelle en toda la estúpida cara de quien quería verlo todo color de rosa. Dicho filme, a modo de documental, nos muestra los esfuerzos ímprobos que gais y lesbianas llevaban haciendo durante años (todos los años de la historia del cine) para ver en las producciones de Hollywood hasta el más mínimo rastro que pudiera pasar desapercibido a una mirada desatenta de una huella de homoerotismo, de un guiño hecho a un público al que no se le podía ofrecer un discurso, un imaginario más explícito por motivos evidentes. Es sorprendente descubrir toda una gran corriente homoerótica subterránea que atraviesa filmes de renombre, superproducciones conocidas por todos, pelis del Oeste, donde la homosexualidad se abre camino un poco como siempre lo hizo en el seno de las sociedades represivas: estando pero no estando, con esa forma de presencia-ausencia espectral que tanto asusta al heterosexismo dominante, víctima del pánico de no acabar de conocer muy bien a un enemigo indefinible, contra el que no se sabe a ciencia cierta cómo luchar de modo eficaz. Al final se acaba casi siempre a cañonazos. La cosa es no ponerse delante. Asunto difícil que históricamente ha causado demasiados estragos.

En nuestro país, el libro de Ricardo Llamas *Miss Media. Una lectura perversa de la comunicación de masas* (Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1997) nos abrió los ojos por primera vez a la sutileza homoerótica presente en los medios de comunicación. Su «lectura perversa», como la de *El celuloide oculto*, no consiste en la inocencia de cambiar el color de los cristalitos para ver las cosas de otra manera. Puestos a desmentir la simple acusación de que los gais lo único que hacemos es forzar las cosas y buscarle tres pies al gato, queriendo vernos reflejados donde estamos por completo ausentes, deseando, humano deseo, identificarnos con los modelos mediáticos que se nos proponen en vez de que estos nos resulten por completo alérgenos, casi podríamos calificar a estas lecturas de lecturas «ultrarrealistas» o, sencillamente, de «realistas». Cuando un gay echa un vistazo a lo

¹ El origen de este artículo es una ponencia que el autor imparte en el curso de verano de la UNED celebrado en A Coruña el 16 de julio de 2001 bajo el título «Género y diferencia: estrategias para una crítica cultural». Posteriormente fue publicado en catalán: Armengol, Josep M.³ (ed.) (2007): *Masculinitats per al segle XXI*. Barcelona: CEDIC, pp. 163-171.

que sucede en su derredor, no necesariamente «delira» ni se encierra en un mundo paranoico construido a su imagen y semejanza, que habla de él todo el tiempo (aunque el mismo Freud reconocía que en todo delirio existe siempre un granito de verdad, *ein Körnchen Wahrheit*). Más bien esta mirada autorreferencial omnipresente parece caer del lado de la heterosexualidad, que fracasa estrepitosamente en su intento de construir un espacio aséptico de autorreferencialidad en el cual quede excluido lo gay. Con cristales o sin ellos, con visión de rayos X o infrarrojos, utilícese la metáfora que se prefiera, el espectador del filme aludido o el lector de *Miss Media* acaba dándose cuenta de que existe un «cacho» de realidad que hasta entonces se le escapaba y que no hace falta ser gay para percibirlo. Tal vez tan solo algo de entrenamiento e interés. No vamos a descubrir ahora que todo conocimiento es interesado y más aún el «nuestro», portador de un señalado interés emancipatorio. Desde luego, nada ilustrado. No se trata de ilustrar, de iluminar todavía más. Demasiados focos acaban cegando y disimulando las arrugas de los protagonistas, quemando las zonas de sombras, aplanando los relieves. A veces lo evidente no es lo que el foco vuelve blanco del todo, indiscernible; la evidencia pasa quizás por intensidades graduales de luminosidad, justamente las que permiten ver un cierto colorido antes de que toda la gama se funda en el blanco.

El celuloide oculto, decía, no es apto para un público menor de trece años. Puede deberse a su temática gay. Antes de los trece años hay cosas que mejor no deben saberse. Sin embargo, el experimento que os quiero proponer hoy se adapta perfectamente al público infantil, es más, está hecho expresamente para ellos, para las niñas y los niños: los dibujos animados. En los dibujos animados se halla presente, nada nuevo por otra parte, todo el ideario y los principios de la sociedad, que, dibujándolos, se dibuja a sí misma y se transmite amablemente entre risas, persecuciones, batacazos y candor a los más pequeños inculcándoles sus propios esquemas. Entre los que se encuentra, evidentemente, la representación dominante de la masculinidad, la cuestión del género, de la identidad sexual, del papel social de gais y lesbianas, etcétera. Trataremos pues de analizar tres ejemplos (*Space Jam*, *El toro Ferdinando* y *Bichos*) escogidos un poco al azar, valdrían cualesquier otros, sobre la construcción y el reflejo del sujeto homosexual en los dibujos animados y el modo en el que los gais resultan especialmente adecuados para verse convertidos en personajes de dibujos animados, dotados de una especial ternura, simpatía y vis cómica. En qué medida los personajes gais de dibujos animados puedan convertirse en modelos de identificación o de rechazo según sean presentados será asimismo objeto de controversia. De lo que no cabe duda es de que los niños, que tanto preocupan al discurso explícito acerca del bienestar social en la actualidad, también tienen su pequeño derecho a ser niños gais y niñas lesbianas y poder tomarse la papilla a gusto, dicho en términos técnicos, sexualmente *apuntalada*, con personajes de dibujos animados que se correspondan con

una opción sexual y una actitud ante la vida lo más parecido posible a la suya en vez de dibujos que les produzcan vómitos, eructos y desgana. Los padres y las madres saben de sobra que su niño les come mucho mejor desde que le ponen *Bichos* en vez de *Bambi* y que su hijita devora desde que le compraron *Mulan* y se olvidaron de *La Cenicienta*. Nada es casual.

Besar a la blanca-Nieves o besar al negro-Jordan: el despertar a la sexualidad

Solo unos padres muy retrógrados obligarían a estas alturas a que sus hijos vieran *Blancanieves*. Puede que esto suceda, incluso a menudo, pero los *Digimon*, las *Bolas de dragón*, los *Pokemon* y compañía arrasan con el romanticismo barato de los cincuenta. Los Estados Unidos parecen estar perdiendo la batalla en lo que a educación infantil, a través de la pequeña o gran pantalla, se refiere. La esquicia de las «mangas japonesas» deja fuera de juego a cuantos aún sitúan este término junto a otros que marcaron épocas pretéritas de la alta costura, como «cuello Mao», «cintura imperio», «escote palabra de honor», etcétera. Sirva esta puntualización tan solo para reconocer que, de entrada, reducir nuestra investigación a los dibujos animados procedentes de las factorías Disney o Warner implica un sesgo nada despreciable y un resabio de candor eurocéntrico inexcusable. Quienes seguimos siendo fieles a Disney y sus novelas familiares neuróticas ya hemos perdido el salto generacional que nos impide orientarnos en las inextricables genealogías esquizoides de los mangas nipones. Por muy deleuzianos que nos reclamemos, seguimos siendo freudianos hasta la médula en esto de los dibujos animados.

Pero en los Estados Unidos también se ha producido una transformación en el ámbito de las películas de animación. Una muestra de ello fue la combinación en la pantalla del pretendido mundo de irrealidad de los dibujos con la introducción de personajes de carne y hueso. Hay múltiples ejemplos de ello: *Pedro y el dragón Elliot*, *¿Quién engaña a Roger Rabbit?*, *Space Jam*, filme este último del que analizaremos una secuencia, tal vez su mejor secuencia, la más popular, que se utilizó con profusión a la hora de publicitar la película. Se trata de la secuencia del beso de Bugs Bunny y Michael Jordan. Habría mucho que comentar acerca de los efectos de sentido y la significación que supone fundir el mundo de la realidad y el mundo de la ficción, la situación de seres humanos y dibujos animados en un mismo plano, la confusión de límites, la indistinción de barreras, el desdibujamiento del sujeto y la humanización del dibujo. El hermeneuta hará, si quiere, su particular agosto con una fuente inagotable de recursos heurísticos y correspondencias muy fáciles de establecer. Basta con trasponer metafóricamente estos dos mundos en conflicto a otros dos mundos cualesquiera y establecer paralelismos. La tentación está en no hacerlo.

Volviendo a la secuencia del beso y situándola en su contexto más inmediato, esta se produce una vez Michael Jordan ha sido abducido del mundo

real de los humanos al mundo en dos dimensiones de la Warner. El ajetreteado viaje y la precipitada caída a un césped dibujado le provoca una pequeña conmoción que, ya que hemos ingresado en otro ámbito distinto al de la vida real, es convenientemente indicada con unos pollitos que revolotean en torno a la cabeza de Michael. Cuando este abre los ojos, al primero que ve es a Bugs Bunny zampándose su habitual zanahoria. La aturrida reacción de Jordan comienza por espetarle a Bugs esta frase: «Eres un dibujo, no eres real». [A mí esto me recuerda la reacción entre estupefacta, ingenua y asombrada de algunos gais armarizados, heterosexuales en apuros ante su ¿primera? relación homosexual, habitualmente muy alcoholizados para afrontar semejante circunstancia vital; de pronto, tras haber «consumado», miran a su pareja de turno como si esta fuera un dibujo animado, boquiabiertos, como si se hubieran acostado con Bugs Bunny: eres un dibujo, no eres real, como tampoco lo es el polvo que acabo de echarme con un tío, como tampoco es real que me ha gustado, etcétera]. A lo que Bugs replica desafiante: «Con que no soy real, ¿eh? Si no fuera real, ¿podría hacer esto?». Y acto seguido le estampa un rotundo beso de ventosa en los labios. Acostumbrado a ver cine de animación, el eco de esta secuencia se hace evidente: es la versión posmoderna, a la Warner, del beso Disney de los cincuenta. Lo que estos besos tienen de común es su función de corte, de transición, de despertar. Del maleficio, el encantamiento, el sueño, la magia, la irrealidad al mundo convencional de la vigilia y de la realidad más prosaica. De la virginidad atolondrada al ingreso en la sexualidad.

Con lo que llegamos, por fin, al objeto de nuestro discurso: la sexualidad de los dibujos animados y su cambio a lo largo del tiempo. No es este lugar para hacer un recorrido histórico exhaustivo de dicha evolución o involución, a lo más solo tendremos espacio para establecer nitidos contrastes saltando abruptamente en el tiempo los demasiados años que separan *Blancanieves* de *Space Jam*, las múltiples fronteras que separan a Michael Jordan del Príncipe (su diverso grado de realidad ontológica, no solo por su condición o no de dibujo animado, sino por ser Michael un personaje célebre, más célebre que el Príncipe de Blancanieves, compartiendo en su inmortal popularidad planetaria casi el mismo estatuto que Bugs Bunny, metamorfosis que parecen sufrir todas las grandes estrellas; por no hablar de su pertenencia a razas diferentes, etcétera) y el salto, también, que supone establecer paralelismo alguno entre un clásico de Disney y una película de segunda fila de la Warner. El beso de Blancanieves es muy sencillo de analizar: chico con iniciativa besa a chica desmayada; beso heterosexual; rol masculino tradicional como tradicional es el de ella en lo que a sexo se refiere. Beso lícito, inmaculado, puro y lleno de amor verdadero: amor verdadero que es el que surge entre hombre y mujer, con una misma posición social, guapísimos ambos, con roles jerárquicos y de sumisión perfecta e inamoviblemente distribuidos, ambos también de raza blanca y dibujos animados los dos.

El desafío de la Warner es realmente una ofensiva en todos los frentes. La función del beso es, sin embargo, en términos explícitos, la misma: Bugs no encuentra otro modo de convencer a Jordan de que su mundo es real y de que él, Bugs, es real (de que las maricas existen), no halla otra manera de despertarlo de su sueño de hombre unidimensional (y heterosexual) que dándole un beso en los labios. Solo que esta vez los sujetos que intervienen en el beso han cambiado bastante. No perdamos de vista ni un solo momento que esto lo están viendo niños. Niños que ven cómo Bugs Bunny besa en los labios a Michael Jordan para despertarlo de su sueño. Niños que ven cómo la reacción de Jordan es de asco inequívoco por la expresión de su gesto y por la acción consecuente de limpiarse la boca con desagrado tras el beso. Evidentemente, ahí, en el beso al negro-Jordan, hay una enseñanza, lo mismo que la había en el beso a la blanca-Nieves. Los guionistas (Leo Benvenuti, Steve Ruonick, Timothy Harris y Herschel Weingrod) están intentando transmitir algo, quieren hacer un gag, mover a la risa provocando una situación cómica contando con la empatía del espectador, quien, supuestamente, casi obligadamente, ocupará el lugar de Jordan y querrán hacerle sentir lo que sintió Jordan al ser besado en la boca por Bugs. Solo que, siendo los niños tan pequeños, más que empatía y complicidad con el guionista, que es lo que nos pasa a los adultos(?), tal vez lo que hagan sea simplemente aprender la lección sobre sexualidad que se les trasmite cinematográficamente, a saber: si te besa Bugs Bunny en los labios, tu reacción ha de ser de asco y deberás limpiarte la boca. Y el niño lo graba en su mente, lo archiva para saber cómo reaccionar ante una situación parecida. En este preciso instante la cosa empieza a chirriar en mi mente y quizás en muchas otras mentes infantiles: ¿por qué tendría que sentir asco si me besa Bugs? ¡A mí me encantaría! No comprendo la reacción de Jordan. ¿Por qué pone esa cara y se limpia? ¿Tienen saliva los dibujos animados? ¿Son húmedos los besos de Bugs Bunny? ¿Raspa la lengua de los conejos? Yo he besado muchas veces a conejitos de verdad: es estupendo, hacen cosquillas, son suaves y buenos. También he besado a Mickey en Disneyland Paris..., ¿debería haber reaccionado de otro modo?, ¿escupiendo, diciendo ¡puaj! y limpiándome?

Colapso del pequeño espectador. Colapso mío. Por muchas más razones que seguro también comparten los más pequeños. Para empezar, ¿por qué, como espectador, habría de identificarme con Michael Jordan? ¿Porque él es humano y Bugs no? Puestos a elegir, siempre me he sentido más identificado con Bugs que con Jordan. Al menos es un caso hipotético. Mi caso, si se quiere. Solo que entonces, si yo soy Bugs, de lo que tengo que hacerme a la idea es de lo que se siente al besar en los labios a Michael Jordan. Estas cosas suceden: yo era de los que se identificaban con el coyote y odiaba al correca-minos; siempre detesté a Piolín, todavía hoy le tengo ganas; yo era Bubu, no Yogui; en otras cosas soy más tradicional, por ejemplo, encuentro imposible identificarme con los malos de Disney: con Cruela, con Maléfica, con la bruja de la manzana, con la serpiente Ka o con Shere Kan. No se trata de llegar a la identificación tampoco, se trata de ocupar el lugar de un personaje: más

recientemente, aunque hace ya algunos años, ocupé el lugar de Pocahontas, debatiéndose entre Cocoon, su novio de la tribu de toda la vida, y Jonathan Smith. He de decir que no comparto en absoluto su elección. Los dibujos animados están llenos de hombres guapos y deseables, perfectos objetos de deseo. Esto llega a ser tan evidente que hay quien no lleva a sus hijos a ver *Hércules* porque no quieren que vean a un héroe que hacía mariconadas. Habrá de disculpármese el tono autobiográfico y confesional, pero es el camino más corto para evitar objeciones como que no hay deseo sexual en los dibujos animados o que los personajes de ficción no despiertan la libido tanto como si fueran de carne y hueso.

Pero volvamos al punto crucial en el que se produce una identificación «extrañada» del espectador que acaba besando a Jordan. Esta trayectoria libidinal debería estar bloqueada, pero, de hecho, no lo está. Es posible hacer este camino. Solo que ello implica una inmediata sanción: el asco de Jordan. Esta es la moraleja, la sutil introducción de que algo no está bien: un beso puede producir en el otro una reacción de asco. Hay besos que dan asco. Hay besos asquerosos. ¿Cuáles? Abruptamente, a un nivel mínimo de interpretación, *Space Jam* nos dice que el beso en la boca de Bugs Bunny a Michael Jordan resulta asqueroso, al menos para este último. Al comienzo de la película, Michael fue besado, lamido enteramente por su perro al llegar a casa, mostrando idéntica reacción. Puede ser una pista, una posible interpretación: a Michael no le gusta que le besen los animales. Pero el abanico de posibilidades que pueden explicar su asco es inmenso. Y todas estas posibilidades, a la vez, se entrecruzan como motivos lícitos que pueden despertar el asco, predominando una u otra, o varias. Como adultos que somos y acostumbrados al mundo heterosexual, aparte de lo desagradable o no que resulte besarse con animales, mucha gente lo hace, no está del todo mal visto (mientras no se crucen las barreras de la zoofilia), la explicación quizás más evidente del asco de Jordan al ser besado por Bugs es que Bugs es un tío y Jordan no soporta que un hombre le bese en los labios. Esta es toda la risa que provoca el gag: reírse de los maricones. Hay que ver, no obstante, la situación en su conjunto. Los niños van al cine acompañados de sus padres. Y ríen unos y ríen otros. Pero ¿de qué se ríen los niños y de qué se ríen los padres? Hasta una cierta edad los niños no saben cuándo hay que reírse ni cuándo algo es gracioso: aprenden cuándo y por qué y cuánto hay que reírse. Si los padres se ríen, se ríen los hijos. La risa es una conducta aprendida. La risa paterna arrastra e instruye la risa de la prole. Solo años más tarde sabrán los niños de qué se estaban riendo cuando Bugs besó a Jordan. Solo años más tarde comprenderán por qué ellos no tenían ganas de reírse; porque besar a un conejo no da risa, es agradable sin más, pero se rieron porque sus padres se reían. O descubrirán que se reían porque con Bugs, siempre te da la risa; se reían de la pura felicidad que supone besar a Bugs..., pero que sus padres se reían por otros motivos. ¿Y si el beso a Jordan se lo hubiera dado una coneja, la novia de Bugs, que sale más adelante? ¿Seguiría siendo todo tan gracioso? ¿A qué

se debería la risa? Tal vez yo vea así las cosas por ser hombre y por ser gay. Otros las verán de otro modo. Pero resulta indudable que en la escena del beso de *Space Jam* hay una censura explícita al beso homosexual entre varones. Los niños aprenderán esto entre otras cosas, por no entrar en el monto añadido de culpa que habrán de sufrir si a alguno encima se le ha ocurrido identificarse con Bugs Bunny para poder besar imaginariamente a Michael. Empezamos a rozar la pequeña gran tragedia del niño gay.

Mas no quiero ser maniqueo ni monotemático. El asco puede deberse, como ya he señalado, a muchos otros factores. Hagamos una sucinta enumeración de dichos factores, de los que ya conocemos dos. 1) el asco a ser besado por un animal y 2) el asco a ser besado por un hombre; 3) a Jordan le da asco ser besado por un personaje de ficción, no le gusta que le besen los dibujos animados; 4) a Jordan no le gusta que le besen los conejos (ni los perros), otros animales puede que sí; 5) a Jordan no le gusta ser besado por desconocidos o gente a la que no conoce lo bastante, prefiere saludar estrechando la mano a esta otra forma de saludo; 6) a Jordan no le gusta que le besen individuos de la raza blanca, si admitimos que Bugs es de raza blanca más bien que negro, variable racial nada despreciable; 7) a Jordan simplemente no le gusta Bugs, porque no está cachas, porque es feo, porque no es su tipo; 8) a Jordan no le importa en absoluto que le bese Bugs, pero detesta que el aliento le huelva a zanahoria; 9) a Jordan le fastidia el beso de Bugs porque solo practica el sexo entre deportistas. No queramos ser exhaustivos. Socialmente, dependiendo también del contexto, cada uno de estos factores será preponderante o calará más hondo en el espectador, llegará a ser más o menos relevante despertando su correspondiente conciencia de culpa.

Parecería que hemos agotado el bombardeo y la tormenta cerebral que puede provocar esta simple escena en las conexiones sinápticas del espectador, más aún si es de corta edad. Nada más lejos de la realidad. Nos falta analizar el porqué del beso, por qué Bugs decide besar a Jordan sin solicitar su consentimiento como hiciera el Príncipe de Blancanieves hace muchos, muchos años. ¿Se trata de acoso (homo)sexual? ¿Cuál es la motivación, el deseo que lleva a Bugs a besar al jugador? ¿Se moría de ganas de besar a Jordan e inventó la triquiñuela de que la mejor forma de demostrarle que era real era besándolo, robándole un beso? Puede que estemos asistiendo a una escena romántica de beso robado, a un enamoramiento silencioso y delicioso de un tímido conejo que solo ve la luz fugazmente en esta súbita manifestación de cariño. Pero la primera lectura, aquella que resulta más evidente, es que el beso de Bugs es fruto de la provocación, Bugs utiliza el beso como humillación: buena lección para los infantes. Un beso puede ser extremadamente violento, puede reducir al otro a la nada, sobre todo si un hombre besa a otro hombre para someterlo. Estamos hartos de ver esta escena entre machos: te beso porque soy un tío y soy tan tío que puedo besarte, soy activo, y encima eres tú el que se siente culpable y queda de maricón, de pasivo impotente. Otra cosa sería

meterse a analizar en profundidad este desbordamiento de testosterona, o lo que tengan los conejos. Vayamos más deprisa. Bugs también puede haber besado a Jordan porque le van los humanos; para hacerse el gracioso porque es un personaje simpático; para ver sencillamente qué se siente; porque le encanta la raza negra o porque es una víctima más del mito fálico que la acompañe, etcétera. La combinatoria que permite hacer esta escena en cuestiones de género, diferencia, opción sexual son prácticamente ilimitadas, tarea que queda para otra ocasión.

De flores y abejas: el doloroso picotazo de la virilidad

El toro Ferdinando es un cortometraje de Disney que obtuvo un Oscar en 1938 dentro de la categoría «Mejor corto animado». Podemos darle cuantas vueltas queramos e intentar marear la perdiz hasta la saciedad como en el caso anterior del beso de Bugs y Jordan, pero nadie se llevará engaño con tan solo ver una vez este corto: el toro Ferdinando es inmediatamente y sin transición alguna el prototipo tradicional de varón afeminado y pusilánime. La censura a nivel consciente es mínima, por no decir inexistente. El contenido manifiesto aparece tal cual, brutalmente, sin disimulo. Ni siquiera los dibujos animados ni que se trate de un toro parecen servir de excusa. Porque definitivamente se tratará de un toro, sí, pero amariconado. Casi parece superfluo realizar una lectura o una interpretación de *El toro Ferdinando*, porque ya todo se halla explícito, resulta obscenamente palpable. Tan palpable como la heterosexualidad de *La dama y el vagabundo*, por ejemplo, todos son ejemplos válidos de heterosexualidad en la filmografía de animación hasta una época reciente, salvo contadas excepciones. Curiosamente, la excepción es un cortometraje, un episodio marginal, mucho menos conocido que el resto de personajes de Disney.

La historia de la vida de Ferdinando es singular. Comienza la narración cuando aún es muy pequeño, apenas un becerrito que vemos entre los demás, pero que, pronto, se va a hacer notar. A diferencia de sus compañeros, Ferdinando lleva siempre las orejas gachas, con actitud risueña, pacífica, no salta ni corretea, ni mucho menos se dedica a guerrear con los demás becerros dándose todo el día de topetazos. A Ferdinando lo que le gusta es «aspirar el perfume de las flores a la sombra de un alcornoque» entre profundos suspiros y miradas perdidas en el cielo, yendo de allá para acá contoneándose en sus andares despaciosos. El narrador del cuento, en un momento dado, nos informa de que: «Su mamá se entristecía a veces al verle tan ensimismado y tan solito»... y tan maricón. El típico niño raro que no juega al fútbol, ni se ensucia la ropa, ni quiere saber nada de los otros niños. Si ya encima le da por coger florecillas silvestres, hacer ramos y coronas y pasarse el día aspirando su aroma, lo más probable, y esta es la hipótesis más suave, es que su madre le diga, como hace su madre vaca: «Hijo mío, Ferdinando, ¿por qué no juegas como los demás becerros y les das topetazos?». El cortometraje nos ahorra las humillaciones

de los compañeros, el mal rollo de Ferdinando, la imposibilidad de mantener una actitud como la suya sin el más mínimo desgaste psicológico, la presión del medio, el sinvivir de la escuela, el horror del padre, la visita al psiquiatra y, de adolescente, aunque estas cosas se van dejando de hacer, a la casa de putas con papá a ver si se espabila. Pocos gais se han librado de este recorrido siniestro quemando cada una o varias de estas etapas.

La infancia de Ferdinando parece, empero, libre de estas preocupaciones. Ante la inquietud de su madre, responde: «Me gusta más sentarme aquí en paz y aspirar el perfume de las flores silvestres». Evidentemente, Ferdinando es el prototipo de niño gay desde el punto de vista heterosexual. La infancia de algunos gais guarda un gran parecido con la de nuestro toro, la de otros ni siquiera coincide mínimamente. Cuestión de estereotipos. Habrá gais que no se sientan en absoluto identificados con Ferdinando y heterosexuales que sí, pero esa no es la cuestión. Nadie piensa, viendo este corto, que Ferdinando es el arquetipo de un heterosexual de letras. Sorprende en la narración de la historia el juicio de valor que emite la voz en *off* acerca de la actitud de la madre de Ferdinando ante la respuesta de su hijo: «Y como era una madre indulgente, dejábele seguir sentadito absorto en su dicha». ¿Qué ha querido decir realmente al calificar a la madre de Ferdinando de «indulgente»? ¿Acaso está insinuando que Ferdinando es como es porque su madre lo deja y le permite esas actitudes florales? ¿Tal vez deja entrever la posibilidad de que, de no ser su madre tan indulgente, Ferdinando sería como los demás becerros? ¿Es culpa de la madre y de su educación indulgente el comportamiento de su hijo? ¿Podemos pensar que el narrador está haciendo alusión a que con un poco más de mano dura al niño se le iban a quitar todas sus tonterías? Evidentemente sí. A Ferdinando lo que le hace falta es un bofetón y ser educado como un niño. Y si no quiere, se le obliga por la fuerza. Algo nos debe sonar de todo esto. Madre indulgente, por no decir sobreprotectora y consentidora, niño mariquita. A todo esto, ¿dónde está el padre de Ferdinando? Sencillamente no está. Probablemente lo mataron en una corrida. Perfecto. Madre indulgente sobreprotectora+padre ausente: niño homosexual. Las causas están claras. Lo que el corto no dice es por qué el número de becerros homosexuales, dado que sus padres están ausentes necesariamente por haber sucumbido al estoque de un torero, no es sorprendentemente mayor. Será que la homosexualidad tiene una causalidad multifactorial.

Nuestro protagonista crece. Curiosamente es negro zaino, mientras que los demás toros son marrones. Su estampa es la más fiera; Ferdinando es el más grande y el más fuerte (su pusilanimidad no proviene del lado físico, no es un toro escuálido ni enclenque), solo que persistía con la manía esa de pasarse el día suspirando y oliendo flores mientras sus compañeros rivalizaban para ver quién iba a una corrida. El día de la selección, mientras los ganaderos ojeaban los toros, que se esforzaban en alardes de valentía y fortaleza, Ferdinando seguía despreocupado a lo suyo, «seguro de que no lo elegirían a él». En estas,

se dirige a su alcornoque para estar a la sombrita, con la mala fortuna de que «se sentó sobre un abejorro». La picadura del insecto entonces le hace reaccionar como un «hombre», le supone una especie de inyección de virilidad exultante aunque de efectos momentáneos y limitados en el tiempo. Del dolor sale disparado y en su loca carrera, bufando como alma que lleva el diablo, con un aspecto aterrador, destroza un muro, derriba a los demás toros como si fueran bolos y hasta arranca de raíz su alcornoque favorito. Parece que en lo que se refiere a la virilidad todo es ponerse. Ferdinando puede pero no quiere. Algo muy distinto a querer y no poder o a no querer ni poder. Para ser del año treinta y ocho el corto hasta resulta moderno. Como resultado de su exhibición de fuerza por encima de la media, lo seleccionan para la corrida.

En la plaza, Ferdinando vuelve a hacer de las suyas. El picotazo de heterosexualidad o de virilidad, tanto da cuando se juzga la orientación sexual por actitudes externas fácilmente identificables, le duró lo que el escozor. Asustado en los toriles, lo único que le hace salir a los medios galopando es el ramo de flores que le acaban de tirar al torero. Ve una flor y se pierde. En medio de aquel mundo hostil e incomprensible, el ramo le pareció un oasis. Al verlo salir, cundió el pánico y la expectación hasta que Ferdinando: «sentose tranquilamente y empezó a aspirar el perfume de las flores». Ensimismado, no hace ni caso de las provocaciones ni la desesperación del matador, que le suplica le embista y le dé una cornada (sin comentarios), hasta el extremo de rasgarse la chaquetilla y ofrecerle su pecho a Ferdinando. Este, para su sorpresa, descubre en el pecho del torero una flor tatuada con la leyenda «Daisy», deja momentáneamente el ramo y le da un cariñoso lametón al antológico tatuaje que acaba por poner a su hipotético enemigo de los nervios. Dos no pelean si uno no quiere. La lástima es que esto sea mentira y la actitud de Ferdinando no sea sin más traducible en términos de heterosexismo y homofobia. Menos aún la conclusión del cuento, donde nuestro toro mariquita «continúa hasta la fecha a la sombra de su alcornoque favorito aspirando la fragancia de las flores silvestres en dulce paz y es muy feliz».

La mariquita: un bicho raro con crisis de identidad

Una de las puestas en escena más significativas del sujeto homosexual llevadas a cabo por Disney tiene lugar en *Bichos*, su tercer filme de animación por ordenador después de las dos entregas de *Toy Story*, películas estas tres que, sorprendentemente, superan con creces, en lo que a guion se refiere y a la construcción de los personajes, a los clásicos de animación convencional de la factoría. Podríamos llevar a cabo una lectura de conjunto de *Bichos* en la que veríamos cómo el contexto general de la película sirve de encuadre perfecto para situar la problemática de la visibilidad homosexual, de la doble vida del individuo gay, del solapamiento en su existencia de la verdad y la mentira y de la generalización que tiene lugar a lo largo y ancho de todo el largometraje de una noción de verdad ficticia o ficción verdadera, más allá

de la cual no se puede ir, a saber, del borramiento de un punto de referencia privilegiado desde el cual poder decidir entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y la mera apariencia.

El núcleo argumental del filme es la vida de un hormiguero que vive bajo el chantaje periódico de los saltamontes, a los que han de ofrecerles comida a cambio de que estos no les destruyan el hormiguero. Flic es la hormiga protagonista que decide partir del hormiguero para buscar ayuda fuera. En la gran ciudad confundirá a una compañía de circo con un montón de valientes y terroríficos insectos, contratándolos para defender su hogar amenazado.

El personaje sobre el que nos vamos a centrar se llama Francis, un insecto perteneciente a esta compañía de artistas de circo, gente de teatro especializada en el fingimiento, en hacer parecer verdadero lo que supuestamente no lo es, el mundo de la representación frente al de la realidad. Los compañeros de Francis son una araña, un escarabajo rinoceronte de aspecto terrorífico pero absolutamente tímido y asustadizo, y un insecto palo que se queja todo el tiempo de que nunca puede hacer de sí mismo, sino de escoba, de astilla. Llega a decir literalmente que él no es más que *atrezzo*. En una escena de la película, Francis lo lleva agarrado volando y, al atravesar las ramas de un árbol, se le cae y sigue volando con una ramita de verdad sin darse cuenta del cambio. La confusión reina hasta tal punto que al insecto palo lo único que se le ocurre decir para ser visto es: «Soy el único palo que tiene ojos». Dicha compañía teatral va a ser tenida todo el tiempo por el hormiguero por un aguerrido ejército de mercenarios que van a luchar contra los saltamontes. Flic sabe la verdad, pero la oculta. También él miente, todos mienten. Todo el hormiguero llega a verse envuelto en una gran mentira: construir un pájaro falso con hojas para asustar a los saltamontes. Cuando al final empiecen a pedirse explicaciones, todos habrán mentido. La escena más terrible, cruel y sanguinaria de la película es cuando un pájaro, esta vez de verdad, acaba comiéndose al jefe malo de los saltamontes. Resulta verdaderamente impactante por lo inusitado de tal demostración de violencia en una película para niños. Sin embargo, por primera vez en la historia del cine de animación, *Bichos* vuelve a sorprendernos cuando, tras los créditos, aparecen una serie de tomas falsas en las que los protagonistas aparecen como actores de verdad, como personajes reales que han estado actuando en la película. En una de estas secuencias vemos la toma falsa de la escena en la que el pájaro se come al saltamontes, descubriendo que el pájaro utilizado en la película era una maqueta, un engendro mecánico, y que la muerte, efectivamente, no se ha producido. La línea del horizonte de lo verdadero como punto último de referencia se va desplazando continuamente, quedándonos con la idea de que dicho desplazamiento puede ser ilimitado, con lo que, finalmente, careceríamos de criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, para desenmascarar la apariencia y el fingimiento. Se podrá decir que el criterio de verdad de

Bichos, la verdad última y lo que decide al fin y al cabo son precisamente las tomas falsas: extraño criterio de verdad posmoderno donde a lo último que se puede aspirar en la escala del saber, como máximo referente de autenticidad, es, justamente, a la toma «falsa», desechada, inválida, inservible.

Mas volvamos a nuestro personaje, Francis. Francis es un insecto, una mariquita. Nada de particular en que un personaje de una película de bichos sea una mariquita. La asociación del significante «mariquita» con un uso peyorativo para insultar a los homosexuales varones no necesariamente ha de estar implicada y no ocurre del mismo modo en todos los idiomas. La homonimia existe, pero jugar con ella no es de obligado cumplimiento. Tampoco es el caso de que estemos forzando nuestra interpretación y, guiados por nuestro particular interés, nos fijemos en el personaje de la mariquita para extraer de él un material que confirme o apoye tesis previa alguna. Todo es mucho más fácil y evidente. Francis es una mariquita y en *Bichos* se utiliza la homonimia de este vocablo para crearle a Francis una crisis de identidad: Francis es insultado, vejado, humillado por propios y extraños, que lo llaman mariquita en sentido peyorativo, refiriéndose directamente a su opción sexual. El propio personaje está construido, como veremos a lo largo de seis secuencias significativas, desde la ambigüedad que supone portar este nombre, ser (una) mariquita.

La primera aparición de Francis ocurre cuando sale a escena, en el circo, para actuar. La actuación consiste en aparecer disfrazado de flor y recitar poesías. Francis lleva una corona de flores y sus movimientos son decididamente afeeminados. Su rostro es absolutamente femenino, con dos parches de colorete y enormes pestañas. Su gesticulación, su vuelo, sus ademanes nos hacen pensar en todo momento que la mariquita es de sexo femenino. En medio de la actuación, dos moscardones que están entre el público, llevados por esta misma presunción, increpan a Francis groseramente: «¡Eh, nena! ¿Quieres salir con un insecto de verdad?». La oposición entre «la mariquita» y «un insecto de verdad» es inequívoca; una mariquita no es un insecto de verdad. Donde dice «insecto», evidentemente, hay que poner «hombre»: la mariquita no es un hombre de verdad, un machote. Paralelamente, las moscas, están en un alarde de hombría ante lo que presumen es una mujer, ofreciéndose sexualmente a ella como hombres de verdad. A Francis esto parece no gustarle y se va volando delicadamente —todo está preparado para engañar al espectador— hacia las moscas. De repente, su actitud cambia, se arranca la corona de flores, la tira con violencia y les espeta a las moscas: «¡Qué! ¿Que por ser una mariquita tengo que ser chica?»; estas reaccionan con asombro, lo mismo que nosotros: «¡Ahí va, es un tío!». Las apariencias, también en este caso, nos habían engañado. Se puede ser una mariquita y ser del sexo masculino. Parece ser que esta no era la primera vez que le sucedía esto a Francis y no será la última. Al contrario, todo el mundo dará por supuesto que la mariquita es de sexo femenino. El enfado de Francis es monumental y saca

a relucir su lado más machirulo y viril, un vozarrón en tonos bajos y rotos, un comportamiento desafiante y agresivo, completamente macarra. Tanta exteriorización de violencia hace llorar incluso a unas pequeñas larvas que hay entre el público, que se asustan del miedo que les da Francis cuando abandona su habitual aspecto de mariquita. Una mariquita que es un tío y además es un broncas asusta a cualquiera, además de sorprender.

Una segunda secuencia nos muestra a su amigo, el insecto palo, terciando en la disputa con las moscas: «No habléis así a Mari». Francis responde: «Te he oído, larguirucho». Su propio amigo no le llama por su nombre, sino que le llama Mari, burlándose de él, entrando en el juego. Hasta ahora tenemos planteado un problema, digámoslo así, de género: Francis es un hombre con un «cuerpo de mujer», un hombre, un insecto de sexo masculino que pertenece a una especie cuyo nombre genérico es el de «mariquita», lo que induce al equivoco. Pero este problema viene a solaparse con un segundo problema no menos importante, a saber, que «mariquita» no solo es un nombre que lleva a pensar en lo femenino —por la semejanza con el morfema de género «-a»—, sino que es un término corriente en castellano para designar peyorativamente a los gays. Francis, además de sufrir un problema de género, padece las consecuencias de una opción sexual socialmente denigrada. Francis es un hombre con apariencia de mujer, pero sigue siendo un hombre; Francis es un hombre en el cuerpo de una mujer, un transexual; Francis es además (una) mariquita, digámoslo también, un travestido. Las cosas se le complican muchísimo: no tiene más opción que la de escoger entre transexual o travestido, heterosexual o gay. Todo ello por ser portador del signifiante «mariquita». Dejemos aquí, por el momento, la cuestión. Y sigamos con la caracterización progresiva del personaje.

Una tercera secuencia nos muestra el encuentro con las moscas, después del desafío de Francis, en un bar, ya fuera del circo. Estas aparecen y, al verlo, dicen: «¡Ahí está esa!», designándolo en femenino. Y empieza una brutal escena, una horrible escena de provocación y de humillación de una violencia de género absolutamente increíble: «¿Cómo estás, marinena?», «¡Qué bonita! ¡Qué bonita es la mariquita!», dicen las moscas, que son tres y una es enorme, mientras sujetan cada una las alas de Francis y las mueven de arriba abajo. El espectador gay, yo en este caso, se siente por completo horrorizado al ver retratado de esa forma tan realista algo demasiado conocido y que pone los pelos de punta. En una película de dibujos animados, en una película inocente para niños cuyos personajes son insectos, de pronto aparece una escena de humillación y violencia contra una mariquita tal cual. En esta secuencia del bar, a mi juicio y desde mi sensibilidad, es clara la preponderancia de la discriminación por opción sexual, por ser marica, sobre la de género. Se pueden hacer muchas lecturas de esta escena, pero quien no reconozca a dos sujetos homófobos humillando a un gay, llamándolo «marinena» y diciéndole «qué bonita es la mariquita» sencillamente no está interpretando, está parti-

cipando en un cierto holocausto. No se necesita mayor confirmación. Aun así, la cosa sigue y se disipa cualquier equívoco posible cuando una de las moscas le dice a Francis: «¡Vamos, payaso, levántate y lucha como una chica!». Esta vez se dirige a él en femenino, se da por enterado de que es un hombre, pero le dice que luche como una chica. No recuerdo ninguna otra escena de cine no animado tan descarnada como esta.

Una cuarta aparición de Francis, menos violenta en los términos y queriendo ser más simpática, nos lo muestra rodeado de las hormigas benjaminas del hormiguero, que lo han hecho su héroe. Estas aparecen y le dicen: «Señorita Francis [...], por votación será nuestra madrina honoraria». Las pequeñas lo han tomado sin más por una señorita y lo han convertido en madrina. Su nombre, encima, es susceptible de declinarse en femenino, ya que en nada estorba al oído que el señor o el señorito Francis pueda pasar a ser la señorita Francis. Nuestro protagonista se resigna. Este parece ser su sino.

Poco después, de nuevo rodeado e incordiado hasta el infinito por sus pequeñas admiradoras, dejándose hacer, dos señoras hormigas que contemplan la tierna escena se dicen la una a la otra: «Mira, es como una madre para todas». Francis también es madre. No puede evitar esta actitud maternal tampoco. Todo le va estupendamente de cara a la galería y recibe aprobación y obtiene incluso éxito social cuando se comporta como una mujer. Cuando decide mostrarse tal y como es, como un hombre, las larvas del circo salen llorando y, en esta escena, cuando se cansa de ser madre y madrina y espanta a las hormigas, todas las pequeñas que tanto lo adoraban se echan a llorar. A Francis le cuesta mucho trabajo ser auténtico. No le dejan ser lo que es. En cuanto lo intenta, es inmediatamente sancionado. Si es que sabe lo que es y quién es, lo que quiere y lo que le gusta, cuándo finge y cuándo no: está absolutamente extraviado en las performatividades de género.

La última secuencia en la que se resuelve el peculiar conflicto de esta mariquita sucede del modo siguiente: Flic, la hormiga protagonista, se siente derrotado. Todo le ha salido mal y exclama desconsolado: «Dime una cosa que haya hecho bien». Sus amigos del circo intentan consolarlo de algún modo hasta que el insecto palo da con la clave para nuestro asunto: «De no ser por ti, Francis no habría entrado en contacto con su lado femenino». *Outing* a lo bestia. Delante de todo el mundo, su mejor amigo reconoce que Francis tiene un lado femenino que no quería reconocer, pero que por fin lo ha hecho. La mariquita intenta resistirse, pero no puede: «¿Ah, sí? Pues..., ¿sabes?..., tienes razón».

La solución final del conflicto de identidad parece suavizar las cosas y dejarlo todo en tonos grises, en vez de los tonos rojos sangre de la mariquita, salpicados y contrastados por negros puntos. Moraleja Disney: todos los hombres tienen su lado femenino y está bien y es bueno que lo reconozcan

y lo asuman para ser más felices, más sinceros consigo mismos y mejores hombres, al fin y al cabo. El problema es cuando dicha problemática se vehicula a través de un significante tan marcado como es el de «mariquita», que lleva las cosas por muy distintos derroteros, cambiando el escenario completamente y remitiendo a una problemática social mucho más sangrante. Aparte de que esta magnífica moraleja de Disney, en absoluto concuerda con la mayoría de las mentalidades paternas y maternas que están viendo la película. A muy pocos padres les agrada ver (ni mucho menos contribuir ni fomentar) cómo su hijo va descubriendo e integrando sin conflictos su lado femenino. A casi ningún padre le agrada que, después de ver *Bichos*, su hijo saliera de la sala impactado por Francis, habiéndose identificado con él hasta la médula, y que en adelante Francis fuera su héroe en vez de Flic, la hormiga audaz, valiente y aventurera, verdadero protagonista de la historia. Seguramente, cuando su hijo le pidiera tener *Bichos* en vídeo y le exigiera comprarlo con la carátula de Francis (el vídeo se comercializa con cuatro carátulas distintas, una de ellas, con la mariquita), a lo mejor no se plegaba a sus deseos, poniendo quizás como excusa que lo importante es la película, no la carátula, sin querer dar su brazo a torcer.

Lo más curioso de la crisis de identidad de este bicho raro que es la mariquita es que solo se produce en estos términos para los espectadores castellanoparlantes. Es decir, que Francis solo es homosexual cuando vemos *Bichos* en castellano, idioma en el que «mariquita» tiene esta connotación inequívoca (no queda excluido que ocurra también en otro idioma). En inglés, la lengua original de la película, las cosas suceden de otro modo: Francis no tiene ningún conflicto homosexual no asumido, su problema es solo uno, que porta un nombre genérico que contiene dos lexemas, uno de los cuales es *lady*. En inglés², mariquita, el insecto, se dice *ladybug* o *ladybird*. ¿Cómo ser *lady* y ser un tío? es el problema de Francis en inglés. Lo que las moscas le dicen es: «Hey, cutie!, wanna pollinate with a real bug?». Una *ladybug* no es a *real bug*. *Ladybug*, para las moscas, parece ser una contradicción en los términos. Lo que intenta desmentir la respuesta de Francis: «So, bein' a ladybug automatically makes me a girl, is that it, fly boy?», con pocas probabilidades de conseguirlo, ya que, a todas luces, está diciendo una tontería: ser una *lady* no implica necesariamente ser una *girl*. Evidentemente que no, pero eso es algo que hay que explicárselo a las moscas, de género insecto, de género humano o de género imbécil. Es necesario explicar por qué se puede ser un hombre en un cuerpo de mujer, por qué se puede ser un hombre con aspecto de mujer, etcétera, etcétera, etcétera.

That's all folks!

² En alemán sucede algo semejante, con una ligera variación. Mariquita se dice *Marienkäfer*. En este caso, la feminidad viene significada, no por el nombre genérico *lady*, como sucedía en inglés, sino por el nombre propio Marie. Los juegos de palabras que, no obstante, tienen lugar son similares. No se dirá señorita ni *lady* Francis, sino *Fräulein Käfermarie*. Se puede anotar además que, coloquialmente, *ein netter Käfer* equivale a una «chica bonita».

DE MADRID



#elporvenirdelarevuelta

INFORMACIÓN DE INTERÉS

El Metro de Madrid ha iniciado una campaña de sensibilización sobre la diversidad sexual y de género. Esta campaña se centra en promover la igualdad y el respeto a todos los ciudadanos, independientemente de su orientación sexual o identidad de género.

Una de las acciones más destacadas de esta campaña es la colocación de carteles informativos en las estaciones de metro. Estos carteles, que llevan el logo LGTBQ, buscan visibilizar la presencia de la comunidad LGTBQ en el espacio público y fomentar un ambiente de inclusión y tolerancia.

Además, el Metro de Madrid ha implementado medidas para garantizar la seguridad y el bienestar de todos los usuarios. Esto incluye la formación de personal en temas de diversidad y la creación de protocolos de actuación ante situaciones de discriminación o acoso.

El objetivo principal de estas acciones es crear un entorno seguro y acogedor para todos los usuarios del Metro de Madrid, donde nadie se sienta discriminado o excluido por su orientación sexual o identidad de género.







ESTARÁS
AGAZAR
DE
LOS
NERVIOS

SERAS
ADICTA
A
LA MESA
CAMILLA

CON
EL
VINAGRE
PANACEA
UNIVERSAL

ASPIRINA
L
ILUMES

ESTARÁS
OBSESIONADA
POR
TU
MARIPO

CO
MARISCOS
POR LA...D
UNA VEZ
AL AÑO

SERAS
ALREDA
A LAS
CHILS
Y MOLIB

HABLA
OS
24
DE
NOVI

Small white rectangular label with illegible text.

CAZ
CHA
ONTRA LA
OPAGACION
L SIDA

REVENCIÓN

STE
MECANISMO
CIAL
E
NDE

INVERTIR

FECCIOSO

PUEDAN
O CAUSA
HERIDAS
SE GUAR
MEDIDAS
HIGIE
OPORTU
ESTERIL
RECUBR
UN CON

A
LA DO
DE
LA ENFE
HAY QUE
EL SUFR
DEL RE
Y DEL
AISLAMI

QUE
LESIONAR
AR
S, SIN QUE
RDEN LAS
S
NICAS
NAS COMO
IZARLOS O
IRLOS CON
DON

LENCIA

RMEDAD
E AÑADIR
MIMIENTO
CHAZO

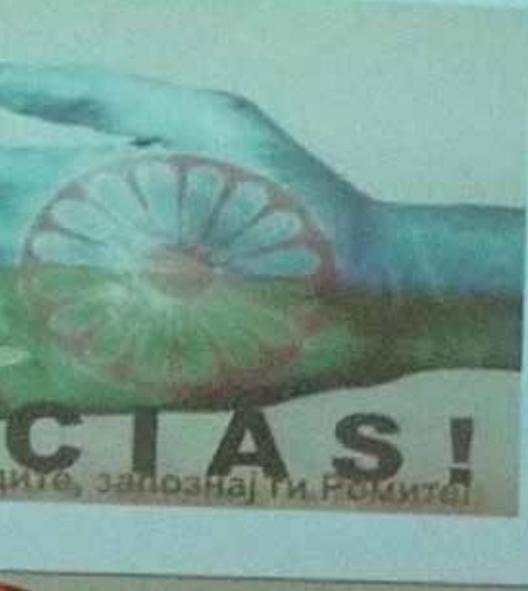
ENTO

UNA INFORMAC
CLARA
Y
ACTUALIZADA,
ES
LA MEJOR
FORMA DE
COMBATIR
LA
ENFERMEDAD

EL SIDA
ES
UNA
ENFERMEDAD
SOCIAL







Modifikar
Velocitat
Sutab
Avance de
Al har
Auton





R EL PLACER
A LIBERTAD
SER TRANS

STURBIE









Jose Manuel Guzmán, Madrid, 1984.

Una de las
intervenciones / presentaciones
en el espacio, n.º 40.
Cerezo, Madrid, 1983.

Jose Manuel Guzmán, Madrid, 1984.

ASI ES EL MACHISMO AL DESNUDO



nte
condón.
no... olvídale

SIDA MATA A LAS MUJERES

quien tendrá que hacer la prevención

**PROYECTO
+ + +
VITAL**

Apdo.
E-28002,
Madrid

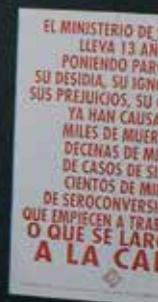
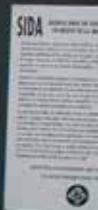
**NO VUELES
SW
CON LA HOMOFOBIA**
SERVA SOCIEDAD A LAS Y LESBIANAS



**NO VUELVA
A SER
MACHISMO**

**NO VUELVA
A SER
MACHISMO**

**NO VUELVA
A SER
MACHISMO**



EL LIBRO DE BUEN
AMOR
Sexualidades raras y políticas extrañas

2:

DESEO
de una revuelta

DESATAR EL DESEO

Carmen Romero Bachiller

Enredos íntimos, figuras de cuerdas y archivos de sentimientos en la configuración de un deseo queer¹

La historia que aquí inicio emerge balbuceante, jadeante, sudorosa, palpitante, agitada, ansiosa, curiosa, divertida, desconcertante, pero también herida, vulnerable, política, intensa y cotidiana. Una historia hilada en el tiempo, rememorada y recreada. Personal, pero también colectiva. Porque los debates que atraviesan nuestras trincheras se encarnan y reviven en los cuerpos. Porque son líneas abiertas e inscritas en la piel. Porque habitan nuestras pulsiones y placeres, salan nuestras lágrimas, nos unen a nuestros dolores y a nuestros afectos —viejos y nuevos—. Así, hoy, me propongo un diálogo y recorrido de tiempos y espacios que me atraviesan personal y políticamente y con los que pensar desde la memoria una genealogía del deseo como herramienta política desde la que construir el futuro: nuestro futuro. ¿A qué futuros nos abren qué deseos? ¿Qué líneas movilizamos? ¿Qué voces recogemos? ¿Qué cuerpos incorporamos en nuestra narrativa pulsional y deseante? ¿Qué responsabilidades y qué placeres? ¿Qué dolores y qué risas? Sin entenderlos como discontinuos. Sin pensarlos como contradictorios. O mejor aceptados en su contradicción y su tensión productora. En abierto, sin respuestas cerradas, porque este camino es un camino por tejer. Entre todes.

Así pues, recogeré varias historias y momentos. Narraciones de tiempos distintos puestas en diálogo para tejer esta genealogía. Ensamblajes precarios por los que circular y recorrer saboreando con dulzura, con rictus amargo o con grito de rabia colectivo..., quizá porque, como decía Plastic d'Amour, «Avec plus de trente années, on a déjà une histoire, et au lieu de diminuer on a un passé ou deux»², (*Un passé ou deux*, 2006)... y en mi caso, bien lejos de los treinta y casi en la mitad de los cuarenta, tal vez da para tres o cuatro. Sobre todo porque esta no es solo una memoria personal, sino parte de un trenzado colectivo: somos parte de esas «figuras de cuerdas» [*string figures*], de ese juego de hilos y dedos que nos sostienen y sostenemos, como recogen Haraway (2016) y Stengers (2011):

¹ Agradezco a Fefa Vila el diálogo continuo para construir este artículo, un diálogo del que se ha nutrido y conformado. Igualmente agradezco a Carola Hermoso y a Dau García Dauder su lectura atenta y comentarios certeros y generosos. Agradezco a J. Ibarz su generosidad con este texto.

² «Con más de treinta años, una ya tiene una historia y, lejos de disminuir, una tiene un pasado o dos».

El juego de cunitas, un juego de niños, aparentemente, pero también un juego del que existen versiones en culturas alrededor de todo el mundo. Se necesitan [al menos] dos pares de manos, y en cada paso sucesivo, una es «pasiva» ofreciendo el resultado de su operación previa, un enredo de cuerdas, para que la otra pueda operar, solo para volver a ser activa de nuevo en el siguiente paso, cuando la otra presenta el nuevo enredo. Pero también se puede decir que cada vez el par «pasivo» es el que sostiene, y es sostenido por el enredo, solo para «dejarlo ir» cuando la otra toma el relevo. Un baile complejo, de hecho (Stengers, 2011:134. Énfasis añadido).

[Figura de cuerdas 1]. Sesión de Lady Fest, Madrid, ¿2010? Se presenta una sesión de prácticas de bondage y shibari con dos expertas: un ama de cuerdas y su modelo. Reclaman el acceso de las mujeres a una práctica y saberes mayoritariamente ocupados por varones. Explican la tradición del shibari y nos dejan entrever la seducción de las cuerdas y su tacto mordiente y rugoso. El ama suspende a la modelo en varias ocasiones, mostrando su maestría en un juego en el que las complicidades entre ambas dejan claro que la tensión va mucho más allá de un hacer y dejar hacer. En la tensión de las cuerdas y cuerpos, la vulnerabilidad y la fuerza emergen y se despliegan en coreografías que buscan los límites. Los límites del dolor, del deseo, del cuerpo. Las posiciones y las relaciones de poder parecen claramente establecidas y, sin embargo, ¿quién sostiene y quién es sostenida?, ¿quién delimita los límites del juego?, ¿dónde están las responsabilidades y quién puede permitirse «dejarse ir»? ¿Cuáles son las condiciones para hacerlo? El deseo, la vergüenza, los cuerpos. El dolor punzante de la cuerda mordiendo la piel, pero al tiempo suficientemente repartida para que deje su marca sin quebrar el cuerpo. Aprender a suspender no es fácil. Es un juego en el que cuerdas y cuerpos se enlazan, se articulan. Es una forma de atención y cuidado. Es un ejercicio de confianza. Hay que confiar para dejarse ir. Después de la exhibición invitan a alguien del público a probar a ser suspendida. Muerta de vergüenza, levanto la mano. Placer y vergüenza tan intensos que mi mirada cae al suelo mientras me quito el vestido y me quedo en ropa interior. El ama de cuerdas me teje para colgarme del techo. Las cuerdas, sus manos, mi cuerpo, los ganchos. Cuando me alza, cedo mi equilibrio, me dejo ir. La gravedad me invita al suelo, pero las cuerdas me elevan. Mi cuerpo forma un arco, en lateral. Estoy sostenida. Suspendida en las cuerdas, vuelo. Bailo en las cuerdas. El dolor, la tensión, el cuerpo. La belleza de la figura de cuerdas que me enlaza. Dejarse, pero quizá no del todo. Sostener y ser sostenida. Bailar en la suspensión, estirando el cuerpo, jugando/bailando con la figura de cuerdas, pero también ser bailada —el ama me hace girar y yo estiro el cuerpo y lo arqueo en las cuerdas que me sostienen—. Bailo en horizontal. El dolor, la tensión, la emoción. Sostener y ser sostenida. Me cuesta ser sostenida. Pero lo estoy. Cuando desciendo me informan de que el ama de cuerdas espera su recompensa y agradecimiento. Estoy agradecida y aún vuelo en la nube, pero me resisto a ceder. Me cuesta el momento de arrodillarme y besarle los pies. La vergüenza y el placer explotan en todo el momento.

Sostener y ser sostenida. Hacer y dejar hacer enredadas en las cuerdas, en un baile complejo de «enredos íntimos» (Latimer y López, 2019). Porque el deseo tiene que ver con ese sostener y dejar ir, con ese abrirnos al otro, a las, les otros. El deseo es una apertura que construye en colectivo. Sostener y ser sostenida. Aprender a soltar y dejarse. Las figuras de cuerdas nos hablan de ese hacer colectivo. Nos recuerdan la necesidad de estar juntas y los deseos por un futuro común. Nos sostenemos colectivamente man-

teniendo la tensión de las cuerdas, mientras inventamos nuevos cruces y nudos y al tiempo somos sostenidos por ellas en coreografías intersubjetivas y materiales. Si este libro entrelaza memoria, deseo y porvenir; memoria, deseo y voluntad política, es, tal vez, porque nuestras memorias explican nuestros presentes y nuestros deseos orientan nuestra acción política y, por tanto, nuestro porvenir. Nos invita a cultivar la respons-[h]abilidad [*respons-ability*]—la habilidad de responder a los otros, a lo que ocurre, a nuestros cuerpos—, nos invita a hacer y pensar colectivamente (Haraway, 2016: 34). Porque «Importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones. Importa qué mundos [*world*] universalizan el mundo. Importan qué historias cuentan historias» (Haraway, 2016: 35).

[Figura de cuerdas 2]. #MeToo. «Escucha, hermana, aquí está tu manada», 2017 y 2018. La rabia se vuelve política y las voces de todas se hacen un grito que quiebra el silencio impuesto tantos años. Se toman las calles en mareas improvisadas. La indignación personal se torna voz colectiva. Somos manada y estamos enfadadas. *Usos de la ira* (Lorde, 1984/2002: 134). Sororidad colectiva que sorprende al mundo. Fuerza. Fuerza que emana de nuestra consciencia de vulnerabilidad. Nos sostenemos. Nos sostenemos porque nos sabemos vulnerables, pero no vamos a quedarnos solas. Nos sostenemos en los cuidados cotidianos a volver a casa. Salta el WhatsApp. «Ya he llegado». El alivio y la respuesta. Sostener y ser sostenida. «Sola, borracha, quiero llegar a casa», cantamos colectivamente. No queremos ser víctimas. No queremos ser santas ni beatas. Queremos poder movernos. Lo gritamos con toda la potencia de nuestras voces. Las calles y las noches también son nuestras. Y las universidades. Punto Violeta Somosaguas. El acoso en la universidad, ese gran silenciado. Ese elefante que está en la habitación y nadie parece ver. Que nadie quiere ver. *Epistemologías de la ignorancia* las llama Nancy Tuana (2006). Cuando no se quiere saber que no se sabe. Porque del acoso no se quiere saber.

Juegos de cuerdas. En junio de 2018 colgamos un tendedero en la entrada de la cafetería de la facultad. Encordado precario donde con pinzas sostenemos papeles escritos a mano con esos acosos silenciados. El tendedero y sus pinzas se erigen, en su cotidianidad ordinaria, como figura de cuerdas, como forma de resistencia colectiva frente a la ignorancia consciente y cómplice de la institución (Blanco Fuente *et al.*, 2018). Frente a las dificultades de poder «probar» los acosos —que acaban convirtiendo cualquier denuncia en un ejercicio de valentía individual que se pierde en laberintos burocráticos que sirven para ocultar y silenciar más que para reconocer, acompañar y reparar—, invitamos a quienes pasan a colgar sus propias historias de acoso en el tendedero. Tender la colada del acoso para visibilizar los trapos sucios que intentan ocultarse y desplegarlos a plena luz frente a los intentos sistemáticos de silenciamiento e ignorancia. Conjurar

el aislamiento y convertirlo en acción colectiva. Las narraciones, muchas veces descartadas como falsas, imposibles de probar como «cuestiones de hecho» [*matters of fact*], ocupan el espacio y se vuelven visibles «cuestiones de preocupación» [*matters of concern*] (Latour, 2004), y, sostenidas en la cuerda de lo colectivo, en «cuestiones de cuidado» [*matters of care*] de las que hacemos cargo (Puig de la Bellacasa, 2011). Figuras de cuerdas como dispositivos colectivos de cuidado que sostenemos y nos sostienen en formas concretas y materializan el cuidado para responder la insoslayable demanda de «seguir con el problema» (Haraway, 2016; Blanco Fuente et al., 2018).

Traumas y agresiones como parte de nuestras memorias colectivas. De nuestros silencios, de nuestras vulnerabilidades. Hoy más que nunca la pregunta por el deseo parece estar atravesada de la tensión con el peligro que anunciaba Carole Vance a principios de los ochenta del siglo pasado:

Si la vida personal tenía una dimensión política, ¿significaba esto que la vida sexual era exclusiva y enteramente política? (...). Si lo personal era lo político, entonces, quizá, lo político era lo personal, convirtiendo así los esfuerzos para cambiar y reforzar la vida sexual en sustitutos de la acción y la organización política. En ese caso, el escrutinio, la crítica y la vigilancia de las vidas e incluso de las fantasías sexuales de nuestras compañeras podían convertirse en una obligación política necesaria. (Vance, 1984/1989: 43).

¿Es necesario patrullar nuestros deseos? ¿Constreñirlos en formas claramente legibles como feministas? ¿Quiénes determinan cuáles son los deseos válidos? ¿Dónde queda el potencial político de la transgresión en el deseo y la sexualidad que ha sido clave en la configuración política de lo queer, de lo transmarikabibollo? Hay algunas voces que alertan contra los peligros de la atención a las agresiones sexuales y cómo se pueden convertir en limitadores de la transgresión de nuestros deseos. Si es así, me pregunto: ¿De los deseos de quiénes? ¿Cómo estamos configurando los espacios de deseo, si no podemos hablar de las relaciones de poder que los atraviesan y constituyen? ¿Si no podemos hablar de las violencias y de los peligros, además de los placeres? Si hay algo que ha permitido visibilizar, renovar la consciencia y despertar la atención sobre cuestiones de consentimiento y poder en las relaciones sexuales, y, sobre todo, denunciar la cotidianidad de las agresiones, ha sido, precisamente, el hablar sobre el *deseo*. El deseo no como algo reconocible a priori, sino como algo sobre lo que discutir y negociar. Algo que cuidar. Porque ¿simplemente por articularse como feminista, lesbiana y queer una relación queda protegida de la violencia o de la desigualdad? Mi experiencia me dice que no.

Aquí el BDSM y en particular el BDSM feminista lesbiano y queer lleva años poniendo sobre la mesa que la clave para las relaciones es la negociación y un consentimiento que puede ser revocado en cualquier momento (Samois, 1982). La visibilización de las relaciones de poder y su juego erótico pone muchas cuestiones en tensión. Nos cuestiona. ¿Cómo podemos desear lo que deseamos? ¿Son nuestras fantasías rémoras de nuestros aprendizajes heteropatriarcales, racistas, clasistas, sexistas? Sí, claro. Sí, sin duda. Sí, ¿cómo podría ser de otro modo? Pero, quizá, responder positivamente a esa pregunta no significa simplemente que tengamos que flagelarnos por no tener un imaginario suficientemente feminista —y por supuesto no concedernos placer alguno en ese proceso—. Tal vez podemos tensar las cuerdas y replantear las preguntas.

Si algo ha sido común a les disidentes de la sexualidad, el deseo y los géneros a lo largo de estos años ha sido la capacidad de transgresión de lo normativo, las posibilidades de resignificación en ocasiones ocupando los términos, los conceptos, los cuerpos y, tal vez también, los imaginarios hegemónicos y perpetuadores de la desigualdad. No es algo nuevo. Ni algo directamente importado desde Estados Unidos. Ya a finales de los ochenta del siglo pasado Nieves García, Ely Fernández, Delina Rastrollo, Teresa Millán y Cristina Garaizabal, del CFLM (Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid), se atrevían a plantear la cuestión de las fantasías, nada más y nada menos que en las Jornadas Feministas contra la Violencia Machista de Santiago de 1988, con el fundamental artículo «El deseo de las demás es cutre, amigas mías, el mío no». No logro imaginar la conmoción de la ponencia en su momento, pero, viendo las reacciones de les estudiantes que hoy lo leen y debaten en mis clases, no puedo sino reivindicar su actualidad. Aún hoy continúa removiendo y cuestionando con la misma fuerza. Tal vez porque se arriesga a hablar de lo que no nos atrevemos: aquello en lo que pensamos cuando nos corremos. Tal vez porque abre espacio a la ambivalencia y a la contradicción que nos habitan. Tal vez porque la construcción de las fantasías y los deseos es elusiva y compleja³. Pero desde el activismo las cuestiones sobre las pulsiones y sus límites resuenan de nuevo con fuerza en los debates y las preguntas que abren se cuelean en nuestras camas y nuestras relaciones. Felicitémonos por abrir la pregunta del deseo, porque tal vez, como en tantos casos, la cerramos demasiado rápido sin atrevernos a enfrentarla.

³ Quizá quien, en mi opinión, ha ahondado en ello con más acierto ha sido Teresa de Lauretis en *The Practice of Love* (1994), pero su triada Freud, Peirce y Foucault resulta compleja y genera no pocas resistencias.

Precisamente para indagar sobre el deseo, quisiera rescatar la narración de una escena que escribí hace años en el marco de la irrupción del postporno, fundamentalmente en Barcelona. Igual en este momento parece un tanto descontextualizada, pero creo que permite hablar de los cambios en las discusiones y mostrar líneas de continuidad y tensiones con los debates actuales. De nuevo tensando las cuerdas del deseo y la transgresión. Porque las transgresiones en el deseo abren espacios de liber-

tad, pero no pueden ignorar las relaciones de poder y las desigualdades profundas en las que se inscriben. Porque los imperativos éticos que nos autoimponemos tienen que permitirnos dar cuenta de nosotres, nuestras prácticas y nuestros deseos. Porque los cuidados, los sostenimientos colectivos, los construimos desde prácticas de reconocimiento, de solidaridades entre vulnerabilidades no necesariamente compartidas, pero que abren el espacio a la empatía y al vínculo. Al reconocimiento de otras vulnerabilidades. Y cómo no: porque el imperativo ético feminista queer interseccional nos lleva sobre todo, *sobre todo*, a estar atentas a nuestros privilegios y a cómo los desplegamos.

[La escena]. «Pisa, morena», me contestó en un mensaje cuando le conté que iba a escribir sobre una escena que compartimos.

Abril, ¿2008? Es una mañana de sábado radiante de sol y de posibilidades. Barna. El Raval. Sobre la una y media. Deberíamos andar en busca del aperitivo, pero salimos en busca de un desayuno. La misma ropa de la noche con su pegajoso olor a tabaco, alcohol y sexo. Una ropa que, de mañana, se vuelve —o eso creo— demasiado visible, un tanto inadecuada..., ¿quizá demasiado atrevida? Eso es al menos lo que siento... Mis botas altas de charol rojo oscuro resultan demasiado brillantes. Mi minifalda vaquera se resiste a crecer ningún otro centímetro por más que tire de ella hacia abajo. Mi camiseta no pierde su generoso escote. Pero mi amante también resulta más descaradamente visible por la mañana. Su masculinidad resulta al tiempo ostensible y desconcertante. Terriblemente sexy. Quizá desconcertante por lo ostensible. Y porque no se alinea adecuadamente con un cuerpo sexuado en masculino. Mi amante. A quien evito llamar por su nombre de mujer, porque cuando nos conocimos no quiso decírmelo —para mi regocijo, debería añadir—. A quien busco referirme con palabras genéricamente no marcadas. Con sus pantalones de pinzas, sus tirantes, su camisa negra y sus zapatos retro de caballero o, en sus propias palabras, «de chulo de los años cincuenta». Alguien que hace que la gente se pregunte ante qué está cuando pasa. Que cuestiona una y otra vez el reconocimiento autoevidente con que nos movemos para clasificar las personas que nos encontramos como «mujeres» o como «hombres». Sin más matices. Sin más opciones. Un reconocimiento inmediato que queda olvidado y se vuelve invisible. Pero ante mi amante esa pregunta no se resuelve en el nanosegundo que habitualmente le concedemos y las cabezas se giran para mirar. Más aún si, como ahora, camino a su lado con una falda demasiado corta y unas botas demasiado rojas.

Pero volvamos a donde estábamos. Objetivo: café. Salimos de un hotel..., un hostel más bien, situado en el ángulo entre el Raval que quieren que sea —remodelado, remozado, rehabilitado, de diseño y consumo cool— y el que era —el Barrio Chino, con sus putas y sus gentes de arrabal y de mil

puertos— y nos adentramos en una de sus calles en dirección a la Rambla del Raval. San Ramón. La calle de las putas.

En realidad, podíamos haber ido por la otra calle, por donde llegamos por la noche, directamente desde la Rambla del Raval, pero el/la —creo que voy a referirme así a mi amante a partir de ahora— quería mostrarme la otra calle. Mostrarme *por* la otra calle. Pasearme. Una puta, delante de otras putas. Mostrarse como mi chulo en medio de todos los hombres —clientes, chulos, mirones— que abarrotan la calle; y también ante ellas, las putas, vestidas de diosas de arrabal. Pero ¿es eso posible? En medio de ese espacio, nuestros cuerpos evidencian si cabe con más fuerza la distancia. Justo en ese espacio, mi cuerpo choca y muestra el salto entre el espacio de juego con mi amante —en el que *juego* a ser puta por un rato— y el de las mujeres que apenas me atrevo a mirar, entre una mezcla de respeto y el reconocimiento de la enorme distancia que nos separa y que en ese instante se vuelve abismal. El cuerpo de mi amante también pone en crisis y traiciona su masculinidad asumida. Su habilidad para *pasar* adelgaza y, justo en ese momento, nuestra presencia denota de forma más aguda si cabe que *no somos*: nuestro *passing* se vuelve fallido. *Una impostura*. En ese instante las líneas de flotación con las que jugamos y aquellas con las que no jugamos, sino con las que vivimos —como la masculinidad de mi amante y los roles sociales de género; o un espacio de juego erótico y la realidad social de la desigualdad social y su cruce con la situación de las mujeres trabajadoras sexuales en el espacio público—, lejos de anularse, se sobrecargan y exacerbaban hasta lo imposible. Nuestra corporalidad se vuelve entonces demasiado presente, marcando al tiempo rupturas y continuidades que dan cuenta de privilegios —nuestra piel blanca, nuestro aspecto europeo, entre otras cosas— y también visibiliza la puesta en tensión de los roles de género: la ocupación de la masculinidad y la dinámica erótica se muestran precisamente porque se quiebra su naturalización. Somos dos cuerpos reconocibles —al menos parcialmente— como «de mujer» y la muestra de nuestra *impostura* permite que las posiciones de género se muestren como *posiciones*.

⁴ No pretendo igualar las posiciones butch y trans masculinas, porque configuran dinámicas de relación específicas y formas de identidad con particulares continuidades y discontinuidades. Sin embargo, quiero resaltar aquí una cuestión que une ambos tipos de relación: la dependencia del reconocimiento y el sostenimiento en una mirada que devuelve el cuerpo butch/trans como erótico y deseable, reconociendo la masculinidad que representa y reforzando la posición identitaria en un contexto habitualmente hostil hacia esta. En este sentido, el entorno, pareja/as, amigos, etcétera, constituyen «enredos íntimos» (Latimer y López, 2019) capaces de sustentar emocional y eróticamente las posiciones así identificadas.

De *impostura* hablaba en este relato. *Imposturas* que se asientan en fantasías y reconocimientos eróticos que nos sostienen —bien sea en relaciones butch/femme o femme/trans—⁴. Las cuerdas se tensan en ese sostener y ser sostenida. Ann Cvetkovich en su análisis de las culturas eróticas butch/femme y su relación con el trauma reconfigura las dinámicas de la relación, muchas veces leídas como una burda recreación de un modelo heteronormativo, para representarlas como lógicas específicas que posibilitan empoderamientos no siempre articulados en los alineamientos esperables (Cvetkovich, 2003/2018: 89-122). El reconocimiento butch/femme, a través de una distribución particular del tocar y ser tocada, posibilita una configuración específica que permite el sostenimiento mutuo en los afectos. Juegos de cuerdas simbólicas donde el tocar y ser tocada, el ser receptiva y

poder sostener la impenetrabilidad es parte de una coreografía del deseo y los afectos. Afectos enmarañados y «enredos íntimos» que devienen políticos en marcos hostiles. Que permiten sostener y dotar de reconocimiento a quienes lo ven denegado, al ocupar masculinidades desde posiciones que no les corresponden y vivenciar formas de feminidad no sumisas, donde la vulnerabilidad deviene fuerza. Sostenimientos que se mueven de formas no siempre evidentes y cuestionan cualquier intento de leer las relaciones butch/femme como mera reproducción de la heterosexualidad. Así, Cvetkovich hace un reconocimiento a la receptividad femme como una forma de apertura —en absoluto pasiva— que permite recoger y reconocer la necesidad butch de un cierto cierre como defensa ante un marco hostil (Cvetkovich, 2003/2018: 121). Pero también el deseo femme que erotiza el gesto, la hexis, el movimiento, la expresión del cuerpo butch como una combinación particular que reconoce y anhela (Nestle, 1987/2003: 97). Las relaciones butch/femme se alimentan de un juego erótico y resultan empoderantes al permitir reconfigurar el marco de las relaciones sociales en que se integran:

Como femme disfrutaba de sexo intenso y feroz; de profundos y potentes tomas y dacas; de juegos eróticos retadores; de coqueteos calculados que estimulaban el encuentro butch-femme. Pero el placer esencial era que había dos mujeres, no máscaras. Cuando una mujer decía: «¡Dámelo, nena!», mientras me tensaba para recibir su mano aún más dentro de mí, nunca escuché la voz de un hombre o de roles sociales condicionados. Escuchaba la llamada de una mujer que había recorrido el mundo, una mujer valiente cuyas manos retaban cada negación colocada en la vida de una mujer. (Nestle, 1987/2003: 96-97).

En este poderoso pasaje de *A Restricted Country*, la activista feminista femme Joan Nestle insistía en cómo la especificidad del deseo butch/femme era parte de un juego erótico entre mujeres en un momento en que la sospecha de mímica de la heterosexualidad sobrevolaba las relaciones butch/femme y era necesario reconocerse como mujeres en el seno del movimiento feminista. Desde entonces, los debates se han multiplicado y el feminismo nos ha enseñado que el término *mujeres*, si bien necesario en muchas reivindicaciones, se convierte en un traje demasiado estrecho o demasiado grande para muchas. Sin embargo, hemos visto resurgir debates antiguos rescatados no tanto de la tradición feminista en el Estado español, sino a veces importados desde ciertas lecturas anglosajonas (Ortega y Platero, 2015). Así, el énfasis de Nestle en este fragmento puede resultar problemático y ser leído como TERF —*trans exclusionary radical feminists*—. Invito a releerlo en otra clave, porque las voces escuchadas en las relaciones butch/femme o en cualquier otra pueden tener diversos grados de gravedad o agudeza⁵, y —es triste tener que afirmar esto una vez

⁵ Agradezco este apunte a Irene Blanco Fuente.

más— nadie puede cuestionar la identidad como mujeres y lesbianas de las mujeres trans que tienen relaciones con otras mujeres. Son parte de nosotras y de nuestros deseos lésbicos y, por supuesto, también en ocasiones, de relaciones butch/femme. Pero, a menudo, los tránsitos entre posiciones butch y trans masculinas resultan complejos. Los límites se desdibujan y los deseos se articulan de maneras abiertas, dando lugar a desplazamientos que modifican las posiciones en las relaciones —que muchas veces dependen más de los cambios en las identificaciones que de una sustancial transformación de las prácticas—⁶. Pero si hay algo de lo que habla el deseo en todos estos casos es de reconocimiento y recepción de vulnerabilidades compartidas. El deseo butch/femme, el deseo lésbico, deseos queer, trans, cualquier deseo es siempre una apertura hacia otros; es una apuesta por conectar; es reconocer la incompletud no para buscar el cierre de una supuesta media naranja y su terrorífica narración del amor romántico, sino para reconocer la necesidad de tejer con otros:

El deseo nunca es absolutamente autosuficiente o autónomo como lo pueden ser el placer sexual o la masturbación (...) el deseo es una tensión hacia el/la/le otro/a/e(s)⁷, una pulsión hacia algo o alguien fuera de sí mismo. (Lauretis, 1994: 233-234).

Reconocimientos eróticos que se sustentan en un marco en el que no siempre resultan exitosos en su *passing*, como mostraba la escena. Pero también juegos y fantasías eróticas complejas. Confieso que he dudado si incluir esa escena en el texto. Pero ¿qué es el deseo, sino complejidades no siempre oportunas? ¿A qué renunciamos si renunciamos al debate, a la contradicción, la duda? Me aterrorizan las verdades que se presentan con seguridad zelote. Prefiero trastabillarme con los errores. Fracasar en el camino, tal vez para aprender a fracasar mejor (Halberstam, 2011/2017).

⁶ En cualquier caso, las casuísticas son muy amplias y esta cuestión requeriría una lectura más detallada que no voy a realizar aquí. Abro la cuestión tan solo como otra línea de debate en la que indagar.

⁷ [Nota de traducción]: He optado por traducir aquí el término no marcado genéricamente *the other(s)* por esta versión abierta para enfatizar la variabilidad de identidades posibles en el marco de las relaciones abiertas por los deseos.

⁸ Véanse en este sentido las charlas protagonizadas por varias teóricas feministas en la XVI Escuela Feminista Rosario Acuña, celebrada en Gijón del 3 al 5 de julio de 2019.

Pero también en este momento creo que es importante contestar un cierto modelo de feminismo que en lugar de reconocer la diversidad en el discurso y las complejidades y tensiones de los aprendizajes y políticas feministas, en vez de sostener y dejar en tejidos múltiples de figuras de cuerdas que nos permitan construir colectivamente futuros posibles, parece arrogarse la capacidad de definir quién cuenta y quién no como feminista. Pretenden cortar los hilos de nuestros entramados en busca de una homogeneidad que cierra en falso discusiones políticas y niega el reconocimiento a múltiples posiciones. Los alegatos en contra de las personas trans, la teoría queer y la interseccionalidad por parte de reconocidas teóricas feministas que hemos escuchado este verano⁸ me han sobrecogido profundamente, porque quienes abordan alianzas antiguas forjadas sobre dolores y duelos no plenamente abordados. Afirmaciones que identifican una supuesta cuarta ola feminista con el abolicionismo, negando el reconocimiento y la complejidad a los debates feministas en torno a la prostitución e identificando como cómplices

de proxenetismo otras posiciones feministas —a las que identifican como regulacionistas en lugar de pro derechos—, resultan preocupantes e incluso ofensivas⁹. Dinamitan sororidades y nos debilitan. Ser distintas no nos resta fuerza. Ser distintas es ser capaces de enfrentar nuestra diversidad y tejer conjuntamente, no dejando a nadie en el camino. Es construir desde la vulnerabilidad y la apertura a la empatía y al reconocimiento que posibilita. La contradicción no nos rompe. El fallarnos les unes a les otras sí. Como dijeron Cherríe Moraga, Julia Pérez, Beverly Smith y Barbara Smith en un texto en respuesta a una confrontación entre feministas judías y feministas del Tercer Mundo a principios de los ochenta del siglo pasado en Estados Unidos: «No tenemos que ser iguales para constituir un movimiento, pero *tenemos* que admitir nuestro dolor y nuestro miedo y dar cuenta de nuestra ignorancia. En definitiva, finalmente, debemos rechazar fallarnos las unas a las otras» (Smith, 1983, p. XLIV).

Pero también quiero realizar una autocrítica a la forma en que en ocasiones hemos entendido el apoyo y reconocimiento a las personas que se dedican al trabajo sexual —y que es lo que, quizá, más me preocupa de la anterior narración—. Al reivindicar la fuerza del insulto y ocupar el término puta como mecanismo para evitar el estigma y la sanción extensa del mismo a todas las mujeres —incluidas, ¡por supuesto!, las mujeres trans— (Pheterson, 2000), en ocasiones desde ciertas narrativas queer y transmarikabollas, probablemente hemos ignorado el privilegio desde el cual nos erigíamos en aliadas y hemos reproducido violencias al convertirnos en las más radicales defensoras de las putas. Más radicales que las propias trabajadoras sexuales, nos hemos reclamado putas. Lo hemos usado en nuestros discursos políticos y eróticos. Y creo que hay un potencial político ahí que no podemos despreciar. Pero usarlo sin ser conscientes de nuestros privilegios —y aquí hablo como mujer cis, blanca, capacitada, europea y de clase media— supone un ejercicio peligroso que niega la escucha y constituye una dinámica tan paternalista, tan normativa y tan colonialista como otras posiciones que criticamos. Insisto: no podemos fallarnos les unes a les otras. Necesitamos seguir tejiendo figuras de cuerdas donde sostener y ser sostenidas.

Por eso importa que podamos contar otras historias, otros cuerpos y otros deseos. Recogerlas, atesorarlas, alimentarlas. Porque el debate y la duda nutren lo colectivo. Porque son parte de las cuerdas que nos tensan y sostienen, en nuestro construir y soltar, en nuestros diálogos abiertos y disidencias. Porque lo que no se piensa, lo que no se discute, lo que no se recuerda no existe. Así, navego en estas páginas tejiendo figuras de cuerdas que tensan y destensan particulares enredos íntimos a modo de caja de recuerdos, de memorias, de imágenes efímeras y cotidianas. Adscritas a lo personal. De «archivos de sentimientos» en palabras de Ann Cvetkovich, archivos materiales e inmateriales que incorporan:

⁹ Agradezco este apunte a Irene Blanco Fuente.

Objetos que normalmente no se considerarían de archivo y, al mismo tiempo, se resisten a ser documentados porque el sexo y los sentimientos son demasiado personales o efímeros para dejar registros (...) el archivo de los sentimientos vive no solo en museos, bibliotecas y otras instituciones, sino en espacios más personales e íntimos. (Cvetkovich, 2003/2018: 324).

El deseo y su prácticas son a menudo «enredos íntimos», efímeros, personales, demasiado implicados, irrelevantes. Joana Latimer y Daniel López hablan en otro contexto de la necesidad de rescatar lo que denominan «enredos íntimos» (Latimer y López, 2019) para dar cuenta de aquellas cuestiones afectivas y de cuidado demasiado triviales o cotidianas para ser tenidas en cuenta, pero que sin embargo reproducen y perpetúan relaciones de poder que se consolidan invisibilizadas como parte de lo banal.

Lo íntimo, el deseo, lo afectivo han sido relegados tradicionalmente al espacio de lo personal, pero como bien sabemos feministas y queers, y como se consolidó en los setenta, *lo personal es político*. ¿Y qué hay más íntimo y más enmarañado que la sexualidad y los afectos? Nuestros cuerpos yuxtapuestos se anudan mientras desafían los marcos de la razón proyectando pulsiones que quiebran los límites, los cuestionan, los recrean, los suspenden de formas diversas. Pulsiones queer, deseos de aquellos que desquebrajamos los rígidos márgenes de la heteronormatividad. Espacios de disidencia personal, cargados de afectos, y cuerpos enredados, pero también espacios de contestación política. Cuerpos y deseos que se han puesto en primera línea para reclamar cambios legales —desde las primeras manifestaciones del Orgullo para acabar con la Ley de Peligrosidad Social y luchando por la mera existencia, hasta las demandas de reconocimiento de nuestros vínculos familiares—¹⁰. Son demandas que quiebran los marcos de lo posible ampliando sus fronteras para que todes podamos respirar y ensanchar nuestras vidas y vínculos, nuestras prácticas eróticas y nuestra cotidianeidad disidente.

Pero si nuestros deseos irrumpen y tienen potencial para transformar los modelos hegemónicos de las ecologías políticas en las que vivimos, generando otras promesas futuro, tal vez también encierran lo que Lauren Berlant denomina una «crueldad ineludible» (1998): la promesa y la esperanza que emergen de nuestros deseos no funcionan necesariamente como líneas de fuga que enfrentan las instituciones vigentes y sus ordenamientos, sino que, a menudo, se pueden convertir en lo que nos hacen retornar a determinadas «instituciones de la intimidad» (Berlant, 1998), que moldean nuestros vínculos con «fantasías tácitas, reglas tácitas, y obligaciones tácitas» (Berlant, 1998: 287; Latimer y López, 2019: 255). Este es claramente el caso de la familia y los intentos de articular nuestros «enredos íntimos» más allá de los modelos vigentes.

[Enredos íntimos y crueldades ineludibles]. Primavera de 2019. Hemos ido a buscar a nuestro hijo al colegio, como tantas otras veces. Dos mamás. Una pareja butch/femme. Sabemos que tenemos visibilidad en el cole. Nos conocen personas que no estamos seguras de conocer. Nos sorprende y al tiempo es una muestra de nuestro exotismo en el espacio del colegio. Institución de instituciones. Marco de reproducción de saberes y de desigualdades de género, clase, raza. Donde los formularios siguen invitando a «los padres» —a pesar de que la asistencia sea masivamente de madres y muchos no incluyamos padres en nuestros «enredos íntimos» familiares—. En el cole de nuestro hijo estamos en lucha. Peleamos los formularios. Discutimos de diversidad. De familias diversas. De cuerpos de niñas, niños, niños diversos. De juegos no sexistas. De racismos cotidianos —¡Ay, ese «color carne» excluyente! *Rolling eyes* y cejas disparadas con sorpresa e indignación—. «*Rolling eyes* = pedagogía feminista» (Ahmed, 2017: 39)¹. Eso nos ha dado un cierto «reconocimiento» en la institución —¿reconocimiento o pereza?—. Madres entregadas —¿madres pesadas?—. ¿Se lee en clave del ideal de maternidad abnegada y vinculada a la feminidad tradicional y la sumisión? ¿Se lee como disrupción política que cuestiona la felicidad colectiva (Ahmed, 2004)? *Aguafiestas* de lo normativo, quebramos la idealización del retrato que preserva la institución (Ahmed, 2004, 2017). Pero las instituciones son férreas y a veces jugamos bajo sus reglas. A veces, nos hemos plegado. Porque hay ciertos peligros que no hemos podido asumir.

Bajamos la cuesta del cole con nuestro hijo y un amiguito de su clase. Mientras van merendando, hablando y jugando, mi pareja y yo nos besamos. Nos comemos la boca y nos buscamos los labios ansiosamente. Amantes deseando encontrarse en otro lugar, en otro momento. Y también contentas de estar allí con nuestro hijo camino del parque. El amiguito de nuestro hijo nos mira con sorpresa —y sonrisa abierta de par en par— y dice: «Pero ¡sí sois novias!». Como ante una verdad feliz de la que acaba de ser consciente. Mi hijo desde la naturalidad más absoluta le responde: «¡Claro!, ¿no ves que están casadas?», con una inmediatez, vehemencia y seguridad que me sorprende y me llena de orgullo. Orgullo de madre. Orgullo de bollo.

Pero el amiguito de mi hijo ya sabía que éramos las madres de mi hijo. Que mi hijo tenía dos mamás. ¿Dónde surge la sorpresa entonces? El beso. La expresión pública del deseo. La yuxtaposición del deseo con la maternidad. Cortocircuito. No computable. Pero la explicación de mi hijo también cortocircuita nuestros deseos y posiciones. «¡Claro!, ¿no ves que están casadas?». La normalización de las relaciones y el deseo en el marco del matrimonio. Sí, estamos casadas. Tuvimos que hacerlo. Por imperativo legal. Para garantizar la filiación de nuestro hijo. Para poder garantizar que nadie nos diría que nuestro hijo no es nuestro hijo —aunque en ocasiones en mis peores pesadillas, alimentadas por *El cuento de la criada*² y *Years and Years*³ y cualquier lectura

del periódico diario, el miedo al trifachito me haga temer que puedan llegar a cuestionar ese vínculo—. El matrimonio no como una cuestión de derechos que permite equipararnos al resto de ciudadanos y vivir nuestra relación afectiva en pleno reconocimiento, sino como mecanismo coercitivo que se impone a las lesbianas para reconocer la maternidad de las madres no gestantes. Que limita —o espera limitar— nuestras relaciones y vínculos imponiendo el modelo de pareja como *el modelo*. Que legitima a costa de pasar por el aro. Como forma clara de discriminación —porque las parejas hetero no necesitan casarse para garantizar la filiación de sus hijos ni aunque hayan acudido a la reproducción asistida—. La promesa de la igualdad encierra monstruos.

Desde que tuvimos a nuestro hijo nos hemos dado cuenta de que ser madres lesbianas despierta mayor reconocimiento incluso entre personas conservadoras. La presencia del niño parece ablandar los corazones más lesbófobos, pero a costa de dessexualizar nuestra relación. Parece que en el tránsito a la maternidad hubiéramos devenido *mater amatisimas* asexuales. El besarnos en público al ir a recoger a nuestro hijo al colegio hackea el imaginario y abre otras preguntas. Resexualiza y reincorpora el deseo, pero ¿para ser reconocido en el marco del matrimonio? ¿Y la disrupción? ¿Y la quiebra? Las tensiones son múltiples.

Haraway nos invita a hacer parentescos y no bebés, porque «importa cómo el parentesco genera parentesco» (2016: 103). Nos invita a pensar futuros posibles donde poder generar otros vínculos. *Alter-kin. Parentescos alternativos* que vayan más allá de lo humano. Pero los vínculos queer ya han estado tradicionalmente sostenidos por parentescos alternativos. Las redes familiares han sido a menudo espacio del que huir, fuente de violencias y represiones y marco de perpetuación del odio. No garantía y sostenimiento. No reconocimiento y afecto. Por eso los parentescos queer han insistido en el *alter*. Los vínculos que nos sostienen, nuestros entramados y marañas afectivas a menudo se anudan a relaciones ajenas a los parentescos normativos, cuestionan lo biológico e inventan nuevos trazados y formas. Sin embargo, los marcos son tozudos y en ocasiones parecen enviarnos de nuevo a la casilla de partida: la familia. Aun así, resistimos en nuestra heterodisidencia. Como recoge el manifiesto del colectivo Familias Heterodisidentes¹⁴, del que formo parte:

Nuestras familias son heterodisidentes no solo porque no se correspondan con el modelo de familia tradicional heterosexual, sino porque además denuncian y disienten de los mecanismos de poder que se articulan en la institución familiar así forjada. Porque no buscamos ser simplemente «aceptadas» o «toleradas», sino que aspiramos a transformar el marco, a cuestionar la heteronorma que nos excluye o nos desplaza a los márgenes. Porque aspiramos a promover otras formas de crianza y otros vínculos familiares.

Aspiramos a articular otros enredos íntimos, otros juegos de cuerdas donde sostener nuestras vidas y nuestros deseos y hacerlos vivibles. Donde aspirar a futuros posibles, para nosotres y nuestros hijos. Pero los vínculos que sostienen los parentescos alternativos a los que nos invita Haraway no tienen por qué significar reproducción. Bien nos lo recuerda *Make kin, no babies* (Haraway, 2016: 103). «Haz parentescos, no bebés». Y si bien es importante reconocer que algunas también tenemos hijos, no todos los tienen o les desean, ni tienen por qué tenerlos, y tampoco los deseos de maternidad o paternidad pueden imponerse a otros cuerpos. Pero, sobre todo, nuestros deseos, pulsiones y prácticas afectivas y eróticas se desplazan más allá del marco de la reproducción y sus lógicas. Amplían las fronteras de lo posible. Nos desplazan ¿a dónde? No lo sabemos, pero los perseguimos errantes y ebrias de emoción. Djuna Barnes, en *El bosque de la noche* (1937/2003), dibujaba ese espacio onírico, laberíntico, seductor y oscuro de los deseos no normativos y su búsqueda. Hay una incógnita y una pregunta, palpitante, desconcertante, imposible de reducir al espacio de lo racional. Todo eso y más mueven nuestros deseos y pulsiones queer. Desbordan los marcos no tanto desde un ejercicio volitivo e instrumental que se sabe político, sino desde la transgresión palpitante que emerge del cuerpo que se impregna, rezuma y moja las bragas; del vello que se eriza con un violento escalofrío azul; o el calor que azota las mejillas en un rubor traicionero. Porque todo eso y más moviliza la pulsión que nos desordena y revuelve con una tensión entre creación y destrucción que abre su camino sobre el abismo. Un deseo que nos guía, nos orienta y sobre todo *desorienta* (Ahmed, 2006) espacios forjados en torno a «la sagrada imagen de lo mismo» —heteronormativa, consumista, blanca— (Haraway, 1997). Y así, desde la pulsión irreverente, desde la insolencia del atreverse a romper con lo dado, desde ahí, sí, *nuestros deseos son políticos*. Inmensamente políticos. Guerrilla en acción cotidiana.

Podríamos preguntarnos, entonces: si nuestros deseos anuncian y alimentan nuestro porvenir, ¿qué desórdenes del deseo necesitamos? ¿Cómo forjar con ellos la revuelta por nuestro porvenir? Pero tal vez sea una pregunta trampa. Una pregunta por la garantía de la orientación. Una pregunta con miedo que introduciría la norma como límite de lo pensable. Que prescribiría y proscibiría los deseos queer posibles e imposibles. Pero nuestros deseos conculcan los miedos, los exorcizan o al menos nos permiten convivir con ellos. Incluso, en algunas ocasiones, los seducen viciosamente convirtiéndolos en escenario de placer. La revuelta que abren los deseos queer se niega a responder, su señoría. Se escabulle tejiendo nuevos enredos de cuerdas en juegos continuos en los que sostener y ser sostenido. Dibuja una sonrisa traviesa y con mirada insolente se cuela por los resquicios hasta romperlos y abrir un nuevo camino donde no había horizonte. Nos invita a seguir jugando, con mirada seductora. Yo no puedo

resistirme a la invitación y la sigo con frenesí reencontrado. Hedonista, pulsional, pero también política. Tan política.

El instante en que un sentimiento penetra al cuerpo es político. Esta caricia es política.

(Adrienne Rich: Antología poética)

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2017): *Living a Feminist Life*. Durham y Londres: Duke University Press. [Hay edición en castellano (2018): *Vivir una vida feminista*. Traducción de María Enguix. Barcelona: Bellaterra].
- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham y Londres: Duke UP. [Hay edición en castellano (2019): *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Bellaterra].
- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgo: Edimburgh UP. [Hay edición en castellano (2018): *La política cultural de las emociones*. Traducción de Cecilia Olivares. México: Universidad Nacional Autónoma de México].
- Barnes, Djuna (1937/2003): *El bosque de la noche*. Traducción de Ana María de la Fuente. Barcelona: Seix Barral.
- Berlant, Laurent (1998): «Intimacy: A special issue», en *Critical Inquiry*, 24, pp. 281-288.
- Blanco Fuente, Irene; Blanco García, Marta; Martín Peláez, Paula; Peláez Orero, Syra; y Romero Bachiller, Carmen (2018): «Violet spots against sexual harassment in the University: an activist collective response from Spain», en *EASST Review*, volumen 37 (3), pp. 1-6.
- Cvetkovich, Ann (2003/2018): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Bellaterra.
- García, Nieves; Fernández, Ely; Rastrollo, Celina; Millán, Teresa; y Garaizabal, Cristina (1988/2009): «El deseo de las demás es cutre, amigas mías, el mío no», en Uría Ríos, Paloma: *El feminismo que no llegó al poder. Trayectoria de un feminismo crítico*. Madrid: Talasa, pp. 224-233. Presentado en Jornadas Feministas Contra la Violencia Machista, Santiago, diciembre de 1988.
- Halberstam, Judith (2011): *The Queer Art of Failure*. Durham y Londres: Duke UP. [Hay edición en castellano Halberstam, Jack (2019): *El arte queer del fracaso*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: EGALES].
- Haraway, Donna (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham y Londres: Duke University Press. [Hay edición en castellano (2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducción de Helena Torres. Bilbao: Consonni].
- Haraway, Donna (1997): *Modest_Witness@Second.Millennium. FemaleMan@_Meets_OncoMouse™*. Nueva York y Londres: Routledge. [Hay edición en castellano (2004): *Testigo modesto@ segundo milenio. Hombrehembra conoce oncoratón. Feminismo y tecnociencia*. Traducción de Helena Torres. Barcelona: UOC].
- Latimer, Joanna y López Gómez, Daniel (2019): «Intimate Entanglements: Affects, More-Than-Human Intimacies and the Politics of Relations in Science and Technology», en *The Sociological Review Monographs*, vol. 67(2), pp. 247-263.
- Latour, Bruno (2004): «Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern», en *Critical Inquiry*, 30, invierno, pp. 225-248.
- Lauretis, Teresa de (1994): *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington e Indianápolis: Indiana UP.
- Lorde, Audre (1984/2002). *La hermana/ La extranjera*. Traducción de María Corniero Fernández. Madrid: Horas y Horas.
- Nestle, Joan (1987/2003). *A Restricted Country*. San Francisco: Cleis Press.
- Ortega Arjonilla, Esther Mayoko y Raquel Lucas Platero Méndez (2015): «Movimientos feministas y trans* en la encrucijada. Aprendizajes mutuos y conflictos productivos», en *Quaderns de Psicologia*, 17 (3), pp. 17-30.
- Pheterson, Gail (2000): *El prisma de la prostitución*. Traducción de Rafael Heredero. Madrid: Talasa.
- Puig de la Bellacasa, María (2011): «Matters of care in technoscience: Assembling neglected things», en *Social Studies of Science*, 41: pp. 85-106.
- Rich, Adrienne (2013): *Antología poética*. Traducción de Myriam Díaz-Diocaretz. Visor Poesía.
- Samois (1982): *Coming to Power*. Boston: Allyson Publishers.
- Smith, Barbara (ed.)(1983): *Home Girls. A Black Feminist Anthology*. Nueva York: The Kitchen Table/Women of Color Press.
- Stengers, Isabelle (2011): «Relaying a War Machine?», en Éric Alliez y Andrew Goffey (eds.): *The Guattari Effect*. Londres: Continuum, pp. 134-155.
- Tuana, Nancy (2006): «The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance», en *Hypatia*, 21 (3), pp. 1-19.
- Vance, Carole (1984/1989): «El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad», en Vance, Carole (ed.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa, pp. 9-50.

TEORÍA QUEER Y GÉNERO¹

Teresa de Lauretis

Fui formalmente educada en Italia, pero la mayor parte de mis investigaciones se llevaron a cabo en Estados Unidos, en un terreno cultural y político en algunos momentos intersectado por eventos en Europa —por ejemplo, los movimientos estudiantiles y de mujeres a finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta—, pero más bien abierto a cambios e innovaciones —en particular, en los discursos institucionales y las prácticas de género.

En Estados Unidos, en la década de los sesenta y principios de los setenta, el activismo político entró en los campus universitarios con los movimientos contraculturales —el movimiento por la libertad de expresión *Free Speech Movement*, los movimientos feministas, el movimiento de los Panteras Negras— y la protesta masiva de estudiantes y profesores contra la guerra en Vietnam y la invasión de Camboya por Estados Unidos. Los estudiantes se politizaron y solicitaron que se impartieran cursos cuyos contenidos no se consideraban académicos y que estaban relacionados con los movimientos sociales que agitaban la esfera pública. Debido a que las universidades estatales estadounidenses siguen las reglas del mercado capitalista, pronto aparecieron programas de pregrado en estudios de la mujer (*Women's Studies*), en cultura popular, en estudios afroamericanos, nativos estadounidenses, chicanos y latinos.

El concepto de género fue introducido y articulado por las investigadoras feministas en varios campos disciplinarios, en el marco de *Women's Studies*; y fue el eje central, el elemento cohesivo de la crítica feminista hacia el patriarcado occidental. *Género* o bien «el sistema sexo-género», como lo nombraron las antropólogas feministas, fue el marco en el cual las feministas analizaron la definición sociosexual de la mujer como divergente del estándar universal que era el hombre. En otras palabras, género no pertenecía a los hombres, género era la marca de la mujer, la marca de una diferencia que implica el estado subordinado de las mujeres en la familia y en la sociedad, debido a un conjunto de características relacionadas con su constitución anatómica y fisiológica —características tales como la inclinación al cuidado, la maleabilidad, la vanidad... No necesito seguir, ustedes saben a qué me refiero—. *Género*, como lo entendían las investigadoras feministas, era la suma de esas características, ya sea que tuvieran alguna base en la naturaleza o que fueran enteramente impuestas por el condicionamiento cultural y social. Con respecto a este tema, hubo mucho debate y división en el movimiento, pero en ambos casos, para todas nosotras en aquella época, *género* nombraba una estructura social opresiva para las mujeres.

Los llamados *Gender Studies*, o estudios de género, se desarrollaron más tarde, en parte como una crítica al feminismo y al énfasis separatista que en aquel tiempo tenían los estudios de la mujer. De hecho, no es una coin-

¹ Esta conferencia, pronunciada el 29 de abril de 2014 en el Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini en la Ciudad de Buenos Aires, es una versión de otras intervenciones anteriores. Parte de las secciones dedicadas a «género» formaron parte de la conferencia magistral dictada en la Universidad Nacional de Córdoba el 24 de abril del 2014 con el título «Los equívocos de la identidad». Las secciones centradas en teoría queer provienen de una conferencia dictada en España en 2011 y luego publicada en Lauretis, 2011: 298-311. El texto del presente artículo se publicó originalmente en 2015 en *Revista Mora*, 21, en Buenos Aires.

cidencia que el estudio de los hombres y de las masculinidades fuera y siga siendo una preocupación importante de los estudios de género. Los estudios lésbicos y gais se sumaron más tardíamente a los programas universitarios, probablemente debido a su interés por la sexualidad, y los estudios queer no aparecieron hasta mediados de la década de los noventa.

Fue en este contexto que a mediados de la década de los ochenta propuse la idea de una «tecnología del género». Me pregunté: si el género no es una simple derivación del sexo anatómico, sino una construcción socio-cultural, ¿cómo se logra esta construcción? Me pareció que el género era una construcción semiótica, una representación o, mejor dicho, un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales que, siguiendo a Michel Foucault y Louis Althusser, yo vi emanar de varias instituciones — la familia, la religión, el sistema educacional, los medios, la medicina, el derecho—, pero también de fuentes menos obvias: la lengua, el arte, la literatura, el cine, etcétera. Sin embargo, el ser una representación no lo previene de tener efectos reales, concretos, ambos sociales y subjetivos, en la vida material de los individuos. Por el contrario, la realidad del género consiste precisamente en los efectos de su representación: el género se «real-iza», llega a ser real, cuando esa representación se convierte en autorrepresentación, cuando uno lo asume individualmente como una forma de la propia identidad social y subjetiva. En otras palabras, el género es tanto una atribución como una apropiación: otros me atribuyen un género y yo lo asumo como propio —o no.

Todos sabemos esto, hoy en día. Pero quisiera retroceder brevemente a esos años para subrayar que el entendimiento actual del concepto de género tiene sus orígenes en el movimiento de las mujeres y en los estudios feministas, mucho antes del cambio institucional a estudios de género. Quiero destacarlo porque esa historia está desapareciendo: en una década o más, quizás nadie recordará que el concepto crítico de género —la idea de que los individuos son de hecho *constituidos como sujetos* por el género— no existió antes de que la teoría feminista lo elaborase como un nuevo modo de conocimiento, una práctica epistémica *surgida en el marco de un movimiento político de oposición radical*.

Quizás el ensayo más influyente sobre género fue *The Traffic in Women* («El tráfico de mujeres»), de Gayle Rubin, que definió la mutua implicancia de sexo y género en el concepto de sistema sexo-género. Fue publicado en 1975, en un volumen misceláneo bajo el explícito título *Hacia una antropología de las mujeres*. Rubin, antropóloga feminista, comenzó su ensayo afirmando: «Un "sistema sexo-género" es el conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en los cuales estas necesidades sexuales transfor-

madras son satisfechas» (Rubin, 1975). Luego de una discusión de Claude Lévi-Strauss y Jacques Lacan virtualmente sin precedentes en los escritos feministas de aquel tiempo, Rubin concluyó su sinopsis del recuento de Freud sobre la sexualidad femenina con la afirmación —un tanto sorprendente—: «El psicoanálisis es una teoría del género» (Rubin, 1975). Sorprendente, primero, porque Freud casi nunca habló de género —la palabra alemana *Geschlecht* no distingue género de sexo— y, seguidamente, porque la misma Rubin, diez años después, drásticamente, separó el género del sexo.

En un ensayo titulado «Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad», Rubin (1989) afirma: «Una teoría autónoma y una política específica de la sexualidad deben ser desarrolladas separadamente de la crítica feminista del género» en cuanto el género es la estructura social de la opresión de las mujeres. Por sexualidad, Rubin claramente quiere decir actos sexuales o comportamiento sexual, en particular prácticas sadomasoquistas entre hombres. Y ella debía pensar que estas no tenían nada que ver con el psicoanálisis... Su equivocación es ilustrativa de cómo la temprana crítica feminista leía a Freud de manera altamente selectiva y reducida —no es diferente, en este sentido, de la cultura estadounidense en general.

Sin embargo, la idea de Rubin de que *género* y *sexualidad* deben ser diferenciados conceptualmente sigue siendo fundamental para el estudio de los procesos sociales, por ejemplo, las relaciones entre política y teoría. Eso es lo que voy a plantear en esta presentación, tomando como ejemplo el actual debate sobre la política antisocial de la teoría queer.

La expresión «teoría queer» nació en 1990 como tema de un *workshop* que organicé en la Universidad de California en Santa Cruz. El término *queer* tiene una larga historia; en inglés existe desde hace más de cuatro siglos, y siempre con denotaciones y connotaciones negativas: extraño, raro, excéntrico, de carácter dudoso o cuestionable, vulgar². En las novelas de Charles Dickens, *Queer Street* denominaba una parte de Londres en la que vivía gente pobre, enferma y endeudada. En el siglo pasado, después del célebre juicio y posterior encarcelamiento de Oscar Wilde, la palabra *queer* se asoció principalmente con la homosexualidad como estigma. Fue el movimiento de liberación gay de la década de los setenta el que la convirtió en una palabra de orgullo y en un signo de resistencia política. Al igual que las palabras *gay* y *lesbiana*, *queer* ha designado, en primer lugar, una protesta social y solo en segundo lugar una identidad personal.

Cuando organicé el *workshop* (*working conference*) titulado *Queer Theory*, para mí la teoría queer era un proyecto crítico cuyo objetivo era deshacer o resistir a la homogeneización cultural y sexual en el ámbito académico

² Etimología probable: de la raíz *t(w)erk*, que da en alemán moderno *quer* (*qwer* en alemán antiguo), que significa «oblicuo, diagonal, inclinado»; en neerlandés *dwars*; en inglés (*to*) *thwart*; en latín *torcere*. Precisamente *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»* es el título de un libro publicado en Madrid en 1998 por la editorial Siglo Veintiuno, citado por Sáez, 2004.

de los «estudioslésbicos y gay», así llamados, que se consideraban como un único campo de investigación. Pero, por supuesto, eso no era así: los hombres gay y las lesbianas tenían historias diferentes, diferentes maneras de relacionarse entre sí y diferentes prácticas sexuales. Las lesbianas no eran, en aquel tiempo, los principales objetivos de las estrategias de comercialización de un «estilo de vida» gay —saunas abiertas las veinticuatro horas del día, cruceros y paquetes de vacaciones, moda—. Más aún, las lesbianas tenían una fuerte relación con el movimiento feminista, aunque a veces fuera conflictiva. De hecho, las cuestiones de las diferencias raciales y étnicas, planteadas por los colectivos de lesbianas negras, chicanas y latinas en su crítica al feminismo blanco, moldearían el feminismo de la década de los ochenta y de ahí en adelante.

Mi proyecto de «teoría queer» consistía en iniciar un diálogo entre lesbianas y hombres gay sobre la sexualidad y sobre nuestras respectivas historias sexuales. Yo esperaba que, juntos, rompieramos los silencios que se habían construido en los «estudioslésbicos y gais» en torno a la sexualidad y su interrelación con el sexo y la raza —por ejemplo, el silencio en torno a las relaciones interraciales o interétnicas—. Las dos palabras, *teoría* y *queer*, aunaban la crítica social y el trabajo conceptual y especulativo que implica la producción de discurso. Yo contaba con ese trabajo colectivo para poder «construir otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual» (Lauretis, 1991: 11)³. Si bien ese no era un proyecto utópico, en aquel momento yo todavía imaginaba que las prácticas teóricas y las prácticas políticas eran compatibles. Pensando en la subsiguiente evolución de la teoría queer, ya no estoy segura.

El diálogo que yo esperaba no se produjo, aunque se publicaron algunos trabajos individuales sobre la sexualidad gay y lesbiana, en particular el libro *Homos* (Bersani, 1996) y mi propio libro *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994). A lo largo de la década de los noventa, la alarmante propagación de la epidemia de sida reclamó la atención tanto de los movimientos sociales como de los medios de comunicación. El trabajo de grupos como AIDS Coalition to Unleash Power³ (Act Up) y Nación Queer hizo espectacularmente visible en todos los sectores sociales la importancia de la prevención y amplió la gama de identidades sexuales no normativas. La política de la sexualidad que Rubin, en la década de los setenta, y yo misma en la década de los noventa esperábamos se convirtió en una política de las identidades de género: los términos que han surgido en relación con prácticas de disputa, deconstrucción o resignificación del género ponen al género como la medida de la identidad de la persona.

Actualmente, el discurso sobre género ha opacado o dejado de lado la problemática de la sexualidad y la dimensión sexual de la identidad, que fue tan importante para la generación de Stonewall de las décadas de los setenta y

³ Esta edición especial reunió las contribuciones realizadas a la conferencia por Tomas Almaguer, Sue-Ellen Case, Julia Creet, Samuel R. Delany, Elizabeth Grosz, Earl Jackson, Ekua Omosupe y Jenniffer Terry. La traducción del artículo se encuentra en List Reyes y Teutle López, 2010: 21-46.

los ochenta. Paradójicamente, esto sucede aunque las siglas utilizadas en muchas partes del mundo, LGBTI (lesbianas, gais, transexuales, bisexuales e intersexuales), se refieran a identidades sexuales no normativas. También el actual término *queer*, al mismo tiempo que conserva algo de su connotación histórica de desviación sexual, ha llegado a ser una identidad de género, es decir, se queda lejos de lo que es específico de la sexualidad, el perverso polimorfo de Freud, que Mario Mieli en Italia y Guy Hocquenghem en Francia volvieron a teorizar durante la visionaria y radical década de los setenta⁴.

¿Por qué el género se ha convertido en marca privilegiada de la identidad?
¿Por qué las políticas de género han reemplazado las políticas sexuales?
Creo que la respuesta a esta pregunta tiene que ver con la sexualidad en el sentido freudiano, la copresencia de pulsiones en conflicto en la psique individual, con su carácter obstinado y, a menudo, destructivo, y las dificultades que esto causa tanto al individuo como a la sociedad.

Si la primera contribución de Freud a la epistemología moderna es el concepto de inconsciente (*das Unbewusste*), la segunda debe ser el de sexualidad infantil, o sea, una sexualidad de pulsiones parciales, polimorfa, autoerótica, no reproductiva y sin normas.

Es un lugar común decir que la sexualidad infantil se desarrolla en dos fases sucesivas, la fase oral y la fase anal, que preceden al desarrollo de los órganos sexuales y a la irrupción de ciertas hormonas en la pubertad. El lugar común implica que realmente solo esto último cuenta, es decir, que la sexualidad es la sexualidad genital adulta. Pero este punto de vista popular y médico se contradice con consideraciones obvias: las manifestaciones infantiles de placer sexual, oral y anal permanecen plenamente activas en la sexualidad adulta; más aún, estas y otras pulsiones parciales, así llamadas, pueden en realidad ser más poderosas que la actividad genital. Así sucede, por ejemplo, en lo que Freud llama perversiones y la psiquiatría actual denomina parafilias: fetichismo, exhibicionismo, voyeurismo, sadismo, masoquismo, pedofilia, zoofilia, necrofilia, coprofilia y urofilia, por nombrar algunas. Por lo tanto, entre los comportamientos sexuales conocidos, hay varios que claramente se remontan a los placeres infantiles y producen satisfacción sexual, incluso independientemente de la actividad genital.

El término *parafilia* fue adoptado por el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-III) de la Asociación Psiquiátrica Americana en 1980, nos informa John Money:

En el momento de su fundación a finales del siglo XIX, la sexología hizo su entrada en el sistema de justicia penal a través de la psiquiatría forense, notablemente bajo la tutela de Richard von Krafft-Ebing (1886-1931). La psiquia-

⁴ Ver Mieli (2002) y Hocquenghem (1972).

tría forense tomó prestada la nomenclatura del derecho para clasificar a los delincuentes sexuales como desviados sexuales y pervertidos sexuales. La psiquiatría forense también retomó del código penal su lista oficial de las perversiones. Más tarde, los términos perversión y desviación darían lugar al término parafilia (Money, 1999: 55)⁵.

Parafilia puede sonar más neutral, menos «patologizante» que *perversión*, pero todavía nombra comportamientos sexuales que se consideran anormales. Lo normal no es objeto de debate en el derecho penal o en la psiquiatría forense. Y podríamos recordar que el mismo John Money inició la práctica clínica, ahora común en muchos países de occidente, de tratar a los niños *intersex*, nacidos con múltiples órganos genitales o con genitales que la medicina considera indeterminados —tratarlos con cirugía u hormonas para «normalizar» sus cuerpos, ya sea como cuerpos femeninos o como cuerpos masculinos⁶.

A diferencia de la psiquiatría, al psicoanálisis no le atañe lo normal, la normalidad sexual. Al contrario, para Freud, la sexualidad es la dimensión más compleja de la vida humana, que va desde la perversión a la neurosis y hasta la sublimación; es compulsiva, no contingente e incurable. Con el psicoanálisis, la teoría queer podría ampliar su gama de preocupaciones a todas las formas de comportamiento sexual; no para clasificar o tipificar como delito, no para «proteger a la sociedad» o para apuntalar vínculos sociales, sino para entender sus condiciones de posibilidad. Esto es así porque la sociedad —todas las sociedades— contiene tanto fuerzas negativas como positivas. Mientras que se teoriza sobre la sociabilidad y la afectividad en las comunidades queer a nivel local y mundial, no se pueden ignorar los aspectos compulsivos, perversos e ingobernables de la sexualidad que nos confrontan en la esfera pública, en la familia y también en nosotros mismos. El problema está en ¿cómo plantear una sociabilidad queer hecha de vínculos afectivos y, al mismo tiempo, de impulsos contrasociales? ¿Cómo podemos pensar juntos, por ejemplo, los matrimonios entre personas del mismo sexo y la práctica masculina de sexo anal sin protección (*barebacking*) o el asesinato en serie y la búsqueda de comunidad espiritual?

⁵ Gracias por esta referencia a Timothy N. Koths, doctorado en History of Consciousness, University of California, Santa Cruz.

⁶ La noción médica de género, distinguida de la de sexo, la acuñó en 1915 el británico Blair Bell, especialista en personas intersexuales. Ver Dreger (1998) y Castel (2003).

La teoría freudiana de la sexualidad plantea la hipótesis de la presencia de dos pulsiones o fuerzas psíquicas contrarias, coexistiendo y actuando juntas pero diversamente combinadas durante diferentes momentos de la vida psíquica de cada individuo. Las pulsiones de vida son energía psíquica ligada a objetos —personas, ideas, incluso ideales— y, por lo tanto, son apego, lazo social, creatividad; en este sentido, Freud las nombró utilizando el término platónico *Eros* y puntualizó: «el Eros de los poetas y filósofos» (Freud, 1978). La pulsión de muerte, por el contrario, es pura negatividad, es energía psíquica desligada de cualquier objeto, incluso del

mismo yo, que merma su coherencia y, por consiguiente, la cohesión de lo social. Freud, seguramente, no era optimista. Su teoría no ofrece soluciones prácticas —y no era esa su intención—, pero, precisamente porque su teoría es especulativa, no sistemática e, incluso, contradictoria, permanece abierta a lo nuevo. Y es así, por ejemplo, en lo que concierne a la cuestión del género y a su compleja relación con lo sexual.

A diferencia de la psicología, el psicoanálisis no se ha ocupado del concepto de género. Sin embargo, recientemente, Jean Laplanche, psicoanalista y profesor de Psicoanálisis en la Universidad de París, quien fue el más atento lector de Freud, ha introducido la cuestión del género en el psicoanálisis en el contexto de su propia teoría de lo sexual —o de la seducción generalizada—. Planteándolo de manera muy simple, Laplanche sostiene que la sexualidad no es innata, no está presente en el cuerpo cuando nacemos, sino que viene del otro, de los adultos, y es un efecto de seducción. La sexualidad es implantada en el recién nacido, el infante —un ser sin lenguaje (*in-fans*) e inicialmente sin yo—, por las acciones necesarias del cuidado materno: alimentar, asear, tener en brazos, etcétera; acciones que son necesarias por la prematuridad del ser humano recién nacido, quien no puede sobrevivir sin una persona adulta que lo alimente, lo mantenga caliente, sano y confortado. En la madre y otros cuidadores adultos, estos actos están acompañados por inversiones afectivas conscientes y también por fantasías inconscientes que se transmiten al bebé como mensajes o significantes enigmáticos; enigmáticos no solo porque el bebé no es capaz de traducirlos, sino porque están imbuidos de las fantasías sexuales conscientes e inconscientes de los adultos, padres o cuidadores. En el bebé, estos significantes enigmáticos intraducibles están sometidos a la represión primaria y constituyen el primer núcleo del inconsciente del niño o de la niña.

Cuando crecen y el yo se forma y desarrolla, se producen traducciones parciales, pero estas también dejan residuos sin traducir que permanecen inscritos en el aparato psíquico del individuo como huellas mnémicas o memoria irrecordable de excitaciones y placeres del cuerpo. Tales residuos enigmáticos actúan, dice Laplanche (1992), «como una astilla en la piel» o, podríamos decir, como un software o un virus instalado en una computadora: siguen vivos, aunque sin ser detectados, y se reactivan en la sexualidad adulta a veces bajo formas que nos parecen vergonzosas o inaceptables. De esto provienen los conflictos, ya sean morales o neuróticos, que todos experimentamos en nuestra vida sexual.

El género, en cambio, es una manifestación del yo consciente o preconscious. A pesar de que también viene del otro, pues es asignado por los padres o los médicos, a menudo antes del nacimiento. El género no es, como la sexualidad, el implante somático de una excitación psicofísica particularmente insistente en las llamadas zonas erógenas; no es implan-

tado en formas que la niña o el niño no puedan comprender y a las cuales puedan solamente reaccionar. El género requiere una acción de parte del niño o de la niña; él o ella tiene algún rol que jugar en la construcción del género, lo debe asumir, es decir, debe hacerlo propio a través de un proceso de identificación. La identificación como niña o como niño —ya que ninguna otra alternativa se ofrece en la niñez— generalmente se lleva a cabo muy temprano, aun antes del descubrimiento de las diferencias anatómicas. En los años subsiguientes, esa identificación puede ser confirmada y convertirse en una identidad de género o puede ser cuestionada, rechazada o transferida a otro género.

Sin lugar a dudas, las fantasías conscientes e inconscientes de los padres, hermanos y otros miembros de la familia juegan una parte, de hecho una parte determinante, en las identificaciones y desidentificaciones de género del niño o de la niña, y, por lo tanto, en las múltiples articulaciones de la identidad de género en la edad adulta. Pero, en todos los casos, tanto las tempranas identificaciones como las posteriores identidades de género requieren la participación del yo, aunque sea solamente un yo infantil. En suma, mientras que la sexualidad es implantada en el recién nacido como una excitación psicofísica que el bebé no puede controlar o metabolizar y, por lo tanto, permanece inconsciente, la identificación de género es un proceso consciente o preconscious en el cual la niña o el niño participa activa y alegremente.

Laplanche fue el primero, posiblemente el único teórico del psicoanálisis, en abordar la cuestión del género directamente. En primer lugar, él puntualiza que el género es múltiple, ya que diferentes identificaciones de género pueden coexistir en una misma persona, pero la categoría social del género es binaria, hombre o mujer, porque el género es asignado en base al sexo anatómico o, mejor dicho, a la percepción que los adultos tienen de ello, que, a su vez, se basa en la visibilidad del órgano genital externo. Por esta razón, la categoría de género, como la categoría de sexo, cae bajo la lógica binaria del falo —ya sea con o sin, ya sea varón o mujer—; una lógica que, en su binarismo rígido y sesgo genital, borra o niega el polimorfismo y, sobre todo, las dimensiones *inconscientes* de la sexualidad.

En segundo lugar, Laplanche destaca la tendencia por privilegiar el género en los discursos occidentales sobre identidad y plantea que el desplazamiento de la cuestión de la identidad sexual a la de la identidad de género es un signo de represión (*refoulement*), la represión de la sexualidad infantil y su sustitución por el género como una categoría más aceptable para los adultos y su autoentendimiento. «Pienso», escribe, «que, incluso en nuestro tiempo, la sexualidad infantil es lo que más repugna a la visión del adulto. Incluso hoy en día, lo que resulta más difícil de aceptar [para los adultos] son los llamados “malos hábitos» de la infancia»⁷ (Laplanche, 2007: 157). (Pense-

⁷ «Je crois que, même de nos jours, la sexualité infantile proprement dite est ce qui répugne le plus à la vision de l'adulte. Encore aujourd'hui, le plus difficilement accepté, ce sont les 'mauvaises habitudes', comme on dit».

mos en la película de Almodóvar *La mala educación* y su ingenioso juego de palabras precisamente sobre los malos hábitos aprendidos en la escuela).

La importancia de la labor de Laplanche para la teoría queer es que articula las relaciones entre sexualidad y género como resultado de la interacción de tres factores: el género, el sexo (anatómico-fisiológico) y lo propiamente sexual, es decir, la sexualidad como efecto de la represión, la fantasía y el inconsciente. Laplanche está de acuerdo con los investigadores que dicen que la identidad de género es anterior a la identidad sexual, pero no está de acuerdo con su conclusión de que el género organiza la sexualidad⁸. Laplanche sostiene que, al contrario, mientras que el género se adquiere muy pronto, *sus significados solo le quedan claros* al niño o a la niña con la percepción del sexo, es decir, con la diferencia sexual anatómica y, por lo tanto, con la entrada en juego del complejo de castración. Él señala que, aunque se han planteado muchas preguntas y dudas sobre la universalidad del complejo de castración, la lógica binaria predominante en la cultura occidental también parece reinar a nivel del individuo, porque a ese complejo están ligados los recuerdos que afloran durante el análisis.

Aquí Laplanche añade algo que, viniendo de un psicoanalista, me parece bastante excepcional: «Lo que el sexo y su brazo secular, podría decirse, el complejo de castración, tienden a reprimir es lo sexual infantil. Reprimirlo es precisamente crearlo reprimiéndolo»⁹ (Laplanche, 2007: 173). Para parafrasearlo: tanto la institución social de sexo-género como el concepto psicoanalítico de complejo de castración *que la justifica y hace cumplir* — en tanto que es «su brazo secular» — tienen el efecto de reprimir, contener o refrenar lo sexual, que fue el descubrimiento fundamental de Freud: la sexualidad perversa y polimorfa que es oral, anal, paragenital, no reproductiva; una sexualidad que precede a la percepción de las diferencias de sexo y de género y que, en última instancia, es incontenible por estas. Incontenible porque está reprimida, es decir, inconsciente, fuera del ámbito del yo y, sin embargo, capaz de ser reactivada. Esta sexualidad, entonces, no termina con la pubertad, sino que persiste en la vida adulta de varias formas.

Para resaltar esta concepción específica de la sexualidad, Laplanche acuña el neologismo francés *le sexual* (con «a» en vez de «e», *sexual* en vez de *sexuel*) de la palabra *Sexualtheorie*, que Freud utiliza en su trabajo inaugural *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). En Freud, él puntualiza, *sexual* distingue lo propiamente sexual de *Geschlecht*, la palabra alemana que significa «sexo/género», y no bromea diciendo: «Hubiera sido impensable para Freud titular su trabajo *Tres ensayos de teoría del género*».

Laplanche sostiene que el complejo de castración, como el de Edipo y el mítico asesinato del padre, son esquemas narrativos preformados, códigos mítico-simbólicos transmitidos y modificados por las culturas, que ayudan

⁸ Cf. Person y Ovesey (1983).

⁹ «Ce que le sexe et son bras séculier, pourrait-on dire, le complexe de castration, tendent à refouler, c'est le sexuel infantile. Le refouler, c'est-à-dire précisément le créer en le refoulant».

«al pequeño sujeto humano a ligar y simbolizar, o [...] traducir, los mensajes enigmáticos y traumáticos procedentes del otro adulto»¹⁰ (Laplanche, 2007: 212); estos ayudan al niño a encontrar un lugar en la familia, la comunidad, el *socius*; nos ayudan a historizarnos. Aunque Laplanche apunta con ironía que nada es menos sexual que el mito de Edipo o la tragedia de Sófocles. Estas estructuras narrativas colectivas y otras similares en otras culturas no están inscritas en el aparato psíquico del lado de lo reprimido, como comúnmente se supone, sino del lado de lo que reprime («non pas du côté du refoulé, mais du refoulant»). Es decir, que están inscritas no del lado de lo sexual, sino del lado de lo que reprime lo sexual, dando lugar a la neurosis o, en el mejor de los casos, del lado de lo que pone freno a lo sexual, lo contiene, lo organiza y, en última instancia, lo des-sexualiza en nombre del apego, del vínculo social, de la familia, de la procreación, del futuro.

La ironía de esta propuesta por un teórico del psicoanálisis es evidente, ya que los conceptos de falo y de complejo de castración son piedras fundantes de todo discurso psicoanalítico, incluso el de Freud, por ejemplo, como en sus tardíos escritos sobre la sexualidad femenina. Parece, por lo tanto, que aquellas infames nociones psicoanalíticas —infames para las feministas y otros estudiosos del género— no son enemigas, sino aliadas del género; son instrumentales en la construcción del género, afirmándolo y reafirmando cuando es necesario. Si el complejo de castración y el complejo de Edipo son instrumentales en la construcción del género y, de este modo, producen mujeres y hombres, identidades, comportamientos y jerarquías sociales al reprimir lo sexual, lo sexual reprimido debe ser tenido en cuenta como un componente problemático y no reconocido de la identidad y de la sociedad.

Déjenme ponerlo de esta manera: podemos, sí, privilegiar el género y podemos rebatirlo, resignificarlo o trascenderlo, pero lo que crea disturbio es lo sexual —sus dimensiones reprimidas e inconscientes, sus aspectos perversos, infantiles, vergonzosos, repugnantes, asquerosos, destructivos y autodestructivos—, que la identidad personal raras veces admite y que el discurso político sobre género debe eludir por completo para lograr aceptación social y reconocimiento legal de nuevas o cambiantes identidades de género.

El discurso de las identidades sexuales o de género ha sido político desde sus inicios, ya sea conservador en los estudios «científicamente neutrales» de Money y Stoller o explícitamente contestatario en la crítica feminista de las décadas de los sesenta y los setenta, que por primera vez planteó el género como una estructura social opresiva. Esa comprensión crítica del género, alcanzada en el contexto de un movimiento feminista, inicialmente radical, de oposición a la sociedad patriarcal, fue la base de todas las prácticas de deconstrucción del género y de los discursos que siguieron su estela. Hoy tenemos muchas identidades de género, LGBTI-Q, pero la cuestión polí-

¹⁰ «[...] Le petit sujet humain à traiter, c'est-à-dire à lier et symboliser, ou encore à traduire, les messages énigmatiques traumatisants qui lui viennent de l'autre adulte».

tica de las identidades sexuales, especialmente aquellas estigmatizadas como parafilias o trastornos de la identidad, todavía se encallan en lo sexual.

El malestar de la civilización, tal como lo veía Freud, consiste en una paradoja fundamental: las instituciones de la sociedad civil, la familia, la educación laica y la religión tienen el propósito de frenar o contener lo sexual y de canalizarlo hacia el vínculo social y el bien común. El tabú del incesto sirve para llevar a cabo el parentesco y crear el vínculo social; el complejo de Edipo, para unir el apego a la reproducción sexual y social; y el complejo de castración, para organizar el género y asegurar una articulación fluida de la labor reproductiva. La paradoja es que el refreno de lo sexual, lo que Freud llamó represión, también produce la sexualidad como algo más que sexo, como síntoma, compulsión, agresión. Freud, además, mostró cómo el yo lleva a cabo la represión psíquica de manera más eficiente que el Estado la represión política.

La negatividad inherente en esta visión de la sociedad humana está en conflicto con la política de las identidades o, de hecho, con cualquier política, si entendemos por política una acción destinada a conseguir un objetivo social, ya sea este el bien común o el bien de algunos. El conflicto entre sexualidad y política es el núcleo de lo que he llamado los equívocos del género, la confusión entre género y sexualidad.

Creo que este mismo conflicto permea el actual debate sobre la política antisocial de la teoría queer.

«La tesis antisocial en la teoría queer» (Caserio, 2006: 819-828) se asoció primero con la teorización que hizo Leo Bersani en *Homos* (1996) de las prácticas sexuales gais como «anticomunitarias, anti-identitarias y de autodisolución». En los últimos cuatro o cinco años, la tesis antisocial de la teoría queer se identifica con un polémico libro de Lee Edelman titulado *No Future* (2008) y subtítulo *La teoría queer y la pulsión de muerte*. Edelman propone lo queer (*queerness* o la *queeridad*) como la figura de una postura ética contra el «futurismo reproductivo» de la sociedad actual, representado por la imagen mediatizada del Niño (*Child*), que representa la posibilidad del futuro, de un mundo mejor, la supervivencia del género humano y de la vida misma. Su antítesis es lo *queer*, sobre todo el hombre gay, los homosexuales que no se reproducen, representados en la cultura como narcisistas, antisociales y portadores de muerte.

No Future (2008) insta a las personas queer a rechazar el orden social heteronormado en el que la violencia y el asesinato se llevan a cabo en el nombre de ese Niño y, desafiante, insta a abrazar una identificación con la pulsión de muerte como figura del desmontaje de la identidad individual y del orden social en el que vivimos. Para Edelman, desde una perspectiva psicoanalítica inspirada en Lacan, lo queer (la *queeridad*) nombra la negatividad de la

pulsión, lo antisocial que está en la sexualidad o, dicho con sus palabras, «la pulsión de muerte que siempre informa al orden simbólico» en cuanto inherente a cada sujeto individual (Edelman, 2008: 25). Si bien los términos que usa Edelman son los de Lacan y no los de Freud, su argumento se desprende de lo que acabo de describir como la paradoja de la visión que tiene Freud de la sociedad: el estancamiento de la civilización, la obstrucción al progreso que la civilización misma produce al reprimir lo sexual. Paradójicamente, lo sexual, excluido por el vínculo social, se mantiene dentro de lo social como un exceso indomable e incontenible, una fuerza de conflicto, desligamiento y desagregación. Esta es la negatividad de la pulsión de muerte. El libro de Edelman, al enlazar la teoría queer y la pulsión de muerte, primero reclama la sexualidad para la teoría queer y, luego, empuja los límites conceptuales del pensamiento queer más allá de la zona de confort del principio de placer.

La controversia sobre este libro ha subido las apuestas políticas en la comunidad queer. Por un lado, hay quienes plantean una utopía queer, que imaginan lo queer como la posibilidad de un futuro colectivo mejor o escriben sobre el «optimismo queer» y sobre cómo «pensar para sentirse mejor» en el presente¹¹. Por otro lado, están aquellos que piensan que el libro de Edelman no es suficientemente político y preferirían «una formulación política más explícita del proyecto antisocial», que articule las formas de «una negatividad política explícita» (Halberstam, 2006: 823). La frase «negatividad política» apunta hacia otro equívoco: la política no es negativa, sino positiva en su esencia y más aún cuando es de oposición. La confrontación política, la oposición o el antagonismo es cualquier cosa menos antisocial, de hecho es constitutiva de una sociedad democrática. Lo que sí es antisocial o contrasocial es la sexualidad, el principio de placer y, sobre todo, la pulsión de muerte.

Con relación al libro de Edelman, se puede formular la pregunta que Judith Halberstam plantea brevemente a propósito de *Homos* (Bersani, 1996): ¿puede uno «identificar una trayectoria política en un proyecto radicalmente no-teleológico»? (Halberstam, 2006: 823). Esta pregunta es tan relevante para *No Future* (2008) como para la teoría queer en general. En la medida en que es teoría, es decir, una visión conceptual, una visión crítica o especulativa del lugar de la sexualidad en lo social, la teoría queer no es un mapa o un programa de acción política. Lo cual no quiere decir que no pueda existir una política queer no-teleológica, sino que se necesita de algún tipo de traducción de una a otra, se requiere de una traducción desde la abstracción de la teoría o la filosofía a la acción concreta de la política.

No tengo una traducción que ofrecer con respecto a la teoría queer, pero sé que eso se hizo, en otro período histórico, con al menos otra teoría. Como observa Stuart Hall, Antonio Gramsci rearticuló o tradujo conceptos marxistas como el de *modos de producción* o el de *fuerzas y relaciones de producción* desde su «nivel más general de abstracción», en la formu-

¹¹ Cf. Muñoz (2009) y Snediker (2008).

lación de Karl Marx, a un nivel de concreción y especificidad adecuadas para una determinada coyuntura histórica. Los conceptos de Gramsci, por lo tanto, aunque derivan de los de Marx, fueron diseñados para funcionar a un nivel de concreción histórica y, no obstante, continúan «trabajando dentro de su campo de referencia» (Hall, 1996: 414-415).

Stuart Hall argumenta en su ensayo que la obra de Gramsci fue relevante no solo para la política de los trabajadores de las fábricas italianas en las primeras décadas del siglo XX, sino también «para el estudio de la raza y la etnicidad» en las últimas décadas de aquel siglo. Ojalá encuentre la teoría queer traductores de semejante magnitud.

BIBLIOGRAFÍA

- Bersani, Leo (1996): *Homos*. Cambridge: Harvard University Press. Hay versión en español (2002): Buenos Aires: Manantial.
- Caserio, Robert (2006): «The Antisocial Thesis in Queer Theory», en *Modern Language Association of America*, vol. 121, n.º 3, pp. 819-828.
- Castel, Pierre-Henri (2003): *La métamorphose impensable. Essai sur le trans-sexualisme et l'identité personnelle*. París: Gallimard.
- Castel, Pierre-Henri (1991): «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n.º 2, p. 11.
- Dreger, Alice Domurat (1998): *Hermaprodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- Edelman, Lee (2008/2014): *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: EGALÉS.
- Freud, Sigmund ([1920] 1978): «Más allá del principio del placer», en *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu.
- Halberstam, Judith (2006): «The Politics of Negativity in Recent Queer Theory», en *Modern Language Association of America*, vol. 121, n.º 3.
- Hall, Stuart (1996): «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», en Morley, David y Chen, Kuan-Hsing (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Hocquenghem, Guy (1972): *Le Désir homosexuel*. París: Fayard. Hay también versión en español (2009): *El deseo homosexual*. Madrid: Melusina.
- Laplanche, Jean (1992): «Masochisme et théorie de la séduction généralisée», en *La révolution copernicienne inachevée: travaux 1967-1992*. París: Aubier.
- Laplanche, Jean (2007): «Le genre, le sexe, le sexual», en *Sexual: La sexualité élargie au sens freudien: 2000-2006*. París: Presses Universitaires de France.
- Lauretis, Teresa de (1994). *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lauretis, Teresa de (2011): «Identidad de género, malos hábitos y teoría queer», en Zurian, Francisco A. (ed.): *Imágenes del Eros: género, sexualidad, estética y cultura audio-visual*. Madrid: Ocho y Medio.
- Lauretis, Teresa de (1991): «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, n.º 2, p. 11.
- List Reyes, Mauricio y Teutle López, Alberto (coords.) (2010): «Teoría queer. Sexualidades lesbiana y gay», en Lauretis, Teresa de: *Florilegio de deseos. Nuevos enfoques, estudios y escenarios de la disidencia sexual y genérica*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Llamas, Ricardo (1998): *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Mieli, Mario ([1977] 2002): *Elementi di critica omosessuale*. Mieli, Paola y Rossi, Gianni (eds.). Milán: Feltrinelli. Hay versión en español (1980): *Elementos de crítica homosexual*. Barcelona: Anagrama.
- Money, John (1999): *The Lovemap Guidebook: A Definitive Statement*. Nueva York: Continuum.
- Muñoz, José (2009). *Cruising Utopia: The Politics and Performance of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press. También hay versión en español (2019): *Cruising Utopia. El allí y entonces de la futuridad queer*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Person, Ethel y Ovesey, Lionel (1983): «Psychoanalytic Theories of Gender Identity», en *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 11, n.º 2, pp. 203-226.
- Rubin, Gayle (1975): «El tráfico de mujeres. Notas sobre la "economía política" del sexo», en *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, n.º 30. México: UNAM.
- Rubin, Gayle (1989): «Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad», en Vans, Carole (ed.): *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.
- Sáez, Javier (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Snediker, Michael (2008): *Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

**PASEAR,
OBSERVAR,
DETENERSE,
ESPERAR**

Pepe Miralles

No es fácil conocer todos los usos de un enclave de cruising. Hay que ir por la mañana, por la tarde y por la noche, en días laborables, festivos y sus vísperas. Y a la vez observar a qué hora se usa más una zona u otra, porque no es siempre igual, porque la gente va cambiando de zona según la hora, la luz, la otra gente o el día. Nunca es igual, aunque se repiten siempre los mismos trayectos, que van marcando caminos, y se eyacula casi siempre en los mismos lugares, generalmente los menos visibles, aunque no todo el mundo tiene la misma percepción sobre lo visible y sobre la intimidad en un espacio público.

Primera observación (participativa).

Son las diez de la mañana del 27 de septiembre de 2016.

Día soleado. Es Carnatge.

Debajo del pino grande que hay al lado de la casa en ruinas, me encuentro con Tomeu, un hombre de unos sesenta y pico años. Me siento a su lado para hablar con él y le pregunto si sabe desde hace cuánto tiempo hay cruising aquí. Me cuenta que desde que dejó de ser cuartel militar empezó a haber movimiento. Primero por la zona de la playa, ya que hay algunas calitas muy pequeñas y discretas en las que la gente se colocaba a tomar el sol en pelotas e incluso se podía follar allí mismo. Después, con el deterioro de la edificación del cuartel, empezó el tema por esta zona que rodea la casa y también por la pinada. De esto hace unos veinticinco años. El ligue se intensificó al cerrar el cine porno que había en Palma. Acude mucha gente mayor y a todas horas del día.

Tomeu está sentado sobre unas piedras amontonadas debajo de un pino, leyendo un artículo del periódico. Me dijo que era escultor y que hacía tallas en piedra. Le pregunté por qué iba a ese lugar y me dijo que era el lugar más fresco. Que ahí sentado podía leer y mirar quién rondaba por allí. Le pregunté si era casado y me dijo que era soltero, pero que por este sitio venían muchos hombres casados buscando lo que en casa no tienen. Me cuenta que el origen de este topónimo, «Es Carnatge», viene de finales del siglo XIX. En esa época se construyeron unos edificios destinados al despiece de animales muertos por enfermedad, de los que solo se aprovechaba la piel. Posteriormente, se aplicaba un proceso que convertía todos los huesos sobrantes de los animales en jabón. Este es el tramo de costa más grande que queda en el municipio de Palma sin urbanizar.

— Aquí hay rollo desde que los militares dejaron este cuartel. No sé explicarte exactamente cómo empezó, pero a mí alguien me contó que aquí venían hombres a buscar sexo, de eso hace ya muchos años. Yo suelo

venir por las mañanas. Si me preguntas por qué vengo aquí, te lo digo muy claro: tengo sesenta y ocho años y no estoy ya para ir a las discotecas o a los bares de Palma. Ya se me pasó el arroz. Tampoco tengo Internet ni me interesa. Suelo venir a pasear y, a veces, consigo hacer algo. Pero otras me voy igual que he venido. Por las mañanas es distinto que a otras horas del día. Hay más gente de mi edad. Vienen Llorenç, Ferran, Arcadio, el de Es Pilari, ese es una buena persona. Es el que mantiene aseado este lugar, ¿no te has dado cuenta de que está la casa barrida? Pues es él quien lo hace. Si no fuera por Arcadio, aquí no se podría entrar. Además, está lleno de escombros, de las partes de los muros y del techo que se han ido cayendo. Él suele barrer y amontonar los escombros y retirar los papeles y los condones usados. Pero abajo en el túnel, no sé si has ido, ahí en ese barranco, debajo de la carretera hay como una especie de túnel sin salida, allí no baja, ya no tiene las piernas para eso. Hay un grupo de gente que viene por aquí y que no lo aguantan, tuvieron una bronca porque Arcadio les llamaba la atención por lo sucios que son y, desde entonces, ponen pintadas en las paredes diciendo que es un pirómano y que pasa droga. La gente es mala y hay que ir con mucho cuidado. Pues nos vemos por aquí y charlamos un rato. Yo no estoy casado, pero los otros que vienen algunos están y otros son viudos. Nosotros lo hemos tenido más difícil que vosotros. Ahora hay mucha libertad y podéis hacer más cosas. Antes esto estaba muy mal visto, bueno, tú también tienes edad ya para saberlo. Yo me siento aquí en esta piedra y miro cómo pasa el tiempo. No creas, a lo largo de la mañana pasa mucha gente por aquí. También vienen extranjeros, pero son de los que viven por El Portichol y por Cala Estancia y S'Arenal. Pues eso, me siento aquí y veo pasar a la gente. A veces nos juntamos dos o tres y comentamos cosas de la vida, de política, de nuestras familias. Fuera de aquí no tenemos ningún contacto entre nosotros. Si nos encontramos, que es raro, nos saludamos como si fuéramos conocidos. Pero aquí sí que nos paramos a charlar. A veces, si la cosa está muy mal, nos hacemos algún apaño entre nosotros. A mí me gustan más jóvenes, como tú más o menos, pero a los jóvenes no les gustamos los mayores. Muchos nos desprecian cuando nos acercamos e intentamos tocarlos. Algunos son educados y nos dicen que no les apetece, pero otros te retiran la mano con fuerza y te ponen cara de perro. Me entristece un poco, pero no estoy dispuesto a que me afecte mucho. Yo ya he vivido. Hay que aceptar que somos mayores. Yo veo ahora a todos esos chicos que salen en la tele, en *Operación Triunfo* y en *Gran Hermano*, que son tan guapos. A nosotros nos ha tocado vivir otra época. Pero yo no renuncio al sexo. Para mí venir aquí no solo es para hacer sexo. No me voy a ir a un parque en Ciutat para estar dándoles de comer a las palomas. Esto es como un club. Aquí es más bonito, ves el mar, los pinos, las rocas y si sale buen día es muy agradable. A veces viene algún chico joven al que le gusta la gente mayor. No es muy normal, pero recuerdo que el año pasado estuve con un extran-

jero muy guapo, alemán, rubio y con un cuerpo muy bonito. Le gustaba que le dieran. Y la verdad es que lo pasamos muy bien. Hablaba español, porque venía a la isla desde que era pequeño. Y me dijo que le gustaba la gente mayor, que le daba morbo. Yo pensaba: «Pues, si te gusta, yo te hago lo que quieras». Pero no quería besar. Solo tocamientos y follar. Lo pasé muy bien. Por allá entre los pinos también hay gente, pero casi nunca voy. Yo aparco y me siento aquí, debajo de este pino. Tampoco bajo al túnel. Entro a la casa y estoy por alguna de las habitaciones para ver si ligo. Luego vuelvo a sentarme. Leo el periódico. Paso un buen rato y a la hora de comer me voy. Suelo comer con mi hermana, que se ha quedado viuda hace un año. Ella cree que vengo de dar un paseo. Pero como voy con el coche pues vuelvo enseguida por Vía Cintura. Ella vive en Pont d'Inca. Luego, por la tarde, ya me voy a mi casa y me entretengo. Me pongo música, sigo con mis esculturas o leo un poco.

Segunda observación (no obstructiva).

Son las siete de la tarde del 4 de julio de 2017. Día soleado. Es Carnatge.

Si se accede al enclave desde la zona de la casa abandonada y se anda en dirección sinuosa, manteniendo de alguna manera el mar en paralelo, se llega a una zona de pinos altos con escasa vegetación baja que hace que este lugar se convierta en una explanada con una gran capacidad de vigilancia y control, en la que los cruceros suelen pasear para observar y detenerse para esperar.

Hay cuatro hombres de diferentes edades, que van desde los treinta a los sesenta. Veo que el que parece más joven está sentado sobre unas piedras, mientras que los otros tres se mantienen de pie a cierta distancia y parece que están reservándose un espacio. El que está más cerca y mejor posicionado camina lentamente hasta el que está sentado, que, después de hacerle un gesto de aceptación, comienza a comerle la polla. Acaban rápido y los cuatro desaparecen apresuradamente de sus posiciones, todos siguiendo al que iba escupiendo los restos de semen.

Aprovechando que la zona ha quedado de momento vacía, inicio un recorrido para observar los lugares que estaban ocupando las cuatro personas. En todos ellos me encuentro con piedras amontonadas de forma regular, de superficie plana, colocadas horizontalmente unas encima de otras. Algunas están en espacios abiertos y muchas otras en los huecos que hay dentro de un matorral, tuneado por el roce de los cuerpos que entran y salen. Decido llamar a estas piedras sillas, también bancos o asientos, que es la parte del mueble silla donde se apoyan las nalgas.

La diversidad tipológica es grande y apenas guardan parecido unas con otras. Conviven rocas de arenisca, restos de las múltiples canteras que hay en este enclave de cruising, con escombros de construcción, azulejos, partes de suelos, baldosas, etcétera. Otros asientos se hacen con ladrillos de barro o de hormigón.

Curiosamente, cuando no hay nadie en el lugar parecen esculturas de algún artista flipado por el Land Art o torpes inicios de esta moda nefasta de amontonar piedras en las playas. Pero no es así. Estos asientos sirven, entre otras cosas, para poder sobrellevar mejor la espera paciente, que es una de las virtudes capitales del buen cruiser.

Tercera observación (participativa).

Son las nueve de la noche del 6 de septiembre de 2017.

Ligeramente nublado. Es Carnatge

– La primera vez que vi una silla en el interior de lo que popularmente se llama «torres orientales» en la playa de Muro y que en realidad son torres de referencia para tiro de torpedos, cuando la zona se dedicaba a maniobras militares, me quedé muerto. Al principio no entendí bien qué hacía una silla en el pequeño espacio interior de la torre. Si una silla, evidentemente, sirve para sentarse, si está en un enclave de cruising y escondida en el interior de esa torre, entonces... Caí en la cuenta de que alguien la había puesto allí porque le gustaba comerse pollas sentado. Pensé que igual era la artrosis en las rodillas lo que había hecho que alguien pensara en su comodidad a la hora de mamarla. Me parecí cruel con semejante pensamiento. Pero es cierto que mamarla arrodillado en un suelo de cemento irregular no es muy agradable. No es raro ver mobiliario en una playa, por ejemplo. Hay sillas, hamacas, etcétera. Pero ver una silla en un bosque ya es más sorprendente. Y verla allí en esa construcción era muy, muy extraño. Una silla, para mí, siempre evoca la ausencia de un cuerpo. Y en vez de ver una silla, veo un cuerpo sentado. Así que cuando vi esa silla lo que vi realmente era un hombre sentado que estaba esperando que alguien le pusiera la polla a la altura de la boca.

(Miquel Àngel, recepcionista de hotel, Alcudia)

Cuando estaba realizando las fotografías para el proyecto www.geografiasdelmorbo.com no me di cuenta de que en muchos de los lugares que documentaba, sobre todo en las fábricas, casetas o edificios abandonados que usamos para follar, pero también en los bosques o zonas traseras de las playas —nunca en los parques públicos regulados—, había algunas construcciones hechas con piedras amontonadas que estaban allí, casi

sin llamar la atención, como un elemento más del lugar. Fue en el proceso de edición de las imágenes cuando me di cuenta de que en varios enclaves se daba esta circunstancia.

Los asientos que me iba encontrando en las imágenes están allí para sentarse y poder realizar una mamada de manera cómoda. No están en estos lugares para sentarse a descansar. Tampoco se usan para sentarse a charlar con los usuarios de estos lugares. No forman grupos, ni círculos ni líneas. Están todos a cierta distancia unos de otros. Algunos están en zonas muy visibles. Quien allí se sienta a esperar no va a tener ningún problema en que lo que ocurra sea compartido visualmente con otros. Sentarse allí indica que ese cuerpo y esa boca están en disposición de uso, para que los demás vean la acción y se acerquen a participar del festín. Siempre hay gente que es generosa.

Por el contrario, hay otros asientos que se ubican en lugares más íntimos, cerrados, privados de las miradas de los paseantes. Un hombre espera sentado sobre dos ladrillos de hormigón. En una rama de un árbol cuelga una bolsa de plástico. Por el suelo hay restos de papeles y fundas de condones. Huele fuerte, a meado.





MUJERES DESCONOCIDAS

Miriam Martín

Elegí la compañía del cine desde muy pequeña. Hacía que me expandiera como un gas rebosando el cuarto de estar de la casa de mis padres y la casa de mis padres y el pueblo de mis padres. Era mi «país suplementario», el país donde siempre me sentí ciudadana de pleno derecho. Las cosas se torcieron solo mucho, mucho después, anormalmente tarde. Empecé a verme a mí misma de otra manera y empecé a ver a las mujeres en el cine de otra manera. Al principio me dolía casi todo lo que veía. El dolor se mitigó cuando pude empezar a pensarlo: a airearme y airearlo.

En la respuesta a una crónica sobre un festival argentino que me pongo a leer en plan *know your enemy* —dirigido por una mujer el festival, escrito por un hombre el intento de polemizar— me encuentro con una frase-puñal. Elevo esta anécdota a categoría por su perfecto acabado, por su redondez, aunque no tiene una pizca de excepcional:

(...) La mayor presencia de mujeres delante y detrás de las películas, o en las actividades paralelas, no garantiza mejora cinematográfica alguna. Es otro avance civil virtuoso no necesariamente relacionado —y más que a menudo reñido— con el placer cinéfilo.

Todo iba bien, todo era bastante cierto hasta ese «y más que a menudo reñido» que reluce entre guiones. ¿En qué demonios consiste el placer cinéfilo que está reñido con que las mujeres filmen o programen películas? ¿A quién pertenece? Son preguntas retóricas, claro, cuyas respuestas ya sabemos: el placer cinéfilo consiste en aquello que dé placer a los hombres y a los hombres pertenece. Dice mi amiga María Salgado, poeta: «Perdón, la costumbre de no distinguirme de ellas, de ser una de ellas, de no ser una de ellas». Y yo, por enésima vez, me siento expulsada del edén de la universalidad. Pero no hay que ceder tan pronto. Soy, creo, cinéfila y el placer que me dan las películas filmadas por mujeres es un placer cinéfilo y no soy, creo, un hombre. Y al edén de la universalidad que fue para mí el cine no quiero regresar por otros medios que no sean los del cine. No quiero discursos, no quiero activismos, quiero imágenes y sonidos. Y a la anécdota perfecta voy a enfrentar un ejemplo perfecto, el más hermoso que conozco.

De adolescente, tenía un ritual para el ratito que tardaba en llegar al centro desde mi barrio en la periferia cuando salía por las noches. Jugaba a preguntarme: «¿De qué te sientes orgullosa hoy? ¿Qué va a mantenerte hoy a salvo pase lo que pase?». Podían ser unos zapatos nuevos, una camisa, una frase que había leído o que alguien me había dicho. Podía ser una canción. Mi orgullo, mi amuleto, mi escudo protector ahora que crecí son las películas de Chantal Akerman. Y para el problema que nos ocupa, el de las expulsiones, una en particular, *Portrait d'une jeune fille de la fin des années 60 à Bruxelles*. Dura una hora. Se filmó en 1994. Forma parte de una serie

para el canal de televisión Arte llamada *Tous les garçons et les filles de leur âge*. Es autobiográfica. Es autobiográfica y, al mismo tiempo, una historia posible de nuestra sensibilidad. ¿Os quedáis a verla conmigo?

Michèle pilla pasta del bolsillo interior de la americana de su padre. Luego dirá que lo hace porque su padre no sabe darle dinero. Y porque ella no sabe pedirselo.

El padre la lleva en coche hasta una estación de tren y ella va vestida de chica. Cuando él desaparezca, cambiará la falda por un pantalón y una camisa de rayas, se vestirá de marinerito, de cine mudo o de Buster Keaton.



Esta es Michèle y es exactamente tan maravillosa como parece. No sé qué me conmueve más, si la confianza con la que mira algo, que es nada más y nada menos que EL MUNDO, o la generosidad de Chantal Akerman mirándola mirar. Ojalá encontrar, siempre que lo necesitemos, una forma que haga justicia y hueco así a las adolescentes que fuimos.

En un café, la veremos fumar con soltura y escribir justificantes de ausencia para el instituto relacionados con muertes familiares. Mata figuradamente a todo quisqui, excepto a su madre, y acaba matándose figuradamente a sí misma.

Ha dejado el instituto, hace pellas cada día. Pero cada día vuelve para buscar a su amiga Danielle. Juntas van a un bar a besarse con un par de tipos mientras suena la versión francesa de *Black is Black* de Los Bravos: *Noir c'est noir*. Estamos en los sesenta, que no se pierda nadie. Michèle para un momento de besar y mira cómo besa Danielle.

Michèle y Danielle se despiden en la puerta del instituto tras una atípica típica conversación de chicas. Típica porque su amistad, como suele suceder entre mujeres, es una amistad *narrativa* —y no pasaría el test de Bechdel—. Atípica por lo que dicen, por ejemplo Danielle: «Cuanto más sentía que no era el *definitivo*, más ganas tenía de besarle». Me da que están más a gusto hablando de besar a los tíos que besándolos, lo noto porque en la pantalla la conversación ocupa el triple de tiempo que el besuqueo y también en el esfuerzo de poner palabras a lo que experimentan, un esfuerzo estético. Se trata de darse forma a una misma, de agarrar por algún lado eso que es informe o está en potencia.

Michèle va al cine. Qué lujo hacer pellas y poder irse al cine. Supongo que las películas aliviaban un poco la congoja de hacer pellas, de esa libertad absurda que da hacer pellas. Era educarse por otro lado, era encontrarse un destino por otro lado. Chantal Akerman contó mil veces que la película que le cambió la vida, que le permitió imaginarse cineasta, fue *Pierrot le fou* de Godard: «Si esto es el cine, entonces yo voy a hacer cine». Eso pensó a los quince años, los mismos que tiene Michèle.



En la sala, Michèle conoce a Paul. Se gustan y se besan. Estamos ante el principio de un romance, así nos los indican la memoria cinematográfica y la memoria a secas y, sin embargo, Michèle trae a Danielle a la escena, interrumpe la escena, habla de su amiga con sonrisas descontroladas: «Cuando le gusta alguien se ilumina, es terrible».

Salen a la calle, donde ell+s y la cámara son mirados sin disimulo por l+s transeúntes, un chico y una chica de los sesenta atravesando los años noventa de Bruselas en un túnel temporal a la vez visible e invisible: solo el cine puede. Conversan y es sofisticadísimo. Cómo duele no tener lo que apenas un poco antes, a los once, a los doce, no sabías que no tenías. Yo deseé durante un curso entero la nuca de la persona que se sentaba delante de mí en clase y me sentía bendecida por desearla y condenada por no poder tocarla. Descubrí mi deseo y también que mi deseo, por ser un deseo de chica, no gobernaría nunca. Y aprendí a disimularlo, como Michèle: «Cuanto más sufro, más sonrío».

Michèle roba un vinilo de Leonard Cohen en una tienda de discos atiborrada de cedés, anacronismo que siempre se menciona al hablar de esta película-recordatorio de los sesenta, y no voy a ser menos. Las películas crean su propia verosimilitud, que no tiene por qué deberse a ningún orden exterior. Habíamos quedado hace un momento en que Chantal Akerman les ha abierto a Michèle y a Paul un túnel del tiempo.

Michèle y Paul vagabund+s, peripatétic+s: caminar, caminar, caminar, hablar mientras se camina, pensar mientras se camina. Qué emocionante, qué singular es todavía ver pensar a las mujeres en las películas, tradicionalmente calladas o aguantando la vela de la feminidad, emitiendo signos que otros interpretarán. Michèle interpreta y se interpreta.

Hay un tiempo diferente al tiempo compartido con Paul que corre solo por dentro de Michèle: se da cuenta de que es casi la hora a la que Danielle sale del instituto y lo abandona. Las chicas hablan, tensas. Michèle se hace la

interesante, revela que guarda un secreto. Quedan en ir después, por la noche, juntas a una fiesta.

«¿La has visto, a mi amiga?», pregunta Michèle a Paul, que no se ha dejado abandonar, que la ha esperado. Ella sufre —no sabemos el porqué, si lo hubiera— y él la invita a comer. Comen espaguetis, nos enteramos de que Paul lleva el pelo corto porque es un desertor. Dan ganas de decir que él ha desertado del ejército como ella ha desertado del instituto, que son dos desertor+s felizmente reunid+s ante nuestros ojos e iguales en su desertión.

Reanudan la marcha, están/estamos en abril del 68 y dice Paul: «¿No sientes que algo está a punto de pasar?». Sí, sí, que algo pase para que nunca más haya que casarse, para que nunca más haya pobres y ricos, solo pobres o, mejor, solo ricos, para que nunca más haya nazis y la madre de Michèle —o la madre superviviente de Auschwitz de Chantal Akerman— no tenga miedo y deje de caminar agarrándose a las paredes.



Michèle le ofrece a Paul un lugar donde dormir. La casa de su prima. Se cuelan por una ventana, bailan *Suzanne* de Leonard Cohen, arreglan la cama, follan en elipsis. Se cumple el romance. O no.



Michèle y Danielle pegadas a las ventanillas del tranvía que las lleva a la fiesta. La cámara se desplaza con suavidad de la una a la otra, nos enseña lo que las palabras de una provocan en la otra. Hablan de chicos, *as usual*. Danielle le pregunta si está triste y Michèle responde que ella siempre está contenta. Pensamos quizás en cuando le dijo a Paul: «Cuanto más sufro, más sonrío». Danielle elogia a un pavo con el pelo largo a la moda que viaja también en el tranvía y Michèle le pregunta si un chico con el pelo corto le gustaría. Pensamos seguro en Paul con su pelo corto del ejército. ¿Por qué trae Michèle a Paul a la conversación? ¿Por la dulzura de hacer presente, en secreto, al chico con el que acaba de follar? ¿Para prolongar algún sentimiento, alguna sensación? El movimiento de la cámara, en



cualquier caso, les construye un espacio de intimidad a dos. Es como si pudiéramos ver el *entre*, lo que hay entre ellas, la relación misma.

En la fiesta, suena *La bamba*, versión de Trini López. L+s chic+s bailan en círculo cogid+s por los hombros. Siempre hay alguien en el centro, y ese alguien tiene que escoger a alguien del círculo y sacarl+ a bailar medio minuto, un cuarto de minuto. El chico de pelo largo del tranvía saca a Danielle. Danielle saca a Michèle y nos encanta. Y Michèle, contra las reglas no escritas del juego, escoge a Danielle y bailan de nuevo. Hay una cierta incomodidad hasta que Danielle sonríe y su sonrisa nos devuelve al equipo de las chicas, del que a estas alturas nosotr+s también formamos parte.

Pero. La música cambia de repente y empieza a sonar *It's a Man's Man's Man's World* de James Brown. Los chicos y chicas se emparejan, Danielle con el del tranvía. Michèle se queda sola, mirándol+s, así:



Es uno de los grandes momentos del cine. Muy probablemente, si es la primera vez que vemos la película, comprendamos ahora, y no antes, que Michèle está enamorada de Danielle. Que la ficción está organizada en torno al deseo de una mujer por otra. A tal punto el paradigma heterosexual es un flujo, una corriente, un veneno que emponzoña el aire y los sentidos, que nos habrá hecho falta semejante imagen de exclusión y ese rotundo es-un-mundo-de-hombres-de-hombres-de-hombres. Las «pistas» que he dejado caer en mi relato se nos aparecerán como elementos de una construcción, como reveladores de un deseo, solo a posteriori.

Michèle abandona el edificio. Danielle la alcanza en el jardín. Michèle le dice: «Hay un tío esperándome, ve tú por mí y luego me lo cuentas. No, no me lo cuentas». ¿Si se acaba la narración, se acabará la amistad? Le dice: «Esta vez es *el definitivo*, lo supe enseguida». Le dice: «Así estaré en paz, no tendrás que contarme nada y no tendré que seguir siendo testigo de tu búsqueda. Podré vivir como antes».

Michèle le regala un hombre poco hombre a Danielle, uno que nos ha molao a tod+s, lo contrario de esa amenaza que irrumpe en las historias de las mujeres para ponerlas en su subalterno sitio.

Las chicas, cogidas de la mano, lloran, se van a separar. Danielle sale del plano, hacia Paul. Y el plano es exuberante, los árboles frondosos, la hierba alta y seca. Qué tristeza, qué belleza. Después de una hora caminando por



las calles de Bruselas, qué lugar es este, esto es un arcoíris, este espacio y este tiempo existen gracias a la película y solo en ella. No me cabe ya el placer cinéfilo en el cuerpo.

Lo que importa en el cine no hay que ir a buscarlo fuera del cine. Pero porque el cine, desde el comienzo, fue *mucho más que el cine*.

En 2018, en el cine-club llamado no por casualidad «Chantal», vimos *Portrait d'une jeune fille de la fin des années 60 à Bruxelles*. A los hombres presentes les gustó mucho. Dijeron que «capturaba la zozobra de ser adolescente». Es una frase convencional, esperable. Me enfadó. La película hace además otras cosas, inauditas, he intentado describirlas. Que una ficción se organice en torno al deseo de una mujer por otra y de tal modo que nos quedemos clavadas en la butaca es

un acontecimiento. Pero escribiendo ayer, hoy, he comprendido que si entre nuestras percepciones pudieron convivir entonces generalidades e impactos sensibles de tipo *cambiavidas* es porque la película no excluye a nadie, simplemente, extraordinariamente, nos incluye A NOSOTRAS.

En 1979, en Londres, en una entrevista, Chantal Akerman se negó a que se la calificase de «cineasta feminista» para declararse, al rato, querida mía, «feminista, en el sentido de que tengo una gran confianza en lo que hago». Cineasta, feminista.

Tengamos confianza en lo que hacemos, nosotras, tod+s aquell+s que resisten al hombrénismo y de l+s que el hombrénismo se alimenta. Mostremos los mundos que traen consigo quienes viven distinto a los hombres a los que pertenece este mundo. Los mundos desconocidos de las mujeres desconocidas que *navegan contra marea*.

En 2008, se invitó a un cineasta de prestigio a montar una instalación en la Bienal de Venecia, a partir de dos películas suyas en las que un tío fantasea con atar su destino al de las mujeres que sigue por la calle y que jamás abren la boca, y de un cuento de Proust, «Mujeres desconocidas». El cineasta de prestigio le cambió el título para nombrar su instalación por un «Las mujeres que no conocemos». ¿Las mujeres que no conocen

quiénes? Va, expulsada de nuevo del edén de la universalidad. Veamos qué sucede manteniendo el título original y colocando unas frases escogidas del cuento junto a Michèle:



«Vislumbraba uno de esos seres que a través de su rostro especial nos anuncia la posibilidad de una felicidad nueva. (...) Cada ser es como un ideal aún desconocido que se abre a nosotr+s. Y ver pasar un rostro deseable que no conocíamos nos abre nuevas vidas que deseamos vivir. Desaparecen a la vuelta de la esquina, pero esperamos volver a verlos, nos quedamos con la impresión de que hay más vidas por vivir de las que pensamos y eso nos da valor».

Fotogramas de la película
de Chantal Akerman:
*Retrato de una joven a
finales de los sesenta en
Bruselas* (1993).
Duración 60'

CUARTO OSCURO, CAJA NEGRA, CINE X

Ensuciar el cubo blanco,
contagiarse en el archivo

Pablo Martínez

DEL ESPACIO LOS ITINERANTES UN USO
ENTRE LOS SEXOS Y ENTRE LO MÍO Y LO TUYO
NOCTURNO CONTRA LOS AMOS EL VUELO
LAS DISTINCIONES LAS SOMBRAS OSCURECÍAN
COMO NO UN CAUTIVERIO TIENE QUE
HABER ES QUE HA DE HABER
PORQUE NO HAY EN OTRO EN ESTE EL LUJO
ODIAMOS EL TRABAJO QUEREMOS EL VIAJE
en el panfleto al día siguiente frente a los portones

Salitre, María Salgado



1. Un cuarto oscuro, un cine X, un museo

Un espacio oscuro. Gente desconocida. Cuerpos extraños a mi alrededor. Sonido de grillos. Ruido de ramas mecidas por el viento. Jadeos, suspiros, respiraciones entrecortadas, pasos sobre hojas secas. Truenos que anuncian una tormenta que se acerca. Estamos Leire y yo sentados en el suelo. Los dos miramos a un lado y a otro a la gente mientras folla, se masturba y se golpea en medio del bosque. Nuestra mirada se desplaza de derecha a izquierda mientras más cuerpos de desconocidos se mueven en la oscuridad, se amontonan a nuestro alrededor, se acomodan y también miran. Mi respiración está entrecortada, no creo estar sexualmente excitado, pero sin duda estoy excitado, absorto por el dispositivo de doble pantalla instalado en la planta tercera del edificio Sabatini del Museo Reina Sofía. La tensión entre intimidad, exhibicionismo y voyeurismo que propone Albert Serra en *Personalien* (2019) me fascinan y me siento atrapado en esa posición de voyeur que gira su cabeza de un lado a otro consciente de su incapacidad de atrapar con la mirada a su presa. Entre los cuerpos deseantes follando y yo mismo se interponen los árboles, los otros visitantes que entran en la sala y mi propia voluntad de mirar de un lado a otro, intentando capturar las mejores escenas. El audaz dispositivo con dos pantallas contrapuestas en cada extremo de la sala me obliga a girar la cabeza como en una partida de tenis. La sensación de cazador de imágenes no es muy distinta de la que Duchamp propusiese en los *Étant Donnés* (1946-1966), aquella última obra en forma de *peep show*. Cazar imágenes, capturar el deseo, mirar a oscuras aun a sabiendas de que no podrás ver todo. Hay algo de las representaciones interclasistas, intergeneracionales y con distintas corporalidades que me interesa especialmente en los cuarenta y cinco minutos de cruising en un bosque del Antiguo Régi-

men consistentes en lo que podría ser la representación de la pulsión que genera el deseo carnal e inspirados en la obra del Marqués de Sade. Son los expulsados de la corte de Luis XVI, que sacuden sus cuerpos en una noche de campo salvaje, lejos de los jardines domesticados del palacio. Los personajes que se persiguen, se desean, se tocan, se besan, se follan y se pegan no parecen ser del todo desconocidos entre sí. Más bien pareciera que comparten un momento de excepción. Estamos ante una escena bajtiana, casi carnavalesca. No hay narrativa si por tal se entiende un relato con un inicio, un nudo y un desenlace. Pienso entonces que quizás esa sea la mejor manera de trabajar con el deseo: suspender el tiempo lineal y anudar inicio y desenlace como quien ata a un amante desconocido una noche en un bosque. Apostar por otra temporalidad. Crear un clima donde el deseo es aceptado como una pulsión arbitraria, transgresora, con la capacidad de desordenar las leyes impuestas por la moral. Deseducar el deseo para conducirlo más allá de nuestras propias convenciones. Y quizás sea necesario reconectar libertad y libertinaje para resistirse de manera continua a la organización burguesa de la moral, la disciplina y el orden. Ahora que el liberalismo lo relativiza todo, convendría volver a reivindicar más libertinaje toda vez que el triunfo de la libertad está hipotecado. En aquella extraña cita palaciega, el pasado nos muestra alguna de las cosas que hay que seguir reivindicando en el presente.

En medio de aquel cuarto oscuro en el museo, empiezo a hablar con Leire del encargo de Fefa y Javier para escribir un texto para el libro del buen VMOR que están preparando. Le comento que me han pedido escribir sobre el pasado y le comparto mi inseguridad acerca de cómo abordar el tema. Hablamos de deseo y el deseo nos lleva inevitablemente a hablar de imágenes que acabamos encadenando con los lugares de las imágenes y el deseo. Hablamos, en voz baja, de aquellos desaparecidos cines X que había en nuestras ciudades y que ninguno de los dos jamás visitamos, de esos espacios de encuentro en la sala a oscuras y la potencia de la caja negra como un espacio para el deseo más allá de las imágenes que se proyectan en ella: el espacio como posibilidad carnal. Me acuerdo entonces de la escena de *Tengo miedo torero*, libro que Carolina me regalara hace tiempo, en la que Pedro Lemebel cuenta cómo la protagonista de la novela, la Loca del Frente, se adentra en un cine de la ciudad de Santiago la misma tarde de 1986 en que se intenta atentar contra el dictador. Represión, dictadura, magnicidio y sexo en el espacio público al calor de las imágenes de un cine aparecen de nuevo anudados:

A las siete en punto se apagaron las luces de la sala y comenzó la primera película. De reojo la loca leyó el título: DURO DE MATAR II, y también de reojo, vigiló al café pendejo que a su lado se acomodó en la butaca amasándose el miembro. Quiso sentarse en las primeras filas, porque al fondo era tan espeso el culiadero, que en la oscuridad nadie sabía con quién lo estaba haciendo. Y en realidad, las últimas filas eran para

las locas cochinas que se pajeaban entre ellas, y cuando aparecía un hombrecito, como el que ella tenía a su lado, eran capaces de todo con tal de agarrarle el paquete. Por eso no prestó atención al crujidero de butacas que terremoteaba el ambiente, tampoco escuchó los quejidos eyaculantes que acompañaban las escenas de karate violento desplegadas en la pantalla. Chispazos lacres refulgían la penumbra, y ese resplandor rosado mostraba fugaz la ensalada de cuerpos que, en la última fila, coreografiaban el éxtasis de su clandestino manosear (...).

Las imágenes proyectadas en aquellos cines no configuraban más que un telón de fondo para el encuentro —en el caso que relata Lemebel el cine no entraba ni siquiera dentro de la denominación «X»—. El cine como un lugar para la evasión y la resistencia en toda clase de antiguos regímenes y dictaduras, las militares, pero también las de sentido. En ese momento le cuento a Leire sobre el panfleto que cogí en la exposición de *El porvenir de la revuelta*¹:



No sé por qué, pero este fue el único de los carteles a disposición del público que cogí de aquella exposición. Ese pedazo de historia jamás contada hecha cartel. Esa reivindicación de una memoria de memorias, de espacios de libertad y libertinaje. Ya en Barcelona, decidí pegarlo en mi oficina en el Centro de Estudios y Documentación del Macba, donde se encuentra el archivo del museo y su colección documental. Pasquines y carteles del pasado, *panfletos frente los portones*, para ser difundidos en el presente, para activar luchas y desencadenar nuevas subjetividades de la revuelta en la actualidad y con ello reivindicar no solo la memoria del sujeto marica, sino también la de unos espacios que la relacionalidad neoliberal con sus apps de ligoteo está usurpando —si no lo ha hecho del todo ya— al espacio público queer. En esa misma conversación hablamos del fantástico libro de Samuel R. Delany *Times Square Red Times Square Blue*², de cuya publicación se cumplen ahora veinte años y cuya lectura me acababa de recomendar mi amiga María.

¹ *El porvenir de la revuelta* fue un conjunto de actividades, seminarios, performances y exposiciones que tuvieron lugar entre el 17 de abril al 31 de octubre de 2017 y que se realizaron en el marco del World Pride Madrid de aquel año.

² Samuel R. Delany (1999): *Times Square Red Times Square Blue*. Nueva York: New York University Press.



Delany nos habla en su libro de una ciudad, Nueva York, y de una zona de aquella ciudad, en los alrededores de Times Square, en la que desde la década de los sesenta diversos encuentros sexuales habían tenido lugar, pero la crisis del sida, la gentrificación y la necesidad de «sanear» las relaciones y los barrios y mantener contactos sexuales «seguros» han alterado no solo este espacio urbano, sino toda una serie de formas culturales entre las que se cuentan las relaciones sexuales. La lucha por el derecho a la ciudad es también una lucha por la libertad sexual y el libertinaje. En la actualidad, el que fuera el epicentro de *peep shows*, cines porno y clubs de distinto pelaje es un espacio comercial con un teatro infantil, una tienda de Disney y un sinfín de cafeterías de franquicias. La disneyficación del mundo también ha arrasado con ciertas formas de sexualidad y subculturas. En la pérdida de aquel espacio, Delany no solamente se refiere a unas prácticas sexuales, sino a un tipo de relaciones interclasistas e intergeneracionales. Son aquellas mismas que Patti Smith recordara en su autobiografía con Robert Mapplethorpe, la fascinación por la calle Cuarentaidós, la prostitución masculina y el impacto que tuvo una película como *Cowboy de medianoche* en Mapplethorpe. Mi amiga Clara, sin saber que escribía este texto, me recomendó la lectura de *Éramos unos niños* porque cuando acabó de leer el relato de Patti Smith rompió a llorar. A mí me impactaron de igual manera aquellas memorias en las que volvían a aparecer la calle Cuarentaidós y la disidencia sexual como una pulsión que arrastraba a otro tipo de disidencias, a una forma de poner en riesgo la vida como única posibilidad de existencia. Vivir al límite para encontrar el centro y, al final, toparse con la muerte en forma de enfermedad de transmisión sexual.

En ese clandestino manosear de un cine X que describiera la Loca del Frente o Delany es donde el protagonista de la película de factura hollywoodiense *Philadelphia* (1993), mucho más normativo que la loca sudaca de Lemebel o la reivindicación de la Radical Gai, contrajo el VIH que acabaría provocando su muerte. Aquella película se proyectó en las pantallas de los cines que acompañaron mi adolescencia dejando impreso el miedo en la carne. Esas historias de la homosexualidad que se difundieron masivamente en la década de los noventa dejaban heridos de muerte

también los cines de Times Square en los que trascurría la escena. La pandemia del sida, pero también nuevas formas de usar el espacio público y rentabilizar los espacios relevantes de las ciudades comenzaron a borrar algunos lugares que solo distintas manifestaciones de la memoria pueden mantener vivos. Pienso en el Macba y en cómo se asienta en lo que fuera barrio chino de Barcelona. Pienso en cómo con su blanquitud pretende sanear aquel barrio e insertarlo en los procesos de gentrificación que moviliza el capital global. Vuelvo mentalmente al cine de la calle Carretas que nunca conocí. Le pregunto a Leire: ¿Cómo y desde dónde reivindicar ese pasado? ¿Dónde y cuándo acabó el antiguo régimen para empezar uno nuevo? ¿Cuántos antiguos regímenes llevamos insertos en la carne?



2. Queerizar el archivo frente archivar lo queer

—¿Le gustaría algún día, Montag, leer *La República* de Platón?

—¡Por supuesto!

—Yo soy *La República* de Platón. ¿Desea leer a Marco Aurelio? Simmons es Marco Aurelio.

—¿Cómo está usted? —dijo Simmons.

—Hola —contestó Montag.

—Quiero presentarle a Jonathan Swift, el autor de ese malicioso libro político, *Los viajes de Gulliver*. Y este otro sujeto es Charles Darwin y aquel es Schopenhauer, y aquel Einstein, y el que está junto a mí es Albert Schweitzer, un filósofo muy agradable, desde luego. Aquí estamos todos, Montag: Aristófanes, Mahatma Gandhi, Gautama Buda, Confucio, Thomas Love Peacock, Thomas Jefferson y Lincoln. Y también somos Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Todos rieron silenciosamente.

Fahrenheit 451, Ray Bradbury

No me resisto a pensar qué andarían haciendo en ese momento Virginia Wolf, Susan Sontag, Rosa Chacel, Audre Lorde, Agnes Vardá, Arthur Rimbaud, Jean Genet, Pedro Lemebel y Robert Mapplethorpe, pero seguro que no andaban lejos de ese grupo de desarrapados que configuraban un archivo vivo de la literatura. Probablemente se lo estaban pasando pipa por ahí cerca, en el bosque, contándose historias mientras se peinaban, tocaban y reían. Todas ellas con sus memorias a cuestas, con sus cuerpos-archivo, sus memorias-libro, sus voces-relato. Cuando pienso en el archivo queer no dejo de pensar en la revolución de los hombres libro que se fragua en *Fahrenheit 451* y que Mette Edvardsen ha actualizado en su maravillosa performance *Time has fallen asleep in the afternoon sunshine* (2010, en proceso), en la que distintos performers memorizan libros para después relatarlos a quien desee escucharlos en distintos lugares de la ciudad. Cuando pienso en el archivo queer o en la queerización del archivo, inevitablemente aparece un cuerpo antes que un documento. Aparecen el relato encarnado, el objeto relacionado con la experiencia, con el sujeto, la comunidad y el contexto. Porque en el archivo queer no hay documento sin cuerpo. Pero el archivo queer, a diferencia de los hombres libro, ha de actuar más como el panfleto del poema de Salgado, con el que te topas un amanecer en los portones y que te habla sin pedir permiso.

El verano de 2017 tuvo lugar en Madrid la muestra *El porvenir de la revuelta* y en ella se conmemoraban los cuarenta años de la primera manifestación que en el reino de España se celebraba para exigir la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, que congregó a cerca de 4.000 personas en Las Ramblas. Curioso que Madrid celebre el aniversario de algo que comenzó en una Barcelona mucho más libertina y libertaria que la actual. Mientras escribo estas páginas, dos años después de aquella muestra y celebración, se conmemora el cincuenta aniversario de la revuelta de Stonewall y hasta el partido Ciudadanos saca a las calles un autobús para festejarlo, suerte que aún queda en el movimiento por los derechos LGTBI algo de rabia y la carroza tuvo que abandonar el desfile de Barcelona ante la indignación de algunas manifestantes. Días más tarde en Madrid, una acción organizada consiguió impedir a la formación política que avanzara en la manifestación. Hace cincuenta años la comunidad transexual neoyorquina lanzó ladrillos a los policías que la acosaban hasta que los obligó a replegarse al interior de Stonewall, suerte tuvieron los de Ciudadanos de que no ardiese el autobús en ese momento. El calendario está repleto de efemérides que recuerdan acontecimientos que desafiaron el orden de lo establecido y pretendieron construir nuevos escenarios de lo posible y nuevas posibilidades de igualdad. En el caso de las disidencias sexuales, habían de sumarse la toma del espacio público y la necesidad de hacer visible lo que durante mucho tiempo se había tenido que ocultar. Ser consciente de aquello que buscamos en el pasado para escapar de su mera celebración acrítica es sin duda uno de

³ El nombre del proyecto, *Arxiu desencanaixat* («Archivo desencajado»), no tuvo traducción al castellano, puesto que se trabajó con materiales del contexto más inmediato; con ello se pretendía también relocalizar el término *queer* y plantear un doble juego de palabras: se refiere a aquello que no encaja y, por otro lado, a aquello que se saca de la caja en el archivo, como operación de salida del armario, pero también de desempolvar materiales. La exposición se nutrió de materiales de distintos centros de documentación y archivos de la ciudad, en su mayoría activistas como Ca la Dona, el centro de documentación Armand de Fluvià, el archivo personal de Alex Brahim y a la fanzineoteca.

⁴ En aquella exposición también se expuso parte del *Anarchivo sida*, que ya se había expuesto con otra configuración en Tabakalera de San Sebastián y posteriormente en el Centro de Estudios y Documentación del Macba.

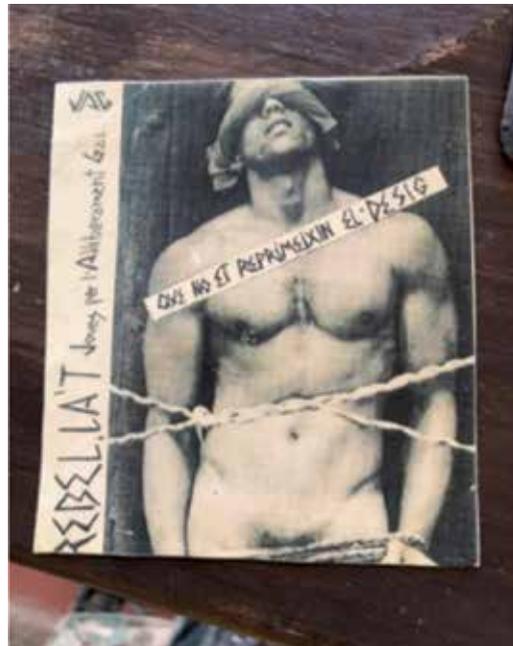
⁵ El grupo de trabajo lo conformaron Julieta Obiols, Vatiu Nicolás Koralsky, Benzo, Diego Posada, Héctor Acuña, Juan David Galindo, Lina Sánchez, Lior Zisman Zalis, Javiera Pizarro, Itxaso Corral, Isamit Morales y Alexander Arilla y contó con el apoyo de Camila González S. en el diseño.

⁶ La incorporación de estos materiales en el archivo fue mediante la realización de copias y digitalizaciones,

nuestros compromisos fundamentales con el presente. Las instituciones acostumbran a congelar la memoria e institucionalizar el recuerdo en un ajuste de cuentas con el pasado que reescribe las luchas y las desactiva, edulcora y vuelve inoperantes para el presente. Que un partido con filiaciones con la extrema derecha inscriba dentro del liberalismo la celebración del orgullo LGBTI y conmemore la acción de unos transexuales arrinconando a la policía no es más que un ejemplo de hasta qué punto el poder en su pretensión de conmemorar ambiciona reescribir la historia y sofocar el fuego de la barricada que hoy quiere ser reavivado. «El orgullo es de todos», dicen. «El orgullo es una fiesta», arguyen. La memoria, como la libertad, está siempre en disputa.

En esta dirección, disputar un espacio para la memoria queer, se orientaron dos de las investigaciones que han intervenido recientemente en el archivo. Mediante una recuperación de trabajos de gráfica política, difusión activista y prácticas artísticas de la disidencia sexual, tanto *¿Un archivo queer?* como el *Arxiu desencanaixat*³ han cuestionado los límites y parámetros de lo que el trabajo queer puede suponer para el archivo. En *El porvenir de la revuelta* se exponían públicamente algunos materiales de archivo de los movimientos maricas, lesbianos y trans de la década de los noventa en el Estado español, fundamentalmente en Madrid⁴. Buena parte de esos materiales ya formaban parte del *¿Archivo queer?* que se había integrado en el Centro de Documentación del Museo Reina Sofía. Como parte de esa genealogía, un grupo de estudiantes del Programa de Estudios Independientes del Macba, liderados por Lucía Egaña⁵, realizaron en 2018 una investigación colectiva en torno a la posibilidad de establecer un archivo de prácticas de gráfica política de sexualidades disidentes en la ciudad de Barcelona, que concluyó en la exposición *Arxiu desencanaixat* y la integración en el archivo del museo de aquellos materiales⁶. Ambas muestras evidenciaban la necesidad de activar el recuerdo frente a las operaciones de amnesia desplegadas por el capitalismo en las últimas décadas⁷. Algunas de las preguntas fundamentales de aquella investigación que suponía desafiar las lógicas de acumulación y clasificación del archivo eran: ¿hasta qué punto se puede dislocar el archivo como espacio privilegiado de la heteronormatividad y la blanquitud?, ¿cómo las prácticas de disidencia sexual y queer pueden desafiar las políticas de tacto y contacto y el archivo?, ¿en qué medida se puede quebrar la lógica del original y la copia, especialmente leídos desde una teoría y práctica como la queer, que piensa que las ideas de original y copia (natural/construido) tienen sus fundamentos en los peores relatos científicos fundamentados en el esencialismo biológico? Y lo que es quizás más importante, si estos relatos han quedado excluidos de las políticas de adquisición y preservación de los archivos, ¿de qué modo han de hacer su entrada en los archivos? Considero que lo más interesante de estas investigaciones, cuyos relatos se pueden encontrar descritos en el número de la revista

*Re-visiones*⁶ que edité junto a Gelen Jeleton, es que, más allá de intentar insertar lo queer en la institución museo a través de su archivo, pretendían reventar las costuras del archivo y sus rigideces epistémicas. Como la propia Fefa Vila apuntara en el mencionado artículo de *Re-visiones*, «los museos, al igual que los archivos, son una suerte de contenedores de la memoria que albergan las mismas normas que reproducen y que los han producido». Por eso, el ejercicio interesante de estos dos proyectos es que, antes que ajustarse a la norma, la desafían; y antes que integrarse, apuestan por ensuciar las paredes del cubo blanco e introducen materia viva en el archivo aun a riesgo de que esta se pudra y contamine todo lo demás que se atesora. Llegar hasta el límite a sabiendas de que se pone la vida en peligro.



con la intención de no deslocalizar los archivos de su contexto originario de producción y bajo la premisa de que los archivos han de permanecer bajo la tutela de quien los creó.

⁷Marina Grzinić (2018): «Memoria e historia y el acto de recordar», en *Re-visiones*, 8, <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/291>

⁸Lucía Egaña, Benzo *et al.* (2018): «Arxiu desencalxat. Una experiència situada para des-heterosexualitzar el arxiu» y Fefa Vila: «En busca del desorden perdido. Fracasat torpemente, pero fracasat», en *Re-visiones*, 8 <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/issue/view/11>

3. ¿El futuro fue cuándo? Contagiarse en el archivo

En el pabellón suizo de la última bienal de Venecia (2019) me encuentro con otro panfleto en la puerta. Concretamente con una carta de las artistas Pauline Bodry y Renate Lorenz dirigida a los visitantes de aquel pabellón. Allí presentaban una pieza bajo el título *Moving Backwards* («Moverse hacia atrás/Retrocediendo»). La misiva renegaba de este tiempo que habita-

mos, en que la Europa fortaleza está imponiendo la muerte en su frontera sur del Mediterráneo, y apostaba por recuperar la temporalidad queer que propusiera el académico queer José Esteban Muñoz, para quien el aquí y ahora no eran más que una prisión. Para Bodry-Lorenz, el tiempo presente parece que se repliega sobre sí mismo, ya que:

Las personas dejan de usar lenguaje neutral de género y convierten sus grupos poliamorosos en familias tradicionales. El discurso del odio no solo parece aceptable, sino que se convierte en un motor para encerrarnos agresivamente en lo que se considera una *vida normal*. ¿A veces sientes como si te obligaran a ir hacia atrás?

No tenemos, por supuesto, ninguna receta. Pero después de respirar profundamente, estamos dispuestas a hacer del problema una virtud: avancemos colectivamente hacia atrás.

Las mujeres de las guerrillas kurdas usaban sus zapatos al revés para caminar de un lugar a otro en las montañas nevadas. Esta táctica salvó sus vidas. Parece como si estuvieras caminando hacia atrás, pero en realidad estás caminando hacia delante. O al revés.

A imitación de las mujeres kurdas, en el video central de su instalación aparece una concatenación de personas queer que caminan y danzan en una caja negra calzadas en su mayoría con zapatos dobles, cuyas huellas en el suelo dejarían una traza sin dirección clara. Son personajes que avanzan, pero cuyo registro en el suelo no es invisible, sino solamente equívoco, y su recorrido no está relacionado con claridad con «ir hacia delante», «progresar», «avanzar» o «retroceder». Con su danza persistente, están una vez más construyendo una comunidad cómplice y resistiéndose con ello no solamente al poder destructivo del heteropatriarcado, sino también a su obsesiva direccionalidad y temporalidad. Aquello mismo que José Esteban Muñoz denominó *straight time*:

El tiempo recto [*straight time*] nos dice que no hay futuro, sino el aquí y el ahora de nuestra vida cotidiana. El único futuro prometido es el de la heterosexualidad reproductiva mayoritaria, el espectáculo del Estado renovando sus filas a través de actos abiertos y subvencionados de reproducción⁹.

Esa misma temporalidad heterosexual es desafiada por Albert Serra en su película monumental¹⁰ *Singularity* (2015), en la que todos los personajes son homosexuales y habitan un territorio indefinido suspendido en un tiempo extraño. La imposibilidad de reproducción de los habitantes de

⁹ José Esteban Muñoz (2009): *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press, p. 22. Aquí Muñoz juega con el término *straight*, que en inglés se refiere tanto al heterosexual como al adjetivo *recto, directo, lineal*. (De próxima edición en castellano, por la editorial argentina Caja Negra).

¹⁰ Digo «monumental» porque está compuesta por cinco secciones que suman más de doce horas de imágenes que son proyectadas de manera simultánea en una instalación de sendas pantallas.

aquel paraje influye de manera extraña en una trama difícil de explicar. Desafía esa temporalidad lineal (*straight*) que solo confía su porvenir en la reproducción. Al romper esa linealidad temporal, se posibilita empezar a imaginar otros sistemas que alumbren nuevos futuros. Proponer lo queer como un patrón de aquello que nunca llega, que no puede llegar y que está siempre por venir nos puede servir como una poderosa herramienta epistemológica, ya que esa estrategia se niega además a cualquier tipo de reproducción normativa. Una de las fuentes fundamentales del texto de Esteban Muñoz es el trabajo del filósofo alemán Ernst Bloch y su confianza en la esperanza, las ensoñaciones y las utopías concretas: confiar en aquello que todavía no ha llegado para que esto que tenemos entre manos en el presente emerja de la mejor manera. ¿No es esto algo más que una bella imagen para iluminar el archivo queer? La forma en que archivamos la memoria configura el relato y perfila nuestro presente. Por otro lado, el futuro no es algo ignoto, sino que se construye en el ahora y, por tanto, hay que poner la mejor de las energías en su preparación. Apostar por un pasado por venir y creer en su impredecibilidad es una operación necesaria para activar la imaginación política. Si lo queer es una promesa, conviene organizar nuestras acciones políticas para conservar una ilusión utópica. Y con ello movilizar el mundo desde la esperanza y configurar nuevas categorías que hagan posibles unas vidas por venir a la altura de nuestras aspiraciones. Parece que en momentos como el actual, de crisis civilizatoria y con un planeta que muestra cada vez más señales de agotamiento, la esperanza como pasión política ha de ser lo primero que activar mejor que lo último en perder. En este sentido y por retomar la cuestión de los archivos, más que acumular, más que preservar, las prácticas de la gráfica queer han de aportar nuevas lógicas a la reproductiva del capital heterosexual que queda materializada en el archivo de múltiples formas. Me pregunto si es posible insuflar de esperanza el archivo y en la respuesta creo que las aportaciones de las comunidades y prácticas queer son esenciales para este objetivo: un archivo del tacto y del contacto, comunal, solidario, permanentemente abierto y desafiante. Por ello, y por continuar con José Esteban Muñoz, no bastaría con escapar de la linealidad que une pasado y futuro, sino que habría que fundamentar otra temporalidad que acoja nuevas formas de utopía. ¿Qué hay utópico en lo que alberga el archivo? O por pensar mejor con Gelen: ¿cómo podemos construir juntas una archiva¹¹?

¹¹ Gelen Jeleton acuña en su tesis doctoral el término archiva para referirse a la autoedición y autogestión de una fanzineoteca feminista queer. Además del proyecto de tesis, ha realizado distintas exposiciones y presentaciones públicas de la archiva, la más reciente en el Centro de Estudios y Documentación del Macba, donde permanecen para su consulta buena parte de los materiales que componen la archiva.

¹² He explorado esta idea en «El museo por venir. Cultivar y cocinar en medio de una crisis permanente»; buena parte de las ideas de este último bloque de este texto son deudoras de esa propuesta que aún estoy elaborando —en Selina Blasco y Lila Insúa (eds.) (2019): *Exterioridades críticas. Comunidades de aprendizaje universitarias en arte y arquitectura y su incorporación a los relatos de la modernidad y el presente*. Ed. Brumaria, pp. 351-376.

Como ya dije en otro lugar¹², pensar en el pasado y en el futuro como hemos hecho hasta ahora pierde todo el sentido. Urge, en cambio, plantear mundos cuyas instituciones del saber sean desordenadas, desafiando las lógicas de lo que se muestra en el espacio del cubo blanco o lo que se proyecta en la pantalla del aula, o en la del cine, o lo que se colecciona en un archivo, y contribuir con ello a generar otro tipo de orden que vaya más allá de la noción burguesa de orden público, de ordenación de los públicos, que por

otra parte en realidad solo implica control. Ya que las instituciones responden, en buena medida, a una función normalizadora: generan relaciones, corporalidades y ordenan temporalidades. La tensión entre preservación y activación tan presente en los museos de la acumulación ha de ser radicalmente desafiada. El contagio, la enfermedad y la muerte han de estar tan presentes en ese archivo por venir como lo están en las relaciones, experiencias y memorias queer. Si vivir es estar permanentemente en riesgo —creo que hay que desterrar esa noción de «prácticas de riesgo», porque la enfermedad y la muerte están siempre al acecho y vivir no es otra cosa que estar expuesto—, archivos y museos han de estar abiertas a lo inesperado, posibilitando las revueltas por venir. Hacer del archivo un cuarto oscuro, transformar la caja negra del museo en un cine X y habitar la calle como un lugar permanente de expresión, placer y protesta quizás sean algunas de las posibles acciones para las revueltas por venir. Porque, más allá de la preservación material, de la enfermedad y la muerte, más allá del cine, el archivo o el museo, amamos el lujo. Y sobre todo *odiamos el trabajo, queremos el viaje*.

Las imágenes usadas para este artículo, en el orden en que aparecen, son: Fotograma de *Personalien*, Albert Serra, 2019; (p.167) una reproducción del cartel de La Radical Gai que encontré en la exposición *El porvenir de la revuelta* en Madrid el verano de 2017 (p.169) y una imagen de ese mismo cartel pegado en mi oficina del MACBA (p.171); un flyer de Times Square de 1980 escaneado del libro de Élisabeth Lebovici *C'est que le sida m'a fait. Art et activisme à la fin du XX^e siècle*, jrp ringier, Paris, 2018; (p.170) una pegatina de Joves per l'Alliberament Gai que cogí en la exposición *Arxiu Desencaixat* en el CED del MACBA en 2018 (p.174).

NOTAS SOBRE LA SUPERVIVENCIA FEMINISTA¹

Sara Ahmed

Voy a compartir algunas palabras que pronuncié recientemente en una vigilia. No hay notas o referencias, estas son palabras habladas. Pronto tendré más cosas para compartir.

Mi solidaridad con mis compañeras aguafiestas, con las que se manifiestan por una vida diferente.

Notas sobre la supervivencia feminista, con ocasión de la Marcha por la Recuperación de la Noche, King's College Chapel, Cambridge, 11 de marzo de 2018.

Como les estoy hablando en una capilla, parece adecuado comenzar con Lorde. A menudo comienzo con ella. Audre Lorde, en su extraordinario poema *Una letanía de la supervivencia*, habla de aquellas personas que «nunca estuvimos hechas para sobrevivir», aquellas personas para quienes la supervivencia requiere creatividad y trabajo, aquellas para quienes la supervivencia es políticamente ambiciosa. Permítanme compartir algunas líneas de este poema:

Para aquellas de nosotras que vivimos en la orilla
sobre el filo constante de la decisión
esenciales y solas,
para aquellas de nosotras que no podemos permitirnos
los sueños pasajeros de la elección,
que amamos en los umbrales mientras vamos y venimos
en las horas entre los amaneceres.

¹ Publicado el 27 de marzo de 2018. Texto original en <https://feministkilljoys.com/2018/03/27/notes-on-feminist-survival/> (consultado el 19 de febrero de 2019). Traducción de Javier Sáez.

Por medio del arte de la descripción de la luz, Lorde recuerda a «aquellas de nosotras», a aquellas de nosotras que vivimos y amamos en los bordes, en los umbrales, en las sombras, aquellas de nosotras que caemos como caen las sombras; la caída; aquellas para quienes salir a la luz sería peligroso, aquellas para quienes la supervivencia podría suponer no salir (del armario) a plena luz del día.

Podemos comenzar a escuchar una demanda: que la supervivencia para algunas personas requiere crear una vida a partir de experiencias devastadoras, el tipo de experiencias que podrían volverte frágil, dejarte cerca del filo, «en la orilla». Porque somos frágiles tenemos que luchar —a veces por la vida—. Lorde insiste en que «cuidarme a mí misma no es autoconplacencia, es autoconservación, y eso es un acto de guerra política». Habla desde su propia experiencia de luchar contra el cáncer, cuando le diagnosticaron que su cáncer se había extendido al hígado. Ella compara combatir el cáncer con vivir con el racismo antinegro, una comparación que es muy efectiva, y nos enseña cómo se puede experimentar el racismo como un ataque al cuerpo. Lorde se negó a no luchar por la vida. Es rebelde luchar por la vida cuando te han asignado una misión mortal.

Feminismo: estamos luchando por nuestras vidas. Y estamos luchando contra un sistema. Un sistema puede ser sostenido por la violencia. Puede ser la violencia que se deriva de que te vean como una niña o una mujer, *por qué no sonríes, amor*, los comentarios rechazados como te rechazan a ti; o la violencia física o sexual en el hogar o en las calles. La violencia tiene consecuencias; puedes retirarte del mundo, ocupando cada vez menos espacio, puedes sentirte inferior, que vales menos. Puede ser la violencia que se deriva de no ser reconocible como mujer: *¿Eres un niño o una niña?*, la pregunta como un goteo incesante y hostil; la violencia que insiste en que debes ser reconocible como lo uno o lo otro. Puede ser la violencia que se deriva de no hacer lo que debes, de no actuar como deberías, de no caminar correctamente, de no hablar correctamente; de no gustarte las cosas adecuadas porque se supone que a una niña o a un niño no le gusta eso, o ser eso o hacer eso, una violencia que castiga la desviación de una norma.

La desviación es dura. La desviación se hace difícil.

La violencia flota alrededor de la persona desviada. Tú destacas respecto a lo que está alrededor.

Cuando eres negro o morena en un mar de blanquitud, te vuelves reconocible.

Puede ser la violencia de que te insulten o te pregunten, una y otra vez, y las preguntas pueden ser agotadoras, ya que para algunas personas ser es ser cuestionada: *¿De dónde eres? ¿De dónde eres realmente?* Las preguntas son afirmaciones disfrazadas: como si dijeran *morena, negro, no es de aquí, aquí no, ¡no!*

Podría ser la violencia que se deriva cuando os ven como mujeres juntas, lesbianas, como si, al no estar en relaciones con hombres, no fueras nada en absoluto. Podría ser la violencia de cuando se entiende que tú eres

la causante de la violencia dirigida contra ti, como si por ser quien eres hubieras provocado esa reacción. Podría ser la violencia de que, cuando señales la violencia, se entiende que tú causas la pérdida de algo, la armonía o la paz, o de cuando a las mujeres de color que señalan nuestro racismo se nos dice que creamos divisiones. Podría ser la violencia de tener que señalar que las habitaciones son inaccesibles porque siguen reservando habitaciones que son inaccesibles, de tener que luchar simplemente para entrar en una habitación. Podría ser la violencia de todo el trabajo que tienes que hacer para que sea posible existir, hasta que sientes que tu existencia no es más que trabajo. Podría ser la violencia de no poder recurrir a nadie para escapar de la violencia, porque eres pobre o porque temes que se lleven a tus hijos/as; o que te verías obligada a irte porque no tiene los papeles en regla. La interseccionalidad puede significar esto: cómo se entrecruzan las estructuras, cómo la vulnerabilidad a la violencia está distribuida de manera desigual. Bell hooks lo llama como lo que es, «patriarcado capitalista supremacista imperialista blanco».

Aquellas personas que experimentan la violencia de un sistema son aquellas que conocen ese sistema más íntimamente. Sabemos mucho de cuando nos paran en la calle, de lo que no se nos permite hacer o ser. Aquellos que están autorizados por un sistema a menudo negarán su misma existencia. Gran parte de nuestra lucha es una lucha para mostrar la violencia del sistema. Quiero pensar en esa lucha para mostrar la violencia como un chasquido, lo que yo llamo simplemente un chasquido feminista. Probablemente todas las personas hemos tenido la experiencia del chasquido. El chasquido es una experiencia cotidiana, incluso si no lo hacemos todos los días. El feminismo también es cotidiano; el feminismo es lo que estamos haciendo al vivir nuestras vidas de una manera feminista. Un chasquido a menudo viene de lo que estás aguantando. Tal vez estás tratando de soportar esas cosas: el constante menosprecio de tu existencia, las bromas sexistas, las bromas racistas no son divertidas, así que no nos reímos. No siempre podemos permitirnos el lujo de expresarnos: el sexismo y el racismo pueden hacer que sea difícil nombrar el sexismo y el racismo. Pero es constante y te estás cansando, estás molesta, frustrada, no soltar un chasquido puede ser duro; no desafiar lo que mina tu existencia puede minar tu existencia. Pero luego llegas a un punto, cuando ya no puedes soportarlo más, ya has tenido suficiente, al final puede ser algo pequeño que ya es demasiado y sueltas un chasquido.

El chasquido puede ser lo que sale cuando ya has tenido suficiente, pero también puede ser cómo te escuchan. En mi trabajo he analizado, defendido y afirmado la figura de la feminista aguafiestas, la que se interpone en el camino de la felicidad o la que simplemente se interpone en el camino. La feminista aguafiestas suelta chasquidos: se la oye como un chasquido aunque esté hablando, por las cosas que señala, las palabras

que usa, palabras como *sexismo*, palabras como *racismo*, solo señalar estas cosas, usar estas palabras, se escucha como un chasquido, desagradable, como si al abrir la boca estuvieras rompiendo algo. Si señalar el racismo y el sexismo es causar infelicidad, estamos muy dispuestas a causar infelicidad. Nos ponemos bocazas cuando no les gusta lo que sale de nuestras bocas.

Y a veces necesitamos romper algo, una idea sobre quiénes somos o quiénes seremos, para hacer nuestra vida posible. Puede que tengamos que romper un vínculo, podría ser un vínculo familiar o un vínculo con una persona, o con algunas de nosotras. Un vínculo puede ser violento. Lo que puede hacer que vivir con violencia sea difícil es lo difícil que es imaginar o pensar la posibilidad de su superación; podrías estar aislada; podrías ser materialmente dependiente; podrías estar depre, te han hecho pensar y sentir que estás por debajo de esa persona; podrías estar apegada a esa persona o creer a esa persona cuando dice que cambiará; puede que te hayas convertido en parte de esa persona, que tengas tu vida tan interrelacionada con esa persona que sea difícil imaginar lo que quedaría de ti si te fueras. Y a pesar de todo eso, puede haber un punto, un punto de ruptura, cuando es «demasiado» y lo que no parecía posible se vuelve necesario. Ella se defiende; ella habla. Ella tiene lugares donde ir, porque otras mujeres han estado allí.

Un vínculo del destino, un vínculo fatal. El género puede ser un vínculo fatal.

No es de extrañar que dejar una situación de violencia pueda sentirse como un chasquido: en efecto, se ha roto un vínculo del destino.

Ella tiene lugares a donde ir; tenemos lugares a donde ir, porque otras personas han estado allí. Es importante cuando nos reunimos como mujeres y personas no binarias que pensemos en la historia que nos precede y que hace posible que estemos aquí; para mantener la lucha, para recuperar la noche. Pienso en las feministas negras y en las activistas académicas de color que trabajaron en el Reino Unido y que me permitieron estar aquí, Gail Lewis, Avtar Brah, Heidi Mirza, Ann Phoenix, por nombrar algunas; hay muchas más, porque muchas vinieron antes, pienso en mi madre Maureen, mis hermanas Tanya y Tamina, mi tía Gulzar Bano, una feminista musulmana que fue la primera mujer que me habló sobre el feminismo, también fue una poetisa que me enseñó lo que puedes hacer con las palabras; mi pareja Sarah y mi perro Poppy. Todas nosotras: todas traemos a otras con nosotras. Traemos nuestras historias con nosotras, cada una de nosotras, historias diferentes que nos han permitido estar en esta habitación y una habitación puede ser donde vives, pero también puede ser una actividad; para crear espacio juntas, para hacernos hueco mutuamente. Hay tantas personas que no están con nosotras...

Nos conviene llorar nuestras pérdidas para contar nuestras pérdidas, para expresar nuestro dolor por aquellas que no lo lograron; que se fueron demasiado pronto, muy pronto. Pienso en Saba Mahmood, que murió ayer; una académica feminista de color, una camarada. Le agradezco todo lo que nos dio, todo lo que nos dejó: le agradezco sus palabras, su sabiduría y su calidez. Feministas de color trabajando en la academia; tenemos caminos que seguir gracias a lo que tú creaste.

Una vigilia: permanecer despierta con una persona que se está muriendo; señalar o llorar, hacer una protesta, orar; contar nuestras pérdidas, contarla como una pérdida o, para tomar prestado el nombre de una campaña reciente en respuesta a la violencia policial contra las mujeres negras, puedo reconocer aquí el importante trabajo de Kimberle Crenshaw y Andrea Ritchie, decir su nombre.

Decir el nombre de ella; decir el nombre de él. Tenemos que luchar para llamar la atención sobre la violencia. El chasquido feminista también puede considerarse como un sistema de comunicación alternativo. A veces es demasiado arriesgado exponer la violencia del sistema. Puede ser difícil, por ejemplo, hablar sobre la violencia que existe en las universidades. Dejé mi propio puesto en una universidad porque no estaba dispuesta a guardar silencio sobre el acoso sexual, porque no quería reproducir lo que no estaba siendo abordado. Cuando eres precaria, puede ser aún más difícil presentar una queja sobre la violencia; puede que sientas que no tienes una base lo bastante firme. Cuando hablar es demasiado arriesgado, tenemos que encontrar otras formas para que la violencia se manifieste. Podríamos necesitar usar tácticas de guerrilla, y tenemos una historia feminista y queer a la que recurrir; puedes escribir nombres de acosadores en libros, hacer grafitis en las paredes, convertir los cuerpos en arte. O, evocando una acción reciente del grupo feminista de acción directa Sisters Uncut, podemos poner tinta roja en el agua para que el centro de una ciudad parezca inundado de sangre. Ellos cortan, nosotras sangramos. Cuanto más arriesgado es hacer chasquidos, más creativas nos volvemos. Tenemos que ocupar el edificio, detener el tráfico; señalar que «lo mismo de siempre» es «la violencia de siempre».

Haz un chasquido: una reunión puede ser un chasquido. Las historias de feminismo, queer y trans son historias de quienes han combinado fuerzas, reunidas en protesta, como lo estamos haciendo hoy; somos parte de esa historia. Mantenemos viva una historia reuniéndonos de esta manera; recibimos energía de las demás, las que vinieron antes que nosotras. Pienso en los disturbios de Stonewall. Recientemente se ha publicado una entrevista con Sylvia Rivera en la que habla sobre lo que sucedió ese día. Diga su nombre: Sylvia Rivera, al ser una mujer trans de

color, no suele ser mencionada en la memoria de esos eventos. En su exposición, aparece el chasquido. Era un día como otro cualquiera para las personas que se reunían en el bar, gais, bolleras, trabajadoras sexuales, drag queens; un ejército racialmente diverso de obstinadas perwersas; un ejército acostumbrado a convivir con la violencia policial; un ejército para el que la violencia es lo habitual. Rivera dice: «Aprendimos a vivir con eso en aquel momento. Teníamos que vivir con eso». Pero algo sucede ese día. «Teníamos que vivir con eso hasta ese día. Y luego, no sé si fueron los clientes o la policía. Simplemente [chasquea los dedos], todo hizo clic». El chasquido de los dedos, ese sonido, clic, clic, le permite a Rivera transmitir la sensación de que las cosas se ponen en su sitio, cuando de repente (parece repentino, pero tomó mucho tiempo) un colectivo sale con un «no», un colectivo que es frágil, fabuloso, completo, furioso: «Todo el mundo en plan *¿Por qué diablos estamos haciendo todo esto?* ¡Oh, fue tan emocionante! Fue como, vaya, lo estamos haciendo. Lo estamos haciendo. Les estamos sacando de quicio».

Un chasquido puede ser pegadizo, encender a una multitud, todos esos años de frustración, de dolor, toda tu carga, salir del armario, salir ahí fuera, reclamar la libertad de ser lo que han tratado de impedir que seas. Es eléctrico, clic, clic; chisporrotea, salen muchas cosas cuando le das la vuelta a algo. Hacer un chasquido sobre cómo contamos la historia de los movimientos políticos es mostrar que el agotamiento y la rebelión pueden provenir del mismo lugar; que aquellas que están agotadas por la violencia de un sistema llegan a rebelarse contra esa violencia, que incluso cuando el chasquido viene de la flaqueza, de estar agotada, de estar exhausta, el chasquido te puede reiniciar; el chasquido te puede impulsar.

El chasquido, el momento en que la presión se ha acumulado y se ha desbordado, puede ser la base de una revuelta, una revuelta contra lo que se nos pide que aguantemos. Luchamos por lo que es necesario. Si empezamos con Lorde, también podemos terminar con ella. Audre Lorde hablaba a menudo de lo que es necesario. La poesía que ella sugiere no es un lujo, sino una necesidad; tan necesario como el pan. Las posibilidades son necesarias. Audre Lorde habló a menudo de cómo comenzó a escribir, por la necesidad de crear lo que no está allí. Ella dijo: «Lo que dejo atrás tiene una vida propia». La escritura fue para Lorde un gesto optimista inquebrantable, un optimismo que surge, a pesar de todo, por un profundo reconocimiento de la dificultad de la supervivencia. También habló de la maternidad como una especie de optimismo feminista negro: criar a criaturas negras «en la boca de un dragón suicida racista y sexista», criar a las criaturas con la esperanza de que sus sueños «no reflejen la muerte de los nuestros».

Para que sus sueños no reflejen la muerte de los nuestros: tenemos que luchar para no reproducir una herencia, pero esa lucha también podría ser la forma de seguir aferrándonos a un sueño, transmitiéndolo para que viva después de que nos hayamos ido. Luchamos porque soñamos por un mundo más justo. Quizás entonces sea la misma lucha contra la injusticia la que nos brinde los recursos que necesitamos para construir mundos más justos. Estos recursos pueden incluir cierta disposición para causar problemas, para aguar la fiesta, sí, para ser inadaptadas y guerreras, pero también implican humor, reír, bailar, comer y beber, todas las formas en que debemos alimentarnos a nosotras mismas y a las demás. Tenemos que hacer lo que podamos, cuando podamos, para usar las palabras de Lorde de nuevo, para estar «vigilantes sobre la menor oportunidad de cambio». Una vigilia puede ser vigilante, observadora, atenta; la vigilancia como persistencia. Al pedirnos que estemos «vigilantes sobre la menor oportunidad de cambio», Lorde se dirige a ti directamente: haz lo que puedas, cuando puedas, donde puedas.

También nos hablamos entre nosotras. Cuando hablamos con alguien, abrimos la posibilidad de una respuesta; un ir y venir. Feminismo: ir y venir, un diálogo, un baile, una oportunidad, lo que tenemos que hacer para existir.







Small white card with illegible text, likely an artist statement or exhibition label.



LEVANTEN



MARICAS POR

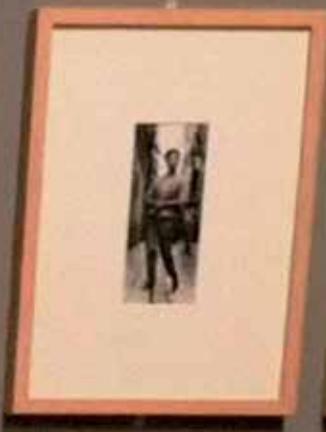
NALGAS!!!



LA INSUMISION



Small red rectangular label with illegible text.











**Ponte
un condón.
Si no... olvídalo**

EL SIDA MATA

SALIDA →





D VUESTRA



EL LIBRO DE BUEN
AMOR
Sexualidades raras y políticas extrañas

3:
EL PORVENIR
de una revuelta

ENTRE LÍNEAS SE CUELA EL FUTURO

Fefa Vila y Javier Sáez

Extrañamente, el extranjero nos habita: él es la cara oculta de nuestra identidad, el espacio que arruina nuestra permanencia, el tiempo donde se abisman el acuerdo y la simpatía. De reconocerlo en nosotros, no nos perdonamos detestarlo en él mismo.

Julia Kristeva
Extranjeros para nosotros mismos

¿Cuál es nuestra revuelta? ¿Por qué hemos planteado una política y un texto revoltosos? La expresión «el porvenir de la revuelta» nos remite a varios textos, por un lado al libro de Julia Kristeva de nombre casi similar y por otro al libro de Freud *El porvenir de una ilusión*¹.

Curiosamente, aunque la palabra *porvenir* nos remite al futuro, a eso que está por-venir², la revuelta de Kristeva también tiene que ver con el pasado, con repensar la cultura pasada y la historia, para entender que ya no están sostenidas por la cultura de la tradición europea. Cuestionamos el pasado, necesitamos distanciarnos críticamente de nuestra propia memoria. Queremos escuchar y utilizar políticamente lo que la tradición social, cultural y filosófica ha dejado siempre de lado: a las mujeres, a las personas racializadas, la locura como límite del pensamiento, las sexualidades disidentes, a las extranjeras, las minorías étnicas. No es casualidad que uno de nuestros referentes, «la loca»³, casi haya desaparecido del mapa discursivo y político. Como también está casi desaparecida la lesbiana. Nuestra loca era el límite de lo respetable en cuanto al género, como la locura ha sido el límite de la racionalidad. Nuestra loca tenía pluma, molestaba, incomodaba, gritaba, cuestionaba con sus gestos y su mala educación un proyecto de respetabilidad LGTB burgués, ordenado, blanco, normal. Pero hoy nadie quiere saber nada de las locas. Los locos fueron encerrados en los manicomios. Las maricas locas han sido encerradas en un silencio que podríamos llamar *maricomio*. Los gais respetables van al gimnasio, no tienen pluma, se casan o se meten en un bar de osos para sentirse hombres «de verdad». Las bolleras vagan sin nombre, no tienen tierra ni casa, ni cárcel. Huyen⁴, se dispersan, se juntan para nombrarse. Proliferan los nombres y se reinicia un camino intransitable.

Entonces, nuestra revuelta quiere escuchar y dar la palabra a quienes interpelan no solo el imperio cis-heterocentrado⁵, sino también el nuevo orden homosexual, donde los discursos y los espacios vuelven a estar dominados por hombres gais, blancos, con poder adquisitivo y deseos de normalidad. Nuestra revuelta también quiere volver (revolver) el pasado, recuperar memorias perdidas, archivos no archivados, placeres y deseos vergonzantes, ocultos y enterrados, espacios marginados (prisiones, váteres, descampados, parques, fronteras, pueblos, líneas de metro abandonadas, fábricas vacías, cementerios, pistas de baile, terrazas y raves secretas) y también revolver el futuro. Porque el futuro también puede ser una trampa. Uno de los dispositivos del poder es la administración de la esperanza. Colocar en el futuro una promesa, un ideal, un fin último, un destino, un valor con el que identificarse, una razón de la historia por la que sacrificarse, un ideal que guíe nuestras vidas y nuestra revolución. Una familia, una casa, un perro, un coche, unos hijos. Pues no queremos esos faros. Queremos faros para perderselos. Realmente no es el faro, es la tormenta la que nos muestra el camino. Queremos un futuro revoltoso,

¹ Freud, S. (2016): *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu.

² Rendueles, C. y Alt (2019): *Comunismos por venir*. Arcadía.

³ Figueroa Díaz, T. (2019): *La resistencia de la loca barroca de Pedro Lemebel*. Barcelona: Egales.

⁴ Para profundizar en la idea de la lesbiana como fugitiva, ver: Wittig, M. (2005): *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales. Y Vila, F. (2005): «La fuga de las bestias», en Córdoba, Sáez y Vidarte (eds.): *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.

⁵ Wittig, M., ídem.

inestable, impredecible, sin ideales ni valores universales. El propio Freud lo advertía en *El porvenir de una ilusión*: las religiones triunfan por su capacidad para dar consuelo, sentido, futuro. También el populismo fascista: los Salvini, Marine LePen, Abascal... Las ilusiones tienen porvenir. Nuestro porvenir no quiere vivir de ilusiones, sino de la materialidad de los cuerpos y los deseos y de los sueños. Queremos una revuelta donde la disidencia sexual y el feminismo radical se articulen con luchas de clase y antirracistas⁶, una revuelta que sirva para crear espacios más habitables, libres y solidarios.

El deseo humano, la sexualidad humana, siempre ha sido diversa, contradictoria, desviada, polimorfa, con pulsiones creadoras y pulsiones de muerte. Algo que ya intuyó Freud, quien, a pesar del bagaje patriarcal de su época, que sin duda influyó su obra, supo escuchar algo de la complejidad del deseo, de la imposibilidad de ordenar y normalizar la sexualidad humana⁷.

Para ello tenemos que colarnos entre los textos y entre los sexos. De la intertextualidad de Kristeva a la intersexualidad de los cuerpos. Entre esas líneas zigzagueantes se crea el futuro. Por eso en nuestro libro hay espacio para una poética extraña, para imágenes queer, para archivos de la enfermedad, la violencia y la muerte, para un posible fin de los géneros, para ficciones políticas que desordenen la familia y sus réplicas, la cultura o los espacios urbanos y rurales. Nuestras plataformas políticas también son las plataformas de unos zapatones drag. Nuestra subversión es lo que se cuele entre las líneas del discurso dominante, lo que no encaja, lo que se cuele en las fronteras que tanto Europa como Estados Unidos quieren cerrar. Se nos cuelan migrantes, personas que huyen del horror de la guerra y la miseria provocada en sus tierras o de la violencia transfóbica, homofóbica, lesbófoba. Se nos cuelan aquellos que el Estado nación expulsó o reprimió, las que siempre estuvieron aquí: gitanos/as, moros/as, sudacas, maricones, bolleras, travelos. Nos colamos en la España blanca, hetero, cristiana, machista, que ahora más que nunca alza su vox. Estamos por todas partes y queremos promover ese pánico una vez más, frente al heterorismo patriarcal dominante. Proliferamos a oscuras en los humedales y cruces de caminos y nos replicamos como virus.

No queremos respeto ni reconocimiento. Como diría nuestro querido Paco Vidarte, «se trata de romperles el jarrón chino de la abuela»⁸, no vamos a mendigar leyes o subvenciones, sino subvertir el orden social, sexual y político. La Trotaconventos de nuestro libro de buen Vmor va de convento en convento para sembrar el caos sexual, no para apañar encuentros amorosos convencionales. Nuestra Doña Urraca roba esas joyas del imperio heterosexual, pero las tira al mar. Nuestra Trotaconventos está en los cruces de caminos, en el eje del intercambio de los saberes y los placeres

⁶ Riley Snorton, C. (2019): *Negra por los cuatro costados. Una historia racial de la identidad trans*. Barcelona: Bellaterra.

⁷ Sáez, J. (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis. Ver también: Lauretis, T. de (1994): *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indiana University Press.

⁸ *Dhivorcio y matrimonio gay*: https://www.lahaine.org/est_espanol.php/dhivorcio_y_matrimonio_gay

⁹ Halberstam, J. (2012): *Masculinidad femenina*. Madrid: Egales.
González Acosta, Alejandro (2006): «Prototomistas "salvajes": la figura de la serrana en el Libro de buen amor», en *Boletín* [Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas], 11, n. 1 y 2, primer y segundo semestres, pp. 11-32. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/biib/article/view/18955>

¹⁰ Federici, S. (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

¹¹ Un ejemplo: nuestro gobierno se jacta de ser LGBT friendly y respetuoso con los derechos humanos. Sin embargo, se niega a conceder el asilo a cientos de personas, hoy, en el año 2019. Son personas que huyen de las guerras, de la violencia lesbófila, transfóbica, homófoba. Esa negativa al asilo es mortal para ellas, es una muerte civil. Esa negativa incumple las normas sobre derechos humanos. La disidencia sexual está en el seno de la migración. No nos interesa el Orgullo LGBT, nos interesan esas vidas y esas muertes.

¹² Edelman, L. (2014): *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.

¹³ Haraway, D. (2019): «Las historias de Camille: los niños del compost», en *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

despreciados y marginados, en el tráfico de lo imposible, en el sortilegio de una nueva gramática sexual y corporal. También recuperamos en nuestro libro de buen amor a la Serrana, esa marimacho montañesa que desafía la feminidad y que se muestra deseante y poderosa, una butch medieval que nos sirve para reivindicar a las mujeres masculinas⁹.

No vamos a ocultar la violencia física machista y racista ni la violencia simbólica que administra la biopolítica. Queremos recordar los jirones de carne que cuelgan de las concertinas de Ceuta y Melilla, los miles de cuerpos ahogados que pueblan el fondo del Mediterráneo —muchos de ellos cuerpos queer—, los cuerpos recluidos en las cárceles españolas, los cuerpos deportados, los cuerpos hacinados en los CIES, los cuerpos de las mujeres violadas y de las mujeres asesinadas por sus parejas, los cuerpos con las marcas de la enfermedad, del sida, del cáncer, los cuerpos agotados por jornadas laborales interminables, dobles, triples, cuádruples y salarios de mierda, los cuerpos negros, gitanos, moros y sudacas que son parados e identificados por la policía cada día, los cuerpos mutilados de las criaturas intersexuales, los cuerpos golpeados de los niños mariquitas, de las niñas marimachos, de la femme putón, de las mujeres mujeriles, de las criaturas no binarias en las escuelas, de las muertas sin duelo, los cuerpos que abortan, bruja en riesgo de las prostitutas en parques y calles nocturnas, los cuerpos trans víctimas de agresiones e insultos, los cuerpos en el armario, los cuerpos que se drogan, los cuerpos sin hogar, los cuerpos de las mujeres como máquina del capital, como última frontera del capitalismo¹⁰. Quizá el sexo y el género son construcciones sociales, pero el dolor, la violencia y la muerte no lo son. Nuestra política no es etérea, simbólica, construccionista, meramente discursiva o «deconstructiva». Queremos mostrar que la disidencia sexual está articulada con el feminismo, con el medio ambiente, con la explotación laboral, con el racismo, con la pobreza, con la migración, la diáspora y el exilio. Economía política del cuerpo y economía corporal de la política. Nuestra disidencia está articulada materialmente, tiene efectos sobre los cuerpos, la carne, el deseo y la sexualidad. Tiene que ver con la muerte y con la supervivencia. También tiene que ver con la salud, la vida, la alegría, y el placer. Y por supuesto, es política¹¹.

Contra toda promesa de felicidad

Tienes razón cuando dices que no estamos fuera del capitalismo ni del heteropatriarcado, pero insistimos en despegarnos, nos dibujamos alas las unas a las otras deseando ser una gran manada de pájaros sobre la bahía¹² o nos injertamos mariposas monarcas en nuestros cuerpos con la certeza de formar otra hermandad¹³. La promesa de la felicidad forma parte de nuestra contemporaneidad. No han cesado de repetirnos la misma historia en los cuentos, en el cine, en la tele... El documental *El*

siglo del yo (Adam Curtis, 2002) pone en el centro del debate cómo un sistema cultural y económico activa en un momento determinado toda una maquinaria de felicidad, que no es otra cosa que un asalto al deseo de la ciudadanía mediante la interpretación y el uso generalizado de técnicas del psicoanálisis y de la psicología conductual a disposición de las grandes corporaciones. La idea principal que se despliega en este documental es la de la psicología de masas y la influencia que tuvo el sobrino de Sigmund Freud, Edward Bernays, y cómo su posición en Estados Unidos influyó para que se diera un cambio social y económico significativo después de la Primera Gran Guerra, activando el capitalismo de consumo, que irá modelando la idea de felicidad hasta la actualidad. Las máquinas de felicidad hacen referencia a los individuos que fueron «intervenidos» para comprar cosas que simplemente satisfacen un ideal o su deseo de realización, aunque no precisamente sus necesidades. Fue un gran experimento social que también va a significar, entre otros aspectos, que los sistemas de producción masiva de opinión en la historia política e ideológica sean, hasta la fecha, de suma importancia.

Es a partir de este momento, cuando la necesidad y el deseo comienzan a producirse en serie, que la felicidad se convierte también en un producto del capitalismo y se comienza a tratar al igual que cualquier otra mercancía en un mercado en expansión. Desde entonces, el mercado nos grita por todos lados y sale a cada paso a nuestro encuentro para exigirnos gozar, sí, ¡imponernos el gozo! Pero el mismo psicoanálisis, y posteriormente el feminismo y la teoría queer y también la experiencia de cualquier vida subalterna nos han enseñado, al menos a ti y a mí, que no solo no hay nada malo en prescindir de una felicidad interminable, sino, todo lo contrario, que debe ser prescindible; que el dolor, el pesimismo, la vergüenza, el fracaso¹⁶, la vulnerabilidad e incluso la desgracia y la tragedia, por ejemplo, son elementos consustanciales a la vida, a nuestra vida; son lo que nos permite relacionarnos a múltiples niveles, dotarnos de sentidos y de vínculos, y, sobre todo, responsabilizarnos y disfrutar del goce cuando este asome.

Entendámonos, no se trata de autoflagelarse ni de añorar un tiempo de entrega al sacrificio, lejos andamos de ahí; el problema radica cuando se interioriza ese canto de sirenas, esa cantinela asentada además en un ideal burgués, heterosexual, blanco y occidental que nos lleva a correr sin detenernos detrás de esa idea tan abstracta como adictiva que se llama «felicidad individual», que además no tiene otro remedio que culpabilizar y patologizar cualquier desventura en el camino. Los queer como desventurados frente a los homonormativos. Puede haber un goce colectivo, más allá de esa promesa de diversión individual que vende el capitalismo actual. El poder funciona produciendo ideales con los que identificarse, dando sentido. Nuestra propuesta es precisamente cuestionar esos sentidos, desmontar las máquinas de sentido. Sabotaje. Cortocircuito.

¹⁶ Halberstam, J. (2018): *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.

Escuchamos a Rosi Braidotti decir en una entrevista que la alegría no es optimismo ni tampoco felicidad¹⁵. Que el optimismo y la felicidad son la ideología del capitalismo avanzado. Añadía algo así como que la alegría es trabajar con dolor, o con el dolor, para obtener una comprensión aguda de aquello contra lo que nos enfrentamos. Compartimos básicamente estas ideas confrontadas, en cuya base podemos encontrar a Spinoza¹⁶ o más recientemente a Sara Ahmed.

La concepción de la gestión de la esperanza elaborada desde posiciones, nada inocentes, neoliberales se basa en la búsqueda del bienestar individual y en postulados positivistas que soslayan en primer lugar la muerte, borran la idea de muerte. Esto se traduce en la fantasía de una vida infinita, cuando nuestra existencia es finita y más bien corta. Esta concepción nos empuja, nos ordena y dirige, hacia el consumo vinculado a una idea de vida sin fin, forjada en un hedonismo sin límites donde melancolía y tecnofilia se unen en un abrazo íntimo para forjar la idea de logro, de éxito, de inmortalidad..., de un placer infinito para aquel sujeto que no se salga del camino marcado. Un camino en el que puede comprar cualquier antídoto de solución inmediata a su problema individual y del que, dado que es «libre de elegir», no se siente responsable. La responsabilidad se suele externalizar en otros, se atribuye por ejemplo a la familia, a la educación, al sistema, a la pareja... y más recientemente a la propia biología y a la genética, como estructuras ajenas y alejadas de ese yo omnipotente y narcisista, lo que da lugar a un sujeto disociado, deconflituado; disociado en lo más profundo de su subjetividad. Manejable y cosificado en su exigencia: dadme la solución, que no es otra cosa que el soma que se despacha en *Un mundo feliz*, obra que era el preludeo del fascismo que asomaba a este nuevo mundo. Este hecho en su generalización se convierte en un síntoma social, en un síntoma social de actual vigencia. Este no es nuestro mundo, porque disuelve el vínculo social, desactiva la potencia de fuerzas aliadas, conjuntas, solidarias, colectivas. Disuelve lo queer y lo entrega al mercado rosa.

Individuos sin vínculos, hiperconectados pero aislados emocionalmente, necesariamente producen una sociedad frágil, excesivamente preocupada por la amenaza del dolor o lo que es peor del otro como amenaza, en tanto que este es leído como fracasado o extraño. O en tanto que estos otros — pobres, parad+s, personas enfermas, racializadas, inmigrantes, queers, trans, feministas, paletos de pueblo, personas sin descendencia, sin propiedades, sin pareja o sin estudios universitarios, etcétera— sean observados como peligrosos, como virus de los que habrá que protegerse, porque siempre se verán «en riesgo» de contagio. Una sociedad desvalida por la necesidad de protección y seguridad, por una promesa que es una fantasía: la felicidad está al alcance de cada un+ de vosotr+s, solo tenéis que desearla.

La felicidad es una patraña. No queremos ser felices.

¹⁵ Braidotti, R. (2018): *Por una política afirmativa*. Buenos Aires: GEDISA.

¹⁶ Deleuze, G. (2001): *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

¹⁷ De Sara Ahmed, ver estos cuatro títulos: (2019): *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural del imperialismo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora; (2019): *Fenomenología queer*. Barcelona: Ediciones Bellaterra; (2018): *La política cultural de las emociones*. México: UNAM; (2018): *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. De Ann Cvetkovich, ver: (2019): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

¹⁸ El giro afectivo es un término con el que se denomina a distintos trabajos dentro de las ciencias sociales cuya intención teórica se plantea, por una parte, en el interés por las emociones que habitan la vida pública y, por otra, en el esfuerzo por producir un conocimiento que profundice en esa emocionalización de la vida pública, y esto en contraste con la racionalización y «objetividad», en cuya tradición se han desarrollado las ciencias sociales. En este sentido, también, se señala giro porque representa una ruptura con el objeto de estudio en el que se había asentado la producción de conocimiento dentro de las ciencias sociales tradicionalmente. Y es además afectivo, porque la nueva atención del conocimiento se dirige a la emoción, al afecto, a los sentimientos.

¹⁹ Edelman, L. (2015): *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Madrid:

Autoras feministas recientemente traducidas al español, como Sara Ahmed o Ann Cvetkovich¹⁷, asociadas al denominado «giro afectivo»¹⁸, se refieren a sujetos o ciudadanía *sintiente* para nombrar a aquellos que frente al trauma o el conflicto recurren a soluciones privatizadas e individualizadas, rehuyendo de los contextos en que se producen y sin apelar a las condiciones históricas de su posibilidad —como la lucha de clases, la confrontación racial, las luchas feministas o queer, entre otras— como mecanismos políticos y herramientas culturales ya no solo de explicación, sino de emancipación y reelaboración del trauma frente a los dispositivos terapéuticos de gobierno de lo emocional que ha desplegado el neoliberalismo imponiendo su propio orden, sus propias jerarquías, ofreciendo en demasiadas ocasiones una fetichización acrítica de las heridas, cuya máxima expresión la podemos observar en las campañas dirigidas a enfermos de cáncer, especialmente las que se dirigen a las mujeres enfermas de cáncer de pecho, en donde son convertidas en heroínas y mejores personas. Guerreras que vencen la enfermedad mediante un arma mágica: el «pensamiento positivo». Mediante una sofisticada operación quirúrgica, desaparecen del escenario el agotamiento, el deterioro del cuerpo y del espíritu, el aislamiento, los cuidados necesarios y las cuidadoras, el papel de las farmacéuticas... y también la muerte como horizonte posible a corto y medio plazo. Se derrumba no solo el derecho a decidir sobre la propia vida y muerte, sino que la propia vida y muerte, y los términos en que acontecen, dependerán en última instancia de una fantasía social, de una religión neoliberal, el «pensamiento positivo» y la basura del coaching-mindfulness liberal, de producir más, obedecer más, ser mejor, ser más sano, ser más y más feliz. Queremos ser menos, pequeñas luciérnagas en la noche de todos los tiempos. Decrecer.

¿Podría un porvenir, una futurabilidad/sociabilidad¹⁹ queer contrarrestar el imperativo de la alegría como triunfo del neoliberalismo? Digamos que mientras haya resistencia no hay triunfo liberal²⁰. Es una fase más del avance del capitalismo, sin duda alguna. Un estadio sofisticado definido por el asalto al deseo, a la propia subjetividad. *Un infierno a la medida de nuestro deseo*, nos recordaría también hoy, si estuviese entre nosotras, Jesús Ibáñez. Ya no solo somos cuerpos disciplinados, sino deseos expropiados, cuerpos sin memoria y atemorizados. En la sociedad que afirma el imperativo de la alegría, ya nada tiene sentido, porque nada tiene principio ni fin, solo existe el ¡ya!, el *just do it!*, porque no hay recuerdos ni compromisos. No somos nadie, no venimos de ninguna parte y no vamos a ninguna parte, este es el estado de la cuestión, es el cuento del estado de las cuentas. Sísifo arrastrando la piedra que al llegar a la cumbre siempre puede volver a caer.

¿La esperanza en otro orden de las cosas? Ser libres es el modo grupal de estar ligados, de ligar, de vincularnos al otro, de unirnos con los diferentes.

No renunciar a la vida ni al pensamiento colectivo. No tener miedo. Salir del camino, brotar, saltar de flor en flor sin aplastar ninguna..., transgredir las leyes: la ley del padre, la ley del dinero, la ley del más fuerte, la ley de la demanda y de la oferta, la ley de sucesiones, la ley de contratos, la Ley Mor-daza, la Ley de Extranjería... Los 148 proyectos de ley y la convalidación de los 77 reales decretos aprobados por el último gobierno del PP. Para con-trarrestarlo hay que resetear el sueño de lo posible para activar una nueva imaginación, un sueño por venir, un horizonte de lo imposible. Actuar para un otro mundo desde ya, no desde mañana. Y además citarnos para bailar. En cualquier caso el pueblo, el queerpo público, es siempre el que decide y no porque sea convocado a las urnas, sino al baile.

Egales. Ver también:
Esteban Muñoz, J. (2019): *Cruising utopía. El allí y entonces de la futurabilidad queer*. Buenos Aires: Caja Negra. Lauretis, T. de (2008): *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film*. Palgrave.

²⁰ Rolnik, S. (2019): *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2019): *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural del imperialismo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Ahmed, S. (2019): *Fenomenología queer*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Ahmed, S. (2018): *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Ahmed, S. (2018): *Vivir una vida feminista*. Traducción de María Enguix. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Braidotti, R. (2018): *Por una política afirmativa*. Buenos Aires: GEDISA.
- Córdoba, D.; Sáez, J.; y Vidarte, P. (eds.) (2005): *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- Cvetkovich, A. (2019): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Deleuze, G. (2001): *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Edelman, L. (2015): *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Traducción de Javier Sáez. Madrid: Egales.
- Esteban Muñoz, J. (2019): *Cruising utopía. El allí y entonces de la futurabilidad queer*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Federici, S. (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- Figuroa Díaz, T. (2019): *La resistencia de la loca barroca de Pedro Lemebel*. Barcelona: Egales.
- Freud, S. (2016): *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Acosta, Alejandro (2006): «Protofeministas "salvajes": la figura de la serrana en el Libro de buen amor», en *Boletín* [Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas], 11, n. 1 y 2, primer y segundo semestres, pp. 11-32. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/biib/article/view/18955>
- Halberstam, J. (2018): *El arte queer del fracaso*. Traducción de Javier Sáez. Madrid: Egales.
- Halberstam, J. (2012): *Masculinidad femenina*. Traducción de Javier Sáez. Madrid: Egales.
- Haraway, D. (2019): «Las historias de Camille: los niños del compost», en *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Kristeva, J. (1991): *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Lauretis, T. (2008): *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film*. Palgrave.
- Lauretis, T. de (1994): *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indiana University Press.
- Riley Snorton, C. (2019): *Negra por los cuatro costados. Una historia racial de la identidad trans*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Bellaterra.
- Rolnik, S. (2019): *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Sáez, J. (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Vidarte, P.: *Divorcio y matrimonio gay* https://www.lahaine.org/est_espanol.php/divorcio_y_matrimonio_gay
- Vila, F. (2002): «Contact: Beyond Politics, Women's Actions and Artistic Politics», en Baumann, Goehler, Loreck (eds.): *Remote Sensing: Laboratories of Art and Science*. Berlín: Vice Versa Verlag.
- Vila, F. y Pernas, B. (2002): «Comer o ser comida», en Dario Corbeira [et al.]: *Comer o no comer*. Salamanca: Centro de Arte de Salamanca (catálogo de la exposición).
- Wittig, M. (2005): *El pensamiento heterosexual*. Traducción de Paco Vidarte y Javier Sáez. Barcelona: Egales.

**NO AL
DINERO EN LA
FORMA, LA SUPERFICIE DEL**

DINERO EN EL CONSUMO DE
GAY MUNDIAL, EL ENCARCELAMIENTO DE LAS
PUSSY, HOTELES, CUOTAS
DE PERSONAJE EN SERIE Y EXCURSIÓN, UNA
HERIDA Y UNA
PARA SIEMPRE INSEGURIDAD, IDENTIDAD, A LA
QUE NO
HACE ESTADO SINO FORMA DICEN
JINETE ÚLTIMO REINO

NIO A I

NO AL DOMINIO EN EL

FONDO, UNA CRÍA DE ENSUEÑO
, SOLA

APRENDIDA SI TIENE

EL CORAZÓN MUY LATIDO LA RECONOCEREMOS

COMO HIJITA, CONTRA TRUMP, LA

GRIETA POR LA QUE

IMAGINAS NO UN OBJETO SINO

SU DESVÍO DEL CONTORNO DE UN OBJETO, NO UN

BULTO, UNA FARDA, NO UN FARDO, UN

GUSTO NO CONCRETO, LA HENDIDURA, VIBRACIÓN

ENTRE LAS RAMAS QUE COMO TÚ SE LLAMAN

REINA JINETE, RAMERAS

DESEO, DETERMINADA

FARINGE SOBRE

DETERMINADA VOCAL Y ES SEXUAL, CLARO

SEXUAL, EL HUECO PARA INVENTAR

LO QUE AÚN NO SE SABE, Y LO QUE SÍ
SE SABE Y ES POPULAR, CLARO, POPULAR
COMO BETH DITTO, COMPAÑERO, NO HAY
QUE GANAR EL CENTRO SINO
EL ENVÉS DE LO NORMAL, LA NOCHE
EN QUE TODO CONFLUYE AUNQUE TÚ NO LO
VEAS, EL AGUJERO POR EL
CUAL SE DESDOBLA LA REALIDAD, JINETE REINA

16, LAS DE POLONIA

**PARAN UNA LEY, LAS DE ARGENTINA PARAN
UN PAÍS, LAS DE MADRID, SIEMPRE
HA SIDO ASÍ, NUNCA
HA SIDO ASÍ, A VECES
HA SIDO ASÍ, LA GUERRA, LAS QUE
CREAN UN PODER DE UN
NO PODER, LOS EMPALADORES DE CHICAS, EL
ARTE MÁS FEMENINA, LAS FILAS DE
VIOLACIÓN, DURO
MARAVILLA, Y CUANDO APOLO**

DIJO QUE ÉRAMOS HERMANAS, UN SEÑOR MUY
IMPORTANTE SI VIENE HASTA ESTA
ORILLA A LAVAR SU CALMA LE NEGAREMOS LA
NOCIÓN O QUE SE
NOMBRE, SI FALTA
DE LAS QUE SOMOS UN NÚMERO, ENTONCES YA
NO SEREMOS COMPLETO, ÚLTIMO REINO

CASA DEL

DI... O... E...

POEBLO DEL DESEO,

LA GENTE ES

SINCERA, PERO SI LO FUERA, LA ERA ES
MUY SENTIMENTAL, PERO SI REALMENTE
LO FUERA, Y ELLA QUE ERA ÚLTIMA, ES
MUJER Y ES MUJER NO, EXPONENCIAL, ES
EL SUJETO DE LA ERA, JINETE NO ES JINETE

JINETE ES EL EFECTO DE LA RESISTENCIA A
LA LLANURA, PORQUE PUEDE PORQUE
NO PUEDE SINO SER ASÍ, PORQUE
PUEDE PORQUE NO PUEDE
SINO SER ASÍ, PORQUE
PUEDE PORQUE NO
PUEDE SINO SER
ASÍ, PORQUE NO ES, PORQUE ES
HERMOSA, PERO SI LO FUERA

Jinete Último Reino Manifiesto, 2017
Audiotexto: María Salgado y Fran MM Cabeza de Vaca
Gráfica: María Buey

LAS NEGRAS SIEMPRE FUIMOS QUEER

Esther (Mayoko) Ortega Arjonilla

*Atlántico Negro
de idas y vueltas, de tráfico y trata,
de cantos y danzas de ida,
de danzas y ritmos de vuelta,
Atlántico Negro.
Cayuco de espíritus y pájaros blancos,
bailad, bailad, bailad.
Nombrar para paliar el dolor y volver a reír.
Mayoko, nombrar para sobrevivir.*

Esther (Mayoko) Ortega, 2018

El pasado mes de junio de 2019, coincidiendo con los cincuenta años de la revuelta de Stonewall, mi hermana querida Iki Yos, una feminidad negra trans a la que adoro y admiro, me hacía una entrevista en la que me preguntaba sobre cómo había sido eso de crecer como una mujer negra lesbiana en el estado español. Unos días más tarde, vi publicada mi entrevista junto a la de otras personas negras disidentes sexuales. ¡Éramos muchas! Y eran muchas más las que, por diferentes motivos, no habían salido en este conjunto visible y visitable en la revista *negrxs.com*. De entre todas las entrevistas, cortitas ellas, en formato millennial, sentí algo muy especial al leer la de Cari McCay. Luego soñé. Soñé que la tomaba de la mano y caminábamos juntas, conversábamos; podría suscribir casi cada una de sus palabras, sus sensaciones. Y no crecimos juntas ni fuimos adolescentes negras bolleras en los mismos tiempos y espacios, pero, joder, éramos la misma. Nos conocemos desde hace demasiado poco Cari y yo, pero sí, nos entendemos, entendemos que las experiencias de dos bolleras negras en el estado español son demasiado similares. Y estamos de acuerdo también en que debemos hablar y nombrarnos para sobrevivir, para pasar el testigo a las nuevas generaciones de negr+s disidentes sexo-genéric+s en el estado español. Yo creo que estamos haciendo nuestro trabajo, las enseñanzas de Audre [Lorde] están presentes en nosotras y en las que vendrán.

Para hablar de negritud y disidencia sexual en el estado, en el Reino de España, necesitamos hacer toda una serie de ejercicios. Unos ejercicios que pasan, en primer lugar, por dislocar lo que todas esperan de un relato. En un tropo necesario, hay que saltar atrás, muy atrás, en el tiempo para comprender cómo se ha construido esta ficción de estado nación en la que habitamos hoy en día. Otro ingrediente de esta receta ha de ser imaginar otras narraciones de nuestra genealogía que sean capaces de dar cuenta de las raíces de nuestra disidencia y, al mismo tiempo, que nos provoquen una pregunta por el porqué y el cómo. En una genealogía negra, los espacios y los tiempos no son lineales, como no lo es la historia de la diáspora afrodescendiente que emerge en lugares insospechados y a miles de kilómetros separada por ese Atlántico Negro. Escribo este texto en escenas que se cortan, pero se trenzan en significados ocultos para aquellas que no saben mirar, que no saben leer nuestras almas ancestrales disidentes.

1. Escena primera. Las «políticas de desmemoria» blanca del Reino de España

Pero ¿qué tengo que ver yo con la supremacía blanca?

En un congreso al que acudí recientemente en Lisboa, AfroEuropeans 2019, una mujer blanca española a la que interpeleé (en privado) por su actitud supremacista y altiva ante un auditorio repleto de personas negras a

las que invitó a salir si no querían escuchar lo que ella tenía que contar, me respondió con esa frase.

En su compilación *Race and Epistemologies of Ignorance* (2007), las editoras Shannon Sullivan y Nancy Tuana nos introducen en la tradición de pensamiento que ha reflexionado sobre la ignorancia. La ignorancia ha sido pensada tradicionalmente como una mera omisión en la producción de conocimiento y, por tanto, un error fácilmente subsanable. Sin embargo, si asumimos que la ignorancia no es mera ignorancia, sino que ha sido sistemáticamente producida en oposición a la producción de conocimiento, podemos entender precisamente cómo y por qué ha sido producida, en qué circunstancias se ha mantenido y, yo diría, las formas en las que se ha (re)actualizado para jugar un papel fundamental en nuestra forma de conocer. Cuando situamos esta producción sistemática de la ignorancia en relación a la «raza», somos capaces de entender ese hecho que tantas veces nos deja perplejas, el del absoluto desconocimiento de mecanismos y prácticas racistas por parte de la blanquitud.

Fundamental para pensar la «epistemología de la ignorancia» en relación al concepto de «raza» es el trabajo del filósofo afrojamaicano Charles W. Mills, que hace un pormenorizado análisis de la génesis del racismo en tanto que proceso de división racial de la humanidad, que opera como un proceso activo de subordinación pero también como un proceso de resistencia (Mills, 1997).

Quiero centrar la atención en el concepto de «ignorancia blanca» (2007) que Mills explica y que me parece una herramienta muy útil para pensar algunas de las formas concretas que desarrolla esta epistemología de la ignorancia. La «ignorancia blanca» es ese proceso complejo por el cual la blanquitud (aunque no solo ella) es incapaz de ver el propio sistema sobre el que se asienta, es incapaz de ver y asumir su posición de privilegio, así como de reconocer las experiencias de quienes hemos devenido en sujetos subalternos. Pero, además, esta ignorancia blanca funciona de forma perversa produciendo una especie de «amnesia colectiva» para mirar al pasado tanto en términos de borrar la atrocidad que supuso y supone la supremacía blanca como en términos de invisibilizar los logros y las resistencias ejercidas por las comunidades racializadas. Así, *la ignorancia blanca* tiene un impacto profundo en la configuración de los procesos de memoria tanto individual como colectiva (Sullivan y Tuana, 2007).

En el Reino de España, esta «amnesia colectiva» adquiere una forma específica; la *desmemoria histórica* del estado español respecto a su responsabilidad en el sistema colonial y esclavista, pero también la negación discursiva de la operación de homogeneización e «higiene racial» que se produjo en la península a partir de 1492. En esa operación de blanqueamiento promueve,

por un lado, la expulsión progresiva de diferentes poblaciones, judía y musulmana, que habitaban la península; por otro, el intento de exterminio de la población gitana, cuyo punto culminante se produce con la Gran Redada de 1749. El borramiento sistemático de los cuerpos negros/afrodescendientes del territorio peninsular marca, asimismo, lo que el filósofo camerunés Achille Mbembe ha denominado necropolítica, el régimen por el cual los estados modernos determinaron quiénes debían morir y quiénes tenían la posibilidad de vivir (Mbembe, 2011). Este borramiento, además, incide en la producción de la ignorancia para negar la implicación del Reino de España en el comercio de personas africanas, en su secuestro y esclavización.

2. Escena segunda. Céspedes y las biomitografías situadas

Eleno de Céspedes era un cuerpo negr+ resistente a la norma cisheterosexual; por eso fue juzgado y condenado por la Inquisición.

¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando nos han negado el nombre, el recuerdo, el cuerpo en el territorio o el archivo? ¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando nos han negado la humanidad misma?

La negritud en la diáspora ha tenido que buscar insistentemente formas imaginativas de narrar. Mantener nuestras historias vivas a través de generaciones ha sido una práctica de resistencia, también imaginar tanto pasados como futuros posibles.

Estas formas narrativas de la afrodíspora han sido especialmente reclamadas y practicadas por quienes, para muchas, han sido referentes en la articulación de un pensamiento negro sexo-genérico disidente y feminista. Estoy pensando en *Zami* (1982) de Audre Lorde, que la propia autora define como una biomitografía, que es un relato biográfico en el que la realidad ancestral toma cuerpo; la biografía, un género profundamente blanco e individualista, se transforma en un relato en el que se incorporan los cuentos, visiones, historias de nuestras ancestras vividas también en primera persona. También pienso en la forma de contar de la directora de cine negra lesbiana Cheryl Dunye en *The Watermelon Woman* (1996); se pregunta en esa película, realizada a modo de falso documental, por la historia de una actriz negra de los años treinta en Estados Unidos que aparece recurrentemente en diversas películas, pero sobre la que nadie parece tener información. Su historia aparece invisible porque es una mujer negra lesbiana en una relación con una directora de cine blanca. Como la propia Dunye, directora y actriz protagonista de esta película, afirma: «The Watermelon Woman es una ficción. A veces, una tiene que inventar su propia historia». Estos formatos, recreados desde las negritudes, tratan de dar cuenta de realidades que no solo no han sido contadas, sino que han sido sistemáticamente invisibilizadas, narradas desde lugares que nos convierten en invisibles.

La historia de Eleno de Céspedes ha sido contada como la de la primera mujer cirujana que se conoce en la historia de España o también como el primer transexual de la historia de España. Conocemos la historia de Céspedes¹ fundamentalmente a través de los documentos que se conservan del proceso inquisitorial al que se vio sometido.

Sabemos que nació en Alhama de Granada hacia 1545, sabemos que se le asignó como mujer en el nacimiento y que heredó la condición de esclavitud de su madre. También que era morisco y que su madre era esclava de Benito de Medina, esclavizador y padre biológico de Céspedes. Se cuenta que el nombre de Elena de Céspedes lo toma a los ocho años, al serle otorgada la libertad y como homenaje póstumo a la esposa de su esclavizador. Posteriormente se casa con un varón y tiene un hijo. Desempeñó varios oficios, como el de sastre, y después se enroló con las tropas de Felipe II para luchar en la Guerra de las Alpujarras contra el levantamiento de los moriscos. En esta época es en la que parece que «toma hábito de varón»; posteriormente se trasladó a Madrid (a la Corte) y aprendió el oficio de cirujano. Ya en Madrid se casó con María del Caño y parece que la denuncia de este matrimonio es la que le lleva al proceso inquisitorial por el que es condenado. Doscientos azotes en lugar público y el destierro y trabajo forzado en un hospital durante diez años. En sus alegaciones ante el tribunal de la Inquisición, Céspedes dice que toma hábito de varón porque sus genitales se habían desarrollado en ese sentido.

A mí me gusta pensar en Céspedes como la primera persona de una genealogía que se inicia en el Reino de España resistiendo y contestando al imperativo cisheteronormativo colonial. Una persona de origen morisco, afrodescendiente que desborda tanto los imaginarios de su época como los actuales en términos raciales, sexuales y de género; por eso es condenado, al contrario que otros ejemplos coetáneos en los que la disidencia sexo-genérica es permitida bajo una bula papal, como en el caso de Erauso, proveniente de familia de «cristianos viejos» y perteneciente a otro «estamento social». Céspedes debería ser para las disidentes sexuales racializadas del estado español un símbolo de resistencia, sin embargo, su historia es casi desconocida para la inmensa mayoría y, desde luego, nunca leída en clave racial.

De nuevo, una buena práctica empieza por preguntarse qué se quiere ocultar tras esa producción sistemática de la ignorancia y la solidificación de un relato en el que la heterosexualidad se sitúa en el centro del proyecto colonial. El Reino de España ha marcado históricamente la heterosexualidad como proyecto civilizatorio colonial, tanto en la colonización externa como interna (peninsular). Así, hay que hacer toda una serie de ejercicios que he denominado como genealogías de resistencia en el ámbito de la sexualidad. Estos ejercicios de resistencia no marcan líneas de conti-

¹ Para un conocimiento más profundo del personaje de Céspedes, ver: <http://dbe.rah.es/biografias/134205/elena-y-eleno-de-cespedes> y los trabajos publicados de: E. Maganto Pavón (2007): *El proceso inquisitorial contra Elena o Eleno de Céspedes (1587-1588)*. *Bibliografía de una cirujana transexual del siglo XVI*. Madrid: Método Gráfico. Ver también: I. Ruiz Rodríguez, A. Hernández Delgado (2017): *Elena o Eleno de Céspedes. Un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, en la España de Felipe II*. Madrid: Dykinson, 2017.

nuidad en el tiempo, sino que aparecen como prácticas que descentran potentemente esta cisheterosexualidad obligatoria y colonial.

3. Escena tercera. Afrografías: lo queer es negro (y marrón)

Lo Afro es nuestra ontología, nos otorga nuestra política.

Nunca me definí como queer y, sin embargo, ante mis hermanas negras y racializadas en el estado español paso por ser una especie de «defensora de lo queer». Yo creo que mi búsqueda está en encontrar nuestra propia voz como personas afrodescendientes y negras disidentes sexuales en el estado español. Una voz que se ve enriquecida, alimentada constantemente por la afrodíaspora y el pensamiento desde la negritud.

Un pensamiento que no habla desde la certeza del conocimiento científico, sino que balbucea desde los márgenes. Los márgenes y las fronteras son los lugares donde siempre nos hemos encontrado y reconocido. Creo que desde esos márgenes hemos de ocupar lugares que son nuestros, que han sido históricamente nuestros y de los que se nos ha desposeído.

Estamos en el cincuenta aniversario de la revuelta de Stonewall, que marca, en la lógica occidental del progreso, el punto de partida de las reivindicaciones LGTB, de las reivindicaciones de lo queer. Porque, sí, hay que decir que la reivindicación de lo queer se ha hecho también reclamando otro espacio no tan relacionado con lo LGTB o lo cis-gay. Y, sin embargo, si atendemos al panorama de las sexualidades diversas y al propio término *queer* y su recepción en el estado español, entendemos que desde la negritud, desde las posiciones y coaliciones de disidentes sexuales racializadas, lo queer ha sido domesticado y blanqueado. Lo queer, lo callejero, en este momento, a cincuenta años de Stonewall, se ha convertido en el contexto español en un término que refiere a la respetabilidad de la academia blanca. Lo queer no amenaza, lo queer no desafía, lo queer es Judith Butler. Y no es así, no puede ser así.

Creo importante luchar desde nuestras negritudes por los significados. Luchar por los significados es luchar por la narrativa que se impone. En ese sentido, entiendo que a lo queer se le ha intentado despojar precisamente de su negritud, se ha intentado hacer un ejercicio de «blanqueamiento» del término y es por eso mismo que reivindico lo queer como algo profundamente negro. Las personas negras siempre hemos sido consideradas como «raras», como «extrañas», hemos significado la «otredad» constante, que son acepciones que tiene el término *queer*, además de ser el insulto en inglés relacionado con la sexualidad disidente. Así que sí, las neg+r+s siempre hemos sido queer. Reivindico, reivindicamos, la negritud de lo queer, la racialidad impregnada en los cascotes de botellas rotas en la

noche de la revuelta; en los cuerpos inclasificables de Marsha P. Johnson y de Sylvia Rivera, personas trans racializadas, negras, que estaban en el origen de la revuelta.

Sin embargo, el proyecto civilizatorio colonial sexual, que en su origen y durante siglos ha sido un proyecto cis-heterosexual, ha tornado en el principio del siglo XXI en un proyecto en el que la narrativa occidental, avanzada y situada en el marco de los derechos humanos, se asume como la narrativa de los derechos humanos de la población LGTB. En ese sentido, el estado español, el Reino de España es un lugar paradigmático de este cambio.

En el año 2005 se aprobó la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo, que ha sido leído como la máxima expresión en el ámbito de los derechos sexuales. Esta fecha significa para mí el inicio de un nuevo proyecto en el Reino de España. Significa el asentamiento del «homonacionalismo» (Puar, 2007) en el estado español. Toda una nueva narrativa de éxito, en la que la «nación» española se siente vanguardia europea en derechos humanos. Las negras sabemos lo que esto supone; cuando el Reino de España mira hacia Europa lo hace intentando despojarse de cualquier resto de *impureza racial*.

Ahí, en ese contexto, en el año 2005 escribí por primera vez sobre la vida en la frontera, que diría Anzaldúa (1987), una frontera como lugar en el que habitábamos las que éramos negras, bolleras, feministas en el estado español. Escribí en un libro titulado *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer* (2005). En él, mi artículo «Reflexiones sobre la negritud y el lesbianismo» (Ortega Arjonilla, 2005) intentaba pensar situada y encarnadamente qué significaba para mí ser una mujer, negra, lesbiana feminista en ese contexto de creciente normativización y normalización de lo LGTB y la domesticación de lo queer.

El año pasado, volví a leer, abrazar, amar ese texto y a escribir sobre cómo esa experiencia ha transitado, andado, crecido conmigo en estos años. Volví a escribir sobre negritud y lesbianismo, ahora desde mi cuerpo de negra bollera en coalición con otros cuerpos de la disidencia sexual racializada (Ortega Arjonilla, 2019) y en el contexto de un libro colectivo que hablaba de diferentes perspectivas y aristas identitarias de mujeres afrodescendientes y negras en el estado.

Tanto en mis reflexiones de 2005 como en las más recientes pienso cómo es ese «vivir en la frontera» en el Reino de España. Y siento que no es fácil. Las fronteras son lugares de muerte, de muerte física, social y simbólica, de necropolítica. Transitar y habitar estos lugares es un ejercicio constante de resistencia. Resistencia al interior de nuestras comunidades y resistencia a la ignorancia de la blanquitud.

Lo Afro es nuestra ontología; esto es amenazante para una parte de nuestra comunidad que no puede reconocer la negritud radical de una propuesta corporal anticolonial. *Lo Afro* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política; una política corporal sexo-género disidente y rotundamente negra que se afirma desde la diferencia inaprensible de nuestras corporalidades marcadas por la «raza», esa categoría que nosotras no inventamos, pero cuyos efectos han marcado nuestros cuerpos desde el mismo momento de su invención. La raza, esa «categoría científica» inventada a partir del racismo de la supremacía blanca. Nuestro cuerpo político, ese lugar al que la blanquitud homonormativa pretende hacernos renunciar.

Esta es, en mi opinión, la revuelta que se viene y que disfruta del espíritu de Stonewall. Las negras, las afrodescendientes, las racializadas aquí en el Reino de España en 2019 declaramos que aquí estuvimos, aquí estábamos, estamos y estaremos con nuestras ancestras y nuestras genealogías que resisten y contestan a la supremacía homonormativa del gay blanco, pero también a las políticas cómplices de la queer blanquitud que ha borrado (de nuevo) la memoria de cuerpos que han resistido desde espacios disidentes. Si los cuerpos que han conformado la revuelta queer en el estado no son leídos en clave racializada, en clave migrante, entonces lo queer solo refiere de nuevo a la blanquitud. Hay que mirar de otra forma las historias que se han contado y nosotras tenemos que contar las historias que aún no se han contado.

Nos reclamamos el presente y el futuro de una genealogía negra, sexo-género disidente que aparece y desaparece en diferentes temporalidades, tránsitos y latitudes de ese Atlántico Negro. Somos Céspedes, somos Sylvia Rivera, somos Marsha P. Johnson; herederas de Lorde, de Anzaldúa, de Cheryl Dunye o de Zanele Muholi.

No entendí que las negras siempre habíamos sido queer hasta que no compartí espacios de afroafectividad con hermanas disidentes sexuales. Ahí comprendí. Soy negra, soy queer. Mayoko entendió y se abrazó a Anzaldúa antes que a Butler.

BIBLIOGRAFÍA

Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
Dunye, Cheryl (1996): *The Watermelon Woman*.
Lorde, Audre (1982): *Zami: A New Spelling of My Name: A Biomythography*. Potter/Ten Speed/Harmony/Rodale.
Mbembe, Achille (2011): *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
Mills, Charles W. (2007): «White

Ignorance», en *Race and Epistemologies of Ignorance*. SUNY Press, 13-38.
Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
Ortega Arjonilla, Esther (Mayoko) (2019): «Revisitar la disidencia sexual», en Ekoka, D. (ed.): *Metamba Miago. Relatos y saberes de mujeres afroespañolas*. Valencia: United Minds, pp. 105-116.
Ortega Arjonilla, Esther (Mayoko) (2005): «Reflexiones sobre negritud

y lesbianismo», en *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 67-71.
Puar, Jasbir K. (2007): *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
Sullivan, Shannon, y Nancy Tuana (2007): *Race and Epistemologies of Ignorance*. Edición: 1. Albany: SUNY Press.

LOCURAS: (RE)VELANDO SENTIDOS

Lourdes Rodríguez del Barrio

*El ser humano está irremediabilmente
tocado por la locura¹.*

Trabajar sobre la locura implica plantear la cuestión de la subjetividad allí donde parece entrar en crisis. Ya hablemos de psicosis o de diversas categorías diagnósticas, los términos utilizados para nombrar, comprender, dar sentido, observar o tratar estas experiencias de sufrimiento intenso que afrontan la incertidumbre conllevan paradojas y contradicciones. La extrañeza que provoca es tal que ha sido considerada como la figura emblemática de lo irracional, de la alienación, alteridad radical del sujeto moderno de los derechos, del conocimiento y de la ética.

Aún hoy, los que son identificados como enfermos mentales pueden no ser considerados responsables ante la ley. Durante mucho tiempo, su condición ha justificado que se limite el acceso a derechos fundamentales: el derecho al voto, a la integridad física —que prohíbe la imposición de tratamientos sin el libre consentimiento—, la libertad de movimientos —cuando se impone la hospitalización en psiquiatría y la reclusión física o química—, el derecho a decidir sobre su cuerpo o sus bienes —cuando se impone una declaración de incapacidad—. A estas alturas, las políticas y los servicios públicos siguen sin garantizar el acceso a la protección y al ejercicio de los derechos y de la ciudadanía².

Las palabras que hoy utilizamos para hablar de la locura están marcadas por las teorías biomédicas, fármaco-terapéuticas y neuropsicológicas. El cerebro se sitúa en el centro de un denso universo de significaciones que determinan el funcionamiento de las instituciones privadas y públicas para el tratamiento de una gama cada vez más extensa de alteraciones experienciales, de desesperanza o sufrimiento transformados en trastornos mentales y en categorías diagnósticas. Se puede incluso decir que a menudo los servicios públicos de salud mental actuales duplican los efectos de violencia y trauma vividos a causa de las condiciones de vida y del sufrimiento extremo que se manifiestan en las situaciones críticas que conducen a pedir ayuda.

La locura y el sufrimiento —en la vida ordinaria o en las experiencias límite— es también objeto de luchas sociales y políticas y de otras disciplinas —teóricas, empíricas y profesionales—. Por ejemplo, la salud mental se estructura como un campo multi-, inter- y transdisciplinar —desde las ciencias humanas y sociales, el trabajo social, la psicología, el psicoanálisis, la salud pública y colectiva— que se impone y entra en tensión, diálogo o confrontación con la psiquiatría y el poder que ejerce en la estructuración de lo público. Aparecen entonces términos como *rehabilitación*, *readaptación psicosocial*, *empoderamiento*, *restablecimiento*... Sus significaciones y actualización en las políticas públicas son objeto de luchas colectivas y socioprofesionales.

¹ Traducción libre, Nathalie Zaltzman (1998): *De la guérison psychanalytique*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

² Rodríguez del Barrio, L., y Cyr, Céline (2018): «Un pouvoir fou». La contribution du mouvement communautaire à l'avancement des droits en santé mentale», en Francine Saillant y Ève Lamoureux (eds.): *InterReconnaissance. La mémoire des droits dans le milieu communautaire au Québec*. Presses de l'Université Laval.

Los discursos de los primeros implicados —los que los viven en primera persona—, sea cual sea su simpatía u oposición a los discursos dominantes, utilizan o subvierten los mismos referentes. Las posibilidades de intervención médica —farmacológica y quirúrgica— abren nuevas posibilidades. La diversidad se transforma en neurodiversidad reivindicada.

De manera más fundamental la locura y las maneras de abordarla interpe-
lan las concepciones de la relación entre la vida y la muerte, el sufrimiento
y la felicidad, la pluralidad y lo diferente. Todo tratamiento, terapia o inter-
vención y toda acción colectiva propone más o menos explícitamente una
propuesta sobre lo que debe ser transformado y un cierto horizonte de
cambio. ¿Cómo hablamos hoy de la felicidad y del sufrimiento? ¿Y de las
experiencias extremas que nos ponen frente a los límites de lo decible?
¿Cuáles son hoy esas experiencias? ¿Qué formas toman? ¿Cuáles son los
discursos y los espacios de encuentro para afrontar las pequeñas y gran-
des tragedias, inevitables o no, que pueblan nuestras vidas? ¿Qué espa-
cio-tiempos hay que crear para la expresión y el encuentro de la persona
consigo misma, con las otras, con el mundo común y público en la ciudad?

Trazando trayectorias. Movimientos alternativos a la psiquiatría y abordaje queer: paralelas, tangentes e intersecciones

Lo queer habla también de lo extraño, de lo raro y lo no deseable o despre-
ciable y de su utilización subversiva por movimientos teóricos y sociales.
La teoría queer se ha construido a través de un debate constante con el
psicoanálisis³. Recientemente el debate diálogo iniciado entre lo queer
y la psiquiatría da como resultado posiciones diversas⁴. Todas tienen en
común la crítica de la regulación normativa mediante las categorizaciones
diagnósticas, sea para rechazarlas, sea para analizar sus contradicciones.
Entre otras, las tensiones que provoca una psiquiatría integrada en un
sistema público donde cada vez más es la perspectiva biomédica la que
da acceso a la protección social y a la atención. Frente a una praxis post-
moderna que admite un abordaje queer que a veces (raramente) puede
encontrarse en la consulta de psiquiatras u otros profesionales⁵.

Los movimientos y las teorías en los ámbitos de la salud mental y LGTBI-Q+
han evolucionado de manera considerable. Hoy se amplía el campo de este
diálogo necesario. Sus roces tangenciales, sus cruces, intersecciones y
alianzas potenciales invitan a un esfuerzo teórico, de investigación y de
acción para desarrollar su máximo potencial para crear un mundo más
inclusivo, abierto a las diversas formas de existencia.

Este texto es una contribución a esta reflexión a partir de un doble análisis
sobre las prácticas del movimiento alternativo de salud mental en Que-

³ Javier Sáez (2004): *Teoría queer y psicoanálisis*. Editorial Síntesis.

⁴ María Teresa Climent Clemente y Marta Carmona Osorio (coords.) (2018): *Transpsiquiatría. Abordajes queer en salud mental*. Asociación Española de Neuropsiquiatría.

⁵ Marta Carmona Osorio (2018): «Queer como verbo», en *Transpsiquiatría. Abordajes queer en salud mental*. Asociación Española de Neuropsiquiatría.

bec: el de su emergencia y evolución en el campo sociopolítico de la salud mental y el de las trayectorias y experiencias subjetivas de las personas que han tenido que afrontar la locura y la psiquiatría institucional y han recurrido a los espacios creados por este movimiento para encontrar una respuesta diferente. Pretendo mostrar las transformaciones que ha provocado y las posibilidades que ha abierto para una comprensión/acciones diferentes de y cara a la locura. Creo que este camino se acerca tangencialmente a un abordaje queer y espero que abra debates, controversias, cruces, mestizajes y alianzas fecundas.

⁶ Lourdes Rodríguez del Barrio, L. (2007): «Space, Temporality and Subjectivity in Narratives of Psychotic Experience», en Raoul, R.; Canam, C.; Henderson, A.; y Paterson, C. (eds.). *Unfitting Stories: Narrative Approaches to Disease, Disability and Trauma*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press, pp. 139-148. Lourdes Rodríguez del Barrio (1999): *Les fils ténus du sens. Narration et soutiens socioculturels dans la constitution d'une position subjective face à l'expérience psychotique*. Université du Québec à Montréal.

⁷ Wolfgang Blankenburg (1991): *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies paucisymptomatiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁸ Blankenburg describe alteraciones fundamentales de las personas cuya manera de estar en el mundo se caracteriza por la «pérdida de la evidencia natural». Sería interesante revisar estos trabajos en diálogo con las teorías de la neurodiversidad.

⁹ El término alemán *Befremdung* es traducido como «sorpresa» y el de *Entfremdung* como «alienación». Es interesante dejar abierto todo este juego de significaciones.

Figuras de lo extraño

Las historias de vida, las narrativas y otros discursos en primera persona muestran las dificultades de expresar en el lenguaje común la rareza de las experiencias que viven las personas que acuden a los servicios de salud mental. Extrañeza ante experiencias que transportan a la persona fuera del universo compartido, común. Experiencias que transforman, colorean o rompen las líneas o vectores de tensión que atraviesan las percepciones y experiencias que nos unen y nos singularizan en relación a un mundo relativamente compartido que se presenta como referencia común: la relación con el tiempo y el espacio, con el cuerpo, con nosotros mismos, con los demás, con la percepción del mundo que nos rodea, con la voz de los otros —confianza, desconfianza en la percepción del sí mismo y del mundo, sentimiento de seguridad o de inseguridad, la vitalidad, el deseo de vivir o la tentación del morir—. Experiencias que a veces no encuentran el camino para expresarse según las reglas narrativas habituales y necesitan una escucha abierta sobre el potencial del lenguaje poético y metafórico⁸.

La psiquiatría fenomenológica, que abre la puerta a una escucha radical de la experiencia, considera la psicosis a partir de esta extrañeza y de la alienación que provoca. Blankenburg⁷ distingue la *extranéité* («extrañeza»), que refiere al sentimiento que la persona o un observador externo experimenta de su ser de otra manera y *extranéation* («extrañamiento»), que refiere al ser de otra manera como tal y a la descripción que podemos construir⁹. El traductor francés de la obra de Blankenburg señala la utilización de términos que parten de la misma raíz (*Fremd* o extranjero) y extienden sus significaciones para referirse tanto a la sorpresa como a la alienación⁹.

Afrontando el caos

En general estas experiencias llevan tarde o temprano a un sistema de servicios de salud mental y de psiquiatría donde dominan los procesos de evaluación diagnósticos, la hospitalización en psiquiatría y un tratamiento far-

macológico más o menos impuesto que puede (o no) reducir parcialmente los síntomas¹⁰. Las interpretaciones subjetivas de lo que la crisis trae consigo, las condiciones de vida difíciles y las experiencias traumáticas que, a menudo, han marcado la historia de vida no son consideradas en los discursos y prácticas dominantes en la mayor parte de los sistemas de atención pública. Los límites de los discursos y las prácticas propuestas o impuestas provocan nuevas experiencias contradictorias que, a menudo, aumentan el sentimiento de caos interior y de pérdida de poder sobre la propia vida¹¹.

¹⁰ Lourdes Rodríguez del Barrio, Nadine Perron, Jean Nicolas, Ouellet (2008): «Psychotropes et santé mentale. Écouter ou réguler la souffrance», en Blais, L. et al. (eds.): *Vivre à la marge: réflexions autour de la souffrance sociale*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, pp. 121-148.

¹¹ Lourdes Rodríguez del Barrio (2005): «Jongler avec le chaos. Effets de l'hégémonie des pratiques biomédicales en psychiatrie du point de vue des usagers», en Marcelo Otero (dir.): *Nouveau malaise dans la civilisation. Regards sociologiques sur la santé mentale, la souffrance psychique et la psychologisation*. Cahiers de Recherche Sociologique.

¹² Rodríguez, L. (2000): «Le corps et ses mirages. Récits et parcours des femmes à travers la folie et sa psychiatisation», en *Du corps des femmes. Contrôles, surveillances et résistances*, dirigido por Sylvie Frigon y Michèle Kérisit, Études des Femmes. Les Presses de l'Université d'Ottawa.

¹³ Rodríguez del Barrio, L., y Cyr, Céline (2018) «Un pouvoir fou». La contribution du mouvement communautaire à l'avancement des droits en santé mentale», en Francine Saillant y Ève Lamoureux (eds.): *InterReconnaissance. La mémoire des droits dans le milieu communautaire au Québec*. Presses de l'Université Laval.

La gente que nos rodea está realmente equivocada al pensar que estamos enfermos (...). Son las interpretaciones y reacciones de los demás, incluida la hospitalización, las que causan el temor a esta experiencia: (...) Durante mucho tiempo tuve miedo de volverme loca. Lo que me asusta mucho más es dónde me van a meter cuando me vuelva loca. Les tengo miedo a las enfermeras, temo que el mundo me lastime, temo que me den tratamientos que no quiero. Eso es lo que me da miedo. Pero estar loca, no (...). Hasta pensé en la muerte como una salida (...). Si tuviéramos un espacio donde pudiéramos ir, al bosque, a algún sitio, y pudiéramos ir y no estar en peligro... Yo, la gente elige esta puerta de la locura. (...) Hay situaciones para volverse loco a veces¹².

«Un poder loco»¹³

Al final de los años sesenta, se abre un gran abanico de discursos y acciones que se estructuran progresivamente en un movimiento que cuestiona y propone alternativas al abordaje hegemónico de la locura, a las personas que por entonces eran encerradas en las instituciones psiquiátricas o manicomios. Este movimiento fue diferente en cada país. Aquí nos centraremos en mostrar a grandes rasgos la originalidad y la importancia de la aparición y la institucionalización relativa de estas alternativas en Quebec (Canadá).

En 1951, más de 15.000 personas estaban internadas en las numerosas instituciones psiquiátricas que cubrían un gran territorio con una densidad de población muy reducida. En 1961, la publicación de un relato en primera persona de un expaciente psiquiátrico, *Les fous crient au secours (Los locos gritan socorro)* sacude la opinión pública y marca el punto de partida simbólico de una toma de conciencia colectiva. Se puso en marcha una importante reforma. Se detuvo la construcción de nuevos hospitales psiquiátricos y se introdujeron los departamentos de psiquiatría en los hospitales generales. Este movimiento de la armonización vino acompañado de la legislación y las políticas públicas respecto de

las declaraciones de derechos internacionales y nacionales. Los movimientos sociales —feminista, salud mental, diversidad funcional, homosexual, etcétera— se organizaron y tejieron alianzas para participar en este proceso que durará varias décadas. Estas transformaciones fueron impulsadas en Quebec por un proyecto nacional de desarrollo del Estado del bienestar.

Desde fuera del sistema gubernamental se crearon las primeras asociaciones de defensa de los derechos en salud mental y los primeros organismos que proponían alternativas a la psiquiatría desde la comunidad. Desde sus inicios en los años setenta, estos grupos se asociaron para promover la participación directa de las personas que se autodenominaban entonces *expsiquiatrizadas*. Tomar la palabra y sacudir el imaginario colectivo para poner en crisis las representaciones hegemónicas de la locura fue una prioridad de este movimiento, que dio lugar a producciones culturales —documentales, implicación de artistas, etcétera— y a estudios rigurosos —con la implicación de universitarios— sobre la situación de los derechos en las instituciones. Desde sus inicios el movimiento introdujo la participación directa de las personas que viven con problemas de salud mental en los órganos de decisión. En 1983 nace un reagrupamiento provincial (RRASMQ)¹⁴ para hablar con una sola voz a la población y al gobierno.

Estos movimientos, que yo calificaría de democratización, llevaron a la elaboración en 1989 de la política de salud mental de Quebec, considerada por los actores implicados como el resultado de una colaboración tensa del movimiento con el Estado. Grupos de ayuda mutua, de defensa de derechos y alternativos se aliaron para hacer que la participación en la elaboración de la política de las personas *expsiquiatrizadas* se hiciese realidad. El eslogan del movimiento fue: «Yo soy una persona, no una enfermedad».

Los años noventa están marcados por la organización y la ampliación del campo de acción en la defensa de derechos —que obtiene un mandato y una financiación pública independiente— y de las alternativas. Estas últimas organizaciones obtienen también financiación y reconocimiento en las políticas públicas de su autonomía y objetivos¹⁵, que son, entre otros, la experimentación de nuevas prácticas y la promoción de la participación ciudadana.

El tema de la crítica de la psiquiatría se desplazó progresivamente y fue adquiriendo profundidad mediante alianzas con los espacios académicos y de investigación¹⁶: la crítica del papel de los diagnósticos, de la predominancia del tratamiento farmacológico y de las nuevas formas de control y coerción. Estos abusos afectaban también a las personas mayores, a los niños y a las personas en situación de diversidad funcional. Los organismos de defensa de derechos recurren también a

¹⁴ rrasmq.com

¹⁵ Gouvernement du Québec, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité Sociale (2001): *L'action communautaire, une contribution essentielle à l'exercice de la citoyenneté et au développement social du Québec*. Les Publications du Québec.

¹⁶ AGIDD SMQ; Action Autonomie, rrasmq.com, Erasme.blog; aruci-smc.org

los tribunales en caso de abuso en la utilización de medidas coercitivas para obtener compensación. Estas, a veces más sutiles que en la época del internamiento, permiten en la práctica eludir las leyes que pretenden asegurar la protección de los derechos, principalmente gracias al recurso sistemático a los tribunales para defender el derecho al consentimiento libre al tratamiento psiquiátrico. El tema de la protección de los derechos sociales, económicos y culturales empezó a abrirse paso y planteó nuevos retos.

La primera década del siglo XXI conoció un cambio más radical de las políticas neoliberales de austeridad. Paradójicamente las prácticas de acompañamiento en la comunidad, las perspectivas de recuperación (*recovery*) o del empoderamiento (*empowerment*) se integraron en los planes de acción del gobierno. La idea de la participación invade los discursos de las políticas públicas, pero es generalmente reducida a la consulta y a la legitimación de decisiones ya tomadas. Aparecieron nuevas asociaciones de usuarios fuera del marco de la defensa de derechos y de las alternativas que se consideraron como un grupo de presión que promocionaba la readaptación psicosocial y las perspectivas de *recovery*. La despolitización de estas formas de participación pudo socavar la fuerza de este movimiento y de otros movimientos sectoriales que fueron profesionalizándose.

Recientemente se han abierto nuevas esperanzas. La ONU ha reconocido los efectos nefastos para los pacientes de una visión biomédica reduccionista que había extendido los diagnósticos psiquiátricos y la farmacología como tratamiento dominante¹⁷ y que oculta los contextos culturales, socioeconómicos y políticos que producen el sufrimiento. La OMS reconoce la importancia de las prácticas psicosociales y psicoterapéuticas. Se han multiplicado y consolidado las alternativas a la visión biomédica reduccionista: por ejemplo, la gestión autónoma de medicamentos (GAM), el modelo de diálogo abierto (Open Dialogue), las intervenciones informadas por los traumas, el International Peer Support, las perspectivas de *care* y *politic care*, los movimientos nacionales e internacionales como Hearing Voices...

¹⁷ Nations Unies (2017): *Rapport du Rapporteur spécial sur le droit qu'a toute personne de jouir du meilleur état de santé physique et mentale possible* (A/72/137), julio. Tomado de: http://digitallibrary.un.org/record/1302191/files/A_72_137-FR.pdf?version

Trauma, tragedia y cura. Dando sentido a la locura

Hablar no sirve para nada.

Perdí la razón el día que llegué a esa conclusión¹⁸.

Este rápido vistazo trae a la luz cómo las alternativas en Quebec han tomado la forma de espacios originales que combinan mandatos públicos y acción comunitaria de cercanía y participación ciudadana. Estas organizaciones han creado y experimentado nuevos discursos y prácticas que reivindican una nueva manera de comprender la locura dando un lugar central a las perspectivas subjetivas. Vehiculan un abordaje global de la salud mental basado en el reconocimiento de discriminaciones y violencias y sus efectos sobre la historia personal. Ante la crisis psicótica, han propuesto una gran diversidad de abordajes terapéuticos en la comunidad —arteterapia, psicoanálisis, prácticas corporales, residencias terapéuticas, espacios de vida y talleres de aprendizaje— y de ayuda mutua, han apoyado la aparición de las redes como Entedeurs des Voix (Hearing Voices) e inventado la gestión autónoma de la medicación.

¹⁸ «Dixit, un Loco», en *La folie comme de raison*. Historias recogidas en las cartas del Colectivo Solidaridad Psiquiatría (Collectif Solidarité Psychiatrique) en 1984 que han sido reutilizadas en una nueva creación presentada en 2004 por el grupo de teatro Enfin l'hiver.

¹⁹ Traducción libre de Ellen Corin (2002): «Se rétablir après une crise psychotique: ouvrir une voie? Retrouver sa voix», en *Santé Mentale au Québec*, vol. XXVII, n.º 1, primavera, p. 72

²⁰ Nathalie Zaltzman (1999): *De la guérison psychanalytique*. Presses Universitaires de France. Zaltzman cita aquí a Freud cuando habla de la finalidad del psicoanálisis.

²¹ Ellen Corin, Marie Laurence Poirer, Lourdes Rodríguez del Barrio (2011): *Le mouvement de l'être. Paramètres pour une approche alternative du traitement en santé mentale*. Montreal: PUQ.

Prácticas que han sido objeto de investigaciones que demuestran sus efectos de transformación profunda sobre la vida cotidiana y las trayectorias vitales. La posibilidad de abrir caminos de aceptación de la diferencia para establecer nuevas formas de solidaridad, apoyos para volver a desear, actuar, realizar proyectos, salir de la supervivencia física, psíquica, social y política. Estos trabajos han mostrado que lo esencial para restablecerse no consiste esencialmente en la supresión de síntomas o la adquisición de competencias o habilidades instrumentales.

Cuando se escucha la historia personal, la crisis psicótica aparece como una dramatización que revela un sufrimiento que se ha vuelto insostenible. En este contexto, «se hace vital la presencia o ausencia de alguien capaz de acoger a la persona en su terror y en su desesperanza y acompañarla, abierta al carácter profundamente humano de cuando tiembla con todo su ser»¹⁹. Un trabajo sobre sí misma que se abre hacia un grado algo mayor de libertad (el «poder elegir esto o lo otro»)²⁰.

Me devolvió mis cualidades (...) que yo era alguien bueno, libre como un pájaro y capaz de ayudar a los demás²¹.

En última instancia se trata de espacios donde experimentar nuevas formas de amistad y rehacer la historia del amor en la que se han tejido los dramas más íntimos y la capacidad de ser.

Nunca me habían tratado así (...) nunca usaron mi diagnóstico (...) aquí tenemos permiso para ser quienes somos (...) te tratan como alguien digno de ser querido.

El restablecimiento o la curación consisten en encontrar de nuevo la fuerza para vivir, para crear nuevos vínculos donde la relación consigo misma, con los otros y con el mundo común se puede renegociar e inventar.

Antes no estaba abierta (...) me había encerrado en un caparazón cuando todo el mundo murió. No hablaba mucho tampoco. (...) He aprendido a hablar. Me ha llevado tiempo, pero he aprendido a hablar (...) y hacer vida comunitaria (...) era nuevo para mí. Sencillamente aprendo a reír²².

Las personas que han pasado por la experiencia de la psicosis tienen a menudo la impresión de haber vivido algo excepcional, de haber sobrevivido a una deriva que les amenazaba en su propio ser y el dolor profundo de no pertenecer al mundo cotidiano, de ser excluidas. Los servicios de atención proponen a menudo un doble discurso que insiste por un lado en la vulnerabilidad y las pérdidas a afrontar y, por otro lado, a través de los programas de inserción impone una retórica de normalización.

La antropóloga y psicoanalista Ellen Corin se pregunta si este «vestido de normalidad» puede volver más difícil la posibilidad de nombrar esta diferencia, de encontrar su sentido y su valor, de construirla positivamente. Sus trabajos en África y en la India sobre la experiencia psicótica muestran cómo estas sociedades proponen apoyos rituales y simbólicos que permiten a las personas seguir trayectorias marginales en el tejido social manteniéndose vinculadas al campo cultural más amplio²³. Ellen afirma: «Paradójicamente, nuestras sociedades, que se consideran pluralistas y heterogéneas, podrían ser mucho más normativas que otras culturas». Los que fracasan y no se conforman serían excluidos del ámbito social y se arriesgan a perderse de vista: a falta de una posibilidad de elaboración a través de los símbolos colectivos, la diferencia tiende a ser interpretada como marginalidad negativa. Mientras que para las personas trata de encontrar «un lugar donde poder ser diferente y pasar a través de este sitio según modalidades y ritmos que varían en cada momento»²⁴.

²² Rodríguez del Barrio, Ellen Corin, Lorrain Guay (2000): «La thérapie alternative: se remettre en mouvement», en *Santé Mentale au Québec*. Québec: RRASMQ, p. 73.

²³ Ellen Corin (2002): «Se rétablir après une crise psychotique: ouvrir une voie? Retrouver sa voix», en *Santé Mentale au Québec*, vol. XXVII, n.º 1, primavera.

²⁴ Ídem.

Cambiando presentes, soñando futuros

Los discursos avanzan más deprisa que la transformación de las instituciones que determinan las condiciones de existencia de un porcentaje cada vez mayor de personas, sea cual sea su clase social o su grado de

²⁵ El término *alternativa* es empleado aquí, a nivel teórico, para distinguir las concepciones hegemónicas de las experiencias positivas de la felicidad, bienestar y otros —ver, entre otros, los trabajos de Sara Ahmed—, sin negar la posibilidad de concebir la alegría fuera de este marco. Pensemos, recordando la afirmación de Deleuze, que el sistema nos quiere tristes u obnubilados por él, aunque sea monopolizando nuestra atención crítica (Dany Laferrière). A nivel concreto, me he referido anteriormente al movimiento alternativo que se ha desarrollado en Quebec desde finales de los años setenta.

²⁶ Ellen Corin (2010): «L'autre en abîme», en Ellen Corin (ed.): *Psychanalyse et anthropologie. L'ébranlement d'une rencontre*. Anthropologie et Sociétés, vol. 34, n.º 3.

²⁷ Sigmund Freud (1919): «L'inquiétante étrangeté et autres essais», en S. Freud (1985): *Essais de psychanalyse appliquée*. París: Gallimard, pp. 216-263.

²⁸ Fefa Vila: «La invención de la subjetividad», en María Teresa Climent Clemente y Marta Carmona Osorio (coords.) (2018): *Transpsiquiatría. Abordaje queer en salud mental*. Asociación Española de Neuropsiquiatría.

²⁹ Maxime Cervulle, Françoise Duroux y Lise Gagnard (2009): *À plusieurs voix. Autour de Teresa de Lauretis. Théorie queer et cultures populaires, de Foucault à Cronenberg*. La Découverte.

³⁰ Ídem, p. 139.

marginalidad. Instituciones que han sido instituciones de la exclusión y que son hoy instituciones del abandono y de la deshumanización, víctimas del ataque de las políticas de austeridad. Los movimientos no consiguen crear alternativas concretas y duraderas para el conjunto de la población, aunque sí proponen nuevas prácticas y dispositivos que inspiran y dan esperanza, proponiendo verdaderos espacios de transformación individual y colectiva.

Y uno de los retos fundamentales es tener en cuenta en las investigaciones y análisis los detalles y las paradojas de un presente siempre dispuesto a construir la acción. Una comprensión más amplia también de los resortes sociales que contribuyen a provocar sufrimiento —cuando la vida duele— o abren las puertas a experimentar formas alternativas de la alegría, de la amistad y del amor²⁵. También son una apertura para reconocer de nuevo nuestras posibilidades de crear alianzas para actuar. Una de las maneras de medir la importancia relativa de los avances teóricos es la capacidad transformadora del presente, de la vida concreta de las generaciones contemporáneas.

Pienso que el cuestionamiento más prometedor se encuentra en una forma de trabajo de y sobre la cultura²⁶ y que parte de la aceptación profunda de esta «inquietante extrañeza»²⁷ y de la desestabilización identitaria que se manifiesta tanto en los movimientos queer como en los movimientos alternativos en salud mental que proponen transformar la forma de comprender el deseo, la sexualidad, los vínculos, el amor y las formas de relacionarse y tratar(se) con la vulnerabilidad y el sufrimiento —en particular en el abordaje de la crianza, la ayuda mutua, lo terapéutico y los cuidados—²⁸. Estos movimientos proponen como horizonte político una apertura radical a las diferencias y a la diversidad, un cuestionamiento constante de las identidades asignadas y de los planteamientos binarios.

Teresa de Lauretis, en el cruce de caminos entre el feminismo posmoderno, el psicoanálisis y la semiótica, reflexiona sobre las relaciones problemáticas entre las formas culturales y la subjetividad. Inventó la expresión teórica queer en 1990 para repensar los modos de alianza y solidaridad con el fin de desarrollar un marco de pensamiento que «permitiese, dentro de las culturas sexuales minoritarias, entender y articular las diferencias en lugar de ocultarlas»²⁹. Su intención primordial era formular una «política de las diferencias», «una voluntad de comprensión simultánea de las múltiples relaciones de poder que nos constituyen»³⁰.

Cervulle sitúa el proyecto de (de)subjetivación de Lauretis como la primera ola queer, que, al tiempo que articula las diferencias, también está preñado de una intención de desidentificación. «Más que deconstruir la

identidad, la primera ola queer pretendió más bien deconstruir los procesos de identificación, deshacer los modos de subjetivación dominantes para abrir el camino a nuevos actores sexuales, epistémicos y políticos».

Lauretis habla entonces del «sujeto excéntrico que, formado mediante un proceso de lucha y de interpretación, de una reescritura del yo, (...) se pone en relación con una nueva comprensión de la comunidad, de la historia, de la cultura (...): una posición a la que se llega por medio de prácticas de desplazamiento políticas y personales, atravesando los límites entre las identidades sociosexuales y las comunidades, entre los cuerpos y los discursos»³¹.

Esta perspectiva permite también abrir el camino a una concepción no homogénea de la cultura: «Lauretis dibuja nuevos modos de conexión entre culturas populares y sabias y nos recuerda hasta qué punto la política de las representaciones (...) impregna la formación de las identidades y de las subjetividades. Las formas culturales, el sitio donde se enfrentan la subjetivación y la (des)subjetivación, juegan un papel constitutivo en el tejido y la circulación de las relaciones de poder en la medida en que pueden redibujar horizontes de resistencia políticos e identitarios»³².

El movimiento alternativo se ha construido en torno a la cuestión fundamental de los espacios de encuentro entre personas que viven también al margen de los recursos culturales diversos, permitiendo dar un sentido singular a la experiencia, viéndola bajo diversos ángulos y tejiendo su propia perspectiva. Se puede decir que las sociedades occidentales contemporáneas adolecen de un cierto empobrecimiento de los recursos simbólicos disponibles. Las prácticas y los discursos dominantes se imponen como evidencias y dejan al margen toda una serie de alternativas válidas. Las propias teorías queer ocupan también un espacio marginal. Las alternativas abrieron dos vías complementarias. Por un lado, tendieron puentes entre los ambientes de elaboración teórica y profesionales y abrieron el diálogo con los saberes populares para que se enriquecieran mutuamente los universos de significado, las maneras de nombrar las experiencias y los conocimientos establecidos y plurales.

Por otro lado, este movimiento invirtió el espacio público —los medios, la relación con la población donde se transforman o se reproducen las representaciones— y el espacio de elaboración de las políticas, programas y servicios públicos. Desde un punto de vista normativo y teórico, el resultado de la acción es paradójico —inevitable y concretamente—. Se presenta como un compromiso entre los servicios y la defensa de los derechos; entre la utilización de la medicación como un apoyo o como una ayuda necesaria y la crítica a la prevalencia de un paradigma biomé-

³¹ Teresa de Lauretis (1990): «Eccentric Subjects. Feminist Theory and Historical Consciousness», en *Feminist Studies*, n.º 16, pp. 115-150. En castellano: «Sujetos excéntricos. La teoría feminista y la conciencia histórica», en (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas, pp. 111-152.

³² Maxime Cervulle, Françoise Duroux et Lise Gagnard (2009): *À plusieurs voix. Autour de Teresa de Lauretis. Théorie queer et cultures populaires, de Foucault à Cronenberg*. La Découverte, p. 141.

dico reduccionista y la militancia por la abolición de ciertas formas de tratamiento.

Sin embargo, espero haber mostrado cómo ha contribuido a crear espacios de transformación y de experimentación que han ayudado a redefinir las fronteras de la ciudadanía y del mundo cotidiano. Así las experiencias límite de lo extraño, del sufrimiento o de las crisis —y la diversidad de lo que somos—, abordadas generalmente bajo el prisma de la psicopatología, pueden ser también un lugar privilegiado para contemplar los cambios recientes, alentadoras portadoras de la promesa de un mundo más acogedor de las diferencias, de la pluralidad de formas de deseo, de ser, de habitarlo y de moldearlo.

«METEOROLOGÍAS DESVIADAS»

Una escritura táctil queer de los nexos
entre la política, la emancipación y la vida

Sam Fernández-Garrido

Hay una subversiva en mi sopa¹ (y se coló sin preguntarme). Imaginen la escena: el bol, la cuchara, las letritas y la tipa que no tendría que estar ahí. Desde adentro me increpa, megáfono en mano: es una «trans»gresión de las fronteras ultraconservadoras del acto de deglución convencional. Yo diría que es tu puñetera dificultad con los límites, a secas. Vulgarmente: qué poco te gusta que te digan que no.

Reflexiones de retrete, Sam, este año

Introducción: los desahucios de la normatividad (subversiva) queer-friendly

Hace poco leí un alegato sobre el amor queer² que, aun comprendiendo de dónde parte, me recuerda sensaciones de asfixia que he tenido en espacios colectivos. Provocan en mí un acto de deglución forzada; la forma silenciosa y tímida en la que mi cuerpo se prepara para lanzarme una honesta pero incómoda pregunta: *¿y esto cómo se traga?* No es una pregunta ontológica, es tan mundana como nuestra cotidianidad en el retrete. Hay tantas exigencias en las formas en que, a veces, queremos habitar lo queer que la pregunta va en serio: ¿de verdad queremos morir exhaustes?

Les amantes queer no practican la exclusividad, no comparten los anhelos de la eternidad ni sufren los traumas del divorcio, pasan del realismo —tanto da un amor platónico como otro que no lo es—, se han liberado de la fidelidad, no sufren el amor romántico y, por supuesto, son seres sin normas rígidas ni prohibiciones. Confieso que soy una mala amante queer y, lo que es peor, ni siquiera sé si una vida será suficiente para mejorarme. Entre nosotros: tanta normatividad a mí me baja la libido. Aún más: algunas de las metas me parecen poco deseables política y personalmente. Sí, no me seducen, ya está dicho. Espero que si pierdo un carnet sea el de la biblioteca, que me lo reponen sin exigencias.

Bromeo con un tema serio, lo sé. Es un tema serio si determinadas lecturas de lo queer causan dolores cotidianos. Lo veo en mi entorno y lo he visto en mí cuando he asumido algunas de las proclamas sin ponerlas en contacto con mi experiencia concreta. Para escribir aquí he decidido abortar un texto más académico con el fin de revisar tres escenas sacadas de mi experiencia de los últimos años que me han hecho pensar en las normatividades internas, pero también en otros puntos de ruptura que, en ocasiones, ya se están dando desde la experiencia, aun si los pasamos por alto. Los presento a modo de estaciones, porque lo que tienen en común es el tiempo —y no me refiero al cronológico— y, sí, son tres estaciones porque no hay ninguna razón para pensar que tengan que ser cuatro.

No pretendo plantear ninguna teoría aquí, sino compartir un conjunto de reflexiones experienciales con el fin de contribuir a un diálogo de voces y cuerpos plurales. De trasfondo, lo que me interesa no es tanto el debate sobre cómo vivimos el tiempo o el amor en los entornos queer, sino sobre cómo podemos crear formas humanas y vulnerables de conectar la política y la vida. Lejos de apostar por desvanecer las contradicciones y consolidar la coherencia teoría-práctica, mi interés es deshilar lo queer de los hilos vanguardistas que tienden a generar una cierta estética de la subversión, una rigidez de las prácticas que hace que lo mundano que nos pasa sea difícilmente habitable cuando elevemos lo político al lugar

¹ Parfraseo aquí el sonado dicho de «hay una lesbiana en mi sopa», que en 2013 se convirtió en el título de un magazine online lésbico que pusieron en marcha Lesbians Everywhere (véase <https://hayunalesbianaenmisopa.com>). El dicho podría partir de la película de Roy Boulting *Hay una chica en mi sopa* (1970). Agradezco a Javier Sáez la ayuda genealógica.

² Véase el «Manifiesto del amor queer», disponible online: <https://haikita.blogspot.com/2010/09/manifiesto-del-amor-queer.html>

Cito este manifiesto como ejemplificación de esta lógica, aunque el trabajo de la autora, Coral Herrera, me parece más extenso y complejo.

del ideal. Me preocupa que lo queer se convierta en un decálogo que no nos deja vivir en casa o, sencillamente, disfrutar de ir al retrete. Me preocupan los desahucios de la normatividad queer.

Estación uno: tiempos reproductivos

Tengo grabada una escena de la primera manifestación del 8 de marzo a la que acudí, cuando tenía diecinueve años. Metida entre aquella pequeña multitud madrileña, cantábamos: «Yo también he abortado» y yo gritaba como la que más. De repente, se me ocurrió lanzar una consigna de aquellas que comenzaban con la declaración en primera persona: «Bollera, yo soy bollera...», pero cundió poco el ejemplo y, excepto por mis compañeras, el silencio y las sonrisas fueron todo el eco que generó mi reclamo.

La verdad es que el aborto no estaba entre las preocupaciones que teníamos mi novia cis y yo en aquel momento y debo decir que, en la intimidad, me preocupaba más la lesbofobia. Por supuesto, eso no me impedía conectar con la necesidad de defender el derecho a decidir y a las maternidades escogidas. Por aquella época empecé a leer textos feministas y a entender cómo determinados mandatos reproductivos habían encorsetado la experiencia y el horizonte de vida de las mujeres cis. La reproducción y la familia habían servido a esa lógica capitalista que había construido el terreno de lo público a base de generar un tiempo doméstico privado, paralelo, que sostenía la economía de forma invisible a costa del trabajo no reconocido de las mujeres. Más tarde me di cuenta de que esta lectura era sesgada: nos lo enseñaron las feministas negras, para quienes la división público/privado no significaba lo mismo cuando el racismo expulsaba a sus compañeros negros del mercado de trabajo regularizado de la gran economía estadounidense. En el caso de mi estructura familiar, migrante interna aunque nacional, esta lectura de lo reproductivo como mandato de género se corresponde con una parte de la experiencia que yo percibo en la generación de mi madre y mi abuela, para quienes tener o no tener hijos, de entrada, no era una opción.

Doy un salto en el tiempo de más de quince años. ¿Qué se mantiene y qué ha cambiado de la idea sobre lo reproductivo y «las familias», aparte del uso del plural? En los últimos años, creo que estamos asistiendo a una resemantización afectiva de ambos conceptos en los entornos queer, un fenómeno que tiene mucho que ver con cómo está cambiando el terreno de posibilidad de la experiencia. Es un problema definir a qué me refiero con los entornos queer en los que me he relacionado, dado que son de todo menos homogéneos. Como mínimo me refiero a espacios urbanos, donde confluyen personas migrantes y autóctonas y donde se viven grados diferentes de precariedad —en las dificultades de acceso a la vivienda, en la expulsión de los centros de las grandes ciudades, en el sostenimiento

de ingresos suficientes, continuos y estables a partir del empleo, etcétera—, pero *relativos* también respecto a otros sectores sociales. Una de las situaciones que me hacen reflexionar sobre los desplazamientos de significado en torno a *qué quiere decir familia de origen, qué valor presenta y qué cuenta como tal* es oír hablar, justamente, a personas cuyas familias están lejos —frecuentemente «al otro lado del charco»— respecto a quienes tenemos la familia de origen más económica y físicamente accesible. Las formas de desarraigo afectivo y material contrastan con los arraigos y desarraigos autóctonos, aquellos que se dan desde cierta proximidad física. La familia de origen aparece aquí como un lugar también de vinculación afectiva y cultural, de conexión crítica con una genealogía que también vale la pena sostener o incluso de apoyo, aun cuando se trate de experiencias tan diversas y contradictorias como las de cualquier otro círculo. No trato de definir *cómo es la experiencia* de tener lejos la familia de origen, sino de contar a qué me conduce a mí escuchar dichas experiencias cuando he tenido la ocasión de hacerlo. Y a lo que me ha conducido es a replantearme ciertas lecturas queer unitarias y extendidas de la familia, que quizás dan poca cuenta de la forma en que los contextos de xenofobia y desarraigo no son transversales a todas las vidas queer.

Recientemente, compartimos un documental sobre mater-paternidades trans en una formación con profesionales, con el objetivo de proponer a les participantes resignificar el nexo entre anatomía, capacidad de gestación e identidades. El documental relataba diferentes historias vividas en Estados Unidos, donde personas trans y/o con diversidad funcional habían escogido llevar a cabo proyectos de crianza. Reflexionando ahora sobre mis propios sentires —y no solo sobre el documental o las sensaciones que pudo causar en el grupo—, me viene la intuición de que cuando deslocalizamos la reproducción y la crianza de las coordenadas de la cisheteronormatividad parecen adquirir la capacidad de generarnos sentimientos diferentes —igual que cuando las desgeocalizamos—. En una investigación que realizamos en la ciudad de Madrid, me impactó personalmente y de forma especial el relato de una interlocutora que quiso compartir su experiencia y su reflexión al atravesar un proceso de reproducción asistida³. A lo largo de la conversación, se esclarecían dos cuestiones sin las cuales es difícil comprender los obstáculos al proceso y el papel que jugaron los servicios sanitarios: por un lado, la falta de reconocimiento y de puesta en valor de las vinculaciones afectivo-sexuales entre mujeres cis y, como consecuencia de ello, la forma en que el nexo entre «maternidades» y «lesbianismo» va emergiendo como si se tratara de un oxímoron. Algo que no hay por dónde casar.

³ Exproso públicamente mi más sincero agradecimiento a Amaya, nombre ficticio de la interlocutora real que compartió su tiempo, su experiencia y sus reflexiones durante una entrevista en el marco del diagnóstico participativo en salud sexual y reproductiva que llevamos a cabo en Madrid en 2017. Igualmente agradezco a Juana Ramos el trabajo compartido en este diagnóstico como profesional y las conversaciones formales e informales que formaron parte de este proceso (véase Fernández-Garrido y MARC, 2017).

⁴ Véase *Campaña feminista pel dret a la reproducció assistida de totes les dones* en <https://campanyadretreproduccio.wordpress.com>

La indignación que sentí durante el transcurso de la entrevista no es únicamente mía. Por el contrario, la denuncia de las barreras lesbofóbicas en el acceso a las técnicas de reproducción asistida ha formado parte del mapa del activismo crítico de los últimos años en ciudades como Barcelona⁴. A mí,

y a tantas otras, nos indigna que la sanidad pública solo proporcione acceso a modelos reproductivos no cisheterosexuales si cabe «de rebote». Y esto solo pasa si te sirve el modelo de asistencia a la reproducción para parejas con problemas en embarazarse a través del coito, lo que ha descartado las técnicas que la población cisheterosexual no puede utilizar (método ROPA)⁵ y ha eliminado la posibilidad de pensar conjuntamente en protocolos médicos para personas que buscan acompañamiento clínico sin tener problemas de índole ginecológica o urológica. Así que en el activismo crítico también está presente una lucha que está resignificando el terreno de lo reproductivo con otras coordenadas que desbordan las de la normatividad tal y como, clásicamente, la hemos pensado.

La resemantización afectiva de la que hablo aquí también tiene que ver, en mi caso, con el hecho de que cada vez es más frecuente que en mis entornos tenga a compañeres trans, no binaries, lesbianas, bi... que han tomado la decisión de embarazarse y/o adoptar. Y esto es parte de esta resignificación afectiva y vinculante de lo reproductivo. Estas decisiones han generado dudas y tensiones políticas desde lo personal, que conozco solamente gracias a les compañeres que, de modo íntimo, han compartido conversaciones conmigo. Una vez más, escuchar me lleva a dos lugares. Por un lado, están teniendo lugar conversaciones políticas profundas, necesarias e interesantes. Por otro lado, a veces, va acompañado de cierta relación de culpa que expone la interiorización de que, de entrada, no es posible recrear entornos de solidaridad —a lo que en muchas circunstancias también podremos llamar «familias»— fuera de la pura reproducción de las lógicas burguesas y cisheterosexuales. Cuando estas contradicciones las viven personas con quienes tengo fuertes vínculos afectivos, pienso que algo de responsabilidad colectiva hay no ya en la tensión —que puede ser productiva—, sino en el tono de culpa que la atraviesa.

⁵El ROPA (Recepción de Óvulos de la Pareja) es una técnica por la que la persona gestante recibe el óvulo de su compañera. El uso de esta técnica a través de la sanidad privada requiere presentar el certificado de matrimonio, un requisito que no se exige a las parejas cisheterosexuales que optan por técnicas de inseminación que implican la recepción del semen de la pareja.

⁶Alerto con este comentario sobre la totalización de la experiencia de les otras que, a veces, realizamos con nuestras propias teorías y con la forma en que tienden a recrear binomios categóricos de «subversivas» frente a reproductoras de la norma.

Hay un aspecto más que no quiero pasar por alto: ¿hace falta que seamos «nosotres» quienes nos acerquemos a lo reproductivo para pensar en los sentidos múltiples que pueden tener las prácticas reproductivas?, ¿qué sucede cuando son nuestros compañeres cisheterosexuales quienes lo hacen? ¿Y cuando ni siquiera son nuestros compañeres? ¿Cómo podemos sacar lo queer de algo que da caché a las prácticas según quién accede a ellas? Y sin entrar en el sagrado sujeto político, ¿quién es ese «nosotres» y cuándo dejaremos de pertenecer a él?

El recorrido breve que he trazado aquí sobre los cambios que percibo en lo reproductivo da cuenta también de una conciencia personal, más bien reciente, sobre el cruce de caminos en el que se ha forjado mi propia relación con lo reproductivo. Para las mujeres de mi familia, lo reproductivo como mandato ha atravesado sus vidas, aunque seguramente lo ha hecho de modos distintos en cada una de ellas⁶. Sin duda han vivido en un con-

texto donde los obstáculos a la toma de decisiones sin más, al acceso a métodos anticonceptivos —abiertamente por elección o subrepticamente como resistencia— y la criminalización del aborto han conformado el terreno de juego de la sexualidad y de la familia. Ahora bien, la manera en que ese mandato conecta con mi experiencia no es tan simple. En entornos en los que soy leída como mujer cisheterosexual —que no son muchos, pero haberlos haylos— o en aquellos en que hay un empeño en empujar esa lectura, percibo aún esa expectativa que iguala mujer a madre y te arroja la condena máxima del arroz. Sin embargo, en otros entornos donde soy leída como lesbiana no binarie, o como quiera que sea fuera del marco de la cisheterosexualidad, la expectativa es justamente la contraria: la reproducción emerge como un asunto implanteable, algo que queda fuera del alcance de mi propia decisión. Lo reproductivo aparece como un terreno que no me pertenece, sobre el que no se espera que tenga nada que decir. Más bien se trata de una zona de expulsión. Así que comienzo a pensar que la lectura simple y exclusiva de lo reproductivo como mandato de género ha sido una máxima del feminismo heterocentrado que nos hemos tragado sin pensar demasiado cuál es su alcance real, qué explica y qué no, de quién habla y de quién no.

No pretendo invitar a una lectura ingenua del terreno reproductivo, pero sí a una menos dogmática, menos categórica y, con ello, menos dolorosa. Jack Halberstam ha analizado la temporalidad normativa, esto es, las formas en las que vivimos el tiempo como una sucesión de etapas que van desde la niñez al matrimonio reproductivo, donde les niñas tienden a convertirse en lugares de proyección que ligan el pasado con el presente y el presente con el futuro en torno a la reproducción heterosexual (2018 [2011]:83). Sin duda, Halberstam nos invita a pensar cómo hemos ordenado el tiempo a modo de etapas contiguas que damos por únicas y naturales; y cómo esta forma de organización social del tiempo guarda relación con el sostenimiento de unas formas de vida por encima de otras —humanas y no humanas— a costa, también, de los espacios que cohabitamos. Me parece que esta crítica al esencialismo y la normatividad temporal tiene un valor inmenso para darle lecturas inspiradoras, flexibles y situadas y que los textos queer ganan un potencial incalculable cuando en lugar de otorgarles usos litúrgicos y religiosos optamos por otros más raros y desviados. Que apunten a lecturas de la transformación social que no nos proporcionan un mapa de prácticas ni un planning con resultados predecibles, sino que conservan abierto y desdibujado el campo de la acción.

El terreno de lo reproductivo puede verse aquí como un ejemplo de aquellas zonas donde, a veces, la vida y la política en entornos queer descarrilan, pero podría ilustrarlo con otras situaciones. De hecho, mientras escribo voy recordando algunas ideas que circulan en entornos que he transitado acerca de la psicología y los mundos de lo terapéutico. Hay múltiples análisis desde el acti-

vismo y desde la academia que nos pueden ayudar a vislumbrar los modos en que las emociones y las experiencias cotidianas de la vida son territorializadas en términos de bienestar, salud mental o cualquier otro término experto, y necesitamos pensar las consecuencias que ello presenta en el control de los cuerpos y las vidas que quedan al margen de las temporalidades de la producción del trabajo, del género o de la reproducción heterosexual⁷.

Creo que estas críticas podemos hacerlas dando cuenta también de las experiencias en lo terapéutico que a nosotres mismas nos han resultado emancipadoras. De lo contrario, corremos el riesgo de caer en una dinámica que no quiero generalizar, pero que empiezo a notar: en lo público se presentan críticas categóricas contra todo lo que lleve el prefijo psi- con una acogida aparentemente buena y, sin embargo, una se pregunta si la opinión de les asistentes en privado es la misma y si una misma es la única persona que va o ha ido a terapia. A poco que miro a mi alrededor, intuyo que no, aun moviéndome en entornos donde el (quasi)mileurismo como horizonte es un escenario bastante extendido. Si las formas en que buscamos sentido a nuestras experiencias o nuestros dolores no pueden ser nombradas o se vuelven políticamente incorrectas, entonces la crítica parece servir más a cierta estética de la subversión, que en el campo de la salud tiene algunas paradas obligatorias, que a un proyecto emancipador. Creo que, a veces, *hilar fino* es una apuesta política contra el poder: una forma de no seguir reproduciendo visiones que tienden a fortalecerlo al exhibirlo como un Dios sin fisuras que no puede agrietarse, contra el que difícilmente podremos hacer algo efectivo desde la acción personal y colectiva.

⁷ Sin duda, el activismo en salud mental y, en particular, el trabajo que están llevando a cabo los colectivos de personas oídas/ escuchadoras de voces es uno de los que me están resultando más inspiradores para desnaturalizar ciertos componentes normativos de la salud.

⁸ «La doma clásica era la única actividad física que me importaba tanto que ni se me pasaba por la cabeza dejarlo a pesar del dolor, la dificultad respiratoria —tenía los pulmones muy afectados por la radioterapia— y la fatiga, y me devolvió el uso de mi cuerpo... y, al mismo tiempo, la sensación de pertenecer de nuevo al mundo» (traducción propia).

⁹ «¿Cómo llegamos a ser lo que somos y cómo llegamos a saber lo que sabemos?» (traducción propia).

¹⁰ IV Coloquio del MARC (Medical Anthropology Research Center): *Sexo, género y salud* (Tarragona, 30 y 31 de mayo de 2019). <http://www.marc.urv.cat/es/mundo-marc/esdeveniments-i-exposicions/colloquis-del-marc/iv-coloquio-marc/>

Estación dos: tiempos metodológicos

La doma clàssica era l'única activitat física que m'importava tant que ni em va passar pel cap deixar-ho malgrat el dolor, la dificultat respiratòria (tenia els pulmons molt afectats per la radioteràpia) i la fatiga, i em va retornar l'ús del meu cos... i alhora la sensació de pertànyer de nou al món.

DiGiacomo, 2019⁸

Com arribem a ser el que som, i com arribem a saber el que sabem?

DiGiacomo, 2004:124⁹

Recientemente, mi amiga y compañera de andanzas antropológicas Elisa Alegre-Agís y yo preparábamos un escrito en homenaje a la trayectoria personal y profesional de Susan DiGiacomo, profesora de la Universitat Rovira i Virgili; un escrito que compartimos ante las personas participantes del IV Coloquio del MARC¹⁰. Dos semanas más tarde, DiGiacomo fallecía.

Revisar su trabajo y contactar con su persona mediante eso que tendemos a situar en el pasado y llamamos «recuerdo» me condujo a repensar algunas cuestiones de mi propio trabajo relacionadas con la temporalidad y el contacto. El trabajo de DiGiacomo está atravesado por lo que ella nombraba en sus escritos como «debilidad», una debilidad corporal derivada de la fatiga crónica que le habían producido los tratamientos con quimioterapia años atrás (DiGiacomo, 2019). Cuando digo que sus escritos estaban atravesados por su condición corporal me refiero tanto a la parte material de la producción de conocimiento —cuántas horas podemos trabajar al día, qué necesidades tenemos de descansar o qué ritmos podemos asumir— como a la forma en que su pensamiento se ve *afectado* por la vivencia de la vulnerabilidad. Estoy pensando en cómo la experiencia es una forma de estar comprometidos afectivamente con la realidad que vivimos y que, en ocasiones, escogemos también para nuestros trabajos. DiGiacomo apostaba abiertamente por generar una voz desde la vulnerabilidad y la experiencia vivida; una voz indispensable para entender cómo llegamos a ser quiénes somos y cómo llegamos a saber lo que sabemos.

La manera de ser y estar en el mundo —y en la academia— de DiGiacomo, como antropóloga y como persona, me ha hecho repensar el papel de la experiencia y el tiempo en mi propio trabajo de campo de investigación. Recuerdo la importancia que tenían para mí el acto de la grabación y el de la transcripción cuando comencé a hacer entrevistas a informantes años atrás. Son estos dos actos los que confieren cierta sensación de objetividad y control a una situación altamente creativa que sucede, justamente, a través de las subjetividades que se ponen en juego en el tiempo y el espacio en el que transcurre la entrevista. Volver al trabajo de DiGiacomo, que es, en sí mismo, una afirmación de esa forma tullida de ser y estar en el mundo, me hizo reflexionar sobre la necesidad de seguir buscando temporalidades para metodologías que pongan en valor nuestras diferentes lentitudes y que nos ayuden a encontrar los tiempos propios en momentos de exigencia de productividad. Al hacer esta reflexión intento desplazar el pensamiento queer desde el epicentro del sexo, el género y la sexualidad —al que estamos tan acostumbrados— al territorio del tiempo y el contacto.

¹¹ Estoy pensando, por ejemplo, en el texto de Byron Good (1994) donde presenta a Brain, un miembro de un grupo de apoyo a personas con malestar crónico que sufría un desorden temporomandibular. A través de la entrevista, hay un esfuerzo de Brian por poner en palabras un dolor que se resiste a ser contado, que se escenifica en el cuerpo mejor que en el lenguaje y que implica una ruptura con las coordenadas temporales y espaciales que dan certeza del mundo.

Quizás el potencial transformador de nuestra práctica, sea cual sea, dependa de sentir nuestra propia vulnerabilidad, de no perder esa conexión en nuestras acciones, nuestros textos, nuestros debates, en este «nosotres» que vamos creando. Cuando estudiaba antropología médica acompañada de personas como Susan, tuve la oportunidad de acercarme a textos donde los testimonios adquirirían un protagonismo muy justificado, a través de los cuales empecé a poner luz al esqueleto de las temporalidades cotidianas, aquello que frecuentemente me pasaba desapercibido¹¹. Las normas temporales, lejos de ser nuevas, están pre-

sententes en las críticas queer de la reproducción. De lo que hablaban algunos de estos textos solapa bastante bien con lo que he podido escuchar a personas que hacen activismo en el mundo *crip* durante los últimos años: en los malestares crónicos —al igual que en la situación de muchas personas con corporalidades no estándares— aparece una ruptura con los mundos compartidos cuando ya no es posible participar de la misma vida que hasta entonces parecía «común», una zona naturalizada a base de repetir sus notas temporales. Creo que una buena parte de las personas queer cabemos en ciertas melodías del mundo del trabajo y la producción —siempre según cómo te crucen otros ejes aparte del género y la sexualidad—, al menos mientras nos conservamos en el estatuto siempre provisional de los cuerpos estándares saludables y móviles. La conciencia sobre los esencialismos temporales —la organización política y espacial del tiempo que logra pasar por obvia— quizás se vuelva más visible en aquellas zonas donde al fracasar en ser quienes tendríamos que ser desvelan nuestras propias expectativas. Entre estas «zonas tullidas» podrían encontrarse los procesos de duelo, así que sospecho que la atención al duelo puede darnos algunas pistas sobre las notas que repetimos habitualmente, aunque también sobre los repertorios alternativos que nacen, como reflexionaré en el siguiente apartado.

Las propias metodologías en contacto, de las que hablé, quizás requieran tiempos más tullidos, menos previsibles y operativizables. Tiempos de reflexión compartida y de autorreflexión, de conexión propia y con los otros. Pese a todo, es posible que se parezcan más a los tiempos del duelo que a los de la cotidianidad. En el homenaje a DiGiacomo, Elisa y yo nos (auto)invitábamos a buscar las temporalidades propias; unas que proporcionen caminos para andar una antropología más desviada del tiempo político en el que vivimos. Lo que entonces planteábamos para el trabajo antropológico puede servir de reflexión para otros espacios que transitamos desde los que también estamos construyendo conocimiento.

Estación tres: Los contratiempos del duelo

Sí, esto es lo que he hecho con mi jornada, abrí mis ventanas al día, nada más, y en ese nada se preparaban muchas cosas de las que sabré el nombre más tarde, mucho más tarde.

Bobin, 2006: 83

¹² Agradezco a Violeta Buckley su enérgica recomendación del libro, el préstamo del ejemplar y la paciencia de un año en recuperarlo visiblemente desgastado.

En *Autorretrato con radiador*¹², Christian Bobin traza un recorrido temporal a través del proceso de duelo que desencadenó la muerte de su compañera, en una prosa corta presentada a modo de diario. Le acompañan rosas y tulipanes que admira en un jarrón, a los cuales dedica frecuentemente su escritura, mientras florecen sin hacer nada y mueren como

«una manera de dar aún más» (Bobin, 2006: 4). La escena se repite cíclicamente. En ese tránsito hay una creación literaria, simultáneamente conectada con la vida y con la muerte, que parte de una cierta «nada», algo que escapa al sentido que podemos darle en la actualidad. En esta ruptura temporal de su jornada, se abren ventanas y aparecen aperturas desconocidas que desbordan lo que somos capaces de prever; que interrumpen, provisionalmente, el nexo entre presente y futuro.

Las interrupciones temporales del duelo al que asistimos como lector+s y con el que podemos resonar desde cualquier esquina invitan a una mirada queer que ponga luz en las transformaciones que aparecen allí donde no hablamos de sexo, género, identidad, corporalidad o, al menos, no tenemos ese propósito expreso. La primera interrupción ya la he nombrado: la propia conexión con la muerte, en un sistema que la promueve y distribuye de manera diferencial y que, al tiempo, la esconde invitándonos a pensar en la vida de manera eterna y compulsiva. Gerard Coll-Planas (2012) ya analizó cómo determinadas lógicas queer sobre el cuerpo, que lo sitúan como objeto ideal de un nuevo consumo, tienden a reproducir la negación de la vulnerabilidad y la fragilidad tanto como el miedo a la muerte. La lectura del texto de Bobin también nos devuelve a una incómoda conexión con la muerte, políticamente necesaria, que justifica el año que tardé en leer un texto breve como el suyo a pesar de llevarlo encima en mis múltiples trayectos entre ciudades diferentes.

En su tránsito literario, imaginamos a Bobin bajando a comprar nuevas flores, pidiéndolas otra vez y pagándolas —sí, no las cultivaba él— en una serie de actos que interpreto como «visiblemente vacíos» y, no por ello, carentes de importancia. Ni la mercancía ni su valor pueden sustituir, calmar o consolar el dolor de la pérdida, aunque la agencia relativa de las flores, la manera en que son un acontecimiento en sí mismo por el hecho de estar vivas «justamente porque no se protegen de su pérdida»¹³, es una sencilla y humilde fuente de compañía e inspiración para Bobin. En momentos de duelo, las mercancías no logran esconder su lugar de fetiches u objetos a los que atribuimos propiedades que no tienen y ante los cuales fracasamos, estrepitosamente, si insistimos en hallarlas. Pese a la desconexión y el individualismo que acompañan al pensamiento neoliberal como modelo económico que organiza las relaciones sociales, los duelos exponen también nuestra capacidad de vincularnos profundamente; de sentirnos conectados y afectados, aun en este contexto. Frecuentemente, originan cierta parálisis de nuestra propia productividad allí donde, anteriormente, los modelos de éxito quizás se nos hicieran soportables, junto con una cierta suspensión del modo en que encarnamos ciertas naturalizaciones temporales. Son tiempos de pérdida de sentido, pero invitan también a una redistribución más duradera del sentido y, con ello, del poder.

¹³ Bobin, 2006: 9.

La forma repetida en que Bobin reponía los tulipanes con otros nuevos a lo largo del tiempo era digna de una acción ritual que puede entenderse como un tiempo específico para la muerte y esta es la última interrupción temporal de los duelos que pretendo comentar aquí. La importancia del ritual en la muerte ha sido trabajada por diferentes artistas y activistas. Doris Salcedo utilizó la escultura para investigar y representar la dignidad, el sufrimiento y la muerte de las víctimas de las políticas europeas en aguas del Mediterráneo¹⁴. En el ámbito queer, el Names Project Quilt fue uno de los proyectos que rescataron los nombres de gais que fallecieron a causa del sida en Estados Unidos en los años ochenta en medio de un silencio cómplice. Douglas Crimp vio en los actos y performances con lógicas parecidas al Names Project Quilt una de las formas en las que el duelo se convirtió en militancia, a pesar de la ambivalencia del colectivo gay para llorar públicamente las muertes cuando la culpa por haber sobrevivido y «la satisfacción narcisista de seguir *todavía* vivos puede persuadirnos *hoy*, y nos persuadirá sin duda en nuestro subconsciente, a abandonar aquellos lazos» (2005: 105). Más allá del acto individual de elaboración de la pérdida, el ritual y el duelo presentan una dimensión pública y política en determinadas comunidades queer que han vinculado la disputa por las vidas al reconocimiento del dolor, la vulnerabilidad y la exposición a la muerte.

Desde el duelo, regreso al inicio de este artículo, donde planteé mis dudas con algunas versiones del amor queer. Y lo que quiero hacer aquí no es una celebración del duelo, que podría hacer pensar en una minusvaloración del dolor. Por el contrario, lo que me pregunto es si en algunas reelaboraciones del amor pensado desde lo queer no se está reproduciendo cierta evitación y negación del dolor de las pérdidas por las que nos sentimos afectades, justo porque nos vinculamos, cuando aspiramos a no sufrir los traumas del «divorcio» —una dolorosa exigencia, por cierto—. De ahí a la negación de la fragilidad hay un paso. Cabrá pensar de qué forma este tipo de formulaciones conducen a cierto rechazo de los contratiempos del duelo y evitan formas individuales —y colectivas, si fuera el caso— de ritual. Quizás, políticamente, podría ser sugerente reflexionar sobre qué formulaciones alternativas del amor lo están santificando al enmarcarlo en un tipo de dolor que no podemos atravesar. Esta es la interpretación que quiero dar aquí a las palabras de Bobin cuando afirma: «Mientras creas en el todopoderoso poder del amor, solo crees en el poder y en nada más. Es verdad que el amor es invencible. Pero tan solo lo es en la justa medida en que carece de poder alguno ante lo que lo mata» (2006:82).

¹⁴ Me refiero a la obra de Palimpsesto (2017), que la artista creó a petición del Museo Reina Sofía, donde los nombres de las personas ahogadas aparecían en gotas de agua. Puede visionarse un resumen de la exposición en <https://www.museoreinasofia.es/exposiciones/doris-salcedo>

Concluyendo, que es gerundio: sal de mi sopa

Sal de mi sopa. No, no te daré más tiempo. Sí, es capitalismo. Peor aún, si fueras puta-pansexual-migrante-y-etcétera, también te diría esto. ¿Violencia? Sin duda. De acuerdo, me pudriré en el cielo ateo de la normatividad alimentaria y me acordaré de ti cuando me rechacen en el postinfierno. Y ahora, sal de mi sopa.

Reflexiones de retrete, Sam, este año

En tiempos reproductivos —primera estación— compartí mi preocupación por cómo la rigidez de las lecturas queer puede generar relaciones dolorosas, sea a través de la culpa o la traición simbólicas, ante prácticas reproductivas abiertas a la significación. Aún más, señalé que estas prácticas quedan abiertas no solo cuando las escogemos sujetos... ¿LGTBI?, ¿queer?¹⁵, sino también cuando son objeto de elección de otros compañeros o, incluso, de quienes presentan estéticas políticas muy diferentes a las de mis entornos, como es el caso de las mujeres de mi familia. Desgeolocalizarnos de la identidad como punto de referencia invita a proponer diálogos más abiertos y más complejos, al menos si la crítica a las políticas identitarias nos la tomamos, también nosotros, medianamente en serio. La tía que hay en mi sopa no lo hace, aunque su repertorio de lenguaje identitario y estética post no me impide ver su reclamo fuera de lugar ni hacer valer mi propósito de comerme las letritas sin ingerirla a ella, aun reconociendo todo el valor de su experiencia.

En tiempos metodológicos —segunda estación— sugerí reflexionar sobre cómo las lógicas de la reproducción —de ciertos modelos de éxito— dan forma también al trabajo que desarrollamos, atravesando su dimensión vinculante que representa, justamente, su vertiente más creativa y transformadora. En contratiempos del duelo —tercera y última meteorología— insistí en revisar cómo el rechazo al dolor, al duelo, a la fragilidad y a la muerte —que no a su desigual distribución política— puede llegar a permean también las prácticas queer.

En esta escritura experimental estacional he tratado de deslocalizar el tacto queer del análisis más clásico del cuerpo, el sexo, el género, la identidad o las sexualidades. Hablo del tacto, y no de la mirada, no solamente para cuestionar el predominio de la visión, sino porque mi compromiso se ancla cada vez mejor con la necesidad de buscar y hacer políticas en contacto: con la vida, con la mundanidad, con la cotidianidad, con el sufrimiento, con lo que nos alegra, con la experiencia, con lo que sí vivimos más que con el ideal de lo que no somos. Y con el retrete. Imaginar no es ni liberador ni opresivo. Podemos imaginar los futuros que queremos, las nuevas maneras de vivir el amor, ampliar los horizontes y hacerlo de formas que

¹⁵ Para mí son las prácticas, más que los sujetos, las que devienen queer, aunque a veces comparta el uso de la fórmula «sujetos queer» como forma de alejarme de las connotaciones políticas que presenta la fórmula «LGTBI», que, para más inri, también uso en otros contextos.

no impliquen crear ambientes de desalojo ni prácticas de desahucio de nosotres en proyectos presuntamente emancipatorios.

Mariela Solana explica que la *temporalidad queer* es un concepto que apareció en diferentes escritos como una forma de nombrar «prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo» (2017: 40). Estas formas y estas normas no son obvias, pero todo es fácil hasta que deja de serlo. Y algunas situaciones, como los duelos, los malestares y las enfermedades, pueden ser un punto de inflexión para tomar conciencia —corporeizada— de cómo la ordenación del tiempo en nuestra vidas conforme a determinados valores vertebró las experiencias personales y colectivas; reflejando entonces nuestro oculto grado de (inter)dependencia y volviéndonos menos creyentes de la meritocracia a la hora de pensar en los logros de nuestras vidas. Dresda E. Méndez (2019) ha explorado las formas en que el dolor corporal crónico conduce a mujeres cis que viven con fibromialgia a habitar una temporalidad tullida que conceptualiza como «vivir a destiempo». En ella, las mujeres no solo padecen las consecuencias de sobrevivir en las temporalidades ajenas, supuestamente alcanzables para cuerpos estándares, sino que también generan «temporalidades irreverentes» al habitar el tiempo de formas no previstas, al legitimar su especificidad y su dolor frente a los cánones médicos de búsqueda de la eficiencia y la autonomía (Méndez, 2019)¹⁶. Creo que podemos entrecruzar las temporalidades irreverentes de Méndez y las experiencias y sensaciones corporales —como lugar de toma de conciencia del tiempo— que rescata Solana de una forma útil para generar otros imaginarios y prácticas políticas. ¿Cuáles son las temporalidades de las luchas políticas que llevamos a cabo en contextos concretos? ¿Qué sucede cuando la irreverencia no implica solo cuestionar las normas ajenas, sino trascender el binomio afuera/adentro, nosotres/otres, reproducción/subversión? ¿Cómo aprendemos a saber cuándo las normatividades internas modelan lo que hacemos?

Quizás, una propuesta sugerente para evitar los desahucios en los espacios queer —esto es, la manera de crear zonas que no podemos singularizar (que no individualizar)— puede ser atender a qué prácticas, discursos y experiencias se desvían de las (contra)expectativas de nuestros entornos (contra)normativos, poniendo en tensión la vida y la práctica política. Algunas de esas tensiones serán productivas y pensarlas nos llevará a hacer cambios en nuestras cotidianidades. Otras generarán momentos de asimilación a lo colectivo que impiden que emerjan la diferencia y la crítica. Una cierta política, o por qué no poética, de la atención corporal —como lugar donde buscar lo que no nombramos en determinados entornos lingüísticos— puede otorgar pistas valiosas sobre cómo llevar a cabo esta reelaboración colectiva de los espacios, los tiempos y las normatividades

¹⁶ Agradezco a Dresda E. Méndez las fructíferas conversaciones compartidas sobre cronicidad y tiempo queer que mantuvimos mientras escribía este artículo y la oportunidad que tuve de leer su trabajo previo a su publicación.

internas. Y, posiblemente, entre la reproducción de la norma y su mera oposición hallemos caminos irreverentes que nos hagan sorprendernos de lo imprevisible que puede llegar a ser nuestra inagotable creatividad política cuando la articulamos de forma colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobin, Christian (2006): *Autorretrato con radiador*. Madrid: Árdora Exprés.
- Coll-Planas, Gerard (2012): *La carne y la metáfora. Una reflexión sobre el cuerpo en la teoría queer*. Barcelona/Madrid: Egales.
- Crimp, Douglas (2005): «Duelo y militancia», en *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Madrid: Akal, pp. 99-114.
- DiGiacomo, Susan M. (2019): «Prácticas comunicativas embodied i la construcció de significats en la relació cavall-humà: una autoetnografía de la supervivència del càncer», en Alegre-Agís, Elisa y Fernández-Garrido, Sam (eds.): *Autoetnografías, cuerpos y emociones. Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Tarragona: Publicacions URV.
- DiGiacomo, Susan M. (2004): «Autobiografía crítica i teoria antropològica. Reflexions a l'entorn de la diversitat cultural i professional», en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 25, pp. 124-134.
- Fernández-Garrido, S. y MARC (Medical Anthropology Research Center) (2017): *Diagnóstico participativo de las problemáticas que presentan las personas TLGBQI en salud sexual, reproductiva y derecho al ejercicio de la identidad en el municipio de Madrid*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid. Disponible online: <http://www.madridsalud.es/pdfs/TLGBQI.pdf> (consultado el 6 de junio de 2019).
- Good, Byron J. (1994): «A body in pain: The making of a world of Chronic Pain», en DelVecchio Good, Mary-Jo; Brodwin, Paul E.; Good, Byron J.; y Kleinman, Arthur (1994): *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Beckely, Los Ángeles, Londres: University of California Press, pp. 29-48.
- Halberstam, Jack (2018 [2011]): *El arte queer del fracaso*. Traducción de Javier Sáez. Madrid: Egales.
- Méndez de la Brena, Dresda E. (2019): «Vivir a destiempo. Hacia una temporalidad irreverente de vivir con dolor crónico», en *Papeles del CEIC*. (En proceso de publicación).
- Solana, Mariela (2017): «Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer», en *El banquete de los dioses*, 5(7), pp. 37-65. Disponible online: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/article/view/2431> (consultado el 6 de junio de 2019).

EL MAPA DEL PORVENIR: UNA INVITACIÓN A UNA FIESTA del sótano a las azoteas: una línea de fuga del control y del disciplinamiento

M. Hamilton aka Materia Hache

La metáfora saca de quicio, pone en el límite lo demasiado ubicado, lleva a otro sitio lo que parecía quieto y se empeñaba en seguir estándolo. La utopía o la ficción se emplean como puntos de referencia provisionales; la metáfora genera utopía y ficción. Pero también las utopías serán desplazadas¹.

*Sesionaza del copón bendito. / Se te echa de menos. / Lo de hoy se pillá pocas veces. / Superunderground, superduro, superelegante. / Nos vemos ahorita*².

La historia parece el lugar del tiempo y este, sin embargo, está hecho de espacios: de campos de batallas, de centros sociales, de pistas de baile, de fronteras que siempre acaban moviéndose. El mapa no es el territorio³, tendríamos que superponer la expresión subjetiva de las infinitas capas y el constante cambio de subjetividades y su temporalidad. El porvenir no existe en el mapa, son los instantes creados casi desde la nada en tierra desconocida, enclaves de libertad total que ocupan vacíos o simplemente no son representados. El mapa del porvenir nos puede ayudar a imaginar fuera del mapa lo supuestamente inexistente, a conservar la huella de lo aparentemente borrado, excluido, condenado, suprimido, torcido o disimulado. Hacen falta vacíos para que se vaya hilvanando el relato y resignificar la pista de baile que será nuestro porvenir: el cuerpo y el baile como barricada de desobediencia política, de rebeldía sexual, de desterritorialización de la sexualidad heteronormativa, sus regímenes disciplinarios naturalizados y sus formas de subjetivación para la posterior creación de espacios de afinidad sin mediar el género, destruyendo los cimientos de la heterosexualidad como régimen político. Ese es nuestro destino⁴.

¹ Fernando Rampérez (2018): *Distancia e incertidumbre*. Avarigani Editores.

² Telegram, a las 06:45 (5 de mayo de 2019).

³ Hakim Bey (2014): TAZ. *Zona Temporalmente Autónoma*. Enclave de Libros.

⁴ *Manada de Lobas* (2016): Foucault para encapuchadas. Queen Ludd.



High on hope (2010: Piers Sanderson)



High on hope (2010: Piers Sanderson)

La relación exacta con el mundo es el rodeo y ese rodeo no es exacto más que si se mantiene, en la separación y en la distancia, como movimiento puro de desviarse⁵.

El mapa no puede ser preciso. *Ningún absoluto puede ser respetable. Cuando una lectura está ya dada, cuando una valoración se hace fácil o una ubicación en la historia parece previsible y simple, entonces ya no hay distancia ni incomodidad, ni hay inseguridad.* Tras los mapas se esconden otros mapas que se despliegan invisibles al control, en sus errores nos ocultamos y jugamos al despiste: territorios invisibles como una cocina donde compartimos, donde reconstruir el relato una y otra vez, y donde organizarnos, enmascarados por la noche, desde la búsqueda del perfeccionamiento de las técnicas de la desaparición y la autonomía. Esos otros mapas que construimos a cada instante son nuestro porvenir y nos interesa no conocerlos para no buscarlos y que permanezcan en la incertidumbre, de lo contrario sería un fracaso. Volverse salvaje es siempre un acto erótico-político y nuestro territorio será el cuerpo.

⁵ Maurice Blanchot (1976): *La risa de los dioses*. Taurus.

Son las 07.15: una cocina —no cualquiera—, este texto y la espera de ls niños salvajes —no cualquiera—: Arantxa, Isidro, Jota y Jose han ido a una pinchada en la que consideramos la mejor sala de la ciudad —no cualquiera—, uno de esos enclaves liberados que hay que proteger, interzonas donde se abren brechas espaciales y temporales por las que zafar hasta el sábado —si habéis estado sabréis de lo que hablo y si no, no os molestéis: hay un error de mapa—. En cuanto se nombra, representa, mediatiza debe desaparecer dejando un vacío para resurgir en cualquier otro lugar imperceptible para la sociedad del espectáculo que devora a su paso. Las posibilidades políticas siempre nacen de los terrenos sensibles que metieron preguntas a las formas de vida.

Hay que luchar por el derecho a la fiesta, a la celebración, y para ello necesitamos reconocernos y renunciar a la estabilidad del tiempo y el espacio experimentando la existencia como instantes: una intensificación de la vida cotidiana donde lo maravilloso busca su lugar de existencia en la espontaneidad. Existe una emergencia de una cultura festiva: del centro a la periferia: de pinchadas en salas donde se comercializa con la fiesta a salas clandestinas: de las dinámicas cisheteropatriarcales a la inconformidad del relato dado. Del derecho de admisión por gorilas en garitos para gente blanca, hetero y guapa al baile de cuerpos disidentes, tullidos y sudorosos.

—El truco está en la abstracción alta, en un vaciado semántico de una charla cotidiana

—como rodillo conceptual que se deshace en los sentidos.

—Pum pum pum pum: María Salgado como Íñigo Kennedy metiendo bombos.

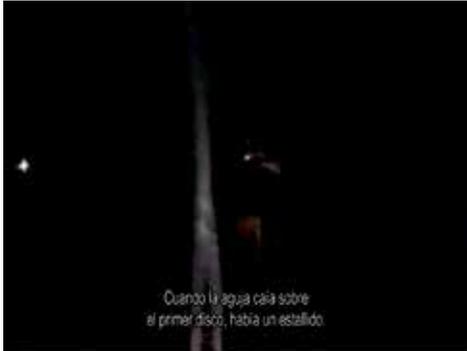
—Pelos de punta: porvenir de la revuelta. El final no es un final, es un anticlímax: de la abstracción al hiperrealismo. Construcciones mentales permanentes.

—Nos gusta jugar y ahí encontramos disociarnos⁶.

Nuestro centro se desplaza: la fealdad como preciosismo. Nuestro centro son muchos y no es ninguno: es la periferia, la radicalidad, es el sur, la clandestinidad, son las disidencias, la agitación, es el techno, el inconformismo, es la improvisación, el error, son los deseos, la comunidad, son las drogas, el oxímoron, es eso que empieza al abrir los ojos, acaba cuando los cierras y sigue sin que te des cuenta; la temporalidad, sus contradicciones y sus miedos, es el porvenir de cualquier revuelta, son las fisuras y las grietas.

⁶ Cruce de telegrams (11 de mayo de 2019).

Nuestro centro es la cotidianidad, no cualquiera; somos exigentes.



High on hope (2010: Piers Sanderson)

Una línea de bajo gordísima y un bombo sincopado retumban por las paredes. Un chico con pelo cortado a cacerola y camisa abierta perrea duro y de espaldas contra otro chico en tirantes rosas, cabeza rapada y botas militares. El sonido es áspero, oscuro y sinuoso. En el cogollo de la pista, la única luz es una señal fluorescente: salida de incendios⁷.

Hacer política en/con/de la fiesta como una posible forma de vida: intensificación, derroche, exceso, vida consumida en vivir y no en sobrevivir. Una traducción siempre en curso; una posición, un distanciamiento, una respuesta provisional y, como tal, una apuesta: la fiesta como políticas de la noche, como acción donde poder crear, desear, sentir nuevos imaginarios que pongan en jaque, desplacen, cuestionen el imaginario cisheterocapitalista impuesto; donde dejarnos atravesar por la música y bailar —sentimientos primarios y salvajes—, bailar con ferocidad y asimetría entre lo zigzagueante y lo desgarrado sacudiendo la armonía preestablecida con una gestualidad sin pudor en busca de la agitación. Cuerpos al servicio del placer para imaginar, construir, compartir nuevos relatos de resistencia. El baile posee desde un principio el poder mágico de lo marginal, lo excluido y lo desterrado. *Apostamos, en cualquier caso, por la mitología que casi siempre ha perdido; siempre estaremos con los perdedores, por principio estratégico y casi moral.*

Hoy el problema consiste en conseguir extraer un placer matizado, detenido, largo y lento de cada cuerpo, cada sesión, cada droga, cada momento. Y evitar de ese modo las autopistas del placer fácil y efímero que ofrecen para calmarnos, sofocarnos y domesticarnos donde, sin embargo, hay bastante poco placer, muy poco gozo, en la cultura, en el arte y las formas de vida actuales. Deberíamos acusarnos de gozar poco y mal. *Esta es la circunstancia distante e incierta en la cual y desde la cual nos com-prometemos, es decir, nos prometemos uns a otrs un mundo distinto.* Recuperar un espacio político que aparece hoy asfixiado por la sociedad de masas y de consumo, donde existe una escasez de distancia entre uns y otrs: la escasa libertad para moverse, para distinguirse, diferenciarse, espaciarse. La sociedad de consumo trivializa la diferencia hasta convertirla en una cuestión de marca o moda. La fiesta siempre está abierta y sucede por sí misma sin someterse a un orden y desde ahí hace política. La clave no es el tipo o el nivel de tecnología, sino la apertura y horizontalidad de su estructura:

⁷ (2017): «NAAFI: la fiesta de los otros. Un grupo de dj's mexicanos no para de girar por el mundo con una explosión de sonidos bastardos», en *El País*, 23 de agosto.

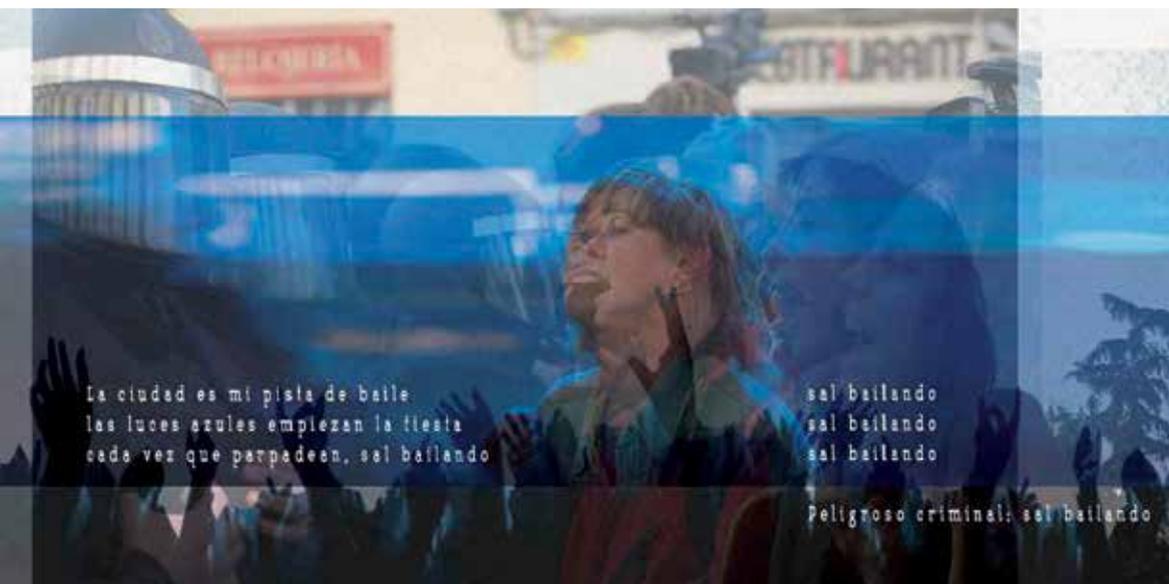
La música de baile necesita riot grrrls. La música de baile necesita a Patti Smith. Necesita DJ Sprinkles. La música dance necesita algo de incomodidad en su euforia. La música de baile necesita sal en sus heridas. La música de baile necesita mujeres mayores de cuarenta años. La danza necesita que las DJ que amamantan intenten dormir a sus hijos antes de que les toque pinchar. El baile necesita a ls malhumorads queers y adolescentes que están realmente cansads de esta mierda. La música de baile necesita escritores y críticos y académics e historiadors. La música de baile necesita gente pobre y personas que no tienen los zapatos adecuados para entrar en el club. La música de baile necesita camisas sin cuellos. La música de baile necesita gente que luchó toda la semana. La música de baile necesita gente que llegue antes de la medianoche porque no puede permitirse pagar la entrada completa. La música dance no necesita statu quo⁸.

La pista de baile desplaza desclasando y desterritorializando los cuerpos y todo lo que el patriarcado —con su heteronorma— junto al capitalismo han impuesto. Su fuerza reside en el abismo: abrimos al desbordamiento, a la sorpresa posible. Bailar ayuda a detener la máquina de la interpretación y los juicios morales. Pensamos en la fiesta como principio organizativo, una forma de estar conquistando con cada beat una zona autónoma sobre el territorio. Pensar la pista de baile como forma de cambio social revolucionario y en su no permanencia para transmutar y reubicar de nuevo. Siempre que hay ficción hay secreto o misterio. No tenemos el menor deseo de definir la pista de baile ni de elaborar dogmas acerca de cómo deba crearse: ha sido creada, será creada y seguirá siendo creada; eso es lo que nos importa. Mientras tanto, seguid moviéndoos y vivid intensamente. Nos juntaremos tantas veces como sea necesario para hacer la revolución de la cotidianidad: si puede existir, entonces existe.

⁸ Black Madonna, biografía en RA.

⁹ María Salgado (2016): *Hacia un ruido*. Ediciones Contrabando.

Hay experiencias que saturan significantes que aún no están determinados que ni siquiera existen o van a ir a existir o que tal vez se cierran como flores de una noche⁹



Desahucio en Argumosa, 11. Le Parody: *Peligroso criminal*

La pista de baile no duda en contradecirse a sí misma. Liminar el cuerpo de baile. El baile como lenguaje vivo, un diálogo en movimiento con una misma, con una tú invisible que hace de espejo como punto de tensión en el espacio y te obliga a detenerte, desdoblarte, como si tuvieras una fuerza a la que penetrar, sentir y vencer, y con cualquier forma de materia que rodee la escena. La lingüística del caos donde el relato vuelve habitable ese caos. Dibuja un recorrido o un contorno, un modo provisorio de hacerse cargo de lo que ocurre. No debe, con todo, sustituir a lo que ocurre, por mucho que casi siempre vivamos o queramos vivir solamente de relatos. Cuestionarse significa cambio, significa movimiento, incomodarse, reafirmarse para luego contradecirse, dudar, decir no...

La fiesta, la música cuando se consume colectivamente, ha sido normalmente entendida como una «válvula de escape». Un breve ritual en el que se suspenden las condiciones que rigen cotidianamente nuestras vidas, solo para que cuando termine esas mismas normas se acepten de forma reforzada. La fiesta y el exceso como máquina de producir conformidad. Pero esto es solo uno de los sentidos posibles de la fiesta. Hay otra concepción de la música, mucho más antigua y presente en aquellos lugares donde el sonido, el ritmo y el baile son formas de comunicación de primer orden. La música y la fiesta

como lugar donde no se escapa de la realidad, sino que se comprende desde otro lugar. Desde un lugar disidente donde el final de la fiesta no significa la vuelta al orden anterior, sino su transformación. Donde fiesta, música, baile, liberación y política forman un continuo. Desde el baile de invocación de las brujas de la cueva de Zugarramurdi hasta el parking del Spook, desde las danzas medievales de la muerte, que igualaban al siervo con el señor, hasta la danza espasmódica de las sacerdotisas vudú, desde el parpadeo epiléptico de las luces estroboscópicas de un sudoroso garito de gais negros en Chicago hasta la toma de posiciones de la autonomía juvenil berlinesa en la no mans land del este de Berlín a golpe de techno. Desde Detroit a Carabanchel, pasando por las naves industriales abandonadas del norte de Inglaterra, late un mismo latido sincopado emancipador que no se conforma con válvulas de escape y que pide todo, empezando por la autogestión de las condiciones en que bailamos, hablamos y conspiramos. De la Zona Temporalmente Autónoma al Ranchito Permanentemente Liberado¹⁰.

Esto es una **invitación a bailar** con una actitud desesperada y no conforme con saberse intransigiendo, buscando constantemente una sensibilidad que verdaderamente mantenga abierta la tensión con lo incalculable, con lo no reducible o lo que no se deja conceptualizar. Bailar como actitud de no indiferencia, que en sí misma incluye el germen de cualquier revolución posible o imposible, o de cualquier simple oportunidad de cambio o transgresión o traducción o creación. O de porvenir. Bailar como acción para parar el tiempo en una sociedad que consume y devora. Parar el tiempo como forma de dar distancia para que lo vivido a otra velocidad pueda también ser bailado. Dar distancia como forma de escucha. Bailar como escucha activa para el cuidado de una misma y la comunidad circundante. La distancia es el lugar del entre, el lugar de la insuficiencia y la incomodidad. Sin distancia no hay acercamiento posible, la proximidad sigue dejando un hueco entre dos cuerpos, y es precisamente ese hueco el que hace posible el roce, el tacto, el cariño. Con la inseguridad que comportan. El rito es una forma de poner distancia, escenificando el duelo, el homenaje al recuerdo.

¹⁰ Ranchito Records, colectivo de techno (<https://soundcloud.com/ranchitorecords>).



Underground Resistance

Bailaba una noche cualquiera,
 en unas fiestas populares cual-
 quiera
 mientras Grannie moría esa noche.
 En la gaupasa lloré mientras nos
 soñaba
 juntas bailando y compartiendo
 esa noche ya con fecha.
 Me gustó drogarme con ella.
 Desde entonces me doy el gusto
 de poder bailarnos
 cada noche cualquiera,
 en cada fiesta cualquiera y
 dejar que esa noche
 forme parte de cualquiera.
Eso también es la fiesta

La fiesta como búsqueda de nuevas libertades espaciales hacia la disolu-
 ción de cualquier forma dada, donde el espacio se convierta en una irre-
 gular bolsa de aire con las condiciones para que la fiesta se dé, desple-
 gando ante sí un nuevo espacio de libertad ganado directamente sobre el
 terreno, formando por unos instantes una especie de ingravidez colectiva;
 un horizonte de potencialidades que llegado a un punto extremo alcanza
 su propia desaparición para cuestionarse y volver a empezar de nuevo.

*En la pista de baile lo damos todo. A veces la gaupasa es al sol y con eso nos basta,
 otras es en la cocina donde intentamos relativizar lo propio y contemplarnos desde
 fuera, en el devenir del tiempo y de las experiencias de ls otrs. De todos modos, yo
 soy otr. Otrs para formar parte de mi vida como yo mism, es decir, para hacer de
 mí lo que, con ells, voy siendo: soy Arantxa al bailar cuando suenan los bombos de
 Mulero con olor a guiso, soy Jota cuando canto «come on, dance with me» y me
 entra Castilla en los agudos, soy María cuando reparto agua a ls amigs que bailando
 se olvidan de hidratarse mientras Dani, que también soy, pincha una sesión. El por-
 venir que proponemos pertenece a la alianza, entendiendo los afectos no solo como
 sentimientos personales, sino como potencias de manadas que hacen vacilar el yo.*

Hay fiestas que logran una república de deseos colectivos satisfechos.
 El gozo sí es gozo deja huella. Cansa, incluso. No cuesta, no vale, pero pide
 detenimiento, concentración, pide abrir y abrirse a penetraciones y caricias
 que disocien a ese yo y le hagan saberse habitado por ls otrs y por lo otro.
 Ahuecados. La política de una noche tiene más fuerza y realidad que cual-
 quier institución. No somos más que cuerpos que a veces cicatrizan las
 heridas y a veces no; y es bastante. Deseamos siempre con sospecha:

La fiesta como sur infinito

como ley de la selva hecha cotidianeidad

Ojalá salga el sol¹¹

*sucedía que algo cambiaría el rumbo.
necesita... madrugada asomada a los balcones*

el deseo duerme al aire libre

la renuncia a la condena: tarea colectiva

No podemos, ni debemos, conocer nuestro futuro. El conocimiento consiste en un cierto como sí, como sí quiere decir como si nada. Nada más peligroso que una certeza total o un conocimiento que se quiere o se sueña absoluto. Mejor no saber para dignificar nuestra experiencia. La otredad como realidad impertinente, como devenir abierto, como baile infinito, como cuerpo de baile revolucionario. No hay experiencia sin extrañamiento, transgresión, desajuste, descolocación, tránsito, interrupción, recorrido. Sin embargo, hay *domingos* y los hay no y en ambos no se domina el sentido. Solo hay promesa si hay un porvenir abierto,ailable y com-prometido, un porvenir que nos interroge sobre qué mundo, qué otros mundos, queremos buscar, sin dejarnos etiquetar y por tanto reducir a esa clasificación tradicional por la cual *la fantasía inventa y el entendimiento sabe*.

¹¹ LT22 Radio La Colifata, la radio de ls interns y exinterns del hospital psiquiátrico Borda de Buenos Aires.



El murito de raveros (fiestas de Poble Sec, 2017)

Queremos saber, heredar y renunciar con una lectura otra, permitiendo el deslizamiento del sentido para evitar tanto sentido fosilizado y legitimador de tanto sufrimiento. Leer de otro modo mirando hacia delante con incertidumbre y arreglándonos con poco, que ya es mucho¹².

ese es nuestro porvenir:

*cuestionarnos y volver a empezar tantas veces como haga falta.
Este cuerpo que llevamos no pesa mucho pero se siente un cansancio
de varias noches despierta.*

*Y encontrar el placer en esa acción porque solo podremos descansar,
como ravers, bailando.*

Dejaremos que la realidad sea y

nunca estaremos conformes.

¹² Fernando Rampérez (2018): *Distancia e incertidumbre*. Avarigani Editores.

¹³ Mariano Blatt (2016): «Diego Bonnefoi», en *Papelitos de locura*. Banda Silvestre Editorial/ Paisana Editorial.

como muchas otras, tantas otras, que bailan para no salir en la foto que bailan para no salir en la foto que bailan para no salir en la foto¹³.



**(...) una pista de baile no es nunca un lugar neutro;
es, ante todo, un espacio de libertad y transgresión.**

*Un espacio donde se condensa, como en ningún otro, el momento y
los retos a los que cada nueva generación se enfrenta.*

*Ya se encuentre en un sótano, un club, un espacio comunitario, en plena calle,
en medio de un descampado, en los confines de un parking,
en cualquier lugar remoto, en un soportal o, quizás, en el hall de un edificio,
la pista de baile es un espacio de entrega a la alegría,
al descubrimiento de un* mism*, a lo recíproco,
también a un cierto narcisismo y por supuesto a lo sexual.*

**Es el territorio donde aquellas que bailan
tejen alianzas frente al afuera, a lo «real»,
enfrentándose juntas a aquello que les amenaza y avasalla.**

**En este sentido la pista de baile es un espacio político.
Es, ante todo, el lugar de encuentro donde se imaginan
y articulan todas las formas de decir**

NO

Electroshock (Flammarion -2013)
LAURENT GARNIER

*el amor es una ficción
no olviden sus ficciones
no olviden que las ficciones son ficciones
hay amor porque no hay absoluto
o porque el archivo no es perfecto*

el amor es, quizá, el mal de archivo





Lesbianas Se Decoran
Silbidos Dúctiles · Les
Lesbianas Sintetiza
Lesbianas Son Dormi
Definir · Lesbianas Sup
Secretos Desclasifica
Depilan · Lesbianas S
Suave Dinamita · Les
Lesbianas Salvajes D
Desodorante · Lesbia
Lesbianas Sin Dor
Situacionistas Duende

struyen · Lesbianas
lesbianas Sal Dulce
dores · Delirantes
lonas · Lesbianas Si
premo Don · Lesbianas
ables · Lesbianas Se
Sí, Dígame · Lesbianas
bianas Sano Deporte
unas · Lesbianas Si
anas Son Domingo
nicilio · Lesbianas
es · Lesbianas Sangre







A REVOLTA DAS C

REVISTA DE PENSAMENTO

Ningunos afetos, substâncias, não se p



2013. Imagen del matrimonio de Celeste Carrasco y Paloma Calle. Una de las parejas de lesbianas que denunció la marginación de las mismas por la polémica reforma de la ministra Ana Mato de denegaba el acceso a la reproducción asistida en la san pública a las lesbianas. Ana Mato argumentó: «La fe no es un problema médico»

2014. Portada del Fanzine de «A Revolta Das C



CINES CALLAO





MALESTA

DESARROLLO
DE PATOLOGÍAS
DE LA PERCEPCIÓN
DEL TIEMPO

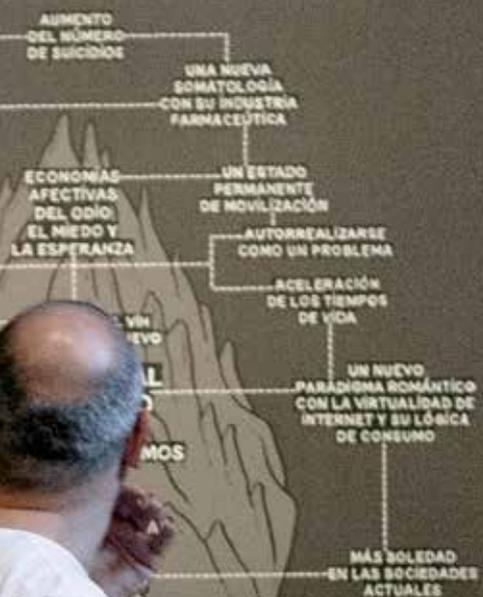
UNA IMPARABLE
RENOVACIÓN
TECNOLÓGICA

REGULACIÓN
DE LOS CUIDADOS
POR EL CAPITALISMO

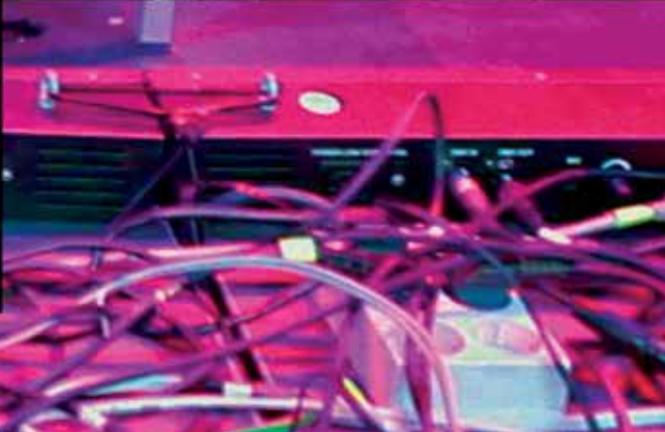
GENERALIZACIÓN
DE PRECARIEDAD Y
FLEXIBILIDAD LABORAL
Y EXISTENCIAL

NUEVAS
METODOLOGÍAS SOBRE
LA PERSONALIDAD EN EL
TRABAJO GRACIAS A
LA PSICOLOGÍA
EN LA EMPRESA

AR NEOLIBERAL







EL LIBRO DE BUEN
AMOR
Sexualidades raras y políticas extrañas

4:
C O N T R A
A R C H I V O

**HACIENDO
MEMORIA,
DIBUJANDO
MAPAS O
¿QUÉ HAY
DEL ARCHIVO
QUEER?**

Fefa Vila y Javier Sáez

En ese lugar

«No comencemos por el comienzo, ni siquiera por el archivo —dice Jacques Derrida en *Mal de archivo*— (...). Sino por la palabra archivo —y por el archivo de una palabra tan familiar—. *Arkhé*, recordemos, nombra a la vez comienzo y mandato. Este nombre coordina aparentemente dos principios: el principio según la naturaleza o la historia, allí donde las cosas comienzan —principio físico, histórico u ontológico —, más también el principio según la ley, allí donde los hombres y los dioses mandan, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, en ese lugar desde el cual el orden es dado —principio nomológico— (...). Allí donde hemos dicho y en ese lugar»¹. Tremendo comienzo para nuestro propósito comenzar con Derrida, pero sobre todo con lo que dice Derrida al respecto.

No hay espacio suficiente aquí, ni tampoco tenemos ese objetivo, para abordar de forma adecuada los debates tan extensos y complejos que han inspirado e inspiran los conceptos de memoria, sexualidad y género. Qué decir del archivo. Pero trataremos de exponer de forma muy breve algunas ideas de las consideraciones generales que constituyen el punto de partida y que nos permitan dibujar-desdibujando algunas de las huellas del trabajo colectivo que tuvo lugar en Madrid durante 2017 en el marco del proyecto *El porvenir de la revuelta*. Fue un proyecto queer-feminista que desplegó en la ciudad durante todo un año un conjunto muy diverso de experiencias y prácticas artísticas producto de la investigación y el activismo intergeneracional llevado a cabo durante las últimas décadas². Con este proyecto interrogábamos la memoria, el deseo y el porvenir a través de coordenadas que nos permitiesen comprender las identidades de los sujetos y su interacción y entramado político urbano en los últimos cuarenta años de democracia en nuestro país. En este caso eran los sujetos marcados por la diferencia sexual y de género: lesbianas, trans*, maricas, queer, bisexuales, etcétera.

¹ Derrida, J. (1997): *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducción de Paco Vidarte. Madrid: Trotta.

² Ver: <https://www.madrid-cultura.es/uploads/media/default/0001/02/madridcultura-715f8-periodicoelporvenir27x38bajares.pdf>

Por un lado, de manera muy sencilla, podemos señalar que construimos memoria(s) para poder relacionarnos con aquellas subjetividades temporales que nos son propias y que vamos dejando atrás, que vamos excluyendo progresivamente del campo de la experiencia vivida, del campo también de la acción colectiva y públicamente también del campo del archivo, de lo que trasciende y ha hecho o hace historia. No existimos sin memoria, no somos sin ella, sin la propia y sin la ajena que nos cuenta y nos vincula.

La memoria, por medio de los llamados recuerdos, pero también de las imaginaciones, exageraciones, ficciones, deformaciones, olvidos y silencios que se entremezclan en ella, nos permite articular distintas experiencias temporales para, de esta forma, poder dar sentido a nuestra identidad o, más bien, a nuestras identidades, a nuestras subjetividades, a las distintas dimensiones identitarias, a menudo contradictorias y en litigio, a través de las cuales nos configuramos como sujetos. Quiénes somos y de dónde venimos no son aquí interrogantes ontológicos, sino inscripciones situadas en contextos históricos específicos, dimensiones corporales que en su ocultamiento y en su visibilidad construyen y problematizan lo político.

En cambio, a simple vista, nuestra participación en la construcción del género y de la diferencia sexual se nos antoja a menudo como una intervención pasiva, anclada en la mismísima naturalización y políticamente situada en el olvido. Incluso dentro de los llamados estudios feministas aparecen con frecuencia consideraciones según las cuales el género y la diferencia sexual se etiquetan como una especie de premisa que nos viene dada, que heredamos quizás ya no biológicamente, pero sí culturalmente, sin que ello conlleve asomarse a cuáles son los mecanismos de esa construcción cultural, quién construye y cómo, dónde se construye el género y la diferencia sexual. A la hora de articular las identidades de género y la diferencia sexual, tendemos a proyectar un esquema binario, en el que no parecen caber más de dos posibilidades. Mientras que la memoria se nos antoja como aquello que nos dota de cierta individualidad, de una personalidad única que nos es propia, el género lo utilizamos sistemáticamente como un comodín para incluirnos dentro de una colectividad. De tal suerte, a simple vista la memoria podría parecer algo exclusivo, mientras que el género quedaría definido según esta lógica como una categoría inclusiva. En este sentido, podemos preguntarnos además: ¿la memoria tiene género?, ¿el género tiene memoria? Quizá el género es solo eso, memoria, el recuerdo de gestos, ideas, valores, corporalidades, estéticas que, a base de repetirse, de memorizarse, dan una apariencia de estabilidad o de esencia³.

³ Butler, J. (2007): *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Hace muy poco hemos podido observar posiciones que defienden a ultranza que solo una mujer que haya nacido biológicamente con genitales femeninos puede ser leída como tal y por consiguiente ser la única «esencia» que puede sufrir las embestidas del patriarcado y en consecuencia ser el centro y sujeto merecedor de los procesos de emancipación y luchas feministas. Una suerte de «feminismo para la mujer-mujer, para la mucha mujer, para la mujer de verdad» como la única que merece la liberación. Esto a nuestro entender deja fuera no solo a maricas, transexuales, transgénero, travestis, intersexuales, bolleras y sobre todo al + y al queer en tanto que dinamitadores de identidades y géneros estables, sino que se desentiende del género en sí mismo como concepto político, a la par que teórico. No deja de ser contradictorio que muchas de las alineadas con estas posiciones hayan sido a su vez defensoras de la «igualdad entre géneros», una de las piedras fundacionales del feminismo como proyecto de liberación en la tradición ilustrada.

Sin embargo, esta concepción, la que mantienen las TERF, en sus siglas en inglés: *trans-exclusionary radical feminist* («feminismo radical trans excluyente») presenta muchos problemas. Algunas feministas, entre ellas Judith Butler, pero no solo ella y no solo desde su tradición teórica y política, iniciando la década de los noventa del siglo pasado, se preguntan insistentemente sobre la cuestión de la construcción del género. Butler, en *El género en disputa*, definirá el *sujeto performativo* y lo define como contingente; algo cuya identidad es reinventada, fabricada y preservada mediante todo tipo de tecnologías, disciplinas, signos corpóreos y discursivos. Y afirmará que, en la medida en que la identidad se produce y sucede repitiéndose mediante esos *actos performativos*, también y por tanto, será susceptible de deconstrucción, de subversión y por consiguiente de resignificación y recontextualización. Volvamos a la memoria y al archivo.

Allí donde hay poder hay resistencia

No somos «seres», sino «agentes». Nuestra identidad es construida permanentemente, está inserta en un proceso de metamorfosis que no termina nunca y que en ciertos momentos y para ciertos sujetos puede incluso acelerarse y colisionar —Butler elegirá el travestismo como ejemplo—. Dicho de otra forma, la agencia de los sujetos de género contribuye a su exclusividad.

Pero ¿qué ocurre con la memoria? Al igual que preexisten géneros normativos, existen también memorias hegemónicas que hay que rebatir desde críticas similares. Las memorias, y en España la vivencia de la dictadura franquista nos lo evidencia, encierran silencios y olvidos que no pueden soslayarse debido a la dimensión coercitiva que, en muchos casos y entre otros elementos, contemplan. Tanto la memoria silenciada como la memoria estereotipada pueden servir como instrumentos de control social y político aunque estas no sean siempre hegemónicas.

También de la mano del feminismo, aunque no solo, se ha desarrollado una crítica a una suerte de científicismo historicista que ha insistido en hechos objetivos como elementos vertebradores de la memoria histórica. Esta crítica enunciará que la realidad no solo son los hechos, sino todo aquello que sobrevive como posibilidad de estrenarse y todo aquello que ha sido frustrado también. No puede hablarse, por tanto, ni de realidades esenciales ni de sujetos preconcebidos, sino de acción y de agentes que transforman y se transforman, que se mueven constantemente sin posibilidad de ser encerrados en identidades absolutas; de identidades performativas que, en su hacerse, contienen también marcas de ausencias, de silencios; transformando constantemente esa posibilidad de lo posible. Pero también debemos hablar de la escritura, ya que la historia, el archivo y la memoria tienen que ver con quién tiene el poder de escribir y quién no. Hablando de silencios y de escritura, nos interesa reconocer esos procesos atravesados de poder; primero, lo que se silencia: las sexualidades raras, incómodas, perversas, que desafían el régimen cis-heterocentrado, el contrato social. El silenciamiento, la omisión, el armario son dispositivos de olvido, de desmemoria, de exclusión. L+s que tenemos sexualidades que se salen del estrecho marco cis-hetero hemos sido borradas a veces físicamente, pero también simbólicamente. Desde el «pin parental» que propone la extrema derecha (que NO se hable de ESO

en NUESTRAS escuelas) hasta la ausencia de libros, imágenes, películas u obras de arte en bibliotecas, museos o cines. Pero, además del silencio del archivo, está también la jerarquía⁴. Es decir, la memoria y el archivo, incluso si existen, tienen capas, estratos, prioridades. En la memoria del archivo de las sexualidades y la política, la superficie es la sexualidad ordenada, respetable: la pareja heterosexual, con hijos e hijas a ser posible. En las capas inferiores encontraremos otras sexualidades; madres solteras, parejas no casadas... Luego los matrimonios de gais o lesbianas... Y cada vez más abajo, las sexualidades menos respetables, sexo en grupo, sado-masochismo, prostitución, sexo en público, personas de género neutro o fluido, fetichismo, los tríos, la promiscuidad... y todo ese largo etcétera de la diversidad sexual que a veces queremos incluir en el símbolo + o en la palabra *queer*. En todo caso, se trata de sexualidades que quedan en las partes más bajas del archivo, en el fondo del armario —a veces, literalmente—, en los sustratos, en la última estantería de bibliotecas perdidas. En la Sala de Bóvedas de Conde Duque, en el subsuelo del edificio-cuartel, tuvieron lugar varias de las exposiciones de *El porvenir de la revuelta*. No fue una elección. Sí lo fue el trabajo de remover los cimientos, el subsuelo al que aparentemente se nos condenaba.

Pero ¿cómo contar la historia del deseo de las mujeres o de los esclavos o de las personas LGTBI-Q o de..., si todos los relatos hegemónicos han narrado la ausencia de deseo de todos los otros, convertidos o bien en objetos de deseo o en criaturas indeseables que no han transitado el archivo a no ser como enfermos, locos, peligrosos o seres anecdóticos y estereotipados?

Si colectivamente somos el efecto del borrado sistemático de los saberes subalternos del cuerpo y si además el archivo se ha instituido históricamente como una mediación de orden y privilegio entre cuerpo y mente, entre Historia e historia, entre lo legible y lo indescifrable, en definitiva, entre memoria y poder..., ¿cómo activar un deseo otro? Se hace preciso ya no solo ejercitarse en desmontar autoridades; la patriarcal, la clasista, la racista, la científica, la capitalista, cualquier autoridad que selecciona y excluye. Si la tarea del archivo se ha dirigido a establecer lo que es digno de conservarse, es decir, aquello que nos habla nitidamente, sin balbuceos ni farfullas, la acción de un contraarchivo deseante ya no solo consistirá en rastrear las huellas borradas por ese orden establecido, sino que además tendrá como objetivo dar cuenta de un desorden perdido: de los sonidos que silabeán entre paredes, de las sombras de imágenes que aparecen y

⁴ Rubin, G. (1990): «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Caroline S. Vance (ed.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.

desaparecen entre las fisuras del tiempo, de los momentos intermitentes de angustia emocional o dolor físico, de la rabia y la risa que desestabilizan el sujeto y el predicado, de pequeños restos efímeros del activismo: fanzines, pegatinas, dibujos, fotos, webs, grabaciones de música, cartas, mensajes en el contestador, carteles, camisetas y gorras... Señales del trauma o del gozo que dan cuenta de la existencia de los anormales.

Somos conscientes de que el archivo no está exento de contradicciones: ¿nos viene bien tanta visibilidad? El dispositivo de saber foucaultiano nos recuerda esa ansia de saber de los poderes disciplinantes, de escudriñar «lo raro» para clasificarlo, revelarlo, estudiarlo, mostrarlo, catalogarlo. ¿Nos interesa sacar a la luz de los museos, libros, exposiciones..., literalmente «exponernos» a ese riesgo de la curiosidad científica-mediática del biopoder? ¿Tanta luz no nos puede deslumbrar y quemar, como a nuestro querido Drácula? ¿Cómo moverse entre la avidez de «gente rarita» que explotan los reality shows —ponga un marica o una lesbi en su programa, que da morbo y apariencia de inclusividad, «amor a la diversidad»— y el silencio al que nos quieren devolver las fuerzas machistas y fascistas de la extrema derecha? Si aparecemos en los medios y en el archivo, nos localizan y taxonomizan. Si no aparecemos, volvemos al armario y al silencio. No existimos. Por eso lo hemos llamado contra-archivo, porque pone sobre la mesa (de disección) esa contradicción, la paradoja de volver al museo-cementerio, de convertirnos en un mero recuerdo, de volver a la cripta. Devolvernos al ataúd hará felices a los machirulos LGTBfóbicos. Salir a plena luz nos puede matar.

Sigamos bailando

Ann Cvetkovich, en su libro *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*, traducido recientemente al español y publicado por Edicions Bellaterra, dice: «Las actuaciones de grupos como Le Tigre y Tribe 8 han sido mi inspiración y forman el archivo en el que están depositados mis propios sentimientos. A veces la forma más efectiva de explicar mi proyecto es referirme a trabajos como el suyo, porque expresan mejor que yo lo que quiero decir». Cvetkovich viene a señalarnos que identificar y producir registros que permitan elaborar los relatos que hoy necesitamos para dar cuenta de las subculturas queer, de la memoria de lesbianas, maricas, trans* pasa por activar sentires poco o nada ortodoxos y depositarlos en lugares un tanto extraños, raros. En este caso la autora

identifica a dos de los grupos punk feministas de la década de los noventa desde los cuales ella misma puede articular su propia memoria y convertir el trauma o el estigma en una posición política de combate y transformación social y con ello alimentar no solo su resistencia personal, sino reinterpretar y activar nuestras luchas colectivas, construir mundos con otras, con otr+s. Cvetkovich es una superviviente en tiempo de sida y una activista queer que en vez de lamerse las heridas las observa, llega a quererlas y las confronta con el lesbianismo, el feminismo o la óptica y la teoría y la práctica queer desde la experiencia personal o colectiva en tanto que activista de Act Up! hace tres décadas. No solo enfoca de manera distinta a la estandarizada o victimizadora cuestiones como los abusos sexuales en la infancia o el estigma por el autorreconocimiento público de su verdadera identidad sexual en una sociedad heteropatriarcal, sino que la novedad reside en que el trauma o la herida psíquica puede ser abordada desde el feminismo, la teoría poscolonial sobre la raza y la teoría queer más allá de los grandes dogmas psiquiátricos o los absolutismos occidentales y, a la vez, ser atravesado y reinterpretado por todas estas nuevas formas de hacer política, privada y pública.

Un famoso eslogan feminista dice: «Si no puedo bailar, no es mi revolución». A veces, muy a menudo, la memoria, el deseo y el porvenir confluyen en la pista de baile. En la noche de baile. No dejemos de bailar. No renunciemos a la noche.

¿Cómo dibujar, entonces, un archivo queer?

BIBLIOGRAFÍA

Butler, J. (2007): *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Cvetkovich, A. (2018): *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Traducción de Javier Sáez. Barcelona: Bellaterra.

Derrida, J. (1997): *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducción de Paco Vidarte. Madrid: Trotta.

Rubin, G. (1990): «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Caroline S. Vance (ed.): *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.

EL PORVENIR DE LA REVUELTA Memoria y deseo LGTBI-Q

DIRECTORA ARTÍSTICA: Fefa Vila Núñez / COORDINADOR GENERAL: Fernando López García /
DISEÑO GRÁFICO: Carmen Moreno Álvarez / DISEÑO EXPOSITIVO CENTRO CENTRO: Ángel
Borrego Cubero (Office for Strategic Spaces) / DISEÑO EXPOSITIVO CONDE DUQUE: Jesús
Vicente Martín (Oiko arquitectos) / MEDIACIÓN: Sara Martín / Ayuntamiento de Madrid - 2017

MEMORIA

DESEO

PORVENIR



foto: Liliann Couso

La poeta, **Luz Pichel**, en el acto inaugural del programa *El porvenir de la revuelta* en el Centro Cultural Conde Duque, el 26 de mayo de 2017.

qui é u que tras aí que luz é isa?
 é a utopía mamaíta mira que fermosa
 atrapei un anaquiño de utopía cando a vin caer ghardeina
 nesta caixa para despois para tela
 eramus moitos
 eramus moitos alí
 alí onde?
 alí
 alí fóra

Pichel, L., 2017, *COCCO U*, editorial La uña rOta, Segovia.



foto: Xaime Parafino

¿ARCHIVO QUEER?

Imaginarios de acción y placer. Madrid, 1989-1999

EXPOSICIÓN / Comisariado: Fefa Vila Núñez / En colaboración con Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía y Van Abbemuseum, Eindhoven / Arquitecto, diseño exposición: Jesús Vicente / Diseño gráfico exposición: Carmen Moreno / Del 26 mayo al 24 octubre de 2017 / Centro Cultural Conde Duque. Sala de Bóvedas.



foto: Xaime Fandiño

Non Grata, nº. 1, 1994;
Non Grata, nº. 2, 1995;
Non Grata, nº. 3, 1997;
Non Grata, nº. 4, 1998;
Y todos los queer-zines
De un Plumazo desde 1991 a
1996. LSD y La Radical Gai.
Cortesía Biblioteca y Centro
de Documentación MNCARS,
Madrid.



Flyers y material efímero,
1990-1995. LSD y La
Radical Gai. Cortesía
Biblioteca y Centro
de Documentación
MNCARS, Madrid.



Planeta Marica, periódico
mensual de sátira, nº.6, noviembre
de 1997. La Jose, de Cadi.
Cortesía Biblioteca y Centro de
Documentación MNCARS, Madrid.



Retroalimentación, 1994.
Vídeo, 2' 29". Realización: Virginia
Villaplana y Liliانا Couso. Música:
drfloy. Guión y producción: Fefa
Vila, LSD. Cortesía de las artistas.

foto: Xelma Fanalillo



Construyendo sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia, Ricardo Llamas (comp.). Madrid, Siglo XXI, 1995. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



Memoria Pendular, 1997. LSD. Video, 7' 20". Música: drfloy; Guion y producción: Fefa Vila; Dirección técnica: Cati Guede.



LSD, Lesbianas Sexo Diferente. No conozco ninguna lesbiana con sida, ahora conoces una. 1993. LSD. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



El amor es siempre radical. La Radical Gai, apdo. 8294. La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



Basta de agresiones, dossier sobre la violencia homofóbica. Madrid, 1996. La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



Los Ailovius y el Pollito, fiesta el día 19 de febrero de 1994. LSD y La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



De un Plumazo, nº 1, 1991. La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.

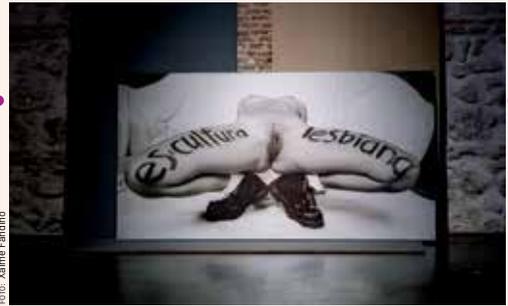
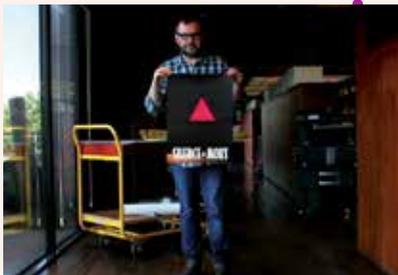


FOTO: Xaime Fandiño

Es-Cultura Lesbiana, 1993. LSD. Serie de fotografías en B/N.



20 retratos de activistas queer en la Radical Gai y LSD, 2016. (fragmentos). Andrés Senra, Fefa Vila, Sejo Carrascosa y Lucas Platero. Vídeo, 20'.



Memoria, 1990-1995. Andrés Senra y LSD. Fotografías 35 mm (digitalizadas). Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.

· **Lesbianas, Silencio, Despegamos**
 · **Lesbianas Seducción Despierta**
 · **Lesbianas Succión Duradera** · **Lesbianas Soluciones Difíciles** · **Lesbianas Saltos y Danzas** · **Lesbianas Superlativas y Desiderativas** · **Lesbianas Santuario del Deseo** · **Lesbianas Sitio Dichoso**
 Lesbianas Supuren Deseo · Lesbianas Saltón Destellame · Lesbianas Sedas Desgarradas

LSD, Lesbianas sin duda. LSD. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



Grita. Calma Obrera. 1993. Video, 14' 52". Cortesía de Alfredo Floro.



Todo, todo, todo, todo (extractos), 1997. Juan Flahn. Video, 17' 9". Cortesía del artista.

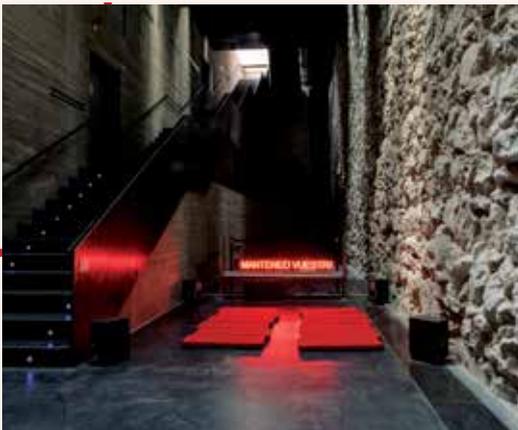
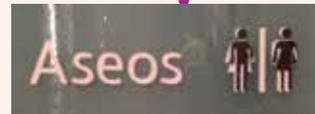


Foto: Xaime Fanadillo

Tanto deseo, 2016. Floy Krouchi y Fefa Vila. Instalación sonora, 12' 37". Cortesía de las artistas.



Interpretación de la imagen de portada, diseñada por Mario Eskenazi, para el libro de Judith Butler. *El género en disputa.* Editorial Paidós, 1990.



A todos los maricas que entre las tinieblas de este local, el antiguo Cine Carretas, lograron sobrevivir a duras penas la persecución de una sociedad homofóbica y represiva.

¿DONDE ESTAN LOS CANDIDATOS MARRICAS?
 Mientras sean heteros quienes hablen de nuestros problemas y decidan sobre nuestras vidas, mientras los gais y las lesbianas que aparecen en las listas electorales sigan obligad@s al silencio,
 NOSOTR@S NO PARTICIPAMOS
 ¿DONDE ESTAN LAS CANDIDATAS LESBIANAS?



El artículo 43.2 de nuestra Constitución dice:
 "Compete a los poderes públicos organizar y tutelar la salud pública a través de medidas preventivas y de las prestaciones y servicios necesarios" *
 * Este artículo no se aplicará a la población de este



EL MINISTERIO DE SANIDAD LLEVA 13 AÑOS PONIENDO PARCHES. SU DESIDIA, SU IGNORANCIA, SUS PREJUKIOS, SU COBARDIA YA HAN CAUSADO MILES DE MUERTES, DECENAS DE MILES DE CASOS DE SIDA, CIENTOS DE MILES DE SEROCONVERSIONES. QUE EMPIECEN A TRABAJAR YA O QUE SE LARGUEN A LA CALLE

Flyers y material efímero, 1990-1995.
 LSD y La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



La Radi y LSD. 28 J, 1991.
 LSD, La Radical Gai, Calma Obrera. Vídeo. Cortesía de Alfredo Floro.

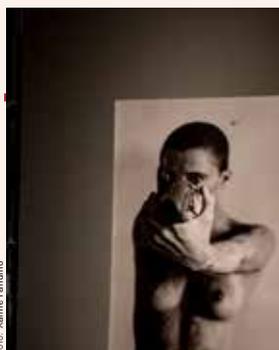


Foto: Xaime Faradillo

Fotografía en B/N de la serie **Es-cultura lesbiana**, 1993, LSD.



El ministerio tiene sus manos manchadas de sangre, acción 1 de diciembre de 1995. Andrés Senra. Fotografía 35 mm. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



Gais contra el 92, 1992. LSD y La Radical Gai. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.

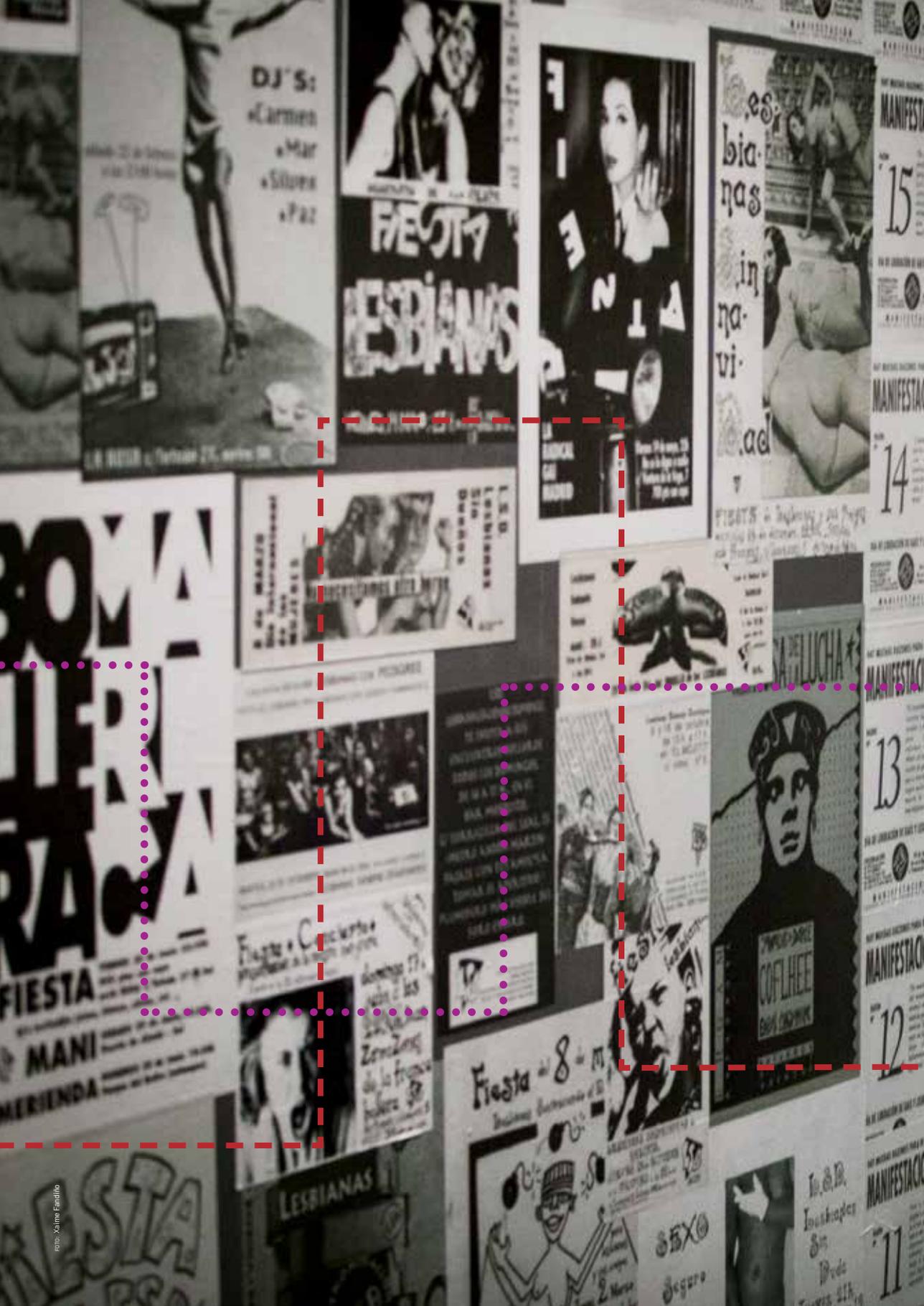


Bar La Lupe en Lavapiés, 1990-1995. Andrés Senra. Fotografías 35 mm (digitalizadas). Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.



L'amour est enfant de bohème.../ El amor es un niño bohemio que jamás, jamás conoció la ley. Contra el patriarcado y el sexismo. LSD. Cortesía Biblioteca y Centro de Documentación MNCARS, Madrid.

¿*Archivo queer?* fue, inicialmente, un proyecto de investigación que realizaron —dentro del programa de Residencias de Investigación 2013-2014 del MNCARS— Sejo Carrascosa, Lucas Platero, Andrés Senra y Fefa Vila, cuyo objeto fue pensar un archivo a partir de un cuestionamiento queer de los principios que rigen el archivo institucional clásico. Desde entonces, este *¿Archivo queer?* se sumó, casi en su totalidad, al Centro de Documentación del Museo, cuyo equipo se ocupó de la recopilación de la documentación, las negociaciones con los activistas y su posterior catalogación e integración en las colecciones documentales del museo. Todos los materiales fueron cedidos bajo la fórmula de Creative Commons y son custodiados como patrimonio cultural público por el MNCARS.



DJ'S:
«Carmen
«Mar
«Silver
«Paz

FIESTA
LESBIANAS

FIESTA
LESBIANAS

es
bianas
in
na-
vi-
ad

MANIFESTACION
15
MANIFESTACION
14
MANIFESTACION
13
MANIFESTACION
12
MANIFESTACION
11

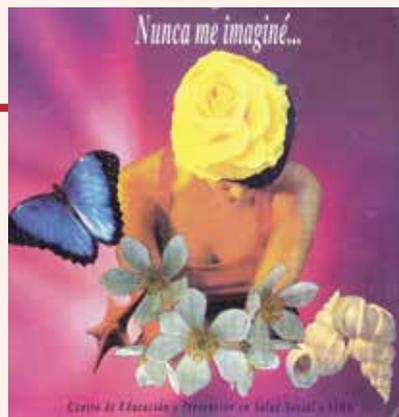
FIESTA
LESBIANAS
MANI
MERIENDA

LESBIANAS
FIESTA
LESBIANAS

ANARCHIVO SIDA

Producciones culturales en torno a la «crisis del sida» en el sur de Europa y América Latina, 1985-2016.

EXPOSICIÓN / Comisariado: Equipo re (Aimar Arriola, Nancy Garín, Linda Valdés) / En colaboración con Tabakalera - Donostia / Diseño: Carme Nogueira / Arquitecto: Jesús Vicente / Diseño gráfico exposición: Carmen Moreno / Del 26 mayo al 24 octubre de 2017 / Centro Cultural Conde Duque. Sala de Bóvedas.



Nunca me imaginé...
Publicación editada por CEPSS (Centro de Educación y Prevención en Salud Social y sida), 1995, Concepción, Chile. Cortesía de Christian Rodríguez.

Foto: Xaime Pandino



Santiago Echeverry.
Asfixia, 1992. Video, b/n, 2'05".
Cortesía del artista.



Rita Moreira,
Temporada de caça. 1988.
Video, 28' 36". Cortesía de la artista y Videobrasil, São Paulo.



Pepe Espaliú. *Carrying*, 1992. Acción realizada el 26 de septiembre de 1992 en Donostia / San Sebastián. Recortes de prensa y otros materiales impresos. Cortesía de Arteleku-Diputación Foral de Gipuzkoa.



MUMS-Movimiento por la Diversidad Sexual.

Documentos, flyers, pósters, fotografías. Santiago de Chile, 1996-2016. Cortesía MUMS.



Lambdanews. Revistas *Lambdanews* nº 52, abril de 1999 [portada] y nº 57, julio, 1999 [portada y páginas interiores], Chile. Cortesía de MUMS-Movimiento por la Diversidad Sexual, Chile.



EHGAM Euskal Herriko Gay-Les Askapen Mugimendua. Selección de campañas y acciones diversas, década de los ochenta hasta la actualidad. Cortesía de EHGAM.



foto: Xaime Fandiño

Diego del Pozo Barriuso.

Suaves se revelan, ásperas cuidan, todas se tocan..., 2016. Instalación con lonas, tejidos, dibujos e imágenes impresas. Nueva producción.



foto: Xaime Fandiño

Pedro Lemebel / Francisco Casas.

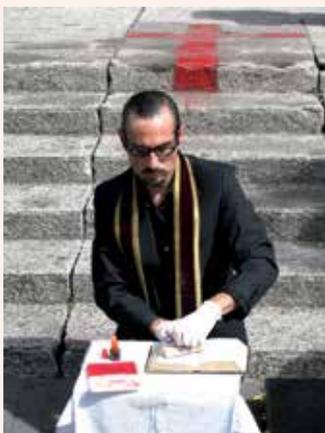
Las Yeguas del Apocalipsis. Santiago de Chile, 1988-1997, fotografías, notas de prensa, página web. Cortesía Galería D21, Juan Pablo Sutherland y Lina Meruane.



foto: Xaime Fandiño

Javier Codesal.

Días de sida. Intervención en *El Europeo*, nº 46, verano, Madrid, 1993, pp. 10-11. Cortesía del artista.



Guillermo Moscoso. *Geno-sida*, 2009. Acción realizada en el frontis de la Catedral de Concepción, Chile, 1 de abril de 2009. Video, 14' 37". Cámara y fotografía: Álvaro Pereda. Nota de Prensa, *El Diario de Concepción*, 2 de abril del 2009. Cortesía del artista.



foto: Xelme Fandiño

ACT UP. Selección de materiales de campañas informativas, denuncia y prevención, ACT UP Barcelona y ACT UP Europa. Impresiones digitales. Cortesía de Sidastudi, Barcelona. ACT UP Latino Caucus. Cortesía de New York Public Library Digital Collection.



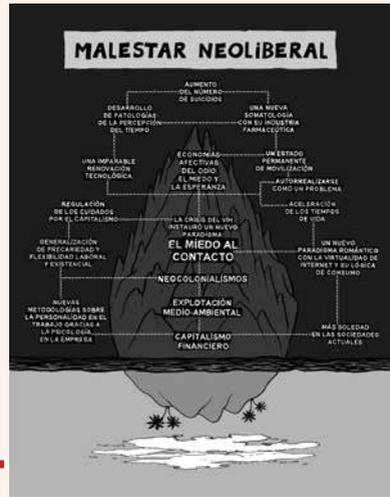
Fiestas Spandex. Teatro Esmeralda, Santiago de Chile. 1991. Entrada original, póster promocional, serie de fotografías y video. Cortesía Daniel Palma, Juan Guzmán y colección privada.



Miguel Parra Urrutia. *El virus que navega en el amor.* 1991 / 2016. Reedición cartel realizado en acrílico e impresión serigráfica. Cortesía del artista.



Antonio Gagliano. Sin título.
2013. Dibujos digitales, medidas variables. Cortesía del artista



Diego del Pozo Barriuso. Todo el malestar que se pueda soportar... 2016. Dibujo impreso en lona. Nueva producción.



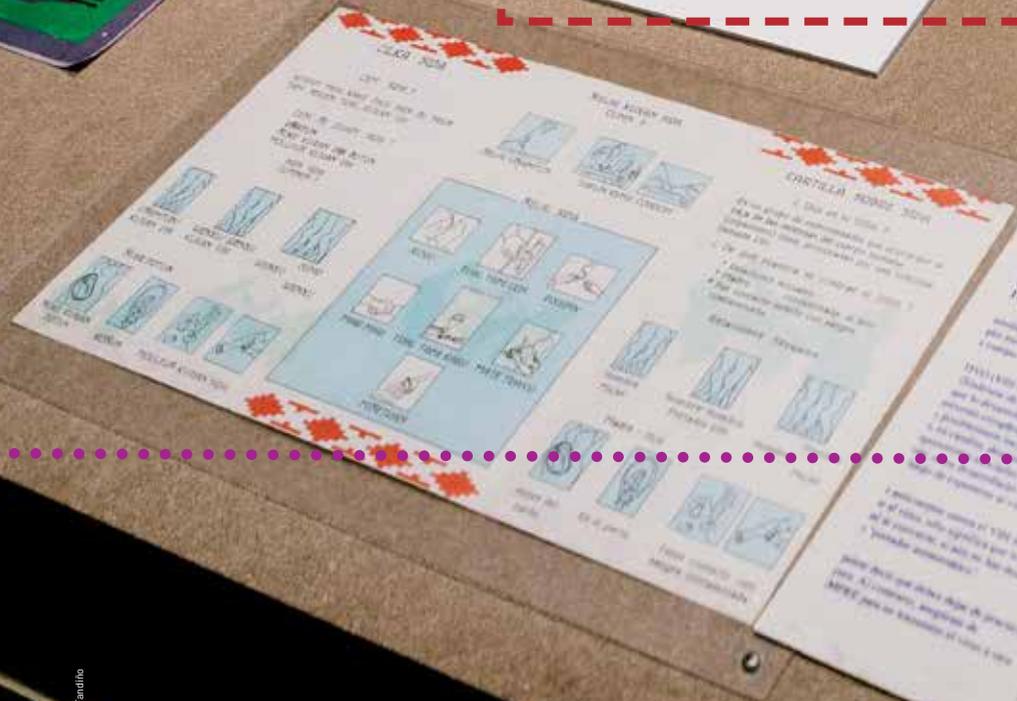
Las Yeguas del Apocalipsis.
Lo que el sida se llevó. 1989-2011.
Catálogo. Galería D21. Cortesía Mario Vivado.



Pepe Miralles. Dinero=Poder=Muerte. 1993.
Documentación. Proyecto original: instalación compuesta de acrílico, fotografías y mesa de metal. Antigua Lonja de Contratación de Benissa (Alicante). Cortesía del artista.



¿Qué es el VIH? ¿Qué es el SIDA? ¿Cómo se transmite? ¿Cómo se previene? ¿Qué es el VIH? ¿Qué es el SIDA? ¿Cómo se transmite? ¿Cómo se previene?



¿Qué es el VIH? ¿Qué es el SIDA? ¿Cómo se transmite? ¿Cómo se previene?

¿EN EL TEST DEL SIDA? ¿QUÉ SON LOS TESTES DEL SIDA? ¿CÓMO SE REALIZAN LOS TESTES DEL SIDA? ¿QUÉ SON LOS TESTES DEL SIDA? ¿CÓMO SE REALIZAN LOS TESTES DEL SIDA?

AGITADOR

ACTIVIDADES EN CONEXIÓN CON LAS EXPOSICIONES + SERVICIO DE MEDIACIÓN /

Del 27 de mayo al 23 de septiembre de 2017 / Centro Cultural Conde Duque. Sala de Bóvedas.



foto: Xaime Fandiño

Cartografía de los principales hitos del movimiento LGBTIQ en los últimos 40 años. Derivas locales e internacionales. Instalación creada para el espacio Agitador por **Diego del Pozo Barriuso**, en colaboración con otras investigadoras.



foto: Cecilia Barriaga

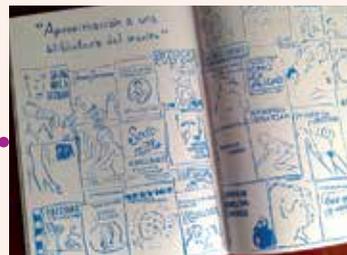
Servicio mediación,
Sara Martín.

Del 26 mayo al 24 octubre.



Poner el cuerpo y agitar los archivos. Del activismo feminista como performance al DIY transfeminista y queer como militancia.

Charla y conversación en torno a la investigación de **Candelas Feministas** sobre activismos lesbianos en Madrid (13 de julio).



Presentación del **Queerzine**, **Gelen Jeleton** junto a **Andrea Galaxina** y **Gerard Voltà**, realizados en el marco del proyecto **Poner el cuerpo** (13 de julio).



No existe sexo sin racialización.

Presentación del libro fruto del seminario-taller del mismo título celebrado en Intermediae a cargo de **Leticia Rojas** y **Francisco Godoy** con la compañía de **Yos Piña**, **Alex Aguirre** y **Esther Ortega** (13 de septiembre).



Deja de sufrir estúpido. (El archivo de Emilio)

Jesús Bravo, **Alejandro Simón** y **Marta Echaves**. Instalación (10 de agosto a 5 de septiembre) y conversatorio (5 de septiembre) en torno a un caso y nuevas formas de cuidar y compartir las memorias de nuestras familias elegidas.



Foto: Cecilia Barriga

Archivos feministas lesbianos: eslóganes, afectos y materialidad.

Presentación y conversación de la investigación *El placer es mío, caballero*, realizada por **María Rosón** e **Inés Aparicio** en conversación con **Marisa Mediavilla**, **Mercè Otero** y **Marijo Sola**, documentalistas y gestoras de destacados archivos al cuidado de la memoria feminista del Estado (8 de septiembre).



Foto: Andrés Sierra

Presentación del documental **ERREQUETEERRE**, producido para *El porvenir de la revuelta*, en conversación con Dauder y activistas de RQTR (13 de junio).



¿Y qué hacemos con la vergüenza?

Taller del Colectivo **las raras**. Centrado en la reflexión sobre el potencial político de la vergüenza como un común situado en la fragilidad frente a un orgullo normalizante (21 de septiembre).



Domesticidades: acuerpar el archivo,

Taller con **Diana Vázquez**. Ejercicio colectivo y lúdico de reflexión en torno al espacio público a partir de materiales del ¿Archivo queer? (23 de septiembre).



Salud, Diversidad Sexual y

Diversidad de Género.

Una experiencia de investigación y formación en el municipio de Madrid. Conversación de **Sandra Fernández** y **Juana Ramos** con representantes de *Madrid Salud* con (15 de septiembre).



Sujetos indómitos. Una cartografía disidente de la ciudad de Valencia.

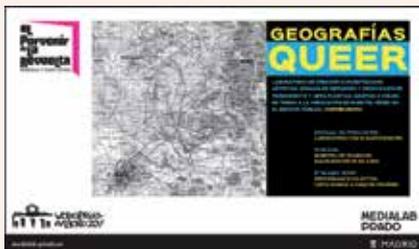
Carmen Navarrete, Ana Navarrete y Pepe Miralles presentan el libro resultado de una investigación y cartografía de resistencias políticas en la ciudad de Valencia (19 de septiembre).



foto: Carmen Moreno

Los eslóganes de la revuelta. Archivos feministas lesbianos. Instalación de carteles sobre la investigación *El placer es mío, caballero*, realizada por **María Rosón** e **Inés Aparicio** en la galería central de Conde Duque.





Geografías Queer
Andrés Senra. Taller.
 Medialab Prado.
 Del 8 al 12 de mayo.



foto: Cecilia Barriga



Queerzine.
Gelen Jeleton. Taller.
 Medialab Prado.
 Del 19 al 21 de abril.



No existe sexo sin racialización

Seminario/Taller a cargo de **Leticia Rojas y Francisco Godoy**. Matadero Madrid-Intermediae. Del 1 al 3 de junio. Un espacio de reflexión encarnada respecto a los cuerpos, sexualidades y géneros deseables y no deseables a partir del análisis de distintas opresiones: el racismo, la heteronormatividad, la xenofobia y el pensamiento hegemónico blanco.



foto: Cecilia Barriga

Roma LGTBI-Q. Personas gitanas y diversidad sexual
Seminario/Taller a cargo de **María del Carmen Cortés e Iñaki Vázquez**. Matadero Madrid-Intermediae. 20, 26, 27 de mayo y 17 de junio.



NUESTRO DESEO ES UNA REVOLUCIÓN

Imágenes de la diversidad sexual en el Estado español (1977-2017)

EXPOSICIÓN / Comisariado: Juan Guardiola y Juan Antonio Suárez /
Arquitecto, diseño de exposición: Ángel Borrego / Diseño gráfico exposición: Carmen Moreno.
Del 22 de junio al 1 de octubre de 2017 / Centro Centro. Sala de Exposiciones. Planta 1.



foto: Xaime Fandiño

Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro, *Sin título*, ca. 1928-1932. Fotografías y collages. Fundación Gregorio Prieto, Valdepeñas, Ciudad Real.



foto: Xaime Fandiño

Gregorio Prieto, *Luna de miel in Taormina*, ca. 1931-1932. Óleo sobre lienzo, 191 x 189 cm. Fundación Gregorio Prieto, Valdepeñas, Ciudad Real.



José Romero Ahumada, *Abajo la ley de peligrosidad social*, 1977. Video, 14'.



Gabriel Casas, *travestidos en una calle, vistos a través del vidrio de un bar, en el distrito 5, conocido popularmente como el barrio Chino, en Barcelona*, ca. 1930. Fotografía b/n. 40 x 60 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-4369) y Nuria Casas, Barcelona.



Foto: Xaime Fandino

Miguel Molina, *La danza de las blusas* (fragmento de la película *Esta es mi vida*, de Ramón Vinoly Barreto, 1952). Vídeo, fragmento de 1 min. 22 seg. Cortesía de EGEDA, Madrid.



Foto: Xaime Fandino

William James, *Las Ahijadas*, 2016. Vídeo instalación 2 canales y fotografías b/n. Cortesía del artista, Valencia.



Nazario (Nazario Luque Vera), *Purita bragas de hierro*, 1973-1975. 12 dibujos lápiz y tinta china sobre papel, 30 x 20 cm. c/u. Colección CAAC, Sevilla.



Foto: Xaime Fandino

Costus (Juan Carrero & Enrique Naya), *Los 10 mandamientos chochonis*, 1978-1981. Vinilo, tamaño a determinar. Cortesía Beatriz Navas y Legado Costus.





foto: Xaime Fandino

Pablo Pérez Minguez,
fotografías 1982, color,
40 x 60 cm. Cortesía Julio
Juste, Madrid.



Joan Morey,
STP_la joi de vivre, 1999.
Vídeo, 50 seg. Colección
MUSAC, León.



Video-Nou, *Actuació d'Ocaña i
Camilo*, 1977. Vídeo, 35'. Cortesía
Hamaca, Barcelona .



foto: Xaime Fandino

Manu Arregui, *Con gesto
afeminado*, 2011. Escultura y
vídeo, 10 min. 15 seg. Cortesía
Galería Espacio Mínimo, Madrid.



foto: Xaime Fandino

**Rodrigo (Rodrigo Muñoz
Ballester),** *Manuel no está solo*
(publicado en *La Luna* de Madrid,
1983-84). 50 dibujos de tinta y
collage sobre papel, 36,7 x 25,6
cm. c/u. Colección IVAM, Valencia.



Javier Codesal,
Días de SIDA, 1990.
Cartel, 47 x 47 cm.
Cortesía del artista,
Madrid.



foto: Xaime Fandino

Javier Codesal, *Fábula a destiempo*, 1996. Vídeo instalación
2 canales, medidas variables.
Cortesía del artista, Madrid.



foto: Xaime Fandino

Jana Leo, *Estigmas fatales*,
1994. 3 fotografías b/n, 40 x
50 cm. Cortesía del artista,
Madrid y Nueva York.



foto: Xaime Fandino

Pepe Miralles, *Etnografía de
una enfermedad social*, 1993.
Instalación, medidas variables.
Cortesía del artista, Valencia.



LSD, *Menstruosidades*, 1994.
Fotografía color, 2 elementos,
50 x 50 cm, texto. Cortesía de
Fefa Vila, Madrid.



Cecilia Barriga,
Encuentro de dos reinas,
1991. Vídeo, 14 min. Cortesía
Hamaca, Barcelona.



Azucena Vieites,
*Dye lo que traigo (Time
Out, Chico y Chica, Un
cambio de forma, LTTR,
Girly)*, 2005. Instalación de
21 dibujos de tinta sobre
papel, medidas variables.
Colección MUSAC, León.



Lucía Egaña,
*Mi sexualidad es una
creación artística*, 2011.
Vídeo, 48 min. Cortesía
de Hamaca, Barcelona.



Cabello/Carceller, *Bollos*,
1996, 4 min, 5 seg. Cortesía
Hamaca, Barcelona.



O.R.G.I.A, O.R.G.I.A-O.R.G.I.A (*Objetos Reversibles de Género Indefinido y Anómalo-Ontología de Representaciones Gastadas e Indumentaria Arbitraria*) (2004-2005), libro reversible [adaptación instalativa, fragmento].



foto: Xaime Fandiño

Coco Guzmán, *Genderpoo*, 2008. Instalación (dibujo mural continuado por el público, componiendo, recortando y pegando en la pared signos de género para cuartos de baño), medidas variables. Cortesía del artista, Toronto.



foto: Xaime Fandiño

Carmela García, *Cartografía*. 2006-2007. Instalación, papel, fotografías, cuerda y otros elementos, 250 x 700 cm. Colección MUSAC, León.



Virginia Villaplana, *Escenario doble*, 2004. Vídeo, 25 min. Cortesía Hamaca, Barcelona.



Post-Op, *Sex Party*, 2006. Vídeo, 7 min. Cortesía de Post-Op, Barcelona.

foto: Xaime Fandiño



Juan Hidalgo,

Alrededor... Del Pene, 1990.
22 Gelatino-bromuros de plata
al selenio, medidas variables.
Colección MUSAC, León.



Miguel Ángel Gañeca,

Eggs 2007-2009. Fotografía color,
125 x 125 cm. Cortesía Galería
Espacio Mínimo, Madrid.



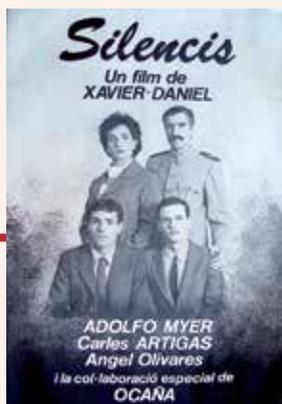
Carlos Aires, *Mister Hyde I*

(Low Resolution), 2003.
Video, 6 min. Cortesía del
artista, Madrid.



David Domingo, *La mansión*

acelerada, 1998, 9 min. 50 seg.
Cortesía de Hamaca.



Xavier Daniel,

Silencis, 1982, 14 min.
Cortesía del autor y de
José Luis Galvarrioto
Tintore, Barcelona.



Foto: Xaime Pandillo

Dias & Riedweg,

Voracidad Máxima, 2003. Video
Instalación 2 canales, espejos
y cama, medidas variables.
Colección MACBA, Barcelona.



Francesc Ruiz, *Montjuic*, 2003.

Fotocopia blanco y negro encolada
sobre pared, 250 x 250 cm. Cortesía
del artista, Barcelona.



Foto: Xaime Fandiño

Jeleton (María Angeles Alcántara y Jesús Arpal), *Historia política de las flores / Loren historia politikoa, o cuando las lilas se volvieron violetas.* 2004-2017. Dibujos sobre papel, medidas variables. Cortesía de los artistas, Murcia-Bilbao.



Foto: Xaime Fandiño

Pepe Miralles, *Etnografía de una enfermedad social,* 1993. Instalación, medidas variables.



Foto: Xaime Fandiño

Equipo Palomar, *No es homosexual simplemente el homófilo, sino el cegado por el falo perdido,* 2016. Video 28 min., 8 pósters, guión y vitrina con documentos. Cortesía de los artistas, Barcelona

Cartel de exposición en escalera de acceso al planta -1. Centro Centro. **O.R.G.I.A., Objetos Reversibles de Género Indefinido y Anómalo.** Ontología de Representaciones Gastadas e Indumentaria Arbitraria, 2005. ▶

el
Porvenir
de la
Revuelta

POESÍA Y LIBRO LITERARIO

DEL 23 DE JUNIO AL 1 DE OCTUBRE

FROM JUNE 23RD TO OCTOBER 1ST

Nuestro deseo es una revolución

Imágenes de la diversidad sexual
en el Estado español (1977-2017)

Our Desire
Is A Revolution

Images Of Sexual Diversity
In Spain (1977-2017)

LIBRERÍA
MADRID

CON CONTROLADA
POR FOTOGRAFAR
VIGILANCIA



MILLONES DE PERVERSAS

La radicalidad sexual de los años setenta

SEMINARIO / Actividad del Proyecto de Investigación Europeo Cruising the 1970s-CRUSEV (investigadores y artistas de la UAM, Murcia, etcétera) / 26 y 27 junio de 2017 / Centro Centro. Auditorio Caja de Música / Conde Duque.



FOTO: Nacho Sarrals

40 años SON. Somos calle/somos lucha, somos historia, somos nosotras, O.R.G.I.A. junio de 2017
Performance, 30 min. aprox.
Auditorio Caja de Música.



Tensiones en ángulo de 90º,
Laura Corcuera.
Performance, junio de 2017
Patio Conde Duque.



FOTO: Xaime Fandiño

El detective, Miguel Benloch.
Performance, 29 de septiembre.
Auditorio Caja de Música.

POLÍTICAS DE LA NOCHE

PERFORMANCES Y MÚSICA / Responsable: Equipo de dirección y coordinación artística /
Imagen cartel: Alejandría Cinque y Jorge Mirón / 30 de junio de 2017 / Matadero Madrid.
Abierto x Obras y Plaza Matadero.



Visita Guiada, Elena Alonso
en Abierto x Obras.



Jinete Último Reino frag. 3
Maria Salgado + Fran MM Cabeza
de Vaca.



Aquella postura.
Hombro-Cabeza-Hombro.
Alessandra Garcia, Luz Prado,
Violeta Niebla.



Bass Holograms.
Floy Krouchi aka drfloy.



Equipo Palomar
Ferdi y Milana
Le Parody
The Kinky Team
SLVJ + RΔYULI

Las políticas de la noche en Madrid, el papel que desempeñan los espacios nocturnos como lugar de encuentro y conformación de las subculturas queer y de las subjetividades políticas que encarnan los disidentes sexuales a través de una histórica y particular relación individual y comunitaria con la noche. La noche nos hizo libres. El título «Políticas de la noche» lo sugirió la lectura del poemario de María Salgado *Hacia un ruido. Frases para un film político* (Ediciones Contrabando, Madrid, 2016).

Imagen cartel:
Alejandria Cinque
y Jorge Mirón.



TALKING BACK

Memorias transfeministas queer/ cuir

CICLO DE CINE Y DEBATES / Comisariado: Virginia Villaplana / Coordinación: Marc Martínez /
Diseño gráfico: Carmen Moreno / Del 20 de septiembre al 1 de octubre / Matadero Madrid. Cineteca.

Del 20 de septiembre al 1 de octubre

el Porvenir de la revuelta
MÚSICA Y BARRIO LUTOS

TALKING BACK

CICLO DE PROYECCIONES Y DEBATES MEMORIAS TRANSFEMINISTAS QUEER/ CUIR

OPOSICIONALIDAD, INTERSECCIONALIDAD Y OTRAS ACCIONES DE CIENCIA FICCIÓN SOCIAL

<p>viernes 20 SUEÑOS DE SUVERENIDAD, ACTIVISMO Y COLECTIVIDAD 18:00 <i>The Magdalene Sisters</i> (2002) Claire Paterson 19:30 Charla con Virginia Villaplana y Ana María García-Campana</p> <p>viernes 21 SOPALFENDI: LA HISTORIA Y LOS SALINEROS SEGUELOS 18:00 <i>Trilogía de un tiempo muerto</i> (2014) María Espinoza 19:30 <i>Trilogía de un tiempo muerto</i> (2014) María Espinoza 20:00 Charla con Cecilia Barriga</p>	<p>viernes 22 LUCHAS SOCIALES, INTERSECCIONALIDAD Y SEXUALIDAD 18:00 <i>21's Incestuarius</i> (2014) Roy Daley, 2014, USA</p> <p>sábado 23 MEMORIAS TRANS 18:00 <i>Mi vida en el extranjero</i> (2016) Daniela Ríos, Alemania, 2016 20:00 <i>Trasgredir</i> (2016) María José Sánchez Carro, 2016 21:00 Charla con Laura Pérez y Rocío Rodríguez</p> <p>domingo 24 SEXUALIDAD, AUTOPROTECCIÓN Y RETRATO CINEMÁTICO 18:00 <i>Cherise</i> (2016) David Lauderbach, 2016 20:00 <i>Cherise</i> (2016) David Lauderbach, 2016 21:00 Charla con Cecilia Barriga</p>	<p>viernes 27 FEMINISMO COMUNITARIO DESAFRANCAU/ ESCOLARINA, SEXUALIDADES Y DISCIPLINAS ESCOLARES DEL SUR GLOBAL 18:00 <i>El mundo de mamá</i> (2016) Patricia de Lencastre, España, 2016 20:00 <i>El mundo de mamá</i> (2016) Patricia de Lencastre, España, 2016</p> <p>viernes 28 TRÁNSITO Y UNIVERSIDAD: APLICATIVO SEXUAL 18:00 <i>Por qué quedé sola en la cama</i> (2016) Ana María García-Campana, España, 2016 19:30 Charla con Virginia Villaplana</p> <p>viernes 29 LUNARAS Y TRÁNSITO DEL CUERPO DEL SUD 20:00 <i>Unos días de verano</i> (2016) Virginia Villaplana, España, 2016</p>	<p>sábado 30 NOSTALGIANDO EL SOA: COMANDOS DE APECTOS Y CUERPOS 18:00 <i>Acto</i> (2016) Patricia de Lencastre, España, 2016 20:00 Performance: "El FEMT" (2016) Cecilia Barriga, España, 2016 21:00 <i>Acto</i> (2016) Patricia de Lencastre, España, 2016</p> <p>domingo 01 INTERSECCIONES DE CUERPOS QUEER EN SUPER 8 18:00 <i>Super 8</i> (2016) Cecilia Barriga, España, 2016 20:00 <i>Super 8</i> (2016) Cecilia Barriga, España, 2016 21:00 <i>Super 8</i> (2016) Cecilia Barriga, España, 2016</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

madridcultura.es/orgullo-mundial

CINETECA MADRID

MADRID

Indagamos en las distintas formas de contestación simbólica surgidas de la relación entre el feminismo queer, la sexualidad y las prácticas micropolíticas cotidianas.

Los afectos y sus expresiones —como la vergüenza, el miedo, la indignación y la celebración de la sexualidad— son centrales en la historia del activismo transfeminista queer. En oposición al efecto de realidad y verdad que a menudo utiliza el régimen documental como mecanismo de control biopolítico sobre las formas y costumbres sociales, las prácticas activistas del video, cine y transmedia ponen de relieve experiencias que redefinen las fronteras entre la ficción, el ensayo visual y el documental.



Foto: Cecilia Barriga



Elefante blanco acá.
Performance de **Duen Sacchi** y **Magda de Santo**. Sala Plató de Cineteca Matadero Madrid. 30 de septiembre, 20 h.



foto: Andrés Senra

We are here, we are queer
Andrés Senra.

Pantallas de Callao, 1 de julio.

Mediante la grabación de una serie de videoperformances, los participantes transforman su género, lo invierten o lo confunden empleando estrategias de maquillaje, mimesis, gestualidad y camuflaje utilizadas tradicionalmente por aquellas personas, que a lo largo

de la historia, no han querido vivir conforme a la norma binaria del género masculino-femenino. Cada participante replicaba, una pose butch o afeminada de personajes que aparecen en las pinturas clásicas de pintores y pintoras LGBTBI-Q de la historia del arte.



foto: Cecilia Barriga

El porvenir de la revuelta.
Memoria y deseo LGBTBI-Q.

Pieza audiovisual de **Cecilia Barriga**. Pantalla digital de Medialab Prado. Proyección nocturna entre los días 26 de junio y 1 de julio.



Los eslóganes de la revuelta.

Campaña gráfica para autobuses. Lemas producto de la investigación realizada por **María Rosón** e **Inés Aparicio**. Concepto e idea de aplicación: **Fefa Vila**.

Diseño: **Carmen Moreno**.

Memoria de los activismos que tomaron las calles, cuyos eslóganes vuelven hoy a recorrerlas; memoria de unas reivindicaciones focalizadas en los derechos sexuales y reproductivos, lo cual provocó que el cuerpo se convirtiera en signo y soporte de esas luchas. Una memoria por la que no se

han interesado las instituciones, pero que sigue vigente en su radicalidad política para articular el cambio social. Una política insumisa que arrebató a los distintos poderes sus conquistas y que supo construir un sujeto colectivo para la lucha y para el deseo: *Nosotras, que nos queremos tanto*.





Derechos y crianzas trans*

Responsable: **Miguel Ángel López Sáez**, con la colaboración de **Lucas R Platero**

Crecer siendo trans*. DIÁLOGO INTERGENERACIONAL. E.S. La Salamandra (Moratalaz). 13 de mayo.

La experiencia trans*. TALLER sobre ideas básicas para comprender las realidades trans* Centro Cultural Nicolás Salmerón (Chamartín). 27 de mayo.

Encuentro de jóvenes trans*. Jornada de debate Centro Cultural Galileo (Chamberí). 10 de junio.

Experiencias educativas no binarias y trans*. CONFERENCIA. Biblioteca pública municipal Mario Vargas Llosa. 26 de octubre.

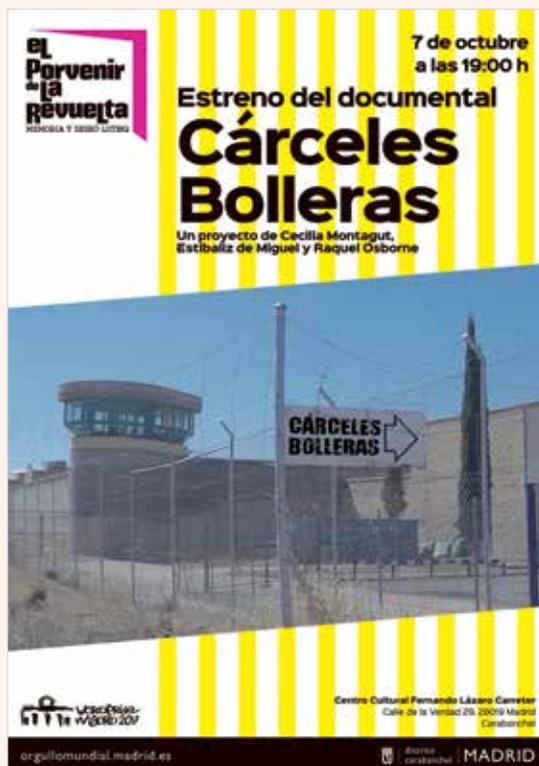
CuenTrans*. con Lío Parda CUENTACUENTOS. Biblioteca pública municipal Mario Vargas Llosa. 27 de octubre y biblioteca pública municipal Iván de Vargas. 28 de octubre.



TOCAR, no dominar.

Diego del Pozo Barriuso.

Taller de dibujo y vídeo como herramientas para la afirmación personal de jóvenes LGTBI-Q.



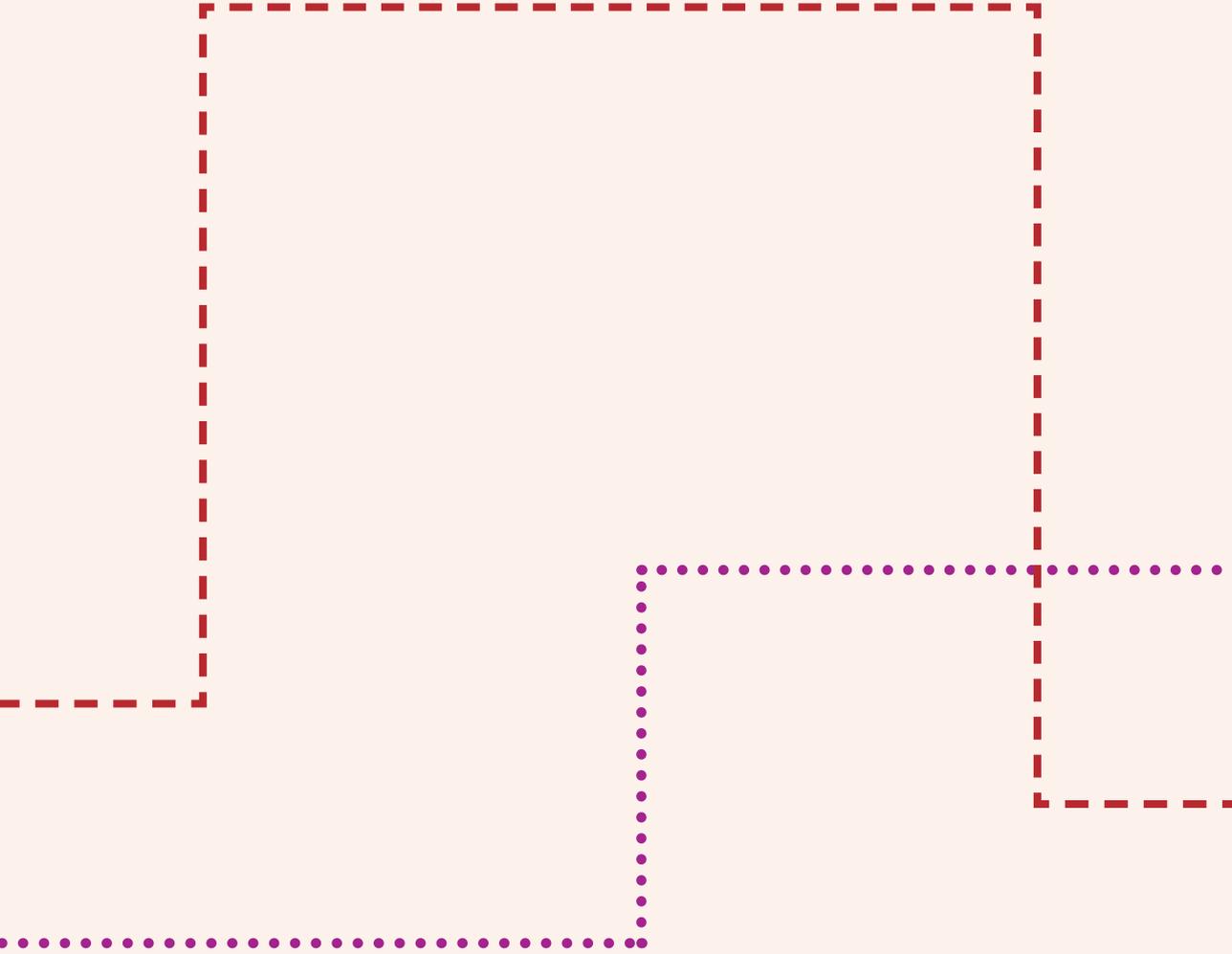
Cárceles bolleras.

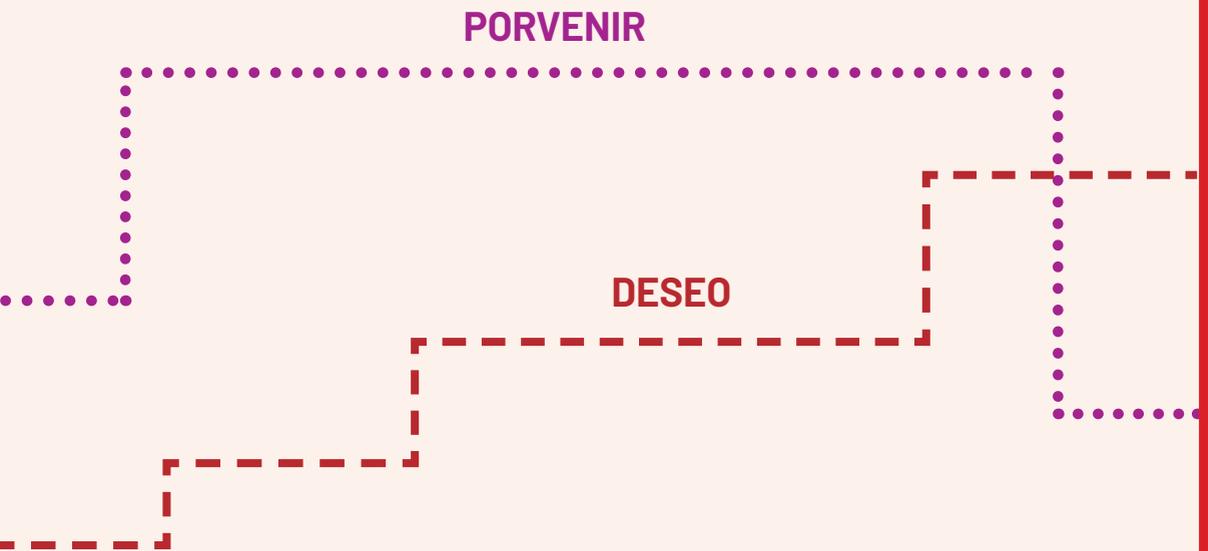
Cecilia Montagut.

DOCUMENTAL.

Estreno: Centro Cultural Fernando Lázaro Carreter (Carabanchel). 7 de octubre. Clausura del programa.

En el imaginario colectivo siempre sobrevuela la idea de que existen sexualidades no normativas en la prisión, pero no se sabe cómo ni cuántas son. El cine y los medios nos transmiten, sobre todo, la existencia de relaciones sexuales forzadas y de abuso de poder en cárceles masculinas, pero también hay una realidad distinta: las relaciones erótico-afectivas entre mujeres. Estas relaciones, con sus luces y sus sombras, a menudo son satisfactorias, pero pocas veces trascienden las rejas.





PORVENIR

DESEO

MEMORIA

LES AUTORES

Sara Ahmed (1969) es una académica británica-australiana cuya área de estudio se centra en la intersección de la teoría feminista, la teoría queer, la teoría de la crítica a la raza y el postcolonialismo. Ahmed ha trabajado en el Instituto de Estudios de la Mujer en la Universidad de Lancaster desde 1994 a 2004, y fue una de sus directoras. Fue nombrada profesora del Departamento de Medios y Comunicaciones en el Goldsmiths College (Universidad de Londres) en 2004 y fue la directora en su Centro de Investigación Feminista. En 2016, Ahmed renunció a su puesto en Goldsmiths en protesta por el acoso sexual a las estudiantes por parte del personal. Ahora continúa su trabajo como académica independiente. Ha publicado numerosos libros, entre ellos han sido traducidos al castellano *Fenomenología queer*, *Vivir una vida feminista*, *La política cultural de las emociones* y *La promesa de la felicidad*. Acaba de publicar un nuevo libro: *What's the Use? On the Uses of Use*.

Juan Vicente Aliaga es profesor en la Facultad de Bellas Artes (Universidad Politécnica de Valencia). Ha publicado numerosas monografías sobre arte contemporáneo y es pionero en lengua castellana en el análisis de la cultura audiovisual y sus relaciones con el género y la sexualidad. Entre sus trabajos recientes destacan *Desobediencias*, con J. M. García Cortés (2014), *Desde el Magreb al Máshreq* (2012) y *Orden fálico* (2007). Ha comisariado numerosas exposiciones para Art Institute of Chicago, Jeu de Paume, IVAM, Museo Reina Sofía, MUSAC, CGAC, o MUAC (México), entre otras instituciones.

Alberto Berzosa es doctor en Historia y Teoría del Arte. Es autor del libro *Homoherejías filmicas* (Brumaria, 2014). Ha comisariado exposiciones como «Madrid activismos, 1968-1982» (La Casa Encendida, 2016) y «Sexopolíticas del cine marginal. Años 70 y 80» (Institut Valencià d'Art Modern, 2019). Es miembro del grupo de investigación CRUSEV-Cruising the 1970s (2016-2019, ESF/ERC-Unión Europea) y es profesor asociado en la Universidad Carlos III, de Madrid.

Sejo Carrascosa (Madrid, 1959). Desde hace veinticinco años campea y sobrevive como puede en Euskal Herria. Después de la dictadura, durante la fallida transición democrática, se integra en diferentes grupos de carácter libertario y de liberación homosexual. La efervescencia social, y sexual, de la época le lleva a conocer diferentes ITS y comisarías. Apasionado de la biopolítica en su vertiente sexo-gastronómica y de la cultura clásica. Promotor de La Radical Gai. Ha sido integrante de diferentes grupos maricas, como Gaytasuna, Ehgam y Oker. Ha trabajado con libros, como sherpa y de técnico en prevención de VIH. En la actualidad es activista de Lumagorri y miembro del Observatorio contra la LGTBI+fobia de Vitoria-Gasteiz. Es coautor con Javier Sáez del libro *Por el culo. Políticas anales*.

Dau García Dauder (Madrid, 1973). Desde los años noventa, ha militado en diversos grupos feministas y por la diversidad sexual —en la asociación RQTR en el ámbito universitario, el GTQ-Mad en la Eskalera Karakola, etcétera). Ha compaginado, no sin contradicciones, el activismo con la docencia de psicología social en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid desde el 2000. Su carrera investigadora y activista se ha centrado en denunciar las violencias de los dualismos de sexo/género, en concreto en personas trans e intersex. Ha escrito el libro *Psicología y feminismo* (2005, Narcea), fruto de su tesis doctoral, y publicado diversos artículos sobre las contribuciones de las pioneras científicas sociales. Ha coeditado *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer* (2005, Traficantes de Sueños) y participado en los libros *Cuerpos y diferencias* (2012, Plaza y Valdés), *Cartografías del cuerpo* (2014, Cátedra), *Contra-Psicología* (2016, Dado), *Transpsiquiatría* (AEN, 2018) con capítulos críticos con la regulación psicomédica de los dualismos de sexo/género y el neurosexismo. Recientemente ha escrito, junto con Eulalia Pérez Sedeño, el libro *Las mentiras científicas sobre las mujeres* (Catarata, 2017).

M. Hamilton aka Materia Hache (1989, en una isla con forma de volcán). MATERIA [n. fem.]. 1. Componente principal de los cuerpos, susceptible de toda clase de formas y de sufrir cambios, que se caracteriza por un conjunto de propiedades físicas o químicas, perceptibles a través de los sentidos.

HACHE [letra]. 1. Octava letra del abecedario. No se pronuncia. Es el único grafema del español que no representa en la actualidad ningún fonema: es «muda». Lo hache es la otredad, es lo que incomoda, no suena pero está ahí.

La materia H incomoda y desde ahí hace política. Está en una búsqueda permanente de desplazamiento colectivo a partir de una introspección individual. Es una forma de resistencia desde el cuerpo de baile para un cuestionamiento/desplazamiento individual/colectivo. Es aquello silencioso que está abierto al constante cambio: es lo queer, es lo techno, lo Vmor; es lo que nace desde el miedo, la distancia y la incertidumbre; es todo aquello que intentan invisibilizar mientras desde el underground respondemos con ritmos que nos desplazan, que nos cuestionan, que nos convierten en una sola materia, al menos por unos instantes, más fuerte que cualquier forma dada.

https://soundcloud.com/materia_hache

Teresa de Lauretis (Bologna, 1938). Es una influyente teórica feminista lesbiana, autora de más de cien ensayos y numerosos libros sobre semiótica, psicoanálisis, cine, literatura, género y teoría feminista tanto en inglés como en italiano. Sus libros más destacados se centran en la representación cinematográfica de las mujeres y teorizan sobre la producción del cuerpo y su implantación sexo-genérica. De Lauretis es editora desde 1986 de la prestigiosa revista *Feminist Studies/Critical Studies*, desde donde ha impulsado un feminismo radical con una nueva lectura de la sociedad y con categorías que trazaran un antes y un después en la teoría feminista, como «sujetos excéntricos» y «tecnologías del género». Fue la primera persona en utilizar el término *teoría queer* para acentuar las discontinuidades con los estudios gays y lesbianos. Es autora de los libros *Alicia ya no*, *Diferencias*, *Etapas de un camino a través del feminismo*, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* y *Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature, and Film*, entre otros muchos. Actualmente es profesora emérita por la Universidad de California (Santa Cruz).

Miriam Martín Díaz-Aldagalán. Nació en 1981 y creció en Alfaro (La Rioja), pero vive en Madrid desde el año 2000, donde por ejemplo ha teleoperado muchísimo, vigilado un par de museos y repartido prensa en bicicleta. Ahora traduce textos, programa películas y, ocasionalmente, las hace. De noviembre de 2012 a julio de 2018 organizó el

cine-club Chantal, un experimento estético y político con periodicidad semanal [<https://vimeo.com/332615123>]. Ha trabajado en/para instituciones como CSOA Casablanca, CSOA La Morada, CS La Ingobernable, Museo Lázaro Galdiano, MNCARS, MUSAC, CA2M, Filmoteca española y Filmoteca popular de Madrid.

Pablo Martínez (Valladolid, 1979). Trabaja como director de Programas en el MACBA desde 2016. Ha sido responsable de Educación y Actividades Públicas del CA2M (2009-2016) y profesor asociado de Historia del Arte Contemporáneo en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid (2011-2015). Dirige la colección de ensayo et al. (MACBA-Arcàdia) y forma parte del equipo editorial de L'Internationale Online desde 2016. Entre sus líneas de investigación se encuentra el trabajo educativo con el cuerpo, así como la investigación acerca de la capacidad de las imágenes en la producción de subjetividad política. Es secretario de redacción de la revista de investigación *Re-visiones* y forma parte del grupo de investigación y acción sobre educación, arte y prácticas culturales Las Lindes. Ha editado publicaciones como *Arte actual. Lecturas para un espectador inquieto* (CA2M, 2011) y *No sabemos lo que hacíamos. Lecturas para una educación situada* (CA2M, 2016); ha comisariado exposiciones de Werker (2014) y Adelita Husni-Bey (2016).

Alejandro Melero. Es profesor visitante doctor en el Departamento de Periodismo y Comunicación Audiovisual de la Universidad Carlos III de Madrid. Previamente ha trabajado en University of Limerick y Queen Mary University of London, donde obtuvo su doctorado en Hispanic with Film Studies. Su investigación se centra en los estudios LGBTI+, la narrativa audiovisual y los *Performance Studies*. Entre sus publicaciones recientes destacan *Violetas de España. Gays y lesbianas en el cine de Franco* (Notorious Ed., 2017) y la novela *La luz de mis días* (Ediciones B, 2018).

Alberto Mira. Es *reader* en estudios de cine en la Oxford Brookes University. Dentro de los libros sobre la cultura LGBT, hay que destacar su *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*, el primer diccionario hispánico de cultura homosexual. Su obra más extensa, *De Sodoma a Chueca: historia cultural de la homosexualidad en España 1914-1990*, es un libro que trata en profundidad tanto la

actitud de la sociedad frente a la homosexualidad, como las estrategias de adaptación de los homosexuales a su entorno en la España del siglo XX. El libro emplea novelas, películas, obras de teatro, ensayos y ensayo científico para recorrer las diferentes representaciones de la homosexualidad en España. Dentro del tema LGTB, también ha publicado *Miradas insumisas*, una historia del cine vista desde el punto de vista gay más que una historia del cine gay. El libro trata de estudiar la recepción del cine por parte del público gay, así como la influencia de los homosexuales en el cine. Actualmente trabaja en un proyecto sobre el musical pop y un volumen sobre infancias queer.

Pepe Miralles (Xàbia, 1959). Trabaja como artista visual y profesor en la Facultad de Bellas Artes de Valencia. Dos son los temas en los que más ha profundizado: la perspectiva social del VIH y del sida, participando en la producción de contenidos culturales y visuales; y la sexualidad en los espacios públicos, documentando tanto el uso de los enclaves de cruising como las biohistorias de quienes los usan. Ha participado en la creación de grupos de trabajo como Proyecto 1 de Diciembre (Valencia, 1991) y Colectivo Local Neutral (Valencia, 1996), ambos dedicados a la acción en el sida. Ha sido director de la cátedra Arte y Enfermedades de la Universitat Politècnica de València (2013-2016) y director de FICAE (Festival Internacional de Cortometrajes y Arte sobre Enfermedades). Ha obtenido el Premio de Educación 2015, otorgado por CALCSICOVA (Coordinadora de Asociaciones de lucha contra la Sida de la Comunitat Valenciana) por su labor educativa. En 2016 recibe el premio Margarida Borràs, del Colectivo Lambda de Valencia, por su trayectoria artística; y en 2017 es galardonado con el Premio Museari. Recientemente ha realizado la investigación *Efecto de una fuerza aplicada bruscamente* para el IVAM (Instituto Valenciano de Arte Moderno). www.pepemiralles.com

Esther (Mayoko) Ortega Arjonilla (Madrid, 1974). Doctora. Docente universitaria, investigadora y activista. Docente en el programa universitario Tufts-Skidmore Spain. Investigadora del equipo de CTG (Ciencia, Tecnología y Género) del CSIC y del Grupo de Pensamiento, Prácticas y Activismos Afro/Negros (GPPAAN), vinculado al MACBA. Activista feminista-antirracista, en la actualidad ligada al Espacio Afrofeminista/Conciencia-Afro en el ámbito del Centro de Creación

Contemporánea Matadero-Madrid. Sus intereses de investigación y activistas se sitúan en las intersecciones de estudios sociales de la ciencia (STS/CTS), estudios críticos de «raza/etnicidad», de género y sexualidad, y teoría feminista-queer. Ha colaborado en libros como *El eje del mal es heterosexual* y *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (coeditora).

R. Lucas Platero. Es investigador Juan de la Cierva en el Departamento de Psicología Social (UAM) y doctor en Sociología y Ciencias Políticas (UNED). Es miembro del Proyecto Europeo HERA *CRUSEV-Cruising the 1970s* (2016-2019, ESF/ERC-Unión Europea) y de *Voces múltiples, saberes plurales y tecnologías biomédicas* (2016-2019, Departamento de Ciencia, Tecnología y Sociedad, Inst. Filosofía, CSIC). Sus últimos libros son *Trans*exualidades* (2014), *Por un chato de vino* (2015), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (2017) y *Cuerpos marcados* (2019). Ha publicado numerosos artículos sobre políticas trans, interseccionalidad, movimientos queer, discapacidad y salud. Es miembro del consejo editorial de la colección de libros feministas y queer de la editorial Bellaterra.

Diego del Pozo Barriuso (Valladolid, 1974). Vive y trabaja en Madrid. Es artista, productor cultural y profesor en la Facultad de Bellas Artes en la Universidad de Salamanca. También es miembro de los colectivos artísticos C.A.S.I.T.A., Subtramas y Declinación Magnética. Ha realizado exposiciones individuales en América Latina y en Europa. Destacan las realizadas en la X Bienal Centroamericana en San José (Costa Rica) y Managua (Nicaragua) en 2016-2017, la Diputación de Huesca en 2012, en el CAB de Burgos en 2011 y en el ECAT de Toledo en 2009. Sus obras de arte se encuentran en colecciones como MUSAC de León, Domus Artium 2002 en Salamanca (DA2), Colección Martínez Guerricabeitia, Diputación de Huesca, CDAN de Huesca.

<http://www.archivodecreadores.es/creadores/diego-del-pozo-2015>

<http://www.hamacaonline.net/autor.php?id=355>

<http://www.ganarselavida.net/>

<http://subtramas.museoreinasofia.es/es/anagrama>

<http://declinacionmagnetica.wordpress.com/>

Lourdes Rodríguez del Barrio (Madrid, 1964). Doctora en sociología, catedrática en la Universidad de Montreal, directora científica de investigación social en el Centro Universitario de Salud y Servicios Sociales de Nord-de-L'Île de Montreal y del Centro de investigación y difusión de saberes InterAction (<https://www.centreinteractions.ca>). Dirige el equipo interdisciplinar y colaborativo de investigación y acción en salud mental y cultura ERASME (<http://www.erasme.blog>). También es fundadora de la Alianza Internacional de Investigación Universidad-Comunidades en Salud y Ciudadanía (<http://www.aruci-smc.org>). Sus investigaciones han abordado las trayectorias de subjetivación y de las mediaciones discursivas ante la experiencia psicótica, y otras situaciones de exclusión y marginación, en especial las migraciones forzadas y los jóvenes. Ha contribuido a la creación de prácticas alternativas en salud mental y a la evaluación de servicios y políticas públicas en este campo. También trabaja sobre la relación de colectivos marginados con lo político y la ciudadanía.

Carmen Romero Bachiller (Madrid, 1975). Es feminista queer interseccional, femme y madre. Forma parte del Punto Violeta Somosaguas y el colectivo de Familias Heterodisidentes. Además, es doctora en Sociología por la Universidad Complutense y profesora de Sociología en la misma universidad. Su curiosidad se centra en abordar los cuerpos y sus prácticas como productos de materialidad relacional, considerando sus vulnerabilidades y privilegios. Ha publicado sobre mujeres migrantes y reconfiguraciones de género en las migraciones internacionales; sobre dinámicas butch/femme en relaciones lésbicas; sobre dinámicas de patologización y despatologización en la atención biomédica de las identidades trans, y de las condiciones intersexuales; sobre la perspectiva interseccional, las epistemologías feministas y la teoría queer. Dentro del marco de estudios CTS/CTG trabaja en el análisis de los movimientos feministas en salud en el Estado español y los saberes que genera y que transforman la práctica y el conocimiento biomédicos; y en la producción de biobancos y circulación de la leche materna como bio-fluido.

María Rosón. Es doctora en Historia del Arte por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es profesora de estudios culturales en Tufts-Skidmore Spain. Ha sido investigadora Juan de la Cierva en la Universidad de Valencia y en el Departamento de Colecciones del Museo Reina Sofía. Sus líneas de investigación se centran en la cultura visual y material, principalmente del siglo XX español, en intersección con los estudios de género. Ha publicado *Género, memoria y cultura visual en el primer franquismo* (Cátedra, 2016). Producción en open access: <https://uv.academia.edu/Mar%C3%ADaRosónVillena>

Javier Sáez (Burgos, 1965). Es un activista marica, sociólogo y traductor. Es especialista en teoría queer, psicoanálisis y políticas contra la discriminación. Autor de los libros *Teoría queer* y *psicoanálisis, Por el culo. Políticas anales* (con Sejo Carrascosa) y coeditor de *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Entre 2003 y 2005 dirigió con Paco Vidarte el curso de la UNED «Introducción a la teoría queer». Ha traducido numerosos libros de autoras feministas y queer, como Judith Butler, Monique Wittig, Jack Halberstam o Sara Ahmed, y ha publicado artículos sobre antigitanismo, teoría queer, sadomasoquismo, interseccionalidad y cultura bear. Ha dirigido las campañas de prevención contra el VIH *Pelos sí, a pelo no* y *Osos, especie protegida*. Ha trabajado en organismos internacionales como el Fondo Social Europeo y el Consejo de Europa. Actualmente trabaja en la Fundación Secretariado Gitano.

María Salgado (Madrid, 1984) y **Fran MM Cabeza de Vaca** (Córdoba, 1976) trabajan junt+s en Madrid desde el año 2012, a partir de una idea de audiotexto como intersección entre la poesía, el arte sonoro, la música y la performance. La zona de investigación titulada *Hacia un ruido* (2012-2016), que enfocó el ciclo de desobediencia política de 2011, dio lugar a autoediciones gráficas de pósteres y panfletos, un libro publicado por la editorial Contrabando, un disco lanzado por el sello Ruido Sisterhood, una pieza instrumental para el ensemble Vertixe Sonora, una instalación sonora de dos meses de duración y un recital híbrido. *Jinete Último Reino* (2017-2020) tiene su origen en una pieza instrumental para oboe y dispositivo electrónico. El *Frag. 3* de *Jinete Último Reino* fue estrenado durante el festival *El porvenir de la revuelta*, envuelto por *Visita guiada* de Elena Alonso, una intervención site specific para el espacio Abierto X Obras de Matadero de Madrid.

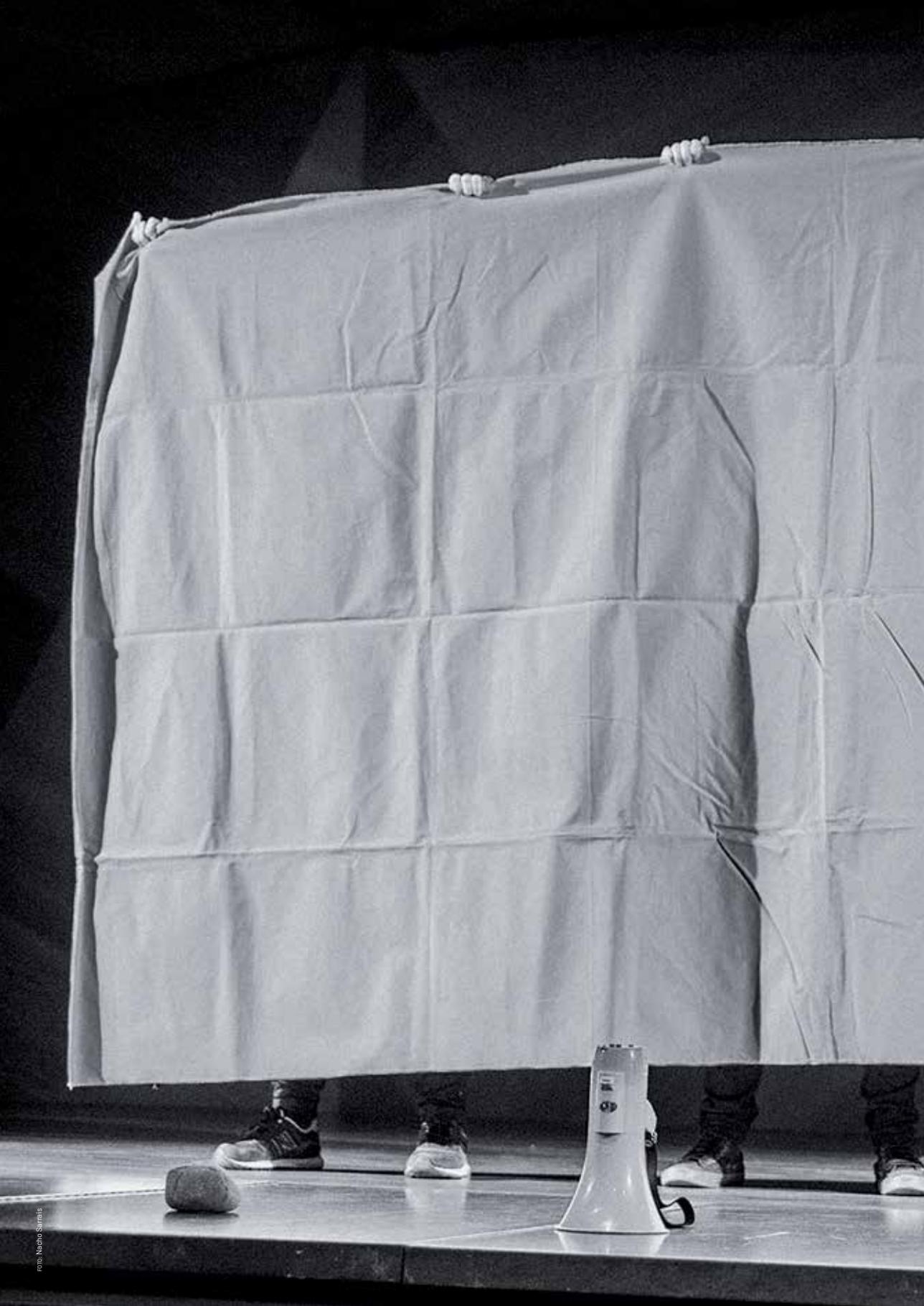
Juan Antonio Suárez. Es catedrático de Filología Inglesa en la Universidad de Murcia, doctor en Literatura Comparada y Estudios de Cine por Indiana University y ha sido profesor visitante en New York University y Stanford University. Entre sus libros recientes, están *Culture, Space and Power: Blurred Lines* (2015) y *Contemporary Writing and the Politics of Space* (2017), ambos en colaboración con David Walton. Es IP de los proyectos *Queer Temporalities* (2018-2021, Agencia Estatal de Investigación) y *CRUSEV-Cruising the 1970s* (2016-19, ESF/ERC-Unión Europea).

Sayak Valencia (Tijuana, BC, México, 1980). Doctora en Filosofía con especialidad en Teoría Crítica y Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora Investigadora Titular B, definitiva, en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigación CONACYT, sede Tijuana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Poeta, ensayista y exhibicionista performática. Autora de los libros *Gore Capitalism*. Semiotext(e)/MIT: Pasadena, CA. USA (2018); *Capitalismo Gore*. México: Paidós (2016); *Adrift's Book*. Badajoz, España: Editorial Aristas Martínez (2012); *El reverso exacto del texto*. Madrid, España: Centaurea Nigra Ediciones (2007); *Jueves Fausto*. Tijuana, BC, México: Ediciones de la Esquina/Anortecer (2004). Así como de diversos artículos académicos con enfoque transfeminista, decolonial y transnacional.

Iñaki Vázquez Arencón (Reus, Catalunya, 1967). Educador social (Universitat Oberta de Catalunya) y profesional de las artes gráficas. Activista marica y gitano, conferenciante y comunicador social. Actualmente reside en Madrid. Trabaja como coordinador de proyectos de intervención social en la organización gitana de ámbito estatal Plataforma Khetane. Ha publicado diversos artículos sobre las sexualidades disidentes del Pueblo Gitano. Fue portavoz de la asociación LGTBI-Q H2O (2002-2006). Está coordinando el proyecto Rroma Civil Monitor (2017-2019) y el proyecto Rromani Pativ, Dignidad Gitana en los Medios de Comunicación y en las Redes Sociales, que aborda y actúa contra el antigitanismo informativo. Fue coorganizador del primer Seminario Rroma-LGTBI-Q en el Estado español, celebrado en Madrid en el marco del proyecto *El porvenir de la revuelta* (2017).

Paco Vidarte (Sevilla, 1970-Madrid, 2008) era doctor en Filosofía, máster en Teoría Psicoanalítica y premio extraordinario de doctorado por la UNED. Desde 2002, Vidarte era profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UNED. Impartió cursos, tradujo y escribió numerosos libros y artículos sobre teoría queer, sobre el filósofo Jacques Derrida, psicoanálisis y pensamiento francés contemporáneo. Además, Vidarte fue pionero en llevar a la universidad los estudios queer y dirigió un curso sobre teoría queer en la UNED entre 2003 y 2005 junto a Javier Sáez. Fue miembro de La Radical Gai en los años noventa y una de las voces más brillantes y críticas sobre la LGTBfobia y las derivas burguesas del movimiento LGTB. Entre sus numerosos libros, destacan *Ética marica, Qué es leer. La invención del texto en filosofía, Homografías y Extravíos* —ambos escritos con Ricardo Llamas—. Falleció en el año 2008 por un linfoma asociado al VIH.

Fefa Vila Núñez (Laza, Ourense, 1968). Es una activista queer feminista y además socióloga. Desde 1986 vive y trabaja en Madrid, en esta ciudad desde finales de la década de los ochenta ha militado en diversos grupos feministas y de disidencia sexual. Promotora y artista del grupo LSD (1993-1998), grupo de referencia política queer y de intervención pública artística-cultural en España. Se ha especializado en sociología industrial y del trabajo, estudios feministas y prácticas culturales. Actualmente es profesora asociada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Desde hace tres décadas compatibiliza su actividad como docente e investigadora en diversas instituciones con la investigación cultural, la escritura, la creación artística, el comisariado y la producción cultural independiente queer-feminista. En este campo sus trabajos han sido, entre otros: *Kapital-Killer* en First Story-Women Building New Narratives for a New Millennium, Oporto, ciudad de la cultura, 2001; con Marisa Maza, *Face-2Face. Diálogos y confrontaciones fronterizas, narraciones de género. Raza, migraciones y diásporas*, AECID-Miami en 2007-2008; performance *Me acuerdo* en «Acciones públicas para saberes realmente útiles», MNCARS, 2015; el comisariado de la exposición *Queer Archive?* en «The 1908s. Today's Beginnings», Van ABBE Museum-L'Internationale, en 2016, y recientemente la dirección artística del programa *El porvenir de la revuelta. Memoria y deseo LGTBI-Q* del Ayuntamiento de Madrid en 2017: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/metropolis/metropolis-porvenir-revuelta/4414120/>





EL LIBRO DE BUEN
AMOR
Sexualidades raras y políticas extrañas

951 *El mes era de marzo, día de San Emeterio
pasado el puerto de Lozoya fui a tomar un camino
de nieve y de granizo no tuve donde refugiarme
quien busca lo que no pierde, lo que tiene debe perder.*

952 *En la cima de este puerto me vi en un gran aprieto:
encontré una vaqueriza cerca de una mata;
le pregunté quién era, respondió me: «la Chata:
yo soy la Chata recia, que a los hombres ata».*



1972. Portada de la Revista «AGHOIS» (1)

1974. «Miss Peligrosidad Social», dibujo de Nazario publicado por el diario «El País» en 1977 (2)

1974. Ficha policial de Sílvia Reyes encarcelada por la Ley de Peligrosidad Social (3)

1976. Ficha policial de Antonio Ruiz encarcelado por la Ley de Peligrosidad Social (4)

1977. El presentador Alfredo Amestoy en el programa de TV1 «La Imagen de tu vida» pone en evidencia que en el DNI de Bibi Andersen no figura su nombre sino el nombre de Manuel Fernández (5)

1977. Manifestación Feminista. Barcelona (6)

1977. Detenciones de la policía en la Manifestación del Orgullo Gay en el Estado español. Barcelona (7)

1977. Imagen de pancarta de FAGC en la Manifestación del Orgullo Gay en el Estado español. Barcelona (8)

1977. I Manifestación del Orgullo Gay en el Estado español. contra la Ley de Peligrosidad Social. Los manifestantes reclamaban «Libertad sexual». Barcelona (9)

1977. Actuaciones de cuerpos desnudos en las I Jornadas Anarquistas Libertarias Internacionales en Parc Güell. Barcelona (10)

1977. Actuaciones de cuerpos desnudos en I Jornadas Anarquistas Libertarias Internacionales en Parc Güell. Barcelona (11)

1977. Ocaña en la I Manifestación del Orgullo Gay en el Estado español. Barcelona (12)

1977. Ocaña hace una felación a Camilo en su actuación en las I Jornadas Anarquistas Libertarias Internacionales en Parc Güell. Barcelona (13)

1977. Actuación de Camilo y Ocaña en I Jornadas Anarquistas Libertarias Internacionales en Parc Güell. Barcelona (14)

1977. I Manifestación del Orgullo Gay en el Estado español. Barcelona (15)

1977. Actuación de Ocaña, Camilo y Nazario en las I Jornadas Anarquistas Libertarias Internacionales en Parc Güell. Barcelona (16)

1978. Dibujo de Revista «La Pluma» (17)

1978. Imagen de Ocaña tras recibir una paliza. Barcelona (18)

1978. Portada de la Revista «Vindificación feminista» (19)

1978. Dibujo de la revista «La Pluma» (20)

1978. Pagatina de EHGAM (21)

1979. Ocaña, Camilo y Nazario en las Ramblas. Barcelona (22)

1979. Manifestación del Orgullo Gay convocada por el MAS-PV. Valencia (23)

1979. Manifestación del Orgullo Gay. Madrid (24)

1981. Cartel «No te privés» Colectivo de Feministas Lesbianas. Madrid (25)

1982. Pagatina de la Confederación de Frentes de Liberación Homosexual del Estado español (26)

1983. Pedro Almodóvar y Fabio McNamara, de fiesta, en un bar de noche. Madrid (27)

1984. Actuación de La Ochoa en un bar de Bilbao, cantando la canción «El Athletic, ¡Qué Alegría! ¡Qué emoción!» que aparece en la película «La Muerte de Mikel» (28)

1984. Miguel Benloch en una actuación del «OutShow». Granada (29)

1985. Actuación de Anastasia Rampova y Clara Bowie en una protesta de Radio Klara. Valencia (30)

1985. Cartel del programa de radio «La Pinteta Rebel» en Radio Klara. Valencia (31)

1986. Portada de la Revista «Mundo Gai» (32)

1986. Portada del primer número de la Revista «Papers Gais» del Col·lectiu Lambda. Valencia (33)

1987. Portada de la Revista «Erlendia» del Gogam. Madrid (34)

1987. Portada de la Revista «Sorginak». Colectivos de Feministas Lesbianas de Euzkadi (35)

1988. Imagen de Revista de la Asamblea de Mujeres de Bizkaia (36)

1989. «La Besada» en la Puerta del Sol. Acción conmemorativa de la detención de Arantxa Serrano y Esther Olaso por besarse en el espacio público en 1987. Madrid (37)

1991. Imagen de la transexual Sonia Rescalvo Zafra asesinada por un grupo neonazi en el Parque de la Ciudadela. Barcelona (38)

1992. Acción «Carrying» de Pepe Espallú. Donostia-San Sebastián (39)

1993. Dibujo de la Revista «De un Plumazo» (40)

1993. Acción de La Radical Gai y L.S.D en la Puerta del Sol. Madrid (41)

1993. Acción de La Radical Gai y L.S.D en la Puerta del Sol. Madrid (42)

1993. Acción de La Radical Gai y L.S.D frente al Ministerio de Sanidad el día internacional del SIDA (43)

1994. Manifestación organizada por La Radical Gai y L.S.D. Madrid (44)

1994. «Escultura Lesbiana», acción de L.S.D. Madrid (45)

1994. Detalle de portada de la Revista «De un Plumazo» de La Radical Gai (46)

1995. Imagen de portada de publicación de «Ereazio»/Reacción (47)

1996. Dossier «Basta de agresiones» de La Radical Gai. Madrid (48)

1997. Performance en el marco de los talleres de «Solo para tus ojos: el factor feminista en relación a las artes visuales». Ereñakoa-reacción. Antokeku. Diputación Foral de Gipuzkoa. Donostia-San Sebastián (49)

1998. Portada de la Revista «Tribades». Barcelona (50)

2002. Manifestación de colectivos gallegos contra el obispo de Mondoñedo por sus declaraciones homofobas. Mondoñedo, Lugo (51)

2002. José Alonso, del colectivo Míhones corta su tarjeta de donante de sangre en protesta por el intento del Hospital Gómez Ulla de prohibir donar sangre a homosexuales y bisexuales. A Coruña (52)

2003. «Aberación de DNI» acción del Grupo de Trabajo Queer. Madrid (53)

2003. Taller en «Retóricas del género. Políticas de identidad: performance, performatividad y praxis»-UNIA Arte y Pensamiento. Sevilla (54)

2004. Performance de Post-op en la Rambla de las Flores. Barcelona (55)

2005. Jordi Pett, Boti García, Beatriz Gimeno, Carla Antonelli y Pedro Zerolo entre otros celebran en las puertas del Congreso de los Diputados la Aprobación de la Ley de Matrimonio Homosexual. Madrid (56)

2005. Manifestación del Orgullo Gay tras la aprobación de la Ley de Matrimonio Homosexual. Madrid (57)

2005. Manifestación del Orgullo Gay tras la aprobación de la Ley de Matrimonio Homosexual. Madrid (58)

2006. Acción de Guerrilla Travolaka. Barcelona (59)

2006. Portada de la Revista «A + Perralheiras» Maribolheras Precarias. A Coruña (60)

2007. Pope Cioldora y Ray Kuh en su boda celebrada por el alcalde Francisco Mariño, en cuya localidad se han celebrado más de 300 matrimonios gays desde 2005. Campiño de Rana. Guadalupe (61)

2008. Josebe Iturriz en la performance drag king y BDSM en la manifestación 26 de junio. Donostia-San Sebastián (62)

2008. Orgias espontáneas en La Bata de Bostiní. Barcelona (63)

2008. «DNI» acción de Diego Genderhaker (64)

2009. Rubén Noé Coronado se embaraza de gemelos. Barcelona (65)

2009. Manifestación Jornadas Feministas Estatales «30 años después». Granada (66)

2009. Miss Julie actuando en el club-bar «1900». Valladolid (67)

2010. Protesta de Shangai-Lili contra Mariano Rajoy por el recurso presentado por el PP contra la Ley de Matrimonio Homosexual que se había aprobado en 2005. Madrid (68)

2011. Paul B. Preciado presentando «La Internacional cuir. Transfeminismo, micropolíticas sexuales y video-guerrilla» en Off Limits. Madrid (69)

2011. Manifestación laica en la Puerta del Sol contra la celebración de la Jornada Mundial de la Juventud y la visita del Papa Benedicto XVI. Madrid (70)

2011. Portada del libro «Pomoterorismo» de Diana G. Torres (71)

2012. Cartel de campaña de ROTT para visibilizar cómo las políticas de recortes en salud del gobierno de Mariano Rajoy afectan a la población migrante en los tratamientos contra el VIH. Madrid (72)

2012. Mari Cambrolé y otros protestan en el Parlamento andaluz por la transtobia en las escuelas. Sevilla (73)

2012. Celebración del «Día de la Visibilidad Lésbica». (74)

2012. Manifestación del Orgullo Gay. Madrid (75)

2013. Imagen del matrimonio de Celeste Carrasco y Paloma Calle. Una de las parejas de lesbianas que denunció su marginación por la polémica reforma de la ministra Ana Mato que denegaba el acceso a la reproducción asistida en la sanidad pública a las lesbianas. Ana Mato argumento: «La falta de varón no es un problema médico» (76)

2014. En el marco del 19º festival Lesgaiciana Mad, encuentro organizado por la Fundación 26 de Diciembre de personas mayores LGBTI. Madrid (77)

2014. Desfile-performances en «Cuerpos abyectos entrelazando vidas. Somateca. Jornadas crip-queer»-Museo Reina Sofía. Madrid (78)

2015. Bloque #Noft en la Manifestación del Orgullo Gay. Barcelona (79)

2015. Manifestación del Orgullo Gay. Madrid (80)

2015. Manifestación del Orgullo Gay. Madrid (81)

2015. Manifestación del Orgullo Crítico. Madrid (82)

2015. Manifestación del Orgullo Crítico. Madrid (83)

2015. Intervención de Empar Pineda en «Alo Acuerdo. Memorial Colectivo Feminista Queer», coordinado por Fela Vila, dentro de la instalación de Subtramas en la exposición «Un Saber Realmente Útil». Museo Reina Sofía. Madrid (84)

2015. Primera boda gay entre dos policías nacionales celebrada en la Real Escuela Andaluza Ecuestre. Jerez de la Frontera. Cádiz (85)

2015. Julia Sevillano y Esther Vidal con sus dos hijos. Granada (86)

2016. Manifestación del Orgullo Crítico. Madrid (87)

2016. La Asamblea Transmarikabollo de Sol en la Manifestación del Orgullo Crítico. Madrid (88)

2016. La Bosada en la Puerta de Sol como protesta de una circular homofoba del Metro de Madrid (89)

2016. Portada del Fanzine de «A Revolta dws Caracas» (90)

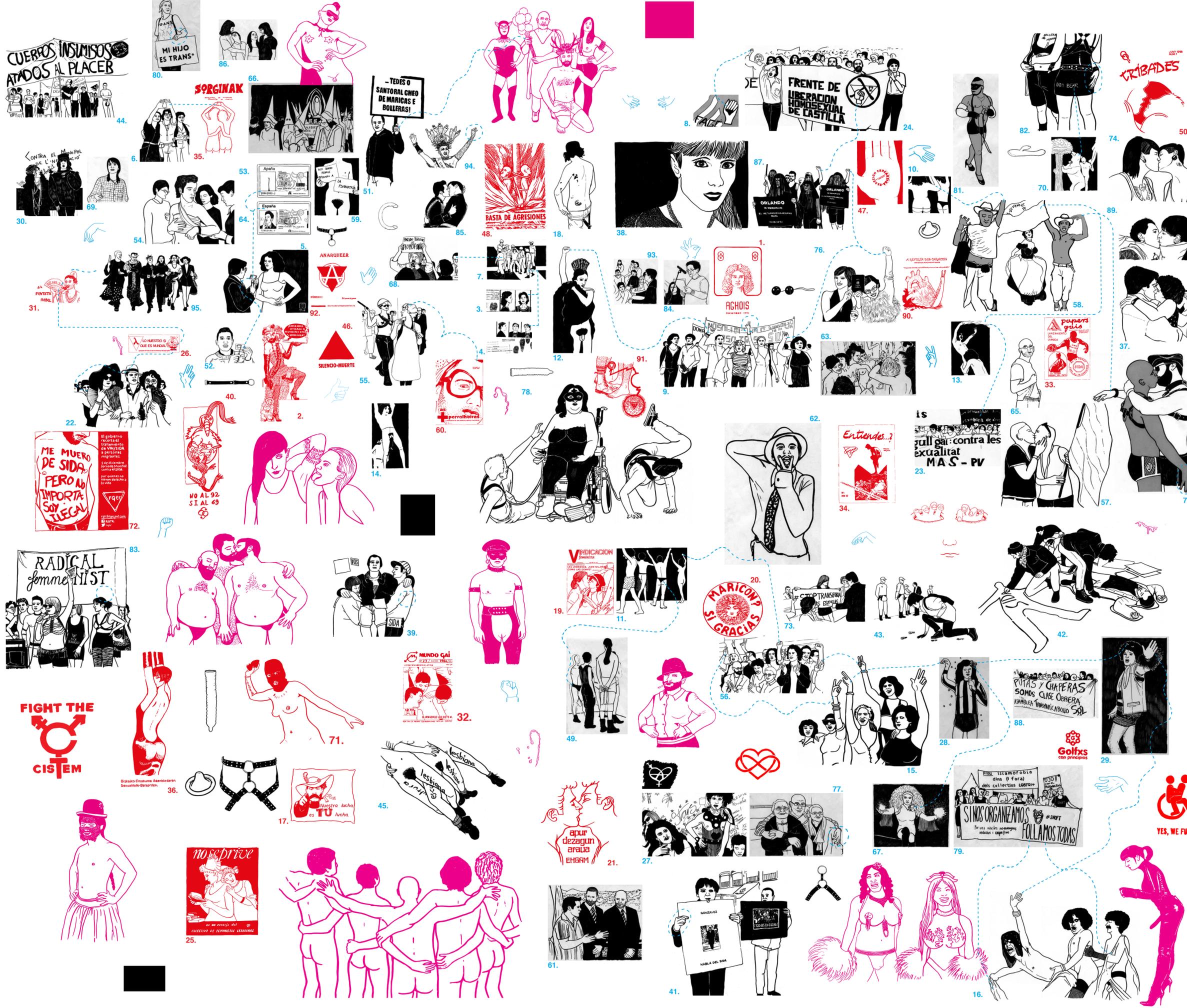
2016. Detalle del cartel del I Encuentro No Mixto Marika Transfeminista Libertario. Madrid (91)

2016. Detalle de portada del Fanzine «Anarqueer» (92)

2017. Taller de Lucas Platero para niñ@s, adolescentes y familias. Librería Los Oficios Terrestres. Palma de Mallorca (93)

2017. Drag Sethlas ganador de la Gala Drag Queen de Las Palmas de Gran Canaria. Monseñor Francisco Casas, obispo de esta ciudad, lamentó más «la actuación de Drag Sethla que el accidente de Spanair de 2008» (94)

2017. Acción «Epitalio para Alberto Cardín» realizada por «El Palomar». Barcelona (95)



El porvenir de la revuelta (Diagrama)

Diego del Pozo Barriuso. 2017

PELICULAS Y AUDIOVISUALES

1970
<i>No deseasr al vecino del quinto</i> . Tilo Fernández
1971
<i>Mi querida señorita</i> . Jaime de Armiñán Las Vampiras. Jesús Franco
1972
<i>Silencio</i> . Xavier Dariel
1974
<i>Después o historias de amor que termina en boda</i> . Diego Almodóvar
1975
<i>El sueño lo estrella</i> . Pedro Almodóvar
<i>Trailer de Who's afraid of Virginia Wolf</i> . Pedro Almodóvar
1976
<i>Saxo y a sexo viene</i> . Pedro Almodóvar La Corea. Pedro Olea
1977
<i>Gays al carrer</i> . J.R. Ahumada
<i>Actuació d'Ocaña i Camià</i> . Video Nou
<i>Los placeres ocultos</i> . Eloy de la Iglesia
<i>A un día desconocido</i> . Jaime Chávari
<i>El transexual</i> . José Jorja
<i>Me siento extraña</i> . Enrique Marí Maqueda

1983
<i>Retrat inermement</i> . Ventura Pons
<i>Quei Flacors</i> . Els D'CK's
<i>Un hombre llamado Flor de Otoño</i> . Pedro Olea
<i>El diputado</i> . Eloy de la Iglesia
1979
<i>Buscando el camino de la amor</i> . Luis Escrivano y Ramón Massa
<i>Informe sobre el FAGC</i> . Ventura Pons

1980
<i>Arebato</i> . Iván Zulueta
<i>Sexo y Filosofía</i> . Amelia Valcárcel
<i>Feminismo y Teoría del discurso</i> . Giulia Colaiazzi
1991
<i>Detrás por delante. Lo mejor es lo peor y SIDA: enfoques alternativos</i> . Alberto García
1982
<i>Las prostitutas, una voz propia: Crónica de un encuentro</i> . Raquel Osborne
1987
<i>Labineto de pasiones</i> . Pedro Almodóvar

1980
<i>Entre risueños</i> . Pedro Almodóvar
<i>Vocida de Azul</i> . Antonio Giménez-Rico
1984
<i>La muerte de Mikel</i> . Imanol Uribe
1986
<i>Tras el cristal</i> . Agustín Villaronga
1987
<i>La ley del deseo</i> . Pedro Almodóvar

1989
<i>Las cosas del querer</i> . Jaime Chávarri
1994
<i>Kika</i> . Pedro Almodóvar
1996
<i>Más que amor, frenesí</i> . Alfonso Albacete, Miguel Barbero y David Menkes
1997
<i>Quevedo bonita pero Lucas me quería a mí</i> . Dunia Ayaso y Félix Sistierna
<i>La mala educación</i> . Pedro Almodóvar
2000
<i>Chueca</i> . Miguel Albaladejo
<i>Amic/Amat</i> . Ventura Pons
<i>Segunda Piel</i> . Gerardo Vera
2000
<i>Krámpack</i> . Cesc Gay
<i>El Mar</i> . Agustí Villaronga
2002
<i>El camino de Moisés</i> . Cecilia Barriga
1999
<i>Manjar de Amor</i> . Ventura Pons

2004
<i>Procuará</i> . Por los circuitos de la precariedad femenina
2000
<i>La mala educación</i> . Pedro Almodóvar
2006
<i>Chueca</i> . Miguel Albaladejo
2005
<i>20 centímetros</i> . Ramón Salazar
2007
<i>ChuecaTown</i> . Juan Flahn
<i>Clandestinos</i> . Antonio Hens
2009
<i>Mutantes. FeminismoPornoPunk</i> . Virginia Despretes
2010
<i>500 feminimos</i> . Cecilia Barriga

<i>Fake Orgasm</i> . Jo Sol
<i>Guerrillero's</i> . Montse Puñtillat
<i>Andor</i> . Roberto Castán
2001
<i>El espíritu</i> . Jon Garño y José Mari Goenaaga
2004
<i>Viñeta: Vitis-Sau-Juan</i>
2006
<i>El látigo y la Pluma</i> . Fernando Olmeda
<i>Arte y cuestiones de género</i> . Juan Vicente Aliaga
2013
<i>Homosexuales fílmicas: cine homosexual subversivo en España en los años sesenta y ochenta</i> . Alberto Berriza
<i>Fanzine Anales coloniales</i> . VV.AA.
2005
<i>La política cultural de las emociones</i> . Sara Ahmed
<i>Ojos y Capital</i> . Remedios Zafrá
2009
<i>Autodidactas: hacemos feministas?</i> VV.AA.
<i>Revista MagLea</i> . VV.AA.
2016
<i>Mother Camp</i> . Un estudio de los transformistas
2010
<i>Manifesto para la liberación de la mujer</i> . Victoria Sau
1976
<i>Revista Vindicación Feminista</i> . VV.AA.
<i>Revista El Viejo topa</i> . VV.AA.
<i>Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada</i> . Alejandra Kollontai
1977
<i>Revista Hetaea</i> . Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua (EHGAM)
1980
<i>Revista La Puma</i> . Coordinadora de Colectivos d'Altiberament Gai de Catalunya (CAGC) l'ispda e FAGC
1979
<i>Revista El Vibora</i> . VV.AA.

En homenaje a Miguel Benlloch (1954-2018)



ANEXO

ARTISTAS Y OBRAS QUE HAN PARTICIPADO EN LAS EXPOSICIONES QUE TUVIERON LUGAR EN EL PROGRAMA ***EL PORVENIR DE LA REVUELTA. MEMORIA Y DESEO LGTBI-Q.*** MADRID, 2017

Dirección artística: Fefa Vila Núñez

Coordinación general del programa: Fernando López García

NUESTRO DESEO ES UNA REVOLUCIÓN

Imágenes de la diversidad sexual en el Estado español (1977-2017)

Centro Centro, Plaza de Cibeles, Madrid. Del 23 de junio al 1 de octubre de 2017.

Comisariado: Juan Guardiola y Juan Antonio Suárez

Hall de entrada:

- José Romero Ahumada: Abajo la ley de peligrosidad social, 1977. Vídeo, 14'. Cortesía del autor, Barcelona
- Javier Codesal: *MATRIMONIO entre 2 manifestaciones*, 2006. Vídeo, 20'. Cortesía del autor, Madrid
-

El archivo intermitente:

- Gabriel Casas: *Travestido bailando en la sala de fiestas la Criolla*, ca. 1930. Fotografía b/n. 40 x 60 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-4362) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Travestidos en una calle, vistos a través del vidrio de un bar, en el distrito 5, conocido popularmente como el barrio Chino, en Barcelona*, ca. 1930. Fotografía b/n. 40 x 60 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-4369) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15363) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15597) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15601) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15602) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15629) y Nuria Casas, Barcelona
- Gabriel Casas: *Retrato de un travestido*, ca. 1930. Fotografía b/n. 60 x 40 cm. Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-5-N-15631) y Nuria Casas, Barcelona
- Jean Genet: *Diario de un ladrón*, 1949.
- Gregorio Prieto: *Luna de miel en Taormina*, ca. 1931-32. Óleo sobre lienzo, 191 x 189 cm. Fundación Gregorio Prieto, Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 23.8 x 18 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 13), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 23 x 17 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 3), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 24 x 18 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 56), Valdepeñas, Ciudad Real

- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 11 x 8,4 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 5), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 11,2 x 9 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 10), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 23 x 17 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 27), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 15,5 x 22,8 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 24), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto y Eduardo Chicharro: *Sin título*, ca. 1928-32. Fotografía, 2,9 x 3,9 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 181), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto: *Sin título*, sin fecha. Collage, 19,5 x 27 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 19), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto: *Sin título*, sin fecha. Collage, 13,5 x 20 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 175), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto: *Sin título*, sin fecha. Fotografía, 28,6 x 22,4 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 7), Valdepeñas, Ciudad Real
- Gregorio Prieto: *Sin título*, sin fecha. Fotografía, 29,4 x 21,4 cm. Fundación Gregorio Prieto (N. Inv. 2), Valdepeñas, Ciudad Real
- Joan Colom: *Gente del Raval*, 1958. Gelatina de plata, 17.5 x 8 cm. Fundación Foto Colectania (N.Reg. 426), Barcelona
- Joan Colom: *Gente del Raval*, 1958. Gelatinas de plata, 23.3 x 10.1 cm. Fundación Foto Colectania (N.Reg. 1709), Barcelona
- Miguel Molina: La danza de las blusas (fragmento de la película *Esta es mi vida* de Ramón Vinoly Barreto, 1952). Vídeo, fragmento de 1 min. 22 seg. Cortesía de EGEDA, Madrid
- Jacinto Esteva: *Lejos de los árboles*, 1963-1971. Vídeo, fragmento de 5 min. Cortesía de Daria Esteva y Fílmoteca de Catalunya, Barcelona.

Postporno

- Post-Op: *Sex Party*, 2006. Vídeo, 7'. Cortesía de Post-Op, Barcelona
- Lucía Egaña: *Mi sexualidad es una creación artística*, 2011. Video, 48 min. Cortesía de Hamaca, Barcelona
- Toy Tool Committee: *L'Amour et la violence*, 2011. Vídeo, 6 min. Cortesía de Toy Tool Committee.

Militancias

- J. R. Ahumada/Jordi Petit: *Gais al carrer*, 1977. Vídeo, 36 min. Cortesía del autor, Barcelona
- Ventura Pons: *Informe sobre el FAGC*, 1979. Vídeo, 12 min. Cortesía del autor y Fílmoteca de Catalunya, Barcelona
- Pedro Ortuño, *Tensiones y engarces. Primera Manifestació Alliberament gai del país valencià de 1979*, sobre imágenes grabadas por Miquel Alamar i Berenguer en S-8mm y transferido a DV (1998), cortesía del autor, Valencia-Murcia.

El cuerpo en performance

- Video-Nou: *Actuació d'Ocaña i Camilo*, 1977. Vídeo, 35'. Cortesía Hamaca, Barcelona
- William James: *Las Ahijadas*, 2016. Vídeo instalación 2 canales y fotografías b/n. Cortesía del artista, Valencia.

- Costus (Juan Carrero & Enrique Naya): *Los 10 mandamientos chochonis*, 1978-81. Vinilo, tamaño a determinar. Cortesía Beatriz Navas y Legado Costus
- Els 5 QK's: *Cucarecord*, 1980. Vídeo, 9 min. Cortesía de Luis Escribano.
- Almodóvar y McNamara: "Gran Ganga" y "Satanasa" (*La edad de oro*, 7/1/1983). Vídeo, 7 min. 34 seg. Cortesía RTVE, Madrid
- Tino Casal: *Embrujada*, 1984. Vídeo, 5 min. Cortesía de Javier Balaguer y SGAE, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Trio Rock Ola*, 1983. Fotografía color, 1983. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Pablo Pérez Mínguez y Fabio Vespa*, 1981. Fotografía color, 40 x 60 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Fabio y Pedro en la sala de espera*, 1982. Fotografía color, 40 x 60 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Fabio (Pedrería)*, 1983. Fotografía color, 40 x 30 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Pedro Almodóvar con bata*, 1983. Fotografía color, 40 x 30 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Antonio Alvarado con peluca*, 1989. Fotografía color, 90 x 60 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Pedro Almodovár y Fabio*, sin fecha. Fotografía color, 60 x 40 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Pablo Pérez Mínguez: *Fabio agente secreto*, 1982. Fotografía color, 180 x 50 cm. Cortesía Julio Juste, Madrid
- Nazario (Nazario Luque Vera): *Ojos verdes*, sin fecha. Lápiz y tinta china sobre papel, 52 x 42 cm. Colección CAAC, Sevilla
- Nazario (Nazario Luque Vera): *Abecedario para mariquitas*, 1978. 6 dibujos sobre papel, 96 x 94,5 cm. c/u. Colección CAAC, Sevilla
- Nazario (Nazario Luque Vera): *Autorretrato con chulo y serpiente*, 1979. Lápiz. acuarela y tinta china sobre papel, 10 x 22.6 cm. Colección CAAC, Sevilla
- Nazario (Nazario Luque Vera): *Purita bragas de jierro*, 1973-1975. 12 dibujos lápiz y tinta china sobre papel, 30 x 20 cm. c/u. Colección CAAC, Sevilla
- Nazario (Nazario Luque Vera): *Anarcoma*, 1980. Historieta: lápiz, tinta china y acuarela sobre papel, 2 piezas 41 x 23 cm. c/u. Cortesía del artista, Barcelona
- Nazario (Nazario Luque Vera): *La ascensión de Ocaña*. 1990. Lápiz, tinta china y acuarela sobre papel. 65 x 40. Cortesía del artista, Barcelona.
- Equipo Palomar: *No es homosexual simplemente el homófilo, sino el cegado por el falo perdido*, 2016. Vídeo 28 min., 8 pósters, guión y vitrina con documentos. Cortesía de los artistas, Barcelona
- Biel Capllonch: *Dos hombres desarmados*, 1998. Fotografía color, 120 x 145 cm. Colección MUSAC, León.
- Joan Morey: *STP_la joi de vivre*, 1999. Vídeo, 50 seg. Colección MUSAC, León

Activismos anti-sida:

- Pepe Espaliú: *Carrying XI*, 1992. Hierro, 149 x 52 x 140 cm. Colección MUSAC, León
- Jana Leo: *This bottom has AIDS*, 1991. Póster, medidas variables. Cortesía del artista, Madrid y Nueva York
- Jana Leo: *Estigmas fatales*, 1994. 3 fotografías b/n, 40 x 50 cm. Cortesía del artista, Madrid y Nueva York
- Javier Codesal: *Días de SIDA*, 1990. Cartel, 47 x 47 cm. Cortesía del artista, Madrid
- Javier Codesal: *Fábula a destiempo*, 1996. Vídeo instalación 2 canales, medidas variables. Cortesía del artista, Madrid

- Marisa Maza: <Infection-risk>, 1998. Vídeo, 1 min. 39 seg.
- Pepe Miralles: *Etnografía de una enfermedad social*, 1993. Instalación, medidas variables. Cortesía del artista, Valencia

Guerreras y bolleras

- Cecilia Barriga: *Encuentro de dos reinas*, 1991. Vídeo, 14 min. Cortesía Hamaca, Barcelona
- Cabello/Carceller: *Bollos* (1996), 4 min. 5 seg.. Cortesía Hamaca, Barcelona
- LSD (Fefa Vila): *Menstruosidades*, 1994. Fotografía color, 2 elementos, 50 x 50 cm, texto. Cortesía de la artista, Madrid
- Azucena Vieites: *Oye lo que traigo (Time Out, Chico y Chica, Un cambio de forma, LTTR, Girly)*, 2005. Instalación de 21 dibujos de tinta sobre papel, medidas variables. Colección MUSAC, León
- Carmela García: *Mentiras*, 2005. Proyección de 160 diapositivas, medidas variables. Colección MUSAC, León

Ciber cuir

- Alexander Apóstol: *What I'm Looking For*, 2002. Vinilo (284 x 710 cm), 180 x 450 cm. / Fotografía sobre foam, 250 x 250 cm. Cortesía del artista, Madrid
- Florencia Alberti: *Coming Out*, 2015. Vídeo, 4 min. 15 seg. Cortesía Hamaca, Barcelona
- Fito Conesa: *Midgard*, 2016. Vídeo, 14 min. Cortesía del artista, Barcelona
- Jesús Martínez Oliva: *male/amateur.org*, 2002. Ordenador, pantalla y ratón. Cortesía del artista, Murcia
- Manu Arregui: *Con gesto afeminado*, 2011. Escultura y vídeo, 10 min. 15 seg. Cortesía Galería Espacio Mínimo, Madrid.

El género en disputa: Trans

- Virginia Villaplana: *Escenario doble*, 2004. Vídeo, 25 min. Cortesía Hamaca, Barcelona.
- O.R.G.I.A: *Objetos Reversibles de Género Indefinido y Anómalo / Ontología de Representaciones Gastadas e Indumentaria Arbitraria*, 2005. Instalación, medidas variables. Cortesía del colectivo, Valencia
- Diego del Pozo: *Todos están enamorados de él*, 2009-13. Impresión digital, 70 x 100 cm. Cortesía del artista, Madrid
- Coco Guzmán: *Genderpoo*, 2008. Instalación (dibujo mural continuado por el público, componiendo, recortando y pegando en la pared signos de género para cuartos de baño), medidas variables. Cortesía del artista, Toronto.

Intimidad, Sexualidad y Fetichismos

- Xavier Daniel, *Silencis*, 1982, 14 min. Cortesía del autor y de José Luis Galvarrioto Tintore, Barcelona.
- Rodrigo (Rodrigo Muñoz Ballester): *Manuel no está sólo* (publicado en *La Luna de Madrid*, 1983-84). 50 dibujos de tinta y collage sobre papel, 36,7 x 25,6 cm. c/u. Colección IVAM, Valencia
- Guillermo Pérez Villalta: *Dibujo privados*, 1983. 12 grafitos sobre papel, 52,1 x 41,5 cm. c/u. Colección CAAC, Sevilla
- Juan Hidalgo: *Alrededor... Del Pene*, 1990. 22 Gelatino-bromuros de plata al selenio, medidas variables. Colección MUSAC, León
- Alex Francés: *Quiero estar dentro de ti*, 1996. Fotografía color, 100 x 70 cm. Colección Juan Redón, Depósito en IVAM, Valencia

- Alvaro Perdiges: *From Refugio, Madrid Doc#3* y *From The Hustler@CAKE, New York Doc#7*, 1996. 2 fotografías b/n, 180 x 120 cm. c/u. Cortesía del artista, Madrid
- Carlos Aires: *Mister Hyde I (Low Resolution)*, 2003. Vídeo, 6 min. Cortesía del artista, Madrid
- Miguel Ángel Gaüeca: *Eggs* y *Everybody knows Brueghel told me this*, 2007-09. 2 fotografías color, 125 x 125 cm. Cortesía Galería Espacio Mínimo, Madrid
- Francesc Ruiz: *Montjuic*, 2003. Fotocopia blanco y negro encolada sobre pared, 250 x 250 cm. Cortesía del artista, Barcelona
- Dias & Riedweg: *Voracidad Máxima*, 2003. Vídeo Instalación 2 canales, espejos y cama, medidas variables. Colección MACBA, Barcelona
- David Domingo: *La mansión acelerada*, 1998, 9 min. 50 seg. Cortesía de HAMACA.

Masculinidad (es)

- Diego del Pozo: *Deconstruyendo el odio*, 2013. Tríptico fotográfico, 120 x 37 cm. c/u. Colección Martínez Guerricabeitia, Valencia
- Francesc Ruiz: *The Yaois (Real Madrid)*, 2011. Fotocopia b/n sobre papel, 200 x 140 cm. Cortesía Galería García, Madrid

Memorial Queer

- Colectivo Subtramas: *Memorial Feminista Queer*, 2014. Vídeo, 65 min. Vídeo realizado sobre la performance de Fefa Vila "Me acuerdo" que se realizó en el marco de "Acciones públicas para saberes realmente útiles" en MNCARS, 2015. Cortesía del colectivo, Barcelona-Murcia-Madrid
- Carmela García, *Cartografía*. 2006-07. Instalación, papel, fotografías, cuerda y otros elementos, 250 x 700 cm. Colección MUSAC, León
- Jeleton (María Angeles Alcántara y Jesús Arpal): *Historia política de las flores / Loren historia politikoa, o cuando las lilas se volvieron violetas*. 2004-2017. Dibujos sobre papel, medidas variables. Cortesía de los artistas, Murcia-Bilbao

ANARCHIVO SIDA

Producciones culturales en torno a la 'crisis del sida'

Centro Cultural Conde Duque, Sala de Bóvedas, Madrid. Del 26 de mayo al 24 de septiembre de 2017.

Comisariado: Equipo re (Aimar Arriola, Nancy Garín y Linda Valdés)

Artistas y colectivos presentes en la muestra

- ACT UP (Barcelona & Latino Caucus NY).
- Águeda Bañón.
- Antonio Gagliano.
- Carme Nogueira-
- Centro de Educación y Prevención en Salud Social y SIDA-Chile (CEPS).
- Daniel Palma,.
- Diego del Pozo Barriuso.
- Euskal Herriko Gay-Les Askapen Mugimendua (EHGAM).
- Francisco Copello.

- Guillermo Moscoso.
- Javier Codesal.
- José Osorio.
- Juan Guzmán.
- La Radical Gai.
- Las Pekinesas.
- Las Yeguas del Apocalipsis (Web Archive D21).
- María José Belbel.
- Miguel Benlloch.
- Miguel Parra Urrutia.
- MUMS Movimiento por la Diversidad Sexual-Chile.
- Pepe Espaliú.
- Pepe Miralles.
- Rita Moreira.
- Santiago Echeverry.
- The Carrying Society.

¿ARCHIVO QUEER?

Imaginario de acción y placer. Madrid, 1989-1999

Centro Cultural Conde Duque, Sala de Bóvedas, Madrid. Del 26 de mayo al 24 de septiembre de 2017.

Comisariado: Fefa Vila - Equipo en construcción.

Colectivos y artistas presentes en la muestra

- Andrés Senra.
- Calma Obrera – Alfredo Floro.
- Fefa Vila.
- Floy Krouchi.
- Juan Flahn
- La Jose, de Cadi.
- La Radical Gai
- Liliana Couso
- LSD.
- RQTR.
- Virginia Villaplana.