





¿QUÉ HACER, MARICÓN?





ROJO DEL ARCOÍRIS

¿QUÉ HACER, MARICÓN?



**levanta
fuego**

Primera edición: junio de 2022

Textos: sus autores

Coordinación y edición: Rojo del Arcoíris

www.rojodelarcoiris.com

Diseño de cubierta e interiores: Andrea M. Astola

Publicado por: Levanta Fuego

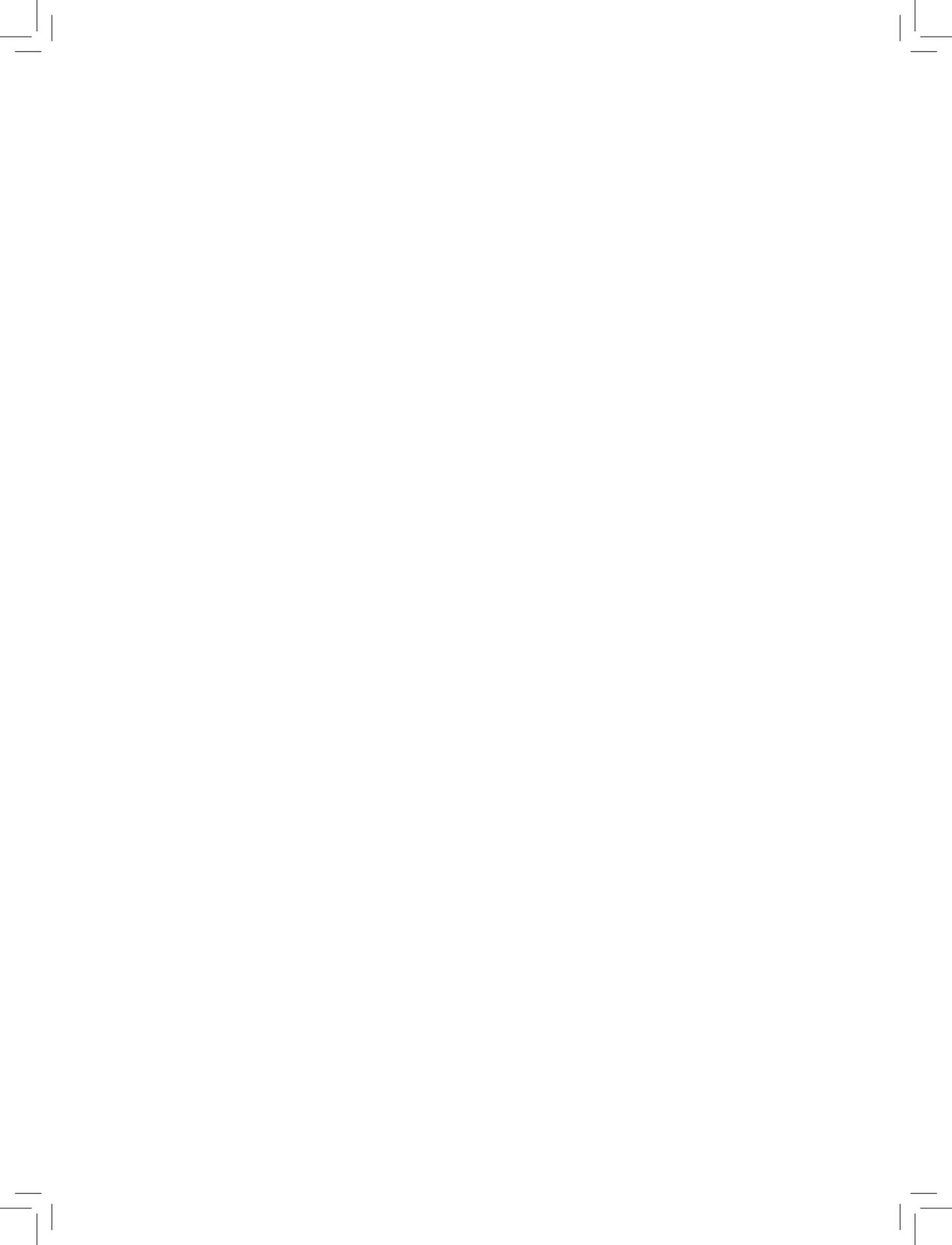
www.levantafuego.com

contacto@levantafuego.com

ISBN: 978-84-125204-2-2

Depósito legal: M-16222-2022

Este monográfico puede ser difundido y copiado libremente, siempre que su uso sea no comercial. Para cualquier otro uso es necesario dirigirse a la editorial.



ROJO DEL ARCOÍRIS

Rojo del Arcoíris es un proyecto marxista crítico que busca reclamar el espacio históricamente arrebatado a las disidentes sexuales de la clase obrera, dentro del pensamiento revolucionario.

comité editorial

Lara Alonso Corona
Andrea M. Astola
Alba G. Ferrín
Ira Hybris
Ricardo Galiano
Iván M. Ortiz
Diego Parejo
Cristina R. Pinel

consejo editor

Félix del Campo
Ignacio Elpidio Domínguez Ruiz
Jules Gleeson
Huw Lemmey
Holly Lewis
Carolina Meloni
Lucas Platero
Gianfranco Rebucini



ÍNDICE

¿qué hacer, maricón?

genealogías desenterradas

*EXPLICACIÓN
MATERIALISTA
DEL ORIGEN DE LA
REPRESIÓN SEXUAL*
Amanda Klein (1973)

*HACIA UN ANÁLISIS
CIENTÍFICO DE LA
CUESTIÓN GAY*
Los Angeles Research
Group (1975)

el hilo rosa de la historia

*EROS Y HONESTIDAD:
ANTITODO, PASOLINI*

13 Lara A. Corona 29

*¿CÓMO ARREBATARON A
MARSHA! EL BORRADO
DEL MARXISMO EN LA
HISTORIA POPULAR
QUEER*

Andrea M. Astola y
Cristina R. Pinel 39

17 *SER POBRE Y
MARICÓN EN UNA
DICTADURA: RELATOS
DEL FRANQUISMO EN
CANARIAS*
Sol Micaela Chamorro

23 47

*ENCARCELAMIENTO
DE LA DISIDENCIA: LA
REPRESIÓN DURANTE
Y DESPUÉS DEL
FRANQUISMO*

María Teresa Torres 53

inverteoría

*INTRODUCCIÓN AL
MARXISMO  QUEER:
CONCEPTOS PARA
UNA POLÍTICA RADICAL
DESVIADA*

Ira Hybris

67

*EL MODO DE
PRODUCCIÓN
HETEROSEXUAL*
Federico Zappino

*DEL CAMPO A LA CIUDAD.
LA DIMENSIÓN ESPACIAL
DE LAS VIOLENCIAS
CISHETEROSEXISTAS*

Ignacio Elpidio
Domínguez Ruíz

109

*#METOO Y LA
EXPERIENCIA QUEER*
Peter Drucker

pluma proletaria

LAS OLAS
Lara A. Corona

133

IDENTIDAD: BOLLERA
Cristina R. Pinel y Elvira
M. Bárbara

145

*RAUSCHENBERG Y
BREXIT SE ENFRENTAN
AL OLEAJE: EXTRACTO DE
WE ARE MADE OF
DIAMOND STUFF*
Isabel Waidner

149

*LA BESTIA AL FINAL DEL
TIEMPO*
Benjanun Sriduangkaew

154

*CONTRA EL
CAPITAL, LEVÁNTATE
(ILUSTRACIÓN)*
Paula Dacal

166

queer 2 queer

*ENTREVISTA A SHON FAYE,
AUTORA DE TRANS*

169

¡que broten cien lilas!

*¿MURO O PUENTE? UN
ANÁLISIS DE HEDWIG
AND THE ANGRY INCH*
Andrea M. Astola

181

*SOBRE SENTIR EL
REALISMO CAPITALISTA
Y SUPERARLO JUNTAS:
MÁS ALLÁ DE VENENO Y
TODO LO OTRO*
Iván M. Ortiz

189

*SAMANTHA
HUDSON: ENTRE
LA TRANSGRESIÓN,
LO TRASH Y LO
MAINSTREAM*
Irene Pérez
González

198





¿QUÉ HACER, MARICÓN?

LA NECESIDAD DE UN MARXISMO DESVIADO

Un fantasma recorre lo queer, el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja moral burguesa se han unido en sacrosanta cruzada contra ese fantasma: el obrerismo nostálgico y la patronal gaypialista, las radicales transexcluyentes y los sicarios uniformados que portan banderas rojas.

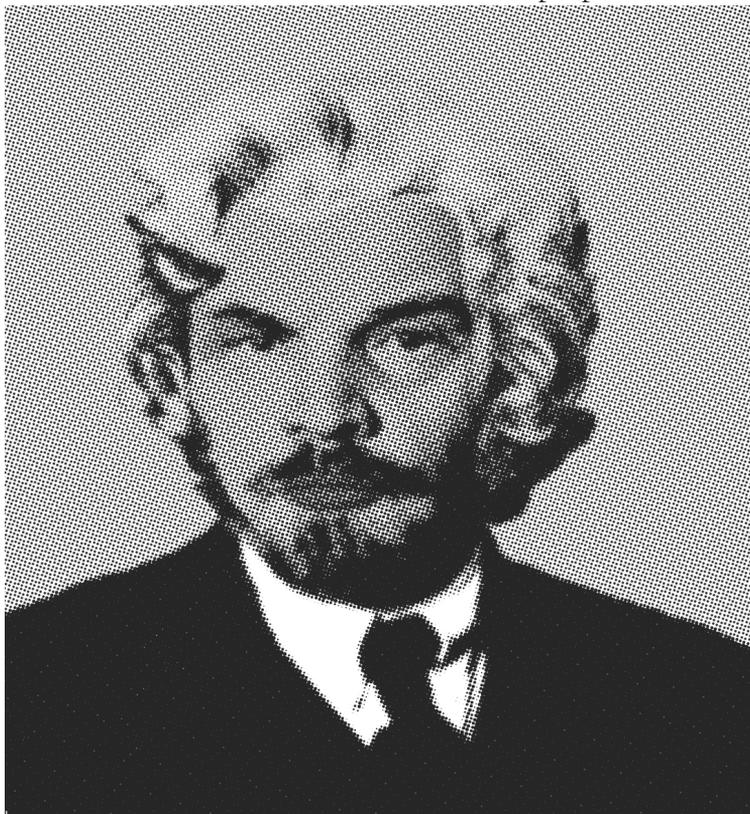
¿Qué corrientes revolucionarias no han sido acusadas de *posmoqueer* por sus adversarios? ¿Qué tendencias reaccionarias no han lanzado a su vez, tanto a los representantes más avanzados de la oposición como a sus enemigos, el reproche estigmatizador del posmodernismo?

De este hecho resulta una doble consecuencia:

1. Que la cuestión queer ya es reconocida como una fuerza por todas las potencias de la vieja moral burguesa.
2. Que ya es hora de que los comunistas queer expresen abiertamente sus puntos de vista, sus objetivos y sus tendencias ante el mundo entero, y que opongan a la leyenda del fantasma del Comunismo queer un manifiesto de la propia causa.

Con ese fin, comunistas de diversas tendencias han conspirado en cafeterías cuquis de Lavapiés para redactar el *Manifiesto de Rojo del Arcoíris: por un marxismo queer*, que se ha traducido al inglés, francés, italiano, portugués y catalán.

Este manifiesto ha recibido críticas constructivas de las que nos haremos cargo en nuestros materiales políticos. Sin embargo, la mayor parte han sido infundadas, producto de una mala comprensión lectora, cuando no de una ausencia de



lectura, inconcebible para cualquier persona que se reivindique como marxista. Desde posiciones morales y reduccionistas han defendido una rectitud del marxismo del cual quedamos expulsadas como queers. Se nos ha acusado de proponer como clase revolucionaria a las personas queer. Nada más lejos de la realidad; nosotras reclamamos el espacio de las personas queer dentro de una clase obrera que nunca ha sido tan homogénea ni cisheteronormativa como la hegemonía burguesa nos ha pretendido hacer creer. Frente a su *estrechez y rectitud*, nosotras reclamamos una visión *expansiva y desviada* del marxismo.

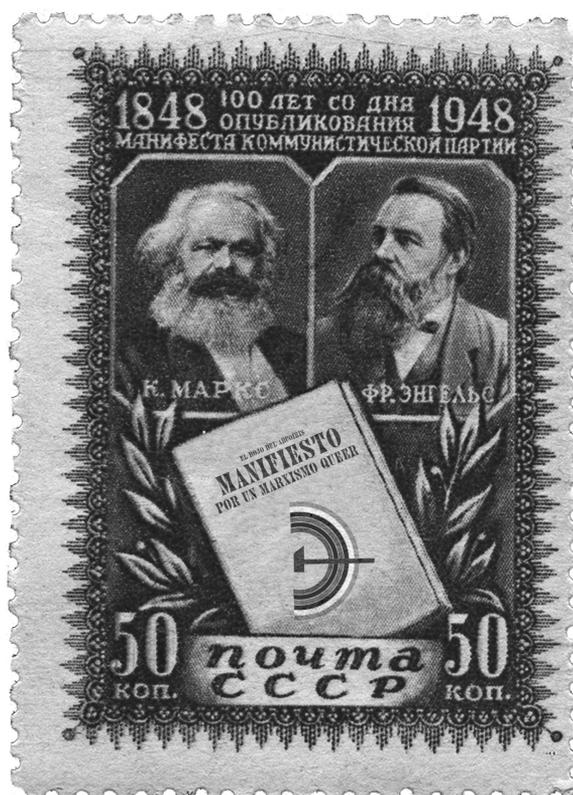
Y así surge la revista Rojo del Arcoíris, un lugar de encuentro para que las disidencias sexuales de clase obrera discutan y expongan su política revolucionaria. De esta manera, buscamos reclamar los espacios que nos han sido históricamente arrebatados.

Las páginas que siguen contienen diversas herramientas para comenzar esta tarea; pasando por producción teórica, filosofía política, análisis cultural, creación artística, recuperación de legados e historias silenciadas y diálogos críticos.

Nuestra intención es dar cabida a una amplia gama de posiciones y experiencias dentro del marxismo queer, incluyendo la perspectiva de las editoras que conformamos Rojo del Arcoíris, así como contribuciones que, sin reflejar completamente nuestro punto de vista, son valiosas en tanto son parte de un diálogo actual entre el marxismo y la realidad de las personas queer.

Tiemble, si quiere, la moral burguesa ante la perspectiva de un marxismo desviado. Las transmaribolleras obreras, con él, no tienen nada que perder salvo sus cadenas cisheteronormativas. Tienen, en cambio, un mundo por ganar.

Rojo del Arcoíris,
primavera de 2022







EXPLICACIÓN MATERIALISTA DEL ORIGEN DE LA REPRESIÓN SEXUAL

Amanda Klein, 1973
Recuperado por RDA, 2022

Del mismo modo, y no sin luchas, en aquella época se debió ir generando una especie de “derecho” por el que a cada varón le pertenecería una mujer y su descendencia, de un modo total, incluso con el derecho sobre sus vidas. De este hecho se derivaron consecuencias trascendentales, que todavía hoy estamos sufriendo.

Antes de la aparición del excedente económico y, por lo tanto, de la propiedad privada, no parece que las relaciones sociales tuvieran que estar sometidas a restricciones importantes. La sexualidad se practicaría por grupos y no debía preocupar demasiado el exacto conocimiento de la paternidad.

Los hijos pertenecían al grupo y no eran “propiedad” de nadie en particular. Las mujeres los parían y los amamantaban, y con ello finalizaba su deber como madres y, al mismo tiempo su “derecho” como tales.

El problema sufrió una alteración cualitativamente importante con la aparición de la propiedad privada y la adscripción de cada mujer y su prole a un hombre. Este intentaría por todos los medios inculcar en la mujer la idea de la fidelidad; de que sólo debía tener relaciones sexuales con él.



En principio podrá sorprender que las mujeres se dejaran someter. Más **aun** si tenemos en cuenta que las diferencias físicas entre ellas y los hombres no debían ser tan grandes como hoy. Y sin embargo, es evidente que lo consiguieron. Pero ya deberíamos estar acostumbrados a estas contradicciones.

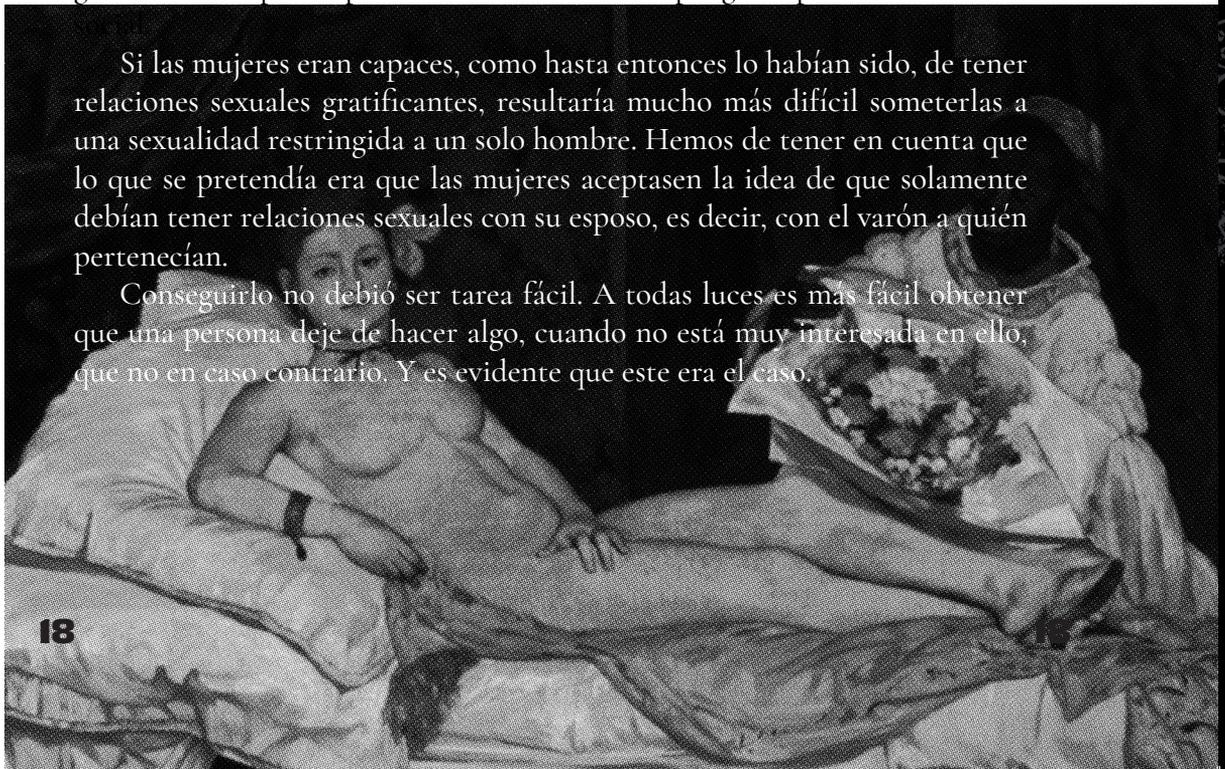
Recurriendo una vez más al símil de la burguesía, vemos **como** somete a una parte de la población, mucho más numerosa que ella. Para ello cuenta no solo con la fuerza física para someter al proletariado, **sinó** que, y muy fundamentalmente, cuenta con la propiedad de los medios de producción, fuente básica de su hegemonía.

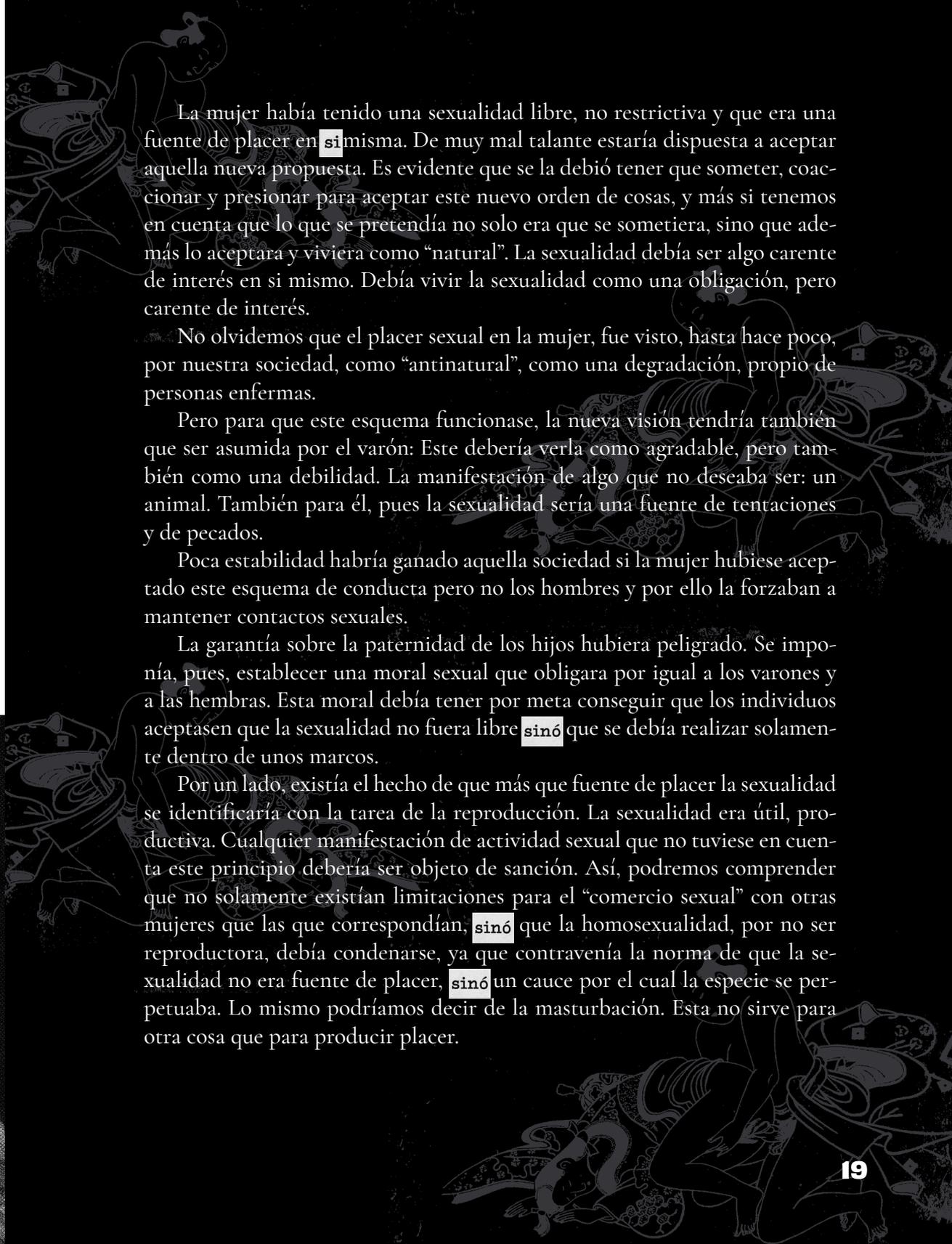
A partir de este hecho, el grupo fuerte, el de los varones, creará unas instituciones que le protejan. Creará un derecho a su medida y una moral que erija en intereses generales lo que solo son sus intereses particulares. Además, ya hemos dicho que el grupo de hombres era el poseedor de los bienes materiales, rebaños, armas, etc. Este hecho modificaría su esfera y la intensidad de su influencia. De alguna manera psicológica, mental y moralmente debió ir generando unas pautas de conducta que hicieron parecer como “natural” y normal las nuevas relaciones que establecía.

En relación con el aspecto que a nosotros fundamentalmente nos interesa — el de la sexualidad — debió irse generando una nueva moral por la que, la sexualidad, y sobre todo la de la mujer, debía estar completamente identificada con la reproducción y cualquier pretensión de considerarla como generadora de placer podría resultar altamente peligrosa para la estabilidad

Si las mujeres eran capaces, como hasta entonces lo habían sido, de tener relaciones sexuales gratificantes, resultaría mucho más difícil someterlas a una sexualidad restringida a un solo hombre. Hemos de tener en cuenta que lo que se pretendía era que las mujeres aceptasen la idea de que solamente debían tener relaciones sexuales con su esposo, es decir, con el varón a quién pertenecían.

Conseguirlo no debió ser tarea fácil. A todas luces es más fácil obtener que una persona deje de hacer algo, cuando no está muy interesada en ello, que no en caso contrario. Y es evidente que este era el caso.





La mujer había tenido una sexualidad libre, no restrictiva y que era una fuente de placer en **si** misma. De muy mal talante estaría dispuesta a aceptar aquella nueva propuesta. Es evidente que se la debió tener que someter, coaccionar y presionar para aceptar este nuevo orden de cosas, y más si tenemos en cuenta que lo que se pretendía no solo era que se sometiera, sino que además lo aceptara y viviera como “natural”. La sexualidad debía ser algo carente de interés en si mismo. Debía vivir la sexualidad como una obligación, pero carente de interés.

No olvidemos que el placer sexual en la mujer, fue visto, hasta hace poco, por nuestra sociedad, como “antinatural”, como una degradación, propio de personas enfermas.

Pero para que este esquema funcionase, la nueva visión tendría también que ser asumida por el varón: Este debería verla como agradable, pero también como una debilidad. La manifestación de algo que no deseaba ser: un animal. También para él, pues la sexualidad sería una fuente de tentaciones y de pecados.

Poca estabilidad habría ganado aquella sociedad si la mujer hubiese aceptado este esquema de conducta pero no los hombres y por ello la forzaban a mantener contactos sexuales.

La garantía sobre la paternidad de los hijos hubiera peligrado. Se imponía, pues, establecer una moral sexual que obligara por igual a los varones y a las hembras. Esta moral debía tener por meta conseguir que los individuos aceptasen que la sexualidad no fuera libre **sinó** que se debía realizar solamente dentro de unos marcos.

Por un lado, existía el hecho de que más que fuente de placer la sexualidad se identificaría con la tarea de la reproducción. La sexualidad era útil, productiva. Cualquier manifestación de actividad sexual que no tuviese en cuenta este principio debería ser objeto de sanción. Así, podremos comprender que no solamente existían limitaciones para el “comercio sexual” con otras mujeres que las que correspondían, **sinó** que la homosexualidad, por no ser reproductora, debía condenarse, ya que contravenía la norma de que la sexualidad no era fuente de placer, **sinó** un cauce por el cual la especie se perpetuaba. Lo mismo podríamos decir de la masturbación. Esta no sirve para otra cosa que para producir placer.

Así quedaba configurado lo que se entiende por “sexualidad natural”, correcta, adecuada, decente, etc. Sólo es sexualidad “como Dios manda y la naturaleza ordena” aquella que se realiza entre hombre y mujer y tiene por objetivo concreto la procreación.

Hemos de tener en cuenta que hasta muy recientemente las iglesias cristianas consideraban que la sexualidad dentro del matrimonio tenía por único objeto la procreación. De tal modo que si un matrimonio realizaba prácticas sexuales que no tuvieran dicho fin, es decir, crear hijos para el mejor servicio de Dios, cometía pecado, por no estar conforme con la “verdadera” y única finalidad de la sexualidad. Ahora bien, podría pensarse, a tener de lo dicho hasta ahora, que cualquier actividad sexual matrimonial entre hombre y mujer que no pusiera dificultades a la posibilidad de procrear, **seria** favorablemente vista por la sociedad, pues cumplía con su **objetivo**, pero ello no es así. Las restricciones se ampliaron y abarcaron a las relaciones entre hombre y mujer que no tuvieran por finalidad la reproducción, y además a aquellas que se realizaron fuera del marco legal matrimonial.

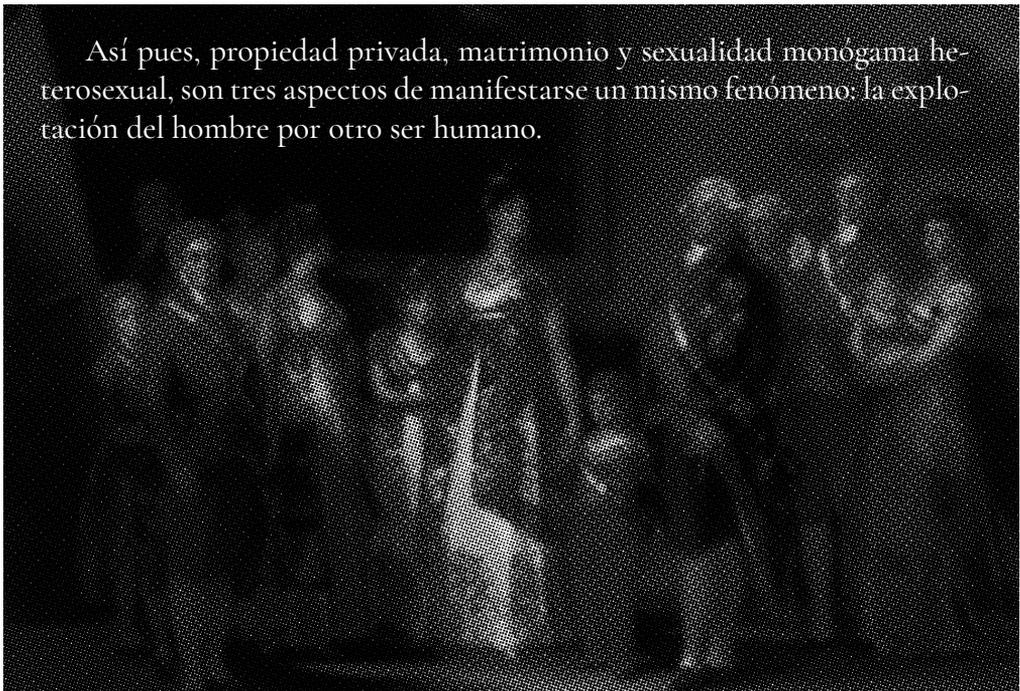
Aquí es donde se le ven las orejas al lobo. Aquí es donde descubrimos la verdadera función de la sexualidad.

Hasta ahora podíamos haber visto la concepción que tenían de la sexualidad como equivocada, pero intencionalmente no interesada. Podíamos considerar que se estaba en un error al creer que la única relación correcta era la habida entre un hombre y una mujer, al considerarla más “natural”. También podíamos, **sinó** justificar, si al menos explicar el que creyeran que la masturbación era pernicioso para la salud y la moral del individuo. Hoy sabemos que **nos** es mala, pero estaríamos dispuestos a aceptar que ellos no tenían por que saberlo. Aunque siempre nos asaltaría la duda respecto a su ingenuidad y buena intención. Porque podemos entender que no supiesen si era buena o mala, pero lo que cuesta **mas** trabajo comprender es cómo sabían que era precisamente mala. Pero nuestra duda sobre su ingenuidad se resuelve cuando vemos que introducen la segunda limitación. Cuando normatizan respecto de que la sexualidad correcta no es la que se realiza entre hombre y mujer, **sinó** la que se produce entre hombre y mujer pero dentro del matrimonio y con el fin de procrear. Aquí es donde aparece la verdadera función social de la sexualidad.

Si el matrimonio es, a todas luces, no hay duda sobre ello, una institución social, no “natural”, creada por los hombres, de la misma forma es concebida y creada la sexualidad, con fines idénticos, y su pretendida “naturalidad” desaparece como por encanto.

Si el matrimonio tiene por **justificatón** última la perpetuación de la propiedad privada, la sexualidad, tal como **esta** concebida, es otro instrumento que sirve para su transmisión.

Así pues, propiedad privada, matrimonio y sexualidad monógama heterosexual, son tres aspectos de manifestarse un mismo fenómeno: la explotación del hombre por otro ser humano.



NOTA DE EDITORA: Destacadas en el texto las «erratas» que cometió Amanda Klein escribiendo este texto, que se han decidido mantener para ser lo más fieles posible a su cuerpo de trabajo y a sus condiciones materiales (se redactó en una multicopista clandestina). También se mantiene su puntuación y sus énfasis originales.

Si el matrimonio tiene por justificación última la
perpetuación de la propiedad privada, la sexualidad, tal
como está concebida, es otro instrumento que sirve para su
transmisión.

Así pues, propiedad privada,
matrimonio y sexualidad
monógama heterosexual

Amanda Klein, 1973

son tres

aspectos de manifestarse de un
mismo fenómeno: la explotación
del hombre por otro ser humano.



Collage publicado originalmente en *Las degeneradas trans acaban con la familia* (2022), coordinado por Ira Hybris y editado por Kaótika Libros.

Los Angeles Research Group, 1975
Traducido por Cristina R. Pinel, 2022

HACIA UN ANÁLISIS CIENTÍFICO DE LA CUESTIÓN GAY

Perspectivas históricas

Históricamente, según colapsaban las economías colectivas y surgían relaciones económicas basadas en el patriarcado y en el emergente capitalismo, el trabajo del hombre era cada vez más el de producción de mercancías y su rol incluía la provisión de las necesidades materiales para el mantenimiento y promoción de la familia. (La división sexual del trabajo había existido antes de este avance histórico, pero no había sido acompañada por las características superestructurales de los roles sexuales —estándares de carácter y comportamiento personal asignados según el género—). La labor de las mujeres fue individualizada cada vez más y restringida a artículos útiles, esto es, para el consumo privado e indirecto. Su rol incluyó el mantenimiento de la fuerza de trabajo vigente (marido), la crianza y la educación de la fuerza de trabajo futura (infancias) y el cuidado de la fuerza de trabajo descartada y consumida (personas enfermas, heridas y ancianas).

La división sexual del trabajo, cosificada como «natural», supone un beneficio material para la burguesía dentro de la sociedad capitalista, en la que no se logra el reemplazo colectivo de las necesidades diarias.

La mujer trabajadora del hogar

no vende directamente su fuerza de trabajo.

BAJO EL CAPITALISMO, EL VALOR DE ESTA FUERZA DE TRABAJO «INVISIBLE» ES APROPIADO POR Y BENEFICIA A LA BURGUESÍA A TRAVÉS DE SU ROL EN LA FAMILIA, QUE LES OBLIGA A COMPRAR COMIDA, ROPA, ETC; COCINAR; MANTENER LA CASA; CUIDAR A LA FAMILIA, INCLUYENDO EL AMPLIO RANGO DE NECESIDADES EMOCIONALES Y PSICOLÓGICAS TALES COMO ATENUAR LA FURIA DEL MARIDO DEBIDA A LA EXPLOTACIÓN SUFRIDA EN SU TRABAJO.



Does the entire family washing at a saving of money, time and toil.

COSTS LESS THAN 2c PER HOUR TO OPERATE.

CON LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL Y EL COMPLETO DESARROLLO DEL CAPITALISMO, ALGUNAS MUJERES FUERON INCORPORADAS AL SECTOR PÚBLICO DE LA CLASE TRABAJADORA. SIN EMBARGO, EL ROL DE UNA MUJER QUE TRABAJE EN EL HOGAR NO HA CAMBIADO DE FORMA MATERIAL. DEBIDO A QUE SU ROL SERVICIAL Y ENRIQUECEDOR NO HA SIDO DOTADO DEL VALOR ECONÓMICO NECESARIO PARA LA PERPETUACIÓN DEL CAPITALISMO, SINO QUE SE HA CONSIDERADO UNA CARACTERÍSTICA SEXUAL «NATURAL» Y DETERMINADA BIOLÓGICAMENTE, ES TAMBIÉN CONSIDERADO «NATURAL» QUE LA MUJER TRABAJADORA CONTIÑE SOPORTANDO EL PESO PRINCIPAL DE LA CREACIÓN DE UNA VIDA HOGAREÑA SALUDABLE PARA LA FAMILIA.

«La familia individual moderna está fundada sobre la esclavitud doméstica, visible o escondida, de la mujer casada, y la sociedad moderna es una masa compuesta de esas familias individuales como sus moléculas»

y que, «dentro de la familia, él es el burgués y su mujer representa al proletariado». Esta división sexual del trabajo, en efecto, asegura grandes beneficios para la burguesía, puesto que hay una unión estructural entre la división sexual del trabajo y la explotación de las clases:

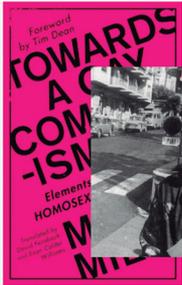
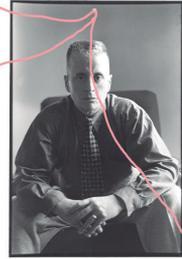
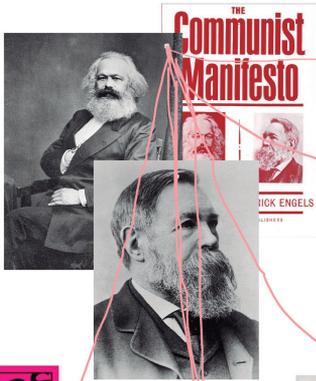
El primer antagonismo de clases que aparece en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre hombre y mujer en el matrimonio monógamo, y la primera opresión de clase es la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran avance histórico, pero al mismo tiempo inauguró, junto a la esclavitud y la propiedad privada, esa época que dura hasta el día de hoy, en la que cada progreso es a la vez un retroceso relativo, en la que el bienestar y el desarrollo de un grupo son obtenidos por medio de la miseria y represión del otro. Es en la forma celular de la sociedad civilizada en la que ya podemos estudiar la naturaleza de los antagonismos y contradicciones que se desarrollará en las mismas.

La división del trabajo y la propiedad privada son expresiones idénticas, una hace referencia a la actividad y la otra hace referencia al producto de la actividad.

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes [...]; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.



LA BURGUESÍA HA DESARROLLADO UNA IDEOLOGÍA PODEROSA Y UBICUA. INCLUYE LOS ROLES DE GÉNERO, QUE SE OPONEN RADICALMENTE ENTRE SÍ Y PERMEAN LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA: LOS HOMBRES SON FÍSICAMENTE FUERTES, VALIENTES Y COMBATIVOS; LAS MUJERES APRENDEN A SER SOLIDARIAS Y PASIVAS. EN LA INFANCIA, TANTO NIÑOS (COCHES, SETS DE MECÁNICA, PISTOLAS) COMO NIÑAS (MUÑECAS, KITS DE COSTURA Y COCINAS DE JUGUETE) RECIBEN LOS JUGUETES QUE LES ENTRENARÁN PARA SUS FUTUROS ROLES EN LA ECONOMÍA. LA IDEOLOGÍA BURGUESA Y SUS INSTITUCIONES SE ASEGURAN DE QUE ESTE ADOCTRINAMIENTO CONTINÚE A LO LARGO DE LA VIDA DE UNA PERSONA.



EL HILO ROSA DE LA HISTORIA





EROS Y HONESTIDAD: ANTITODO, PASOLINI

Lara Alonso Corona

Muchos empezarían por el final.

Muchos lo hacen, de hecho. Escriben EXT. NOCHE. PLAYA DE OSTIA. y esperan el estremecimiento del lector, ya tienen el trabajo hecho. Se entregan al sensacionalismo y le convierten en carne de podcast sobre un *true crime*. El *caro lector* (por usar la expresión con la que él se dirigía al público de sus columnas) casi lo espera, este comienzo por el desenlace, como si lo más importante de su vida fuera el momento de su cese. Que todo esto se pueda reducir a una tragedia de tintes clásicos. Una historia triste.

Se permiten amar al hombre en tanto que su asesinato le purga de sus pecados, lo «sanea» para el gran público: la brutalidad del mismo se torna catarsis para puritanos, confirmando sus sospechas de liberales tolerantes sobre el inherente riesgo de la homosexualidad masculina. Se regodean en las imágenes de su cadáver o las esconden con pudor respetable (que es lo mismo). Invocan teorías de la conspiración sin rasgar la superficie del contexto que las hace plausibles. Empiezan en este momento (insertan la secuencia de *Caro diario* donde Moretti hace peregrinaje hasta el más horrendo de todos los monumentos conmemorativos, montaje convencional), sienten que este final tiene sentido. Da sentido a la vida que viene antes y les libera de profundizar en ella. Todos los caminos llevan a Ostia (como un crescendo, como la estructura del reciente biopic de Abel Ferrara) porque ¿de qué otro modo iba a acabar? De puertas adentro todo es *victim-blaming*. En los eventos oficiales, todo es «el gran intelectual italiano» sin adjetivos más espinosos (más rosas, más rojos).

No, no empezar por el final.

Otros empezarían un momento antes: hablarían de su última película, su más famosa e infame película, tan violenta que sirve como antesala de su violenta muerte. Como *foreshadowing*. Como explicación, acaso excusa. Se harían análisis sobre cómo esta adaptación de la obra sadiana desnuda no solo cuerpos, sino los mecanismos por los que el fascismo histórico se hizo con el poder (político, aquí también psicológico y sexual) en Italia, pasando de puntillas el hecho de que *Saló* no nos habla solo del fascismo *histórico*, del estado títere de los nazis donde el poder de Mussolini dio sus últimos estertores. Habla de nuestro fascismo, desde donde quiera que estemos viendo la película. El fascismo presente y futuro nos interpelan desde la pantalla como un muchacho enseñando a bailar a su amigo un siniestro baile final.

Era una palabra que Pasolini usaba mucho y muy seriamente. Fascismo. El fascismo del Poder. Del partido dominante (el fascismo de los democristianos). El fascismo «nuevo» y «total» de la sociedad de consumo. No hay



muchos que empiecen por esto —a pesar de que Pasolini siempre quería advertirnos de que estábamos «todos en peligro»— quizás por lo deprimente de comprobar lo profético de su análisis sobre las consecuencias del capitalismo neoliberal que él mismo vio nacer. *Saló* se niega a ser *sepulcrada* como curiosidad de cinéfilos, como macabro film de culto. Aún dio muestras de su capacidad de perturbar a las gentes de bien en fecha tan tardía como el 2020, gracias a la controversia de un meme atacando al político estadounidense Pete «Mayor Pete» Buttigieg. Aquí podría encontrarse un buen comienzo, a riesgo de que nos tachen de posmos: la vida como polemista de Pasolini continúa más de cuarenta años después de su asesinato, gracias a la nueva cultura digital.

Algunos comenzarían por la poesía. Parece un lugar seguro, poco polémico. Las desviaciones políticas y sexuales quedan menos al descubierto entre hermosos versos; después de todo, pocos entienden de poesía, esto es muy de intelectuales. O se puede tratar como algo muy cuqui, o algo como el arte puro, no contaminado por ideas, ideales.

Pero hay un problema: los poemas están llenos de cosas que es mejor ocultar en mitad de un artículo, en vez de exponerlos de entrada. Están llenos de sexo, de campesinos que duermen con el «miembro hinchado», de declaraciones de odio al burgués, y mucha, mucha política: menciones (por nombre, sin usar la ambigüedad de los poetas) a Marx o a Croce que alterarían a los proponentes de esa criatura de quimera, el poeta apolítico. A los que piensan que la poesía no debería estar llena de cosas como «Pobre de quien no sabe que es burguesa/esta fe cristiana en cada/privilegio, en cada rendimiento,/en cada servidumbre».

Otro problema: el tema de los dialectos. Mucha de su poesía está escrita en el lenguaje del Friul, el lenguaje materno (lengua madre). La lingüística le llevó a simpatizar con los pequeños nacionalismos, siempre en defensa de lo singular, las lenguas y costumbres minoritarias —siempre en contra de la homogeneización que del capitalismo imponía ya en los años sesenta. Pasolini lo llamaba la «falsa libertad», este reducir los rasgos de la población a la media (neoliberal). Odiaba el acento «neutro» del italiano oficial, odiaba la televisión que se encargaba de propagar este lenguaje (esta falta de lenguaje propio) entre la clase obrera hasta despojarla de sus propias palabras. Pasolini llamaba a esto genocidio cultural. Odiaba la televisión, punto. Pensaba que no se podía salvar ni siquiera para objetivos pedagógicos. En una entrevista (para televisión) afirmó que esta no era solo el medio del poder, era un poder en sí y por lo tanto debía ser abolida.

Abolir la televisión; muy de intelectual, pero por razones incómodas. Mejor no profundizar mucho en la poesía, en ese amor a los idiomas regionales, en esas referencias a un «andrajito rojo de esperanza», ni en los poemas tardíos que nos avisan de una nueva victoria fascista. Poesía que puede ser política, que puede hacer teoría. No todo es lírica recordando las caricias de «rudas manos polvorientas».

Se podría comenzar con lo queer —pero muchos harían un gesto de rechazo (ya de entrada por usar la palabra *queer*, por insistir que un hombre gay de tal fama es uno de los nuestros): prefieren la versión distorsionada que

imponen los heterosexuales y los centristas de cualquier orientación, cuando quieren convencer de que el gran arte no tiene nada que ver con el sexo, que la obra de Pasolini era «mucho más que su sexualidad», ese tipo de lugares comunes con obvia ansia de invisibilizar.

Convertirle en un icono gay inofensivo sería más difícil, pocos lo intentan. Su vida tiene poco de producto para consumo para toda la familia (y sin embargo alguno podría intentar acometer un *Bohemian Rhapsody*, un *Rocket Man*), su recorrido no sigue ningún arco redentor, su relación con su sexualidad no puede resumirse en un lema de autoayuda. Dentro hay mucha angustia. Culpa (familiar —tan reconocible; católica, irónica y previsible en un ateo; social y política, ah, el sino de tantos *bad gays*—). Desesperanza. Homofobia interiorizada. Sordidez y rincones oscuros. Gradualmente habrá honestidad. Amor, un poco. Se enamora de quien no le corresponde, no corresponde a quienes se enamoran de él. Escenas dramáticas. Amistades tormentosas. Sus tan amadas noches en los arrabales de la gran ciudad. Rechazo de todos los valores burgueses, en esto también. Pasolini siempre coherente, incluso en sus errores, en los momentos en los que resulta difícil seguir sus pasos. Nunca quiso amar como los burgueses. Nunca quiso follar como los burgueses. Nos complica las tesis. Los teoremas.



Precisamente, *Teorema*.

Quizás la única manera de sintetizar estas contradicciones personales, políticas, espirituales. Una figura crística destruye la burguesía a través de sexo queer y sagrado. Eros que provoca en sus víctimas (¿apóstoles?) el nacimiento de la religión, la libido, el arte, el comunismo. Destruir la familia, destruir el mismo concepto de realidad mundana. Convenientemente para la escritura de panegíricos a su figura, la película se estrena en 1968.

¿Y la ternura? Es sociológica, no personal.

Aunque Pasolini acabase aceptando la pulsión erótica desviada sin las angustias de los años cuarenta y cincuenta, el amor romántico siempre le produjo cierto escepticismo, pues intuía que era una trampa del capital tanto como una vía de escape de este: «Es una llave de la productividad, porque sin amor el hombre no puede producir. Pero al mismo tiempo, todo tipo de sociedad reprime el mundo sexual porque la energía que gasta el ser humano en hacer el amor no va en beneficio del capital». Las comparaciones con Marcuse y su *Eros y civilización* eran (son) fáciles.

Y sin embargo también podríamos empezar todo esto citando: «Y en torno resuena de alegría/el ilimitado instrumento de percusión/del sexo y de la luz».

Le llamarán «gran intelectual italiano» y se callarán que murió por marica (otra vez volvemos a Ostia como adictos al *true crime*). Como si se pudiera separar su obra intelectual del hecho de que le atraían los hombres. Amaba porque *amaba*. Hacía películas sobre los barrios del lumpenproletariado de Roma porque amaba a sus chicos del arroyo. No era un turista: vivió muchos años entre ellos, hacinado en sus mismas casas después de que su homosexualidad provocase su huida de la casa paterna. No se le puede acusar de una distancia burguesa sobre los sujetos de su ficción. Uno de esos proletarios, de esos chicos de la calle protagonistas de sus novelas y primeras películas, Silvio Parrello, nos lo resume: «Nuestro barrio era el barrio de Pier Paolo. Era uno de los nuestros». Se le puede acusar, con cierta razón, de fetichismo de la clase obrera, idealización del campesinado preindustrial que le costó muchas acusaciones de nostálgico. Es algo que a él mismo le preocupaba, sobre lo que reflexionaba a menudo. Esa es una de sus claves: cualquier crítica que podamos hacer es probable que él ya la haya considerado hasta el exceso.

Podemos empezar por el contexto. Por explicar los «años de plomo» en Italia, la estrategia de la tensión, los años de Ordine Nuovo y las Brigate Rosse. No es mal lugar, abrir plano en un momento de gran dramatismo, hacer

un intervalo con imágenes de archivo, como Pasolini quería hacer con su no realizado guion sobre San Pablo con la Resistencia francesa de telón de fondo. Ahora en la moviola: los atentados de Milán en 1969, o Brescia en 1974, a manos de la extrema derecha. En el de Milán, en Piazza Fontana, donde una bomba mató a diecisiete personas, la policía sospechó de los anarquistas primero: pasemos el plano a Giuseppe Pinella, trabajador de ferrocarril y anarquista muerto en sospechosas circunstancias mientras estaba en custodia de la policía. En Brescia murieron ocho personas, en Piazza della Loggia, y más circunstancias sospechosas: esta vez la CIA podría haber estado al tanto de que se iban a cometer atentados neofascistas. Más atrás: los americanos fueron fundamentales en la victoria de la Democracia Cristiana en las elecciones generales de 1948. Esto no es una teoría conspiranoica, la propia CIA lo ha admitido. Son los años de Operación Gladio. Del *autunno caldo* y el *sessantotto*. El partido de Democracia Cristiana fue el blanco más común de los artículos de Pasolini, donde denunciaba la corrupción moral y política de su país, con nombres y apellidos. Pasolini habla de los atentados de Milán y Brescia en una pieza para el *Corriere della Sera* de noviembre de 1974. El título «¿Qué es este golpe de estado? Yo lo sé». En el artículo acusa a la jerarquía política en el poder, a la Iglesia, a la CIA, de estar detrás de la corrupción y el derramamiento de sangre que asolaba el país en aquellos años. «Yo lo sé, pero no puedo probarlo», declara.

Podemos mencionar que en Italia muchos consideran este artículo el móvil de su asesinato, acaecido menos de un año después de haberlo publicado. En nuestros tiempos, nuestro contexto, puede resultar absurda la idea de que si un escritor acusa continuamente al gobierno de corrupción pueda ser razón suficiente para una ejecución de estado. El hecho de que esto no sea precisamente una opinión minoritaria es testamento de cuán peligrosas llegaron a ser sus palabras. Antitodo y contra todos, pero algunos enemigos tienen ya antecedentes.

Pocos empezarán por el marxismo. Muchos quieren obviarlo, ignorarlo o minimizarlo como si fuera una parte prescindible de su trayectoria, una chaqueta que le pueden poner o quitar. Algunos querrán convencernos de que dedicar un libro a Gramsci es un gesto enteramente estético, sin nada de política.

Nada de política.

Si acaso mencionan el controvertido episodio en el que «Pasolini defiendo a los policías frente las estudiantes del Mayo del 68» o como quieran llamarlo, para pintarle de mal izquierdista, o para hacer apología del cuerpo de policía. Mencionarán de pasada que la polémica nació de un poema, pero no hablarán de cómo Pasolini siempre quiso que se considerase una ficción, esa reflexión sobre la simpatía que le inspiraban los jóvenes policías que se enfrentaban a las revueltas estudiantiles. Que su compromiso de crítica con las fuerzas represivas nunca perdió fuelle, que defendía que los festivales de cine no debían tener ni premios ni policía. O que accedió a reunirse con esos mismos estudiantes del 68 a los que criticaba en su poema (y cuya energía revolucionaria celebró en tantas otras ocasiones), dando la cara en su propio terreno. Que su poema era una provocación, sí, pero también una sobria reflexión sobre las condiciones materiales de sus protagonistas.

Casi todos, sin excepción, pondrían en primer lugar el cine.

A pesar de la repercusión de *Teorema*, la costumbre es resaltar las facetas más «naturales» del cine de Pasolini. Se le resta importancia a sus experimentos, a su ruptura con las convenciones cinematográficas. Pasolini era mucho más iconoclasta como director que como poeta o novelista, plenamente enmarcado en el proceso renovador de los Nuevos Cines europeos, aunque desmarcándose de ellos. Pero la insistencia es en la «pureza» de su representación del mundo antiguo o del proletariado, la «inocencia» de la sensualidad en su *Trilogía de la vida*. La «sinceridad» de su retrato de Jesucristo. Adjetivos diseñados para restarle importancia a la parte cerebral de su cine. Las horas pasadas en la sala de montaje, calculando el mejor uso de la semiología del cine. Manejando una premisa: «el cine expresa realidad con realidad», declara en un artículo sobre la *avant garde*.

EL STATU QUO NUNCA QUIERE A ARTISTAS QUE
SEPAN LO QUE HACEN, QUE PIENSEN LO QUE HACEN.

QUIERE FÁBULAS SOBRE ARTISTAS INTUITIVOS
PARA APUNTALAR LA FANTASÍA DE LA MERITOCRACIA
DE LOS GENIOS.

Mejor fingir que Pasolini era un artista sin teoría; no importa cuán a menudo repitese expresiones tan reveladoras como «medios de producción» o «ideología» o «consumismo» en sus feroces condenas del mundo moderno. Su declarada admiración hacia Barthes. Sus lecturas de antropología (las influencias de Mircea Eliade y James Frazer en sus adaptaciones de teatro griego). El impulso pedagógico que compartía con Gramsci. Su insistencia, como aplicado marxista, en cuestionarlo todo, en analizar la realidad en el «sentido científico».

Su voluntad de ser alternativamente inescrutable (*Porcile*, su teatro, escrito para no ser representado) y diáfano (*Trilogía de la vida*), de innovar incluso cuando intenta retratar mundos sagrados, premodernos y por tanto impenetrables (*Edipo Rey*, *Medea*). Todo es parte de una continua búsqueda del arte radical. No es un cine fácil de ubicar en una tradición, tampoco es sencillo establecer conexiones con sus contemporáneos (Pasolini contra todos). Reinventa y rechaza el neorrealismo como Fellini, pero no es Fellini. Le toma el pulso a la realidad convulsa de un país, como Elio Petri, pero lo hace a través de la opacidad o de la alegoría.

La estrategia general sería quedarse en la biografía. Tediosas lecturas freudianas —pero Pasolini ya se adelantó a todo eso, se enfrentó a las acusaciones sin apartar la mirada. Filmó una adaptación de *Edipo Rey*, ¿no se puede decir que no acuda a la raíz (cultural) del problema! Admite el amor a la madre, le aburren las *basic bitches* que se obsesionan con esta explicación a su sexualidad. Más interesante es la influencia del hermano menor, partisano asesinado en la Segunda Guerra Mundial por disputas internas entre antifascistas. El horror de una muerte tan temprana congela para siempre su imagen en una heroicidad que Pasolini nunca podrá alcanzar. La sensación de culpa por no poder proteger al hermano pequeño, por no poder salvar a la madre del dolor de la pérdida. La sombra de la muerte que planea desde entonces (frase hecha de cronista que ansía acelerar la cosa para situarse pronto en el camino hacia Ostia, el momento de la destrucción).

La mayoría escribirían artículos convencionales, reflexiones académicas, estructurados con un orden que Pasolini nunca impuso a sus obras; llenarían las páginas con las fechas bien conocidas y los nombres relevantes que le sean familiares al lector (Alberto Moravia, Maria Callas), compondrían una entrada de Wikipedia glorificada y lo llamarían homenaje en su centenario, olvidando el infatigable afán de renovación de su arte. Su formalismo. Su rechazo a las formas recibidas.

Cada vez más insistirán en epítetos como «polémico», «provocador», «inconformista», «incómodo», mientras los vacían de sentido. Frase preferida a repetir: «Pasolini incomodaba tanto a la derecha como a la izquierda». En parte cierto, pero un intento de ofuscar el compromiso comunista de Pasolini para hacerlo «recuperable» para una audiencia liberal, socialdemócrata, incluso centrista. El capitalismo gusta de tomar figuras radicales y limarles los colmillos para, una vez succionado el veneno, fagocitarlos para su ideología. Hurto ideológico. Peligro (esa palabra que tanto le gustaba) en el año de su centenario. Intentarán canonizarlo como un «bien cultural» sin rasgos propios —quitarle el dialecto, hacerle hablar en ese lenguaje oficial de acento neutro.

Incluso usando ensayos como *El fascismo de los antifascistas* a modo de clickbait, los hay que querrán hacer pasar a Pasolini por una figura anticultura de la cancelación. INT. NOCHE. PASOLINI HABLA A CÁMARA: «No hay mayor cancelación que la homogeneidad impuesta por el hedonismo consumista», él diría algo así. Pero ignorarán su insistencia en aclarar que

cuando habla de la nueva «falsa tolerancia» se refiere a la dictadura de la mayoría, que usa lo que él llamaba «anomalías» (quizá hoy serían «identidades») para marginar aún más a los que desafían la norma burguesa. Recortarán esas palabras, «falsa tolerancia», y le querrán meter en el saco de los autoproclamados abanderados de la libertad de expresión. Por supuesto obviando que todas las veces que Pasolini se enfrentó a los tribunales por cargos de obscenidad, lo hizo debido a las artimañas de las derechas.

Y cuando no puedan tergiversar sus palabras le momificarán en mesas redondas con expertos y ciclos de filmotecas regionales y exposiciones sobre su polifacética creación.

Le llamarán «gran intelectual italiano» y se callarán que murió por marica y comunista.

¿Y qué querría Pasolini? No un homenaje. Desde luego no una apropiación por parte de la burguesía. No le gustaría que le limaran las asperezas. Preferiría la polémica. O el silencio. Quizás prefería que no escribiéramos sobre él sino en contra suya. Con Pasolini en contra de Pasolini. Con Pasolini siempre antitodo y en contra de todo(s).

Ante todo, creo, él querría *rabbia*. Querría algo enfurecido y amargo. Honesto.

Pier Paolo Pasolini, retrato por el artista italiano Graziano Origa, 1976



¿NOS ARREBATARON A MARSHA!

Andrea M. Astola y
Cristina R. Pinel

El borrado del marxismo en la historia popular queer



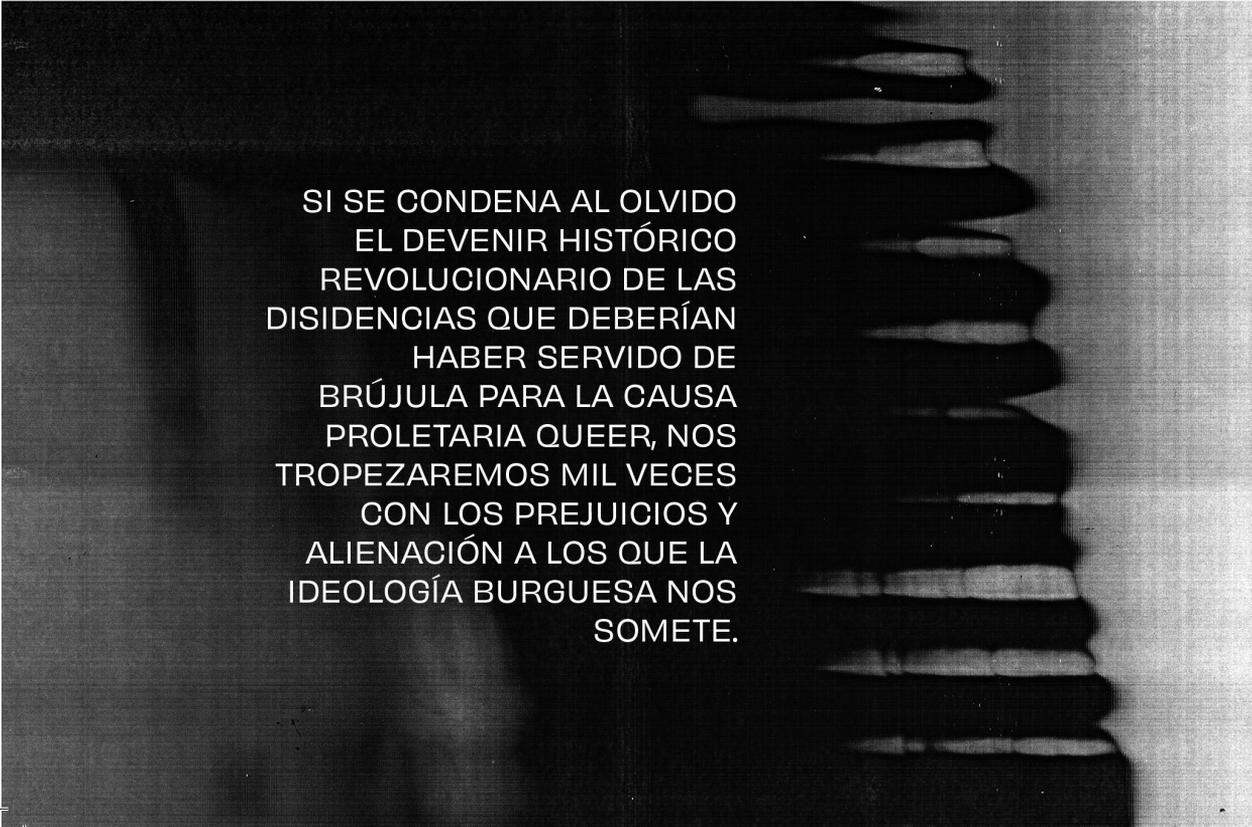
Marsha P. Johnson, Joseph Ratanski y Sylvia Rivera en la Gay Pride Parade de Nueva York (1973), por Gary LeGault

Cuando las marikas obreras empezamos a tomar conciencia de nuestras identidades disidentes es inevitable una búsqueda de referentes en las que ver nos reflejadas, figuras como nosotras que tengan los mismos problemas que nosotras, que se sientan como nosotras e incluso, a veces, que se parezcan a nosotras.

En esa búsqueda en la que el caldero de oro del final del arcoíris no es más que un sentimiento de inclusión y aceptación en una sociedad que no nos quiere, llega un momento en el que nos damos cuenta de que ese caldero de oro, ese producto que explotar y del que sacar beneficios, somos las del propio arcoíris. Esto es, las representaciones LGTB que encontramos en los medios más accesibles y, por ende, más mainstream no son más que productos capitalistas que cumplen dos funciones: generar beneficios y perpetuar la ideología burguesa.

Tenemos la «suerte» de que las vidas queer precarias se están poniendo cada vez más en boga. Netflix y HBO se forran capitalizando nuestro sufrimiento, pero generalmente se quedan en eso, en el drama. No quieren (o no les interesa) ahondar en las figuras que representan. Se quedan con la imagen, con la máscara, dando en ocasiones alguna pincelada biográfica, pero siempre respondiendo a sus intereses capitalistas, sean estos crear una «falsa controversia» para que se hable de su contenido en círculos que no sobrepasan lo liberal, sean «divertir» a las masas alienadas. En esencia, terminan fagocitando toda la posibilidad revolucionaria que podría tener el aprendizaje y la revisión de nuestras ancestras queer obreras, las despojan de su contenido quedándose con la mera forma.

Esta —no tan reciente— arma burguesa es el pinkwashing, una estrategia de puro marketing capitalista con la que se disfrazan las empresas y medios de comunicación, una piel de cordero rosa y *LGBT-inclusive* que esconde su última razón de ser: empaparnos de su propaganda. Los productos culturales y artísticos se convierten en herramientas mercantiles en forma de divulgaciones vacías, para manipular las vidas de las luchadoras queer de clase obrera, banalizándolas y haciéndolas aptas para el consumo. Convierten las vivencias underground en algo mainstream, perdiendo la conciencia de clase por el camino.



SI SE CONDENA AL OLVIDO
EL DEVENIR HISTÓRICO
REVOLUCIONARIO DE LAS
DISIDENCIAS QUE DEBERÍAN
HABER SERVIDO DE
BRÚJULA PARA LA CAUSA
PROLETARIA QUEER, NOS
TROPEZAREMOS MIL VECES
CON LOS PREJUICIOS Y
ALIENACIÓN A LOS QUE LA
IDEOLOGÍA BURGUESA NOS
SOMETE.

Volviendo a nuestra búsqueda, uno de los lugares más sonados de referentes LGBT es sin duda la revuelta de Stonewall, que conmemoramos todos los años en el día del orgullo LGBT el 28 de junio.

Nada más salir del armario parece que los instrumentos de comunicación (o, dicho de otra forma, pura propaganda) burgueses no puedan esperar para bombardearnos con información sobre esta revuelta. La nombran como tal, pero, como siempre, no ahondan en su significado. Nos cuentan que fue una revuelta contra la represión policial en un bar *gay* (perteneciente a la mafia) donde solían actuar drag queens, kings y travestis, y que, de hecho, una de ellas fue la que tiró la primera piedra: Marsha P. Johnson. Inmediatamente después —sin explicar el proceso revolucionario detrás— eso dio paso al Gay Liberation con una manifestación en Christopher Street. Y, como dicen, el resto es historia (capada por el capital).

Nos encontramos en un momento de «aceptación» de lo queer por parte de las instituciones burguesas. Esta etapa de despatologización e *inclusión* activa comenzó en la década de los noventa, cuando las secciones de marketing de las empresas encontraron una mina de oro en lo que llamaban «two salaries, no kids», las parejas homosexuales con cierta afluencia económica que comenzaban a habitar los barrios *modernos* de las ciudades. Ser un gay blanco y burgués te otorgaba cierto caché, y estas fueron las figuras más promovidas por los medios de comunicación, como fue el caso de Elton John. Por otra parte, las personas queer obreras a las que se decidió hacer «famosas», eran más utilizadas para la comedia, como maniqués llenos de purpurina en los que depositar la intolerancia sin sentirse culpables, como ha sido el caso de Cristina, la Veneno.

Con los años, y más aún con la crisis de 2008, aumentaron las diferencias entre las marikas precarias y las ricas, y esto le restó potencial de identificación a las últimas por parte de la clase obrera, forzando a las promotoras a rescatar muertas queer de todos los callejones de la historia y, en vez de usarlas como muñeco de feria (algo que les estaba dejando de funcionar), las dotaban de un halo angélico, de una transparencia y una bondad infinitas. En caso de que naturalmente no respondieran a esos estándares —al estar muertas y no poder protestar—, modificaban sus biografías e incluso su imagen pública, amoldándolas, desangrandolas de su potencial revolucionario en el proceso, algo que perfeccionó David France en su documental de Marsha P. Johnson para Netflix. La información revolucionaria y el legado histórico

que nos dejaron nuestras camaradas queer no son accesibles para nosotras, las queers de clase obrera, que tenemos que bucear en un océano contaminado de propaganda liberal, conspiraciones y bulos. Esta es, precisamente, la tradición selectiva de la que habla Raymond Williams, lo que se nos muestra de la historia no es arbitrario, está meticulosamente seleccionado para satisfacer la ideología capitalista. Crean así cultura para la clase obrera, pero no por la clase obrera y sus objetivos revolucionarios, sino para mantenernos alienadas de nuestra propia lucha por medio de las que deberían ser *nuestras referentes*.

La elección de las figuras de Marsha P. Johnson y Sylvia Rivera para hablar sobre la problemática que nos ocupa en este artículo no es en absoluto casual. Nos planteamos como objetivo la reapropiación de estas figuras y una reivindicación de su historia para las obreras queers, por haber sido forzadas en el túnel de lavado del Día del Orgullo LGTB (Gay) y todo lo que esa pérdida ha implicado.

Conocemos a Marsha como «la que tiró la primera piedra en Stonewall» como si esto hubiese sido un arrebato aislado y no lo que realmente fue: una respuesta contra la represión policial que ocurría en los años sesenta y setenta en Estados Unidos, que posteriormente dio lugar a la formación del Gay Liberation Front y de la organización STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries), con estas mismas referentes como protagonistas.

En 2013, la editorial anarquista Untorelli Press recogió en un fanzine una serie de discursos y entrevistas de Marsha y Sylvia llamado *STAR: Survival, revolt, and queer antagonist struggle* en el que podemos escuchar de la propia boca de estas revolucionarias cómo fue para ellas la revuelta de Stonewall y todo lo que vino después.

Así lo dice Ehn Nothing en la introducción del propio fanzine:

Puede parecer obvio que el estudio de la historia es un elemento necesario para continuar la guerra contra este mundo:

La historia es un arma.



La revuelta de Stonewall tiene lugar en un contexto histórico de revueltas por los derechos civiles en Estados Unidos. El presidente en aquel momento era Nixon, republicano y adalid del racismo y la homofobia mediáticas, y él y su partido eran pilares ideológicos para el pueblo estadounidense. Además, no hacía mucho que Martin Luther King había conseguido movilizar y visibilizar los derechos de las personas racializadas. Por lo que la revuelta no fue un hecho aislado ni único ni en cuanto a contexto histórico ni en cuanto al suceso en sí, ya que contamos también con la revuelta de la cafetería Compton's en 1966, que fue la primera revuelta transgénero de la que se tiene constancia en Estados Unidos. Es decir, Stonewall es un producto de sus propias condiciones materiales, así como lo fueron muchos otros.

A raíz de esta respuesta contra la represión policial nace el Gay Liberation Front (GLF), cuyo nombre nace se inspira en Frente por la Liberación de Vietnam (conocidos también como los Yellow Panthers, una organización comunista).

Tras una sentada en el Weinstein Hall por los *gay rights* en la que participó el Gay Liberation Front, Sylvia Rivera y Bubbles Rose Marie fundaron la organización STAR. Más tarde le pidieron a Marsha P. Johnson que fuera la vicepresidenta, como ella misma cuenta en *Rapping with a Street Transvestite Revolutionary: an interview with Marsha P. Johnson*.

En su entrevista «I'M GLAD I WAS IN THE STONEWALL RIOT», Sylvia Rivera habla sobre STAR y el papel de Marsha y de ella en la organización:

STAR se creó para la gente gay callejera, para la gente sin hogar y para cualquiera que necesitase ayuda en cualquier momento. (...) Alimentábamos y vestíamos a la gente. Manteníamos el edificio en funcionamiento. Salíamos a prostituirnos a las calles. Así pagábamos el alquiler. No queríamos que nuestros chavales salieran a la calle a prostituirse.

Según cuenta Marsha en su entrevista, el encarcelamiento de las travestis de la calle estaba a la orden del día gracias a un sucio mecanismo judicial que consistía en lo siguiente: las travestis que tenían que dormir en la calle eran detenidas por *vagabundear* y eran encarceladas sin derecho alguno a un abogado. La solución que proponía el juzgado era que, sin haber antecedentes penales, se declararan culpables de prostitución o *vagabundeo con intención de prostitución*; de esta forma, las travestis tenían la oportunidad de salir de la

cárcel en cuestión de días, pero habiendo engordado su expediente policial y sabiendo que no habría una próxima vez con posibilidad de no recibir una condena. Si no se declaraban culpables, la espera de un juicio y un abogado podría llevarlas a pasar meses en la cárcel. STAR les proporcionaba un sitio donde dormir en el que no pudieran ser detenidas por *vagabundear*. Es decir, STAR era una organización por y para la clase obrera.

Sylvia y Marsha no se definen a sí mismas como marxistas en sus entrevistas y discursos pero sí como *revolucionarias*. Incluso Huey P. Newton le dijo a Sylvia que era una revolucionaria cuando coincidieron en la Revolutionary People's Constitutional Convention en 1971. Además, en 1970 surgen en Nueva York los Young Lords, un partido íntegramente marxista-leninista por la independencia de Puerto Rico del que STAR (y, más concretamente, Sylvia Rivera) formaron parte.

En definitiva, el Orgullo Gay nunca le perteneció a la burguesía ni a las clases medias aspirantes que nos pretenden representar a las queers en los *mainstream media*. Aquello que hoy en día se celebra con una canción de Alaska formó parte de la historia socialista y marxista-leninista, y como marxistas no debemos permitir que se nos arrebatte. Esto, por supuesto, no significa que debamos ser acrílicas con nuestras referentes, sino todo lo contrario, debemos aprender de ellas y seguir con su legado.



**Quería hacer
todas las cosas
destruictivas
que pudieran
ocurrírseme en
aquel
momento para
herir a todos
los que nos
habían hecho
daño a lo largo
de los años.**

Sylvia Rivera

SER POBRE Y MARICÓN EN UNA DICTADURA

Relatos del franquismo en Canarias

Extracto de *Invertidos: La represión LGTB durante el franquismo en Canarias* (TFG), de Sol Micaela Chamorro

La posguerra dejó muchos daños en la sociedad española. Los estragos económicos que trajo la Guerra Civil hundieron en la miseria a las familias con menos recursos. Tras el conflicto, Franco llevó a cabo una política autárquica que se basaba en la autosuficiencia del país. De esta forma, España se abastecía únicamente con los alimentos que se producían dentro de ella. Familias como la de María Hernández Sánchez, de ochenta y tres años y natural de Pájara, Fuerteventura, son un ejemplo de los perjuicios que sufrieron las personas de las zonas más rurales y empobrecidas: «Franco provocó mucha miseria, la gente se quejaba mucho por lo mal que se pasaba. Yo no fui al colegio, trabajé desde pequeña con mi madre y no teníamos ni para zapatos», recuerda Hernández de su infancia. Las consecuencias de este sistema fueron el hundimiento del PIB nacional, que se encontraba muy por debajo de los del resto de países

Europeos (a casi un 40 % del PIB francés), el retroceso del desarrollo industrial y de la producción agrícola, así como el apercibimiento de salarios mínimos. Las bajas remuneraciones y el racionamiento hacían que todos los miembros del hogar tuvieran que trabajar, por lo que muchos niños y niñas dejaron la escuela para entrar en el mundo laboral antes de la mayoría de edad.

A pesar de las medidas para alfabetizar a la población durante los años cincuenta, el trabajo infantil hizo que aumentara el absentismo escolar en todo el país y Canarias no quedó excluida de ello. A principios de los años setenta, Tenerife y Gran Canaria formaban parte de las regiones con mayor tasa de desescolarización, con un 59,7 % y un 61,2 %, respectivamente. En municipios como Ingenio, de un censo de población de 1.479 niños de entre seis y doce años, solo había 1.101 matriculados. De esos últimos, un 70 % asistía a clase con

regularidad. La comunidad LGTB, concretamente las mujeres transexuales, tuvieron mucho más difícil poder recibir una educación por el acoso y marginación que sufrían. Montse González, mujer trans de sesenta y cuatro años y presidenta del Colectivo LGTB+ Gamá, era del barrio de El Polvorín, en Gran Canaria, y pudo acudir al colegio solo hasta la preadolescencia.

En este momento, González fue discriminada por mostrar inconformidad con el género asignado al nacer. Muchos niños y niñas trans exteriorizan su género sentido desde la infancia, ya que con dos o tres años son capaces de determinar y clasificar a las personas según sus diferencias sexuales. «En la escuela me llamó *sarasa* un profesor y yo no sabía lo que era», cuenta. «Además, no se me acercaban todos los niños, solo los de mi entorno. Los propios profesores me decían que era rara». Las dificultades económicas de la época y venir de una familia obrera de siete hermanos hicieron que Montsee González dejara la escuela y comenzara a trabajar para ayudar en el hogar. «En el trabajo sí que se dieron cuenta de mi identidad. Ahí se burlaron de mí y fue cuando decidí dejar de taparlo y ser quien soy. Ahí dije “se acabó”», relata la activista.



Montse González, imagen cedida por Montse González.

Aquellos jóvenes que podían acceder a estudios superiores también tenían mayores oportunidades de conocer a intelectuales y corrientes ideológicas disidentes al franquismo, pues, a pesar de la fuerte represión y censura, en los círculos universitarios de Canarias, concretamente en la Universidad de La Laguna, existían grupúsculos de personas que defendían la libertad sexual o que tenían un pensamiento de izquierda. Paco Guerra, grancañario que vivió su adolescencia en el Colegio Mayor San Fernando de Tenerife durante los últimos años de la dictadura, cuenta que «tenía compañeros de clases más bajas, pero también había mucha gente pudiente, de la clase media alta; incluso en mi generación estaban los hermanos Sergio y Agustín Millares».

Además, Guerra recuerda que «la Universidad era mucho más liberal con respecto al sexo, en el Colegio había muchos homosexuales, existía una comunidad que reivindicaba sus derechos e intentaban abrir la mentalidad de la gente». En este punto, la vivencia de la orientación e identidad también dependía del poder adquisitivo de cada persona y familia. Por un lado, porque las familias adineradas podían permitirse pagar multas o fianzas a cambio de evitar el ingreso en prisión y, por otro, por-

que al no necesitar trabajar y prostituirse, el entorno en el que van a desarrollar su vida va a ser más seguro e íntimo. Asimismo, proceder de una familia burguesa afín al régimen también podía permitir un trato favorable. Para el historiador Víctor Mora Gaspar, «la intersección de clase hacía que unas mujeres lesbianas pudieran ir al ginecólogo, comprarse vaqueros o tener citas, mientras que otras no. El sistema judicial franquista era corrupto y dependía de la clase. Si eras de clase alta podías estar un día en el calabozo; si eras obrero, podías estar cuatro años».

En este punto, Mar Cambrollé reivindica la labor realizada por las mujeres trans prostitutas durante el Franquismo. Para ella, gracias a las trabajadoras sexuales se conquistaron muchos derechos, ya que las mujeres trans procedentes de familias más pudientes, que debían optar por enmascarar su identidad, se dedicaron al estudio y a la formación. Para Cambrollé, aquellas mujeres que han hecho una transición tardía a veces tienen una actitud clasista desde lo académico, pues creen que ser abogadas o profesoras les da más dignidad que ser putas, con lo que muestran desprecio hacia estas últimas, mientras que sin la labor de las prostitutas no podrían estar en la posición que disfrutaban.

Durante la época dictatorial, la familia jugaba un papel esencial en la vida de todas las personas miembros del colectivo LGBT; en el caso de Montse González, su madre fue uno de los principales apoyos. González explica que su madre le decía «sé tú, y no dejes que nadie te avasalle», «me decía que me defendiera». A pesar de tener el respaldo de la familia, Montse González nunca contó lo que sucedía fuera de casa: «Yo me tenía que callar sobre lo que me hacían, cuando me metían en el calabozo, cuando

me pegaban o cuando abusaban de mí sexualmente», cuenta.

Marcela Rodríguez también es de las Islas, pero nació en La Palma, aunque luego su familia se mudó a Tenerife. Al igual que Montse González, recibió el apoyo de su madre y de sus hermanas, que también eran mujeres transexuales: «Conté con la referencia y lucha de mi hermana mayor. Mi padre más de una vez nos quiso echar, pero mi madre, a pesar del machismo que se vivía en casa, se enfrentaba a mi padre y le decía que,



Marcela Rodríguez (izquierda) y sus amigas. Imagen cedida por Marcela Rodríguez.

si se iba alguien, sería él». Esta aceptación de los seres queridos no era lo habitual, ya que en la mayoría de casos la propia familia era la que rechazaba y denunciaba la homosexualidad: «Ser maricón era una vergüenza para la familia y te echaban con quince o dieciséis años. Desde que les veían pluma. Se quedaban solos en la calle», explica Rodríguez.

Para evitar esta discriminación, muchas veces vivían una doble vida. María Hernández cuenta cómo su madre conoció el caso de un hombre gay del pueblo que, para evitar la represión, se casó con una mujer. «Poco después la mujer le dijo que no quería seguir con él porque le traía hombres a casa», relata. Estos no eran casos aislados, ya que emparejarse con mujeres y formar una familia dentro de la normalidad establecida, pactada o no, ayudaba a librarse de la cárcel. Montse González, en cambio, no eligió esta vía. «Hubiera sido más cómodo, pero también menos justo» señala. «Aunque a veces pienso que fui muy atrevida, yo viví siendo quien soy, no quise disfrazarme ni engañar a nadie».

Marcela Rodríguez cuenta cómo una de sus amigas está iniciando la transición ahora, con setenta años: «Venía de una familia muy cerrada y religiosa, tuvo que vivir casi toda su vida como hombre. A día de hoy,

esa represión le ha traído muchos problemas mentales. Tuvo que esperar al fallecimiento de su padre, con ciento un años, para empezar a vivir su verdadera identidad», relata. Las personas que sufrían el abandono de su círculo más cercano perdían la oportunidad de estudio y de trabajo y, por tanto, de una vida digna. Además, el rechazo total de la sociedad, unida a la falta de recursos, les llevaba automáticamente a la pobreza y la única forma de sobrevivir a ella era la prostitución. «La mayoría de familias no aceptaban la transexualidad. Las mujeres trans tenían que salir de sus casas para poder transitar, sin acceso al mercado laboral», narra Mar Cambrollé. Montse González y Marcela Rodríguez explican que en Canarias la única vía era el mundo del espectáculo o la prostitución: «A ninguna le gustaba eso, pero no quedaba otra opción. Era un patriarcado que nos tenía muy bien agarradas a las mujeres, sobre todo a las trans. Solo quienes pasaban desapercibidas trabajaban», apunta González.

Ha pasado ya casi medio siglo de la muerte de Franco y la prole LGBTQI+ actual tiene un camino ya marcado, con menos piedras y obstáculos para vivir su identidad y orientación con la libertad que no tuvieron quienes vivieron la dictadura y los años siguientes. No obstan-

te, esta generación de personas del colectivo de tercera edad sufren aún las consecuencias del régimen, pues las medidas de reparación histórica a las víctimas del franquismo han sido insuficientes y han supuesto la continuidad de discriminaciones sociales: «el legado que nos ha quedado es una situación anacrónica de responsabilidad estatal. Hay una generación de

personas trans con más de sesenta años que no tienen ni siquiera para subsistir por no haber estudiado y no haber podido cotizar», reafirma Cabrollé. Montse González acentúa que «las mujeres trans son de las que nadie habla, las abandonadas y olvidadas».

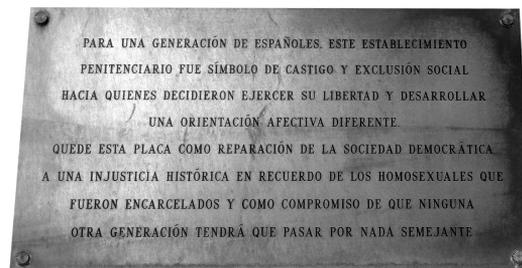


Imagen cedida por la autora.

ENCARCELAMIENTO DE LA DISIDENCIA

La represión durante y después del franquismo

María Teresa Torres



Placa homenaje a los homosexuales encerrados durante el franquismo en la antigua cárcel provincial de Huelva, por Calapito.

Después de la derogación de la famosa Ley de Vagos y Maleantes, la situación de quienes resultaban sancionados por ella no mejoró, ya que la sustituyó la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación social en 1970. El franquismo se encargó de fijar los límites de la expresión de género y sexual, considerando disidencias a todo aquello que no encajaba dentro del ideario nacional-católico. Además, este discurso vinculaba la disidencia de género y sexual con la disidencia política, creando así un único enemigo de la patria y ligando, por tanto, el marxismo con la homosexualidad.

Dicho discurso, amparado en leyes represivas como las mencionadas anteriormente, dio lugar a una serie de detenciones de personas que subvertían las categorías de género normativas. En este artículo se repasa la historia de estos arrestos, entre los que destacan los casos de Rampova o de Ocaña. Además, cabe mencionar que durante el tardofranquismo aparece el Movimiento Español de Liberación Homosexual, primera organización que defendía los derechos del colectivo LGTBIQ+ y que contaba con un ideario marxista. Sin embargo, no toda la izquierda se mostraba tan comprensiva y respetuosa con esta causa.

PER LA
DEROGACIÓ
«LEY PELIGROSIDAD SOCIAL»
LLIBERTAT SEXUAL - AMNISTIA TOTAL

MITING

Dia 2, divendres, a les 8 del vespre al
CINE NIZA
(Pl. Sagrada Família)

MANIFESTACIÓ

Dia 4, diumenge, a les 6 de la tarda a
JUTJATS MUNICIPALS
(Saló Víctor Pradera)

CONVOQUEN:

Front d'Alliberament Gai de Catalunya; Joventuts del F.A.G.C.;
Coordinadora Feminista; Col·lectiu de Lesbianes.

RECOLZEN:

A.C. - L.C.R. - P.S.C. - P.T. - M.L.C. - M.C. - M.J.C.C. - M.U.M.
O.C.(BR) - O.R.T. - P.S. - O.I.C. - O.I.C. (tend.) - P.S.A.N. - P.S.A.N.-p
J.C.C. - J.C.R. - L.J.C. - J.S.A.N. - J.G.R. - Ass. Catalana de la
Dona - Feministes Radicals - Dep. Drets Humans de les Nacions
Unides - C.O.G.A.B. (Coordinadora de Gais als Barris)
Sindicat de Músics - C.S.U.T.

I. Contexto histórico y legislativo

Durante los primeros años del franquismo, la represión del régimen hacia las personas homosexuales fue muy fuerte. Sin embargo, se hizo mayor a partir de 1954 puesto que, como cuenta Piro Subrat en *Invertidos y rompepatrias*, hasta entonces las fuerzas represivas se habían destinado casi en su totalidad a los opositores políticos. Todo cuerpo y toda sexualidad que difería del ideario nacional-católico fueron castigados desde el comienzo del régimen franquista, aunque se llevó a cabo de forma más «suave» al comienzo de la dictadura y fue aumentado su crudeza progresivamente.

Con la promulgación de la Ley de 15 de julio de 1954 se modifican algunos artículos (concretamente el segundo y el sexto) de la Ley de Vagos y Maleantes (1933). Dicha modificación se realiza como un intento de evitar todos aquellos actos que perturben la moral católica, identificada con la nación. Así, se argumenta en esta misma ley que lo impuesto en ella no son penas como tal «sino medidas de seguridad, impuestas con finalidad doblemente preventiva, con propósito de garantía colectiva y con la aspiración de corregir a sujetos caídos al más bajo nivel moral. No trata esta ley de castigar, sino de proteger y formar».

En este sentido, Foucault entendía que el poder, además de tener capacidad coercitiva, posee una dimensión productiva, es decir, es capaz de producir verdades, identidades, sujetos, etcétera. Estos métodos de dominación, a los que este autor denomina «disciplinas» en su obra *Vigilar y castigar*, son los que «permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad»



En 1969, Antonio María de Oriol y Urquijo, quien fuera entonces ministro de Justicia, presentó un proyecto de ley que pretendía sustituir la famosa Ley de Vagos y Maleantes y que hacía más hincapié en todos los elementos represivos. Finalmente, fue la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (1970) la que sustituyó a la LVM. Piro Subrat sostiene que esta ley muestra cómo el discurso oficial del régimen colocaba la homosexualidad dentro de la disidencia política, entendida como aquello contra lo que había que luchar para mantener el orden y la moral de la nación.

La dictadura hace un gran esfuerzo a la hora de intentar poseer el control de los cuerpos y de las identidades, intentando en todo momento que no se alejen de aquello que la moral católica considera deseable y, con ello, lo único correcto. Así, como defiende Maite Garbayo Maeztu en *Cuerpos que aparecen*, existían solo dos modelos posibles: «El masculino y el femenino, y todo aquello que escapase de esta lógica binaria o amenazase la totalización de sexo/género fue duramente perseguido por la ley» (pág. 16).

El 20 de noviembre de 1975 muere Franco, y recae en a Juan Carlos I la Jefatura del Estado y en Arias Navarro el control del Gobierno. Su idea era que se continuara con el Régimen que él había comenzado aunque ya no siguiera vivo, pero en este momento tiene lugar un periodo muy relevante en la política española que ha recibido el nombre de Transición.

Este es un periodo complejo, ya que existen diversas interpretaciones sobre lo acaecido en él y, además, está en constante resignificación. Hay quienes afirman que la Transición es un puro mito, puesto que no consigue acabar totalmente con el discurso ni con el ideario del régimen de Franco. De igual



forma que los Pactos de la Moncloa consiguieron apaciguar de alguna forma a los partidos de izquierda que tan beligerantes habían sido durante la dictadura, el cambio de régimen logró que las disidencias sexuales se sintieran más libres.

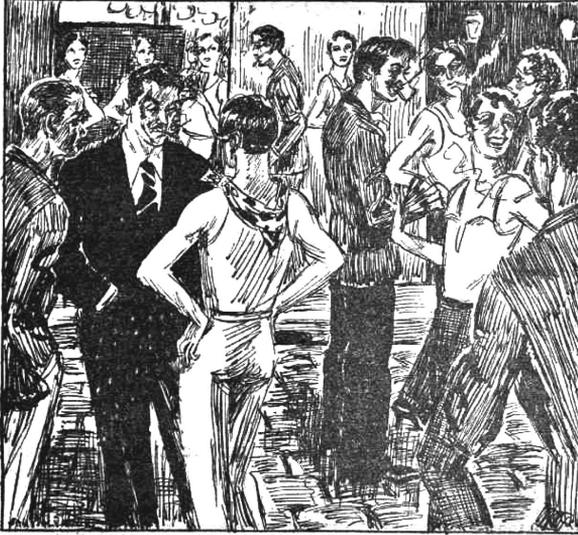
La Transición se caracteriza por un anhelo de modernidad que imperaba en el conjunto de la sociedad, para lo cual se pretende dejar atrás todo lo que venga que ver con el pasado. Este hecho, a pesar de ser bastante comprensible, provoca carencias a la hora de reflexionar sobre la identidad de un país que ha sufrido y tiene que constituir una nueva comunidad. El olvido del pasado, por muy censitario, represivo y totalitario que fuera, no es una solución adecuada. Los acontecimientos que nos preceden, de alguna manera, nos pertenecen, por lo que no podemos obviarlos sin más y, mucho menos, si nuestro deseo consiste en que ciertas situaciones no se repitan.

De hecho, esta amnesia es la causante de varias injusticias: crímenes (y criminales) que no han sido condenados ni castigados por tener a su favor una memoria ausente. Se ha postergado el duelo de muchas personas cuyos familiares muertos siguen a día de hoy en paradero desconocido y se sigue obstaculizando el derecho de las familias a dar sepultura y velar a estas personas, a la vez que se niega al pueblo la posibilidad de encontrar los restos de sus poetas.

Sin embargo, con la muerte del dictador y la posterior entrada en el régimen democrático prometido por la Transición, la situación de las personas disidentes no mejoró, puesto que una parte de la sociedad seguía concibiendo a homosexuales, trans y travestis como personas que atentaban contra la moral.



2. Represión y encarcelamientos notorios



Como apunta Maite Garbayo, Barcelona era considerada la ciudad más liberal dentro del régimen franquista, por ello, personas procedentes del resto del país se desplazaron hacia la ciudad condal para dejar de sentirse marginadas en sus respectivos lugares de procedencia. Piro Subrat indica que el Barrio Chino fue el lugar donde la marginalidad política y social se encontraron, por ello, según Thais Morales y Carme Pollina en *Gent de ploma i marabú*, el franquismo decidió transformar urbanísticamente el barrio y entonces pasó a llamarse El Raval.

Desafiar las normas de género significaba poner en riesgo la libertad, ya que uno podía ser detenido y encarcelado por ello. La LPRS exigía que se debían llevar puestas, al menos, tres prendas acordes al género que figuraba en el DNI. Por ello, algunas transformistas que trabajaron en locales como Barcelona de Noche o Gay Club llevaban debajo de las faldas unos pantalones, en previsión de que pudiera aparecer la policía.



En los años setenta, El Raval contó con una serie de locales que desafiaban las normas impuestas por el franquismo y, por consiguiente, fueron los lugares donde tuvieron lugar numerosos acontecimientos represivos. Como explican Thais Morales y Carme Pollina, «probablement perquè la marginalitat, des de sempre, havia definit el Raval, els carrers del barri van ser l'escenari perfecte per a una realitat que desafiava les normes de gènere» [probablemente porque la marginalidad, desde siempre, había definido al Raval, las calles del barrio fueron el escenario perfecto para una realidad que desafiaba las normas de género].

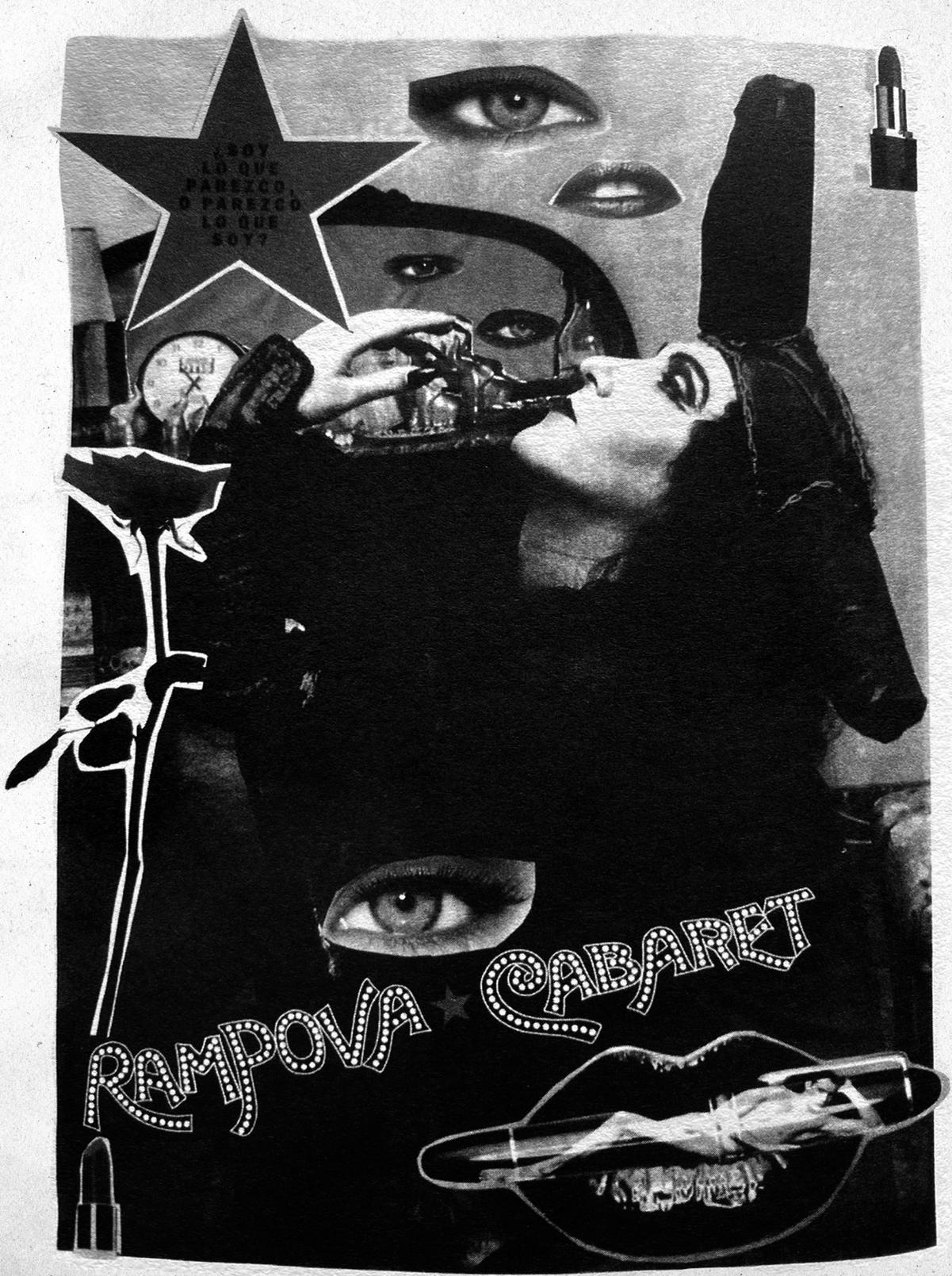
Ocaña fue una de las personas que buscaron esa libertad que Barcelona ofrecía, ya que abandonó su pueblo natal (Cantillana, Sevilla) para poder desarrollar de forma libre su actividad artística, así como su sexualidad. Fue violentamente detenido el 24 de julio de 1978 cerca del Café de la Ópera por escándalo público, ya que iba vestido de señora. En esos momentos iba acompañado de sus amigos Nazario (quien también portaba un vestido) y José. Todos ellos fueron detenidos y trasladados a prisión. Para Morales y Pollina, Ocaña fue detenido porque «per al règim franquista era tota una ofensa que un personatge ambigu com Ocaña es passegés per la Rambla vestit de dona» [para el régimen franquista era toda una ofensa que un personaje ambiguo como Ocaña se paseara por las Ramblas vestido de mujer].

Maitte Garbayo mantiene que las performances de Ocaña, a pesar de ser manifestaciones artísticas, son consideradas como algo al margen de la teatralidad al tener lugar en la calle, pues «las convenciones de imaginario que operan en el teatro no operan en la calle o en el espacio público, donde no se puede pensar que el acto es distinto de la realidad o que está fuera de ella».

Rampova, cabaretera travesti valenciana, fue detenida por primera vez a los catorce años, acusada de realizar actos homosexuales. Tras pasar unos días en el calabozo, un juez ordenó su entrada en prisión, donde sufrió los intentos de «curación» mediante electroshock y numerosas violaciones en los treinta días que estuvo. Jesús Ruiz sostiene en su artículo titulado «Humillados por diferentes» que el castigo de la disidencia era brutal, «el círculo de la represión era perfecto. Detención en la calle, juez con reprimenda y funcionarios que te echaban a las fieras».

¿SOY
LO QUE
PAREZCO,
O PAREZCO
LO QUE
SOY?

RANPOVA ★ CABARET



3. Papel de la izquierda contra la represión

Piro Subrat cuenta que el padre de Rampova, que militaba en el PCE, solicitó a este que le facilitaran una documentación falsa para su hija que le permitiera encontrar un trabajo al salir de la cárcel. Sin embargo, el partido se negó aludiendo que ese tipo de documentos se reservaban para quienes eran activos en la lucha.

Esta negativa del PCE a ayudar a Rampova por considerarla improductiva respecto a la actividad política reivindicativa muestra cómo las disidencias sexuales y de género estaban doblemente perseguidas y castigadas, al régimen le interesaba acabar con todo lo que no encajaba dentro de la moral y las normas franquistas y a los grupos antifranquistas solo les importaba terminar con la dictadura. Por ello, el tema político se separaba radicalmente del personal (ámbito al que se relegaba la identidad sexual), quedando olvidadas todas las personas que no encajaban en el sistema sexo-género.

En el caso de la detención de Ocaña ocurrió algo parecido, pues, como relata Piro Subrat, su hermano acudió al PSUC, partido del que formaba parte, en busca de una ayuda que se le negó. Sin embargo, el Front d'Alliberament Gai organizó una manifestación en protesta por las detenciones y en defensa de la liberación de Ocaña y los demás detenidos.

Ocaña era una persona con una gran conciencia de clase, de hecho, militó en la CNT durante un tiempo, si bien breve, ya que nunca se sintió realmente representado por ninguna formación política. Era más libre que las libertarias, por eso se consideraba a sí misma una «libertataria». Sin embargo, sus actos no siempre eran celebrados en el movimiento anarquista, puesto



que la homosexualidad se respetaba siempre y cuando no trascendiera el espacio privado en el que se consideraba que debía guardarse. El tabú de la homosexualidad atravesaba toda la sociedad, por lo que los movimientos más transgresores de la época no podían entender que una tendencia sexual pudiera ser subversiva o un arma política.

Pero en los últimos años del franquismo comienza a organizarse el MELH (Movimiento Español de Liberación Homosexual), originalmente llamado Agrupación Homófila para la Igualdad Social (AGHOIS), siendo el primer grupo en defensa de los derechos de las personas del colectivo LGTB que existió en España. Esta organización, que contaba con tintes marxistas y libertarios en su ideario, formó parte de la oposición al régimen franquista pero, como relata Piro Subrat, incluso así siguió siendo un grupo minoritario y sus ideas no tuvieron mucha repercusión en la izquierda del momento. Dicho movimiento se nutrió de la influencia de otros grupos similares de la época como, por ejemplo, el Gay Liberation Front en Estados Unidos o el Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire en Francia.

De este último obtuvo una mayor influencia debido a su cercanía, así como al paso clandestino de su revista *Arcadie* a través de la frontera pirenaica. De hecho, esta revista se encargaba de informar sobre las decisiones que el gobierno de Franco tomaba en materia de disidencia sexual, ya que había buena relación entre los franceses y quienes en un primer momento conformaron el MELH. Así, gracias al contacto con países de regímenes no dictatoriales, la sociedad española comienza a modernizarse y a escapar, en la medida de lo posible, de la represión del franquismo.



4. Conclusión

En un contexto dictatorial, la política es equiparada a la restricción y a la represión de ciertos modelos de pensamiento y de identidad. Sin embargo, los movimientos contrarios al régimen no tuvieron en cuenta la desestabilización del ideario franquista que ejercían las disidencias, ya que no solo ponían en cuestión el nacional-catolicismo sino todo el sistema sexo-género, por el que se establece una categorización binaria e inamovible mediante la que han de ser clasificadas y diferenciadas todas las personas.

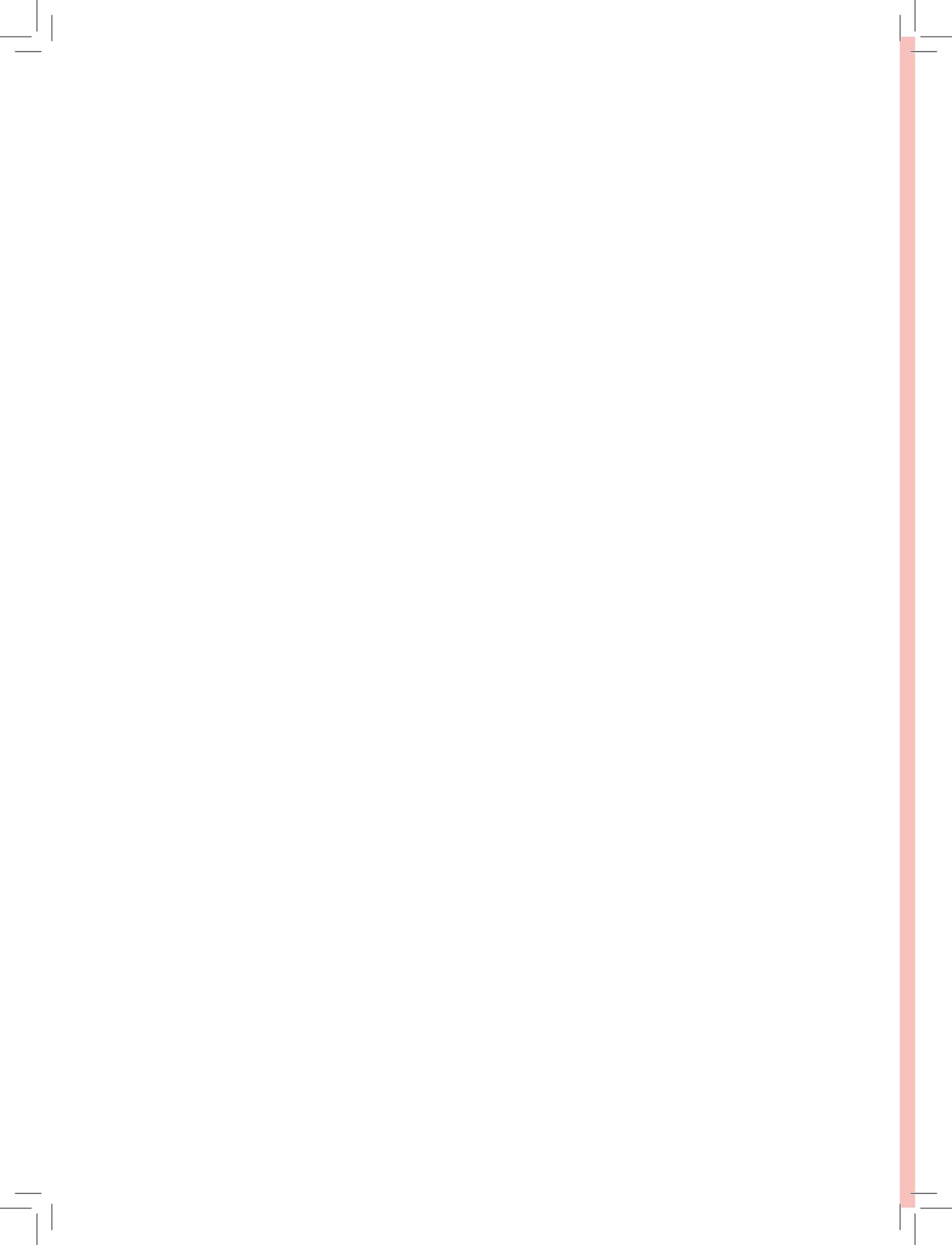
El régimen del binarismo de género, así como el de la legitimación de la heterosexualidad, traspasan la ideología, por lo que son aceptados todos los espectros del ámbito político debido a la naturalización que se hace de las categorías hombre, mujer y heterosexualidad, unido a la estigmatización de todo aquello que escapa a ellas. Pero, como afirma Adrienne Rich en *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*:

No ser capaces de analizar la heterosexualidad como institución es como no ser capaces de admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo son mantenidos por una serie de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia.

Por tanto, es necesario considerar la disidencia sexual como un acto político, puesto que se subvierten las categorías de sexo y género, y se pone en duda todo un entramado social e ideológico. Los movimientos de izquierda que luchaban contra el franquismo no pudieron ver que las identidades y sexualidades no normativas eran una forma de desestabilizar el régimen de Franco, es decir, un arma política.

Esta dinámica se vuelve a observar en movimientos considerados de izquierda y feministas que rechazan e incluso se manifiestan contra las identidades trans y queer, por lo que hace falta recordar ciertos errores del pasado para que no se vuelvan a cometer.

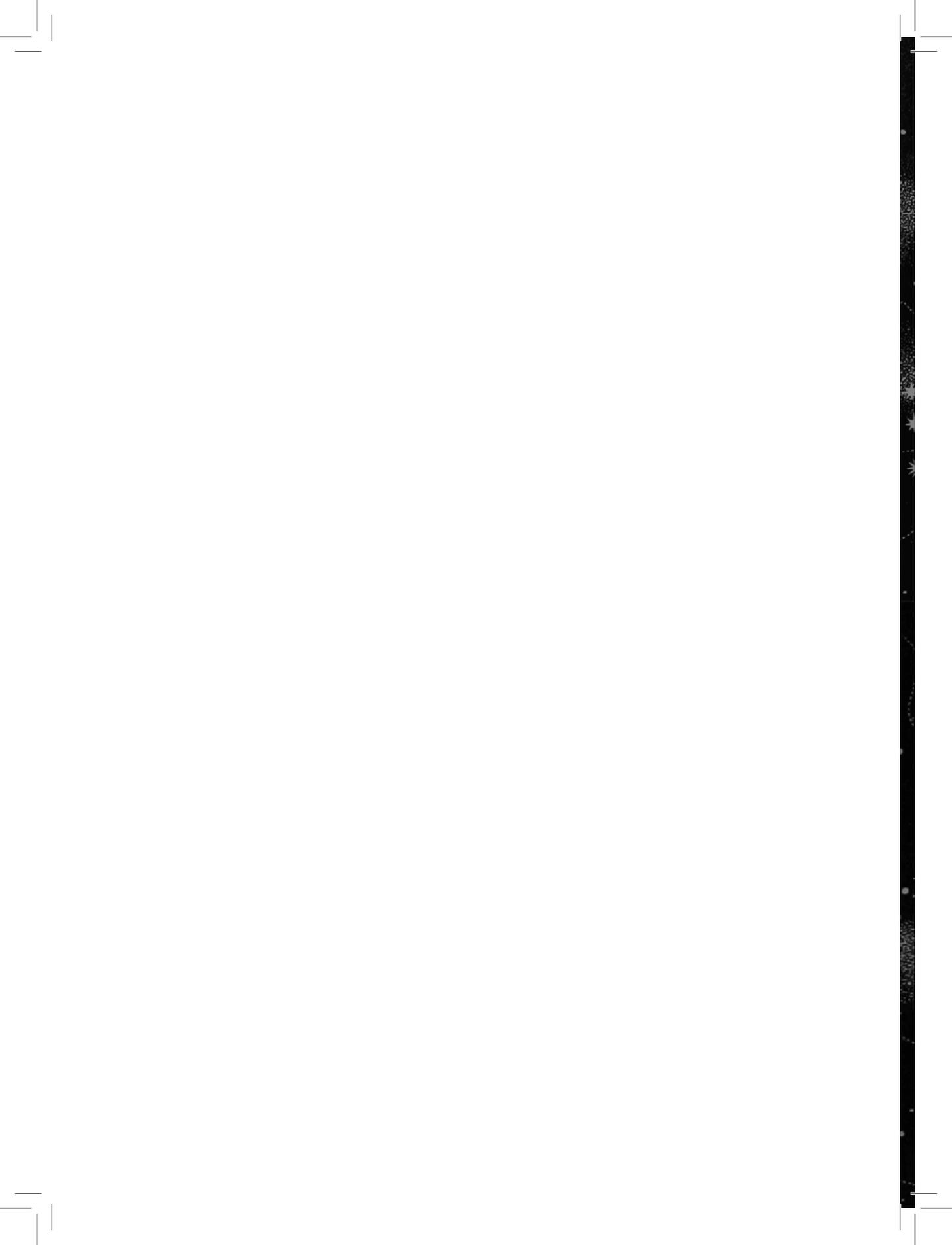
Actualmente, vemos cómo se concatena una crisis detrás de otra y los derechos de las minorías, como vaticinó Simone de Beauvoir, vuelven a ser lo primero en cuestionarse. Sin embargo, cabe preguntarse por qué son los propios movimientos que algún día fueron represaliados los que ahora se alzan contra colectivos aún más oprimidos.





invertoría





INTRODUCCIÓN AL MARXISMO QUEER

Conceptos para una política radical desviada

Ira Hybris

Cierto día se encontraba el diablo muy contento, pues había fabricado un espejo dotado de una extraña propiedad: todo lo bello y lo bueno que en él se reflejaba, menguaba y menguaba hasta casi desaparecer; todo lo que no valía nada y era malo y feo, resaltaba con fuerza, volviéndose peor aún de lo que antes era. [...] Todos los que acudían a la escuela de duendes —pues había una escuela de duendes— contaban por todas partes que se había producido un milagro; por fin se podría ver, decían, el verdadero rostro del mundo y de sus gentes. [...] Se propusieron entonces volar hasta el mismo cielo. [...] Cuanto más alto subían, más muecas hacía el espejo y más se retorció, hasta el punto que casi no podían sujetarlo [...] y vino a estrellarse contra la tierra, rompiéndose en centenares de millones, o mejor, en miles de millones de añicos [...] y se esparcieron por el aire llegando a todo el mundo; cuando uno de esos diminutos fragmentos se metía en el ojo de alguien, allí se quedaba, y a partir de ese momento todo lo veían deformado. [...] Todavía ahora, andan flotando por el aire pequeños átomos de espejo.

Hans Christian Andersen, *La reina de las nieves*

Preludio: la crítica queer y lo meramente marxista

En diciembre de 1996, Judith Butler impartió un plenario en Amherst, Massachusetts, en el marco de una conferencia organizada por la revista *Rethinking Marxism*. En esta ponencia, la filósofa respondió a un sector tradicional de la política marxista que había decidido menospreciar las reivindicaciones políticas en torno a la sexualidad como «meramente culturales». Aquella intervención dio lugar un año más tarde a la publicación de «El marxismo y lo meramente cultural», donde Butler interpelaba a la izquierda revolucionaria preguntándole: «¿Por qué un movimiento interesado en criticar y transformar los modos en que la sexualidad es regulada socialmente no puede ser entendido como central para el funcionamiento de la economía política?». Ante esta pregunta, podríamos responder —de forma tan acertada como ingenua— que el marxismo sí comprende la regulación normativa de la sexualidad como parte de la economía política capitalista, en tanto el marxismo posee las herramientas de análisis y transformación de la realidad que nos permiten desvelar la relación que tienen *todos* los aspectos de la vida social con las relaciones de producción de un periodo histórico determinado. No obstante, la realidad concreta de la que partimos es que, como señala Peter Drucker, la relación entre el capitalismo y las identidades sexuales ha permanecido durante muchos años inexplorada, por no decir inefable. No es de extrañar, por tanto, que las militancias y teorías que fueron surgiendo en la década de los noventa desde las posiciones más críticas de la lucha LGTBI, nombradas como queer, hayan sentido que el marxismo es cómplice de la heteronormatividad. A raíz de este escenario, cabe preguntarnos: ¿y si un análisis marxista de la realidad permaneciese incompleto en tanto no incorpore las dimensiones sociales de las vidas queer? ¿Y si una política queer exitosa requiriese de una aspiración a la totalidad, capaz de reconocer en la aparente fragmentación de la vida social el desarrollo histórico de las relaciones de producción y reproducción del capital, como la que ofrece el marxismo? ¿Y si, en el fondo, el marxismo siempre fue queer?

Cari, pero, entonces, ¿qué es el marxismo **Q**ueer?

Podemos convenir que el marxismo queer nombra una forma específica de crítica antinormativa al capital que, sirviéndose del materialismo histórico y dialéctico, nos permite comprender cómo



LAS CUALES EN APARIENCIA

NO TIENEN NADA QUE VER CON LA SEXUALIDAD.

El marxismo queer se posiciona críticamente en contra de toda forma de reduccionismo económico, así como de cualquier intento de aislar los análisis de la sexualidad y el género de un análisis totalizante del capital.² No obstante, en tanto los límites epistemológicos del marxismo no son fijos sino que se encuentran vinculados tanto a situaciones históricas y sociales específicas como a experiencias de praxis colectiva, el marxismo queer, como buenamente señala Holly Lewis en *La política de todes*, solo es necesario en la medida en que el marxismo no incluya de forma automática a las disidentes sexuales y de género en su análisis de las relaciones sociales. De esta suerte, podemos sostener que el marxismo queer camina hacia su propia abolición.

Parte I - Raíces

I. Abran paso al Eros desviado: represión excedente y tolerancia represiva

En 1955 se publicó una obra que abrió la puerta a una crítica revolucionaria de la sexualidad, *Eros y civilización*, del filósofo Herbert Marcuse. En este texto, Marcuse expone que la represión sexual con la que convivimos cumple la función obsoleta de constreñir al ser humano a un trabajo que ya no es necesario en sí, mas solo indispensable para la perpetuación del dominio del capital. Así, el filósofo nombrará como *represión excedente* a esta organización específica de la escasez libidinal en una sociedad de relativa abundancia. No obstante, dirá Marcuse, hay ciertos deseos perversos que la sociedad burguesa, debido a su desarrollo, ya no puede reprimir, pero sí puede reconducirlos a través de canales comerciales, *desublimándolos*. De esta suerte, Mario Mieli dirá que «el capital libera, o más bien liberaliza», la sexualidad para poder reprimirla. Tal *desublimación represiva* del deseo cobra su forma política en la tolerancia burguesa (de las perversiones), la cual para Marcuse no es sino *tolerancia represiva*. En lo que respecta a la tolerancia —represiva— hacia la homosexualidad, tal y como la promulgaba el movimiento homófilo, Mieli sostiene en sus *Elementos de crítica homosexual* que tolerar a una minoría homosexual sin que la mayoría ponga en discusión la inhibición del deseo homoerótico que distingue a la heterosexualidad significa reconocer el derecho a los «diferentes» a vivir como «diferentes», y por tanto en la marginación. La crítica a la sexualidad debía ser, pues, más profunda y cuestionar las formas con las que el capital producía el deseo de todas las personas.

Así, Marcuse sostendrá que «la prohibición del placer es una condición de la libertad burguesa», presagiando que la abolición del trabajo asalariado conducirá a la humanidad a un resurgimiento equitativo y polimorfo de la sexualidad, a la reactivación de todas las zonas erógenas del cuerpo y al derrumbe de la supremacía genital, así como a la desintegración de aquella institución que había organizado hasta entonces las relaciones interpersonales, la familia monogámica y patriarcal. Para Marcuse, el derrumbamiento del *principio de actuación*, como él denomina a las relaciones sociales capitalistas, está simbolizado en las figuras divinas de Orfeo y Narciso que, a diferencia de Prometeo, representan el reencuentro del ser humano con la naturaleza que

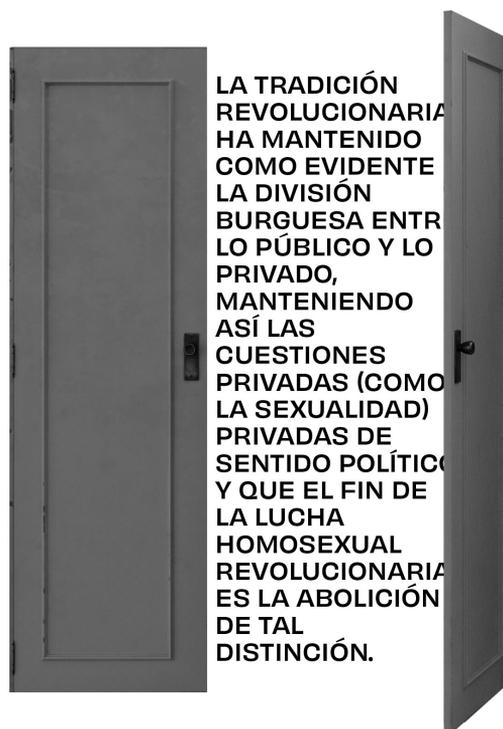
ha subyugado. La lucha narcisista y órfica es la lucha por transformar la sexualidad —burguesa— en erotismo: «La lucha por el eros, la lucha por la vida, es una lucha política». Así, Marcuse incorpora una dimensión materialista a su uso de los conceptos freudianos, repensando la fantasía del polimorfismo perverso, esto es, todo aquello que puede ser el ser humano si abandona la sexualidad y abraza al eros, no tanto como un pasado ahistórico a recuperar, sino como un futuro comunista a construir. De este modo, *Eros y civilización* sembró la semilla de una política revolucionaria orientada hacia la abolición de la heterosexualidad y la homosexualidad como categorías sociales enmarcadas en el modo productivo capitalista, que no tardaría en influenciar el imaginario crítico de los frentes de liberación homosexual.

Abran paso, camaradas, al Eros desviado.

2. N.A.R.C.I.S.O. contra el capital: El crepús-culo de la heterosexualidad

La década de los setenta vio nacer una forma inédita de organización política, pues los —ahora— sujetos perversos habían tomado la palabra dispuestos a generar sus propios saberes del mundo para poder transformarlo radicalmente. Surgieron así los frentes de liberación homosexual, dispuestos, como dice Paul B. Preciado, a «echarle a la austera y anal-castrada izquierda una boa de plumas rosas». La antedicha obra de Marcuse nutrió gran parte de los análisis homosexuales revolucionarios, en particular las tesis políticas del FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire) y del FUORI (Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano) recogidas en *El deseo homosexual* de Guy Hocquenghem y los *Elementos de crítica homosexual* de Mario Mieli, respectivamente. Dichos mariquitas revolucionarios aterrizaron los conceptos de la desublimación represiva, el polimorfo perverso y la emancipación del Eros sobre las militancias liberacionistas homosexuales. Así, Hocquenghem sostendrá que «la sociedad capitalista fabrica lo homosexual como produce lo proletario», regulando las caricias para que no se equivoquen en su camino a la reproducción —naturalizada— de la fuerza de trabajo. La heterosexualidad y la homosexualidad, dirá el filósofo francés, «son salidas precarias de un deseo que ignora su nombre» y no hay liberación posible para los homosexuales mientras permanezcan dentro de tal categoría.

Asimismo, Hocquenghem afirma que



Sin embargo, los frentes de liberación homosexual tenían muy presente la dimensión totalizante de su lucha: «No somos revolucionarios especializados en cuestiones de sexualidad, nuestro objetivo es el ámbito completo de lo político», sostendrá el FHAR en sus *Documentos contra la normalidad*. Esta dimensión totalizante atraviesa toda la propuesta teórica y militante de Mieli. En *Elementos de crítica homosexual*, el revolucionario italiano expone cómo la *educastración* transforma al niño, tendencialmente perverso y polimorfo, en un adulto heterosexual eróticamente mutilado conforme a la *Norma Hetero-capitalista*: «Todos hemos sido niños transexuales». ³ La gente «normal», dirá pues Mieli, «se siente culpable porque, en el fondo, sabe que es tendencialmente (algo) marica, pero ese sentido de culpa es el cordón umbilical que liga la especie humana al capital, intentando estrangularla. [...] En su intimidad, cada cual sabe que está potencialmente condenado a la hoguera». Seguidamente, Mieli ofrece una orientación política revolucionaria para la libera-

ción homosexual pues, en tanto «heterosexualidad no es eternossexualidad», la lucha por el comunismo debe manifestarse como negación de la *Norma Heterosexual*, basada en la represión del Eros que es esencial a la subsistencia del capital sobre la especie. Asimismo, este libro retoma y se reapropia de la figura de Narciso, con la que el psicoanálisis había patologizado el deseo homoerótico, sosteniendo que la capacidad de verse a sí mismo en los demás no es neurótica sino revolucionaria: «Hoy no es posible una reconciliación totalizante entre seres humanos sin que se reconozcan los unos en los otros, en la naturaleza, en nuestros cuerpos y en el proyecto común comunista».

Camaradas, ha llegado el crepúsculo de la heterosexualidad edípica y de los dioses prometeicos. Este es el despertar de N.A.R.C.I.S.O. (Núcleos Armados Revolucionarios Comunistas Internacionalistas Subversivos [h] Omosexuales⁴), que trae consigo un mundo nuevo dispuesto a derribar instituciones en apariencia inmortales. Él, como Hocquenghem, conoce el secreto de que «la civilización es mortal, y solo ella».



Interludio: un partido de béisbol

Las transmaribolleras también son clase obrera.
Cántico del movimiento LGTBI crítico

En su novela *Stone Butch Blues*, le militante trans y comunista Leslie Feinberg narra una tarde de pícnic con el sindicato de la fábrica en la que trabaja la protagonista, Jess Goldberg. Unos días antes, Jess había mantenido una conversación con Duffy, un compañero sindicalista y comunista. Ambos habían alcanzado un pacto por el cual Jess se rebelaría, renunciando a sus intereses inmediatos, contra el racismo ejercido por su compañero Jack Boney, quien estaba utilizando a Goldberg para no ofrecer un puesto de trabajo a un obrero negro de la fábrica. A cambio, Duffy conseguiría que las butches pudiesen asistir a las reuniones del sindicato. A causa de este pacto, Jack Boney había comenzado a acosar a Jess desde la misoginia y el antisemitismo, llegando a ejercer violencia sexual contra ella.

Duffy había convencido a Jess de que las butches acudieran al picnic del sindicato. Una vez allí, se decidió jugar un partido de béisbol. Entonces, Jess escuchó como Jack Boney rechazaba incluir a «niñas» en su equipo, refiriéndose a sus compañeras butches. Jess, desde sus entrañas, retó a Boney a un partido de béisbol en el que demostrar que las butches podían machacarles, bravuconada de la que se arrepintió nada más pronunciarla. Así, se acordó que si las butches ganaban aquel partido, Boney regalaría a Jess su preciado guante de béisbol, mientras que si perdían, Jess —a quien no le gustaban los hombres— tendría que darle un beso a Boney. Todos los presentes sabían que en ese partido había mucho más en juego, y la butch Grant le advirtió a Goldberg de que si perdían, lo iban a pagar todas. A mitad del partido, Duffy le murmuró preocupado a Jess que ese enfrentamiento le parecía un error. Cuando Jess interpeló a Duffy preguntándole que, entonces, a quién apoyaba, él respondió: «Al sindicato». Al oír esto, Goldberg le dijo: «Entonces mejor que gane nuestro equipo y no el de Jack».

Finalmente, las butches ganaron el partido y sus compañeros las felicitaron. Duffy se acercó a Jess y, estrechándole la mano, resolvió: «Tenías razón, ha sido el sindicato el que ha ganado el partido.»

Parte II - Brotes

3. Diminutos fragmentos que llamamos identidad: *Reificación*

Ningún aspecto de la vida capitalista, incluyendo la sexualidad, existe de forma aislada del modo de producción. Como expresa Peter Drucker, la sexualidad está igual de inmersa que el trabajo en la producción y reproducción de todos los aspectos de la realidad social. Sin embargo, la realidad ante nuestros ojos se presenta distinta, pues el capital ha distorsionado las apariencias de su vida social, de tal forma que la relación entre la vida privada y el modo productivo queda oscurecida. Así, todas las relaciones sociales (la sexualidad, la raza, la capacidad, etcétera) necesarias para la acumulación perpetua de la sociedad burguesa, se perciben como diminutos fragmentos, inconexos entre sí, pertenecientes a la naturaleza esencial o a la intimidad de cada



individuo. Podemos convenir igual que el espejo de la reina de añicos. Incluso cuando somos capaces de percibir los fragmentos que dan forma a nuestra identidad (es decir, comprendemos su carácter social), no logramos ver en estos una pieza de un puzle mayor, de un espejo original. Esta apariencia congelada de la vida social es nombrada por el marxismo como *reificación*. Kevin Floyd sostiene que la reificación es una comprensión errónea de las relaciones sociales capitalistas, la cual nos hace experimentar procesos históricos como leyes naturales que gobiernan la vida humana, y que eluden nuestro control. En esta misma línea, Peter Drucker habla de la reificación como una ideología que naturaliza las diferencias —entre hom-

bres y mujeres, blancos y racializados, heterosexuales y gays, capaces y discapacitados, ricos y pobres— históricamente específicas al capital.

El proletariado puede constituirse como el sujeto revolucionario capaz de superar dialécticamente todas las relaciones sociales capitalistas, mientras que el marxismo es la herramienta que le permite reunir los fragmentos de espejo, aparentemente inconexos, para así observar el verdadero rostro del mundo que aspira a transformar. El marxismo queer interpela críticamente a la tradición revolucionaria para advertirle de que el espejo que se ha confeccionado colectivamente, al calor de múltiples luchas en todo el mundo, permanece incompleto. Pues faltan aquellos fragmentos de vida social que el capital mejor ha ocultado, aquellos situados —reificados— en el ámbito «privado». La *abolición del estado presente de las cosas* requiere del, a menudo doloroso, proceso de encontrar en lo más profundamente propio, en lo que somos, un pedazo de espejo. El marxismo queer, en tanto crítica queer, favorece al derribo de la distinción ideológica entre público y privado que históricamente ha dificultado que los revolucionarios puedan encontrar los fragmentos de vida social que permanecían más ocultos. En tanto crítica marxista, es una invitación a que, una vez tengamos en la mano uno de esos trocitos ocultos de vidrio, lo dispongamos junto al resto de fragmentos que, a través de la lucha de todas las oprimidas, han ido conformando, pieza a pieza/conflicto a conflicto, un espejo cada día mayor; un espejo que aspira a ser tan grande como la humanidad.

4. Torcidas, nada de lo humano nos es ajeno: (aspiración a la) *Totalidad*

Uno de los rasgos principales del marxismo queer es su comprensión de que la producción normativa de la sexualidad y el género —esto es, la producción de cuerpos «normales»—, planteada históricamente por la crítica queer, está inmersa en una *totalidad* social capitalista. Ciertamente, algunas formas de crítica queer han caído presas de lo que Steven Best denominó «la dictadura de los fragmentos», presentando una *aspiración a la totalidad* como políticamente inalcanzable en el mejor de los casos e inherentemente opresiva en el peor de ellos. No obstante, como señala Kevin Floyd, la aspiración a la totalidad marxista no debe entenderse como un deseo de plenitud, sino como una crítica a la fragmentación de la vida social, pues el marxismo llama pensamiento totalizante a la aspiración de comprender el conjunto más am-

plio de relaciones sociales en las cuales se sitúan nuestras prácticas y saberes específicos. Por consiguiente, sostiene Floyd, la aspiración marxista a la totalidad ha de entenderse en relación con aquello que intenta eludir, siendo los horizontes invisibles de la heteronormatividad parte de dichas elipsis: «La aspiración a la totalidad se refiere a un conocimiento históricamente determinado, el cual es a su vez una praxis capaz de negar la reificación, una postura crítica frente a la dispersión y la compartimentación de la vida social». Esta perspectiva de la aspiración marxista a la totalidad como una herramienta de des-reificación es la que comparte Holly Lewis al afirmar que «la clase social es la mistificación de todas las relaciones sociales para ponerlas al servicio de la producción de plusvalía».

De esta suerte, podemos entender la aspiración a la totalidad del marxismo queer como un método similar al descrito por Marx en la introducción de los *Grundrisse*: un movimiento dinámico entre lo concreto (totalidades sociales objetivas) y lo abstracto (aquellas categorías que el sujeto necesita emplear para poder aprehender lo concreto). El sujeto, pues, solo puede acercarse a la realidad concreta en toda su complejidad mediante un proceso de abstracción que le permita descubrir las determinaciones constitutivas de dicha realidad. De este modo, la conceptualización (abstracta) de términos como «heterosexismo» o «cissexismo» —así como otros saberes que emanan de las formas específicas de opresión que viven las personas queer— es lo que nos permite acercarnos a la realidad concreta sin naturalizar la heterosexualidad o las categorías de hombre y mujer, y por tanto, de una forma más fiel y políticamente compleja. Por tanto, la noción marxista de «totalidad», lejos de pretender una unidad sesgada por ejes de blanquitud, cisheterosexismo y capacitismo, nos proporciona de una herramienta de autocritica en constante movimiento, orientada a una política radical en la que *todes* podamos decir que nada de lo humano nos es ajeno.

Desde una mirada marxista, no hay nada más queer que aspirar a la totalidad.

Mario Mieli se refiere a esta potencialidad de transformación colectiva que anida en la solidaridad, sosteniendo que:

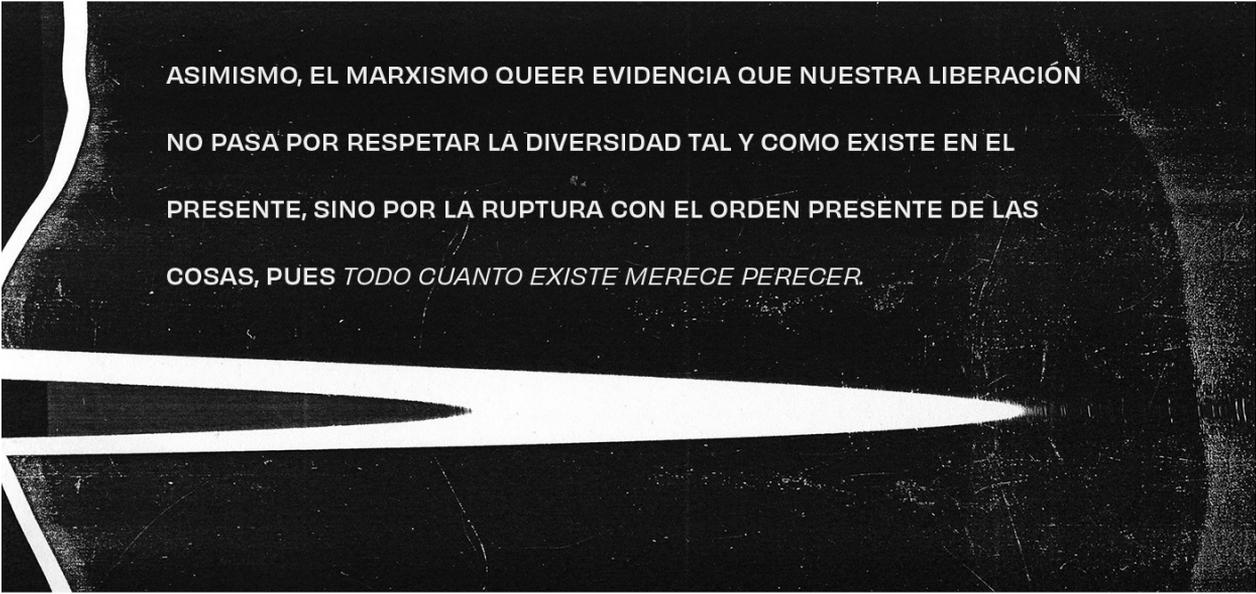
Somos diferentes pero es el capital lo que nos contrapone y nos separa. Al cultivar las especificidades profundas de cada caso concreto de opresión personal, podemos llegar a la conciencia revolucionaria que ve en mi caso *tu* caso específico de opresión (porque también tú, hetero, eres un gay negado) y en tu caso *mi* caso específico de opresión (porque también yo soy una mujer negada) y reconocer un nosotros/as todas/os, más allá de cualquier separación y autonomía históricamente determinadas, *la especie humana negada*.

Así, la solidaridad es la puesta en práctica de una aspiración comunista a la totalidad, permitiendo a través de un horizonte compartido y una lucha conjunta *descongelar* la vida social que el capital ha fragmentado, socializar los cuidados que el capital ha privatizado, provocar —como diría José Esteban Muñoz— destellos utópicos de un futuro que el capital ha cancelado. Así lo enuncia el viejo himno sindical: *podemos hacer nacer un nuevo mundo de las cenizas del viejo, pues la unión nos hace fuertes*.

6. Mariconclusiones: nena, ¿qué hago yo con todo esto?

El activismo LGTBI liberal demanda al estado burgués las herramientas para que la diversidad sea respetada y tolerada, tal y como existe en el presente. Bajo este punto de vista, el deseo de las personas queer —y más incluso el de las personas heterosexuales— no tiene relación alguna con la economía política capitalista. Al naturalizar la heterosexualidad, este enfoque no cuestiona la forma con la que el capital produce el deseo de todas las personas conforme a su necesidad de extracción de plusvalía. La demanda de *tolerancia* —represiva— mantiene incuestionada la relación entre la heteronormatividad y la reproducción social del capitalismo a través de la familia y, por tanto, mantiene incuestionada la producción histórica de la diferencia (por la que pedimos respeto) por parte de la burguesía. Así, convenimos que la sexualidad en el capitalismo se encuentra *reificada*, pues *en apariencia* no guarda relación alguna con las relaciones de producción. Al *reificar* la sexualidad, el capital hace pasar por natural y eterna la producción de cuerpos «normales», que no son sino cuerpos productivos y reproductivos del orden social burgués. Sin embargo, el marxismo, a través de su método materialista dialéctico e histó-

rico, es capaz de desvelar las auténticas relaciones ocultas entre lo priva(tiza)do y lo público, comprendiendo todo elemento de la vida social como parte de una totalidad capitalista. Así, la política marxista está orientada hacia una *aspiración a la totalidad* que, lejos de pretender un universalismo ya concluido (y por tanto particularista del poder), conlleva una autocrítica dinámica que permite que la revolución sea, en su teoría y su práctica, una política de *todes*. Esta aspiración marxista a la totalidad cobra forma en las luchas cotidianas a través de la *solidaridad*, pues, al hacer nuestras las luchas de otras compañeras, terminamos por comprender que, en verdad, la lucha siempre fue una y la misma: la revolución de todas las relaciones sociales existentes. En conclusión, el marxismo queer plantea una crítica situada a la tradición revolucionaria en tanto ha perpetuado históricamente la reificación de la sexualidad y el género, errando de este modo en comprender un importante aspecto de la totalidad capitalista.



ASIMISMO, EL MARXISMO QUEER EVIDENCIA QUE NUESTRA LIBERACIÓN
NO PASA POR RESPETAR LA DIVERSIDAD TAL Y COMO EXISTE EN EL
PRESENTE, SINO POR LA RUPTURA CON EL ORDEN PRESENTE DE LAS
COSAS, PUES *TODO CUANTO EXISTE MERECE PERECER.*

Camaradas, hay futuro y es de todes les oprimides; el marxismo siempre fue queer.

NOTAS

1. Así como otras formas institucionalizadas de violencia que disponen los cuerpos como herramientas de acumulación.
2. Me he servido de las reflexiones de Kevin Floyd, Nat Raha, y Grietje Baars para elaborar esta definición.
3. Cabe decir que para Mario Mieli la transexualidad no es entendida como en nuestros días, sino referida al polimorfismo perverso que ha de conquistar la lucha contra el capital, como una síntesis entre heterosexualidad y homosexualidad, así como entre hombre y mujer.
4. Se trata de un juego de palabras de Mario Mieli.

EL MODO DE PRODUCCIÓN HETEROSEXUAL

Federico Zappino
Traducido por Melissa Cicchetti

Elementos para una teoría general



I

Salvo algunas excepciones no sin significado, ni desprovistas de consenso, la mayoría de los movimientos y de los partidos de la izquierda materialista y anticapitalista actualmente existentes en el mundo muestran sensibilidad y dedicación contra la opresión, la desigualdad y la violencia en todas sus formas, entre ellas también las de género y sexuales. Sin embargo, si esto puede entenderse como parte de un distanciamiento más amplio e inequívoco de toda analogía tanto con las «ortodoxias marxistas conservadoras»,¹ así como con las traducciones más autoritarias de las ideologías comunistas, al mismo tiempo hay que señalar que ninguno de estos movimientos o partidos, en la línea de lo ya denunciado por Judith Butler en *Merely Cultural*, puede decirse inmune a una concepción de la opresión de género y sexual como un proble-

ma de orden estrictamente *cultural*. En el ámbito de la izquierda materialista, observaba Butler, la política queer se suele «considerar no esencial en comparación con lo que es más apremiante de la vida material»:

Ahí donde las luchas de clase y de raza se entienden como impregnadas de lo económico y las luchas feministas a veces como económicas y otras como culturales, las luchas queer se entienden no solo como luchas exclusivamente culturales», sino también como la representación típica de la forma «meramente cultural asumida por los movimientos sociales contemporáneos.²

Claramente, considerar la opresión de género y sexual como un problema exclusivamente cultural conlleva que la naturaleza del trabajo, cuando está presente, dedicado a ello por los movimientos y partidos de la izquierda materialista y anticapitalista no es propiamente materialista, sino que constituye una simple variación del esfuerzo de los partidarios de la ideología dominante, es decir, la liberal. Más que privilegiar exclusivamente la defensa de la libertad individual, el miembro de este o aquel movimiento social o partido anticapitalista tenderá a focalizarse mayormente en la defensa de la igualdad, entendida siempre en modo formal, con relación a la igual extensión de derechos por parte del estado, en la paridad de tratamiento jurídico, o en la firme condena de las diferentes formas de violencia y prejuicio. Estas formas se entienden, sin embargo, como fenómenos a condenar, al ser contrarios al «pluralismo ético» o al «civismo», y no como expresiones de una relación de fuerza que subvertir.

Esto significa que los partidos y los movimientos que se inspiran en el materialismo y que muestran sensibilidad y dedicación respecto a la opresión, la desigualdad y la violencia de género y sexual acuden al análisis y a la crítica materialista cuando quieren indagar en las causas y las soluciones de la opresión que precede, abarca y desborda la de clase, marxianamente entendida. Todas las veces que se expresan sobre esto, de hecho, movilizan un léxico e imaginario liberal que contradice las premisas teóricas del materialismo.³

Además, si para el materialismo las diversas formas de opresión, desigualdad y violencia están producidas por la sociedad, en cambio para el liberalismo dependen de «diferencias» consideradas naturales, o naturalizadas, hasta tal punto que se consideran no reducibles y no enmendables.

Pero, sobre todo: ⁴

SI EL MATERIALISMO PRETENDE SUBVERTIR LAS DESIGUALDADES ABOLIENDO LA RELACION SOCIAL QUE LAS PRODUCE, EL LIBERALISMO, EN CAMBIO, LAS TRANSFIGURA EN DIFERENCIAS SUSCEPTIBLES DE RECONOCIMIENTO JURIDICO, SIN QUE ESTO CONLLEVE NINGUN CAMBIO ESTRUCTURAL



No obstante, siendo así, ¿por qué el materialismo contemporáneo coge del léxico liberal las palabras para hacer frente a la opresión de género y sexual? Mi respuesta es que esto pasa porque el materialismo se niega activamente a extender el enfoque materialista a la necesidad de subvertir la producción social de las desigualdades de género y sexuales, así como a las demás desigualdades sociales y económicas, y justamente como hace el liberalismo, se limita a transfigurar estas desigualdades en una serie de «diferencias» o «diversidades» entendidas como preexistentes a una relación social desigual que la izquierda materialista y anticapitalista, al igual que el liberalismo, no cuestiona. El problema, aun así, es que el materialismo anticapitalista se convierte, de tal forma, en una criada del liberalismo. Al no enunciar palabras propias sobre la opresión de género y sexual, el materialismo contemporáneo, paradójicamente, las coge de la racionalidad liberal dominante que es, sin embargo, la responsable de la enorme cantidad de daños sociales que el enfoque materialista justamente pretende enfrentar. El anticapitalismo, así, acaba favoreciendo la ideología contra la que lucha.

II

La paradójica disociación de sí mismo del materialismo con relación a la opresión de género y sexual se debe a la radical ocultación de lo que, en otro lugar, he empezado a definir como «modo de producción heterosexual»⁵. En las siguientes páginas, quisiera plantear las bases para futuros desarrollos de esta elaboración teórica. Mi propósito es refundar una teoría queer sobre unas bases más claramente materialistas; sin embargo, si esto presupone injertar el materialismo en lo queer o, mejor dicho, valorizar sus potencialidades materialistas, solo podrá suceder si el materialismo se desvincula de sus tácitos presupuestos heterosexuales.

Las ideas que iré exponiendo tienen una gran deuda de gratitud hacia el «lesbianismo materialista» de Monique Wittig⁶, según el cual la heterosexualidad es «un *sistema social* que se basa en la opresión de las mujeres por parte de los hombres» y que, además, necesita «*producir* una doctrina de la diferencia para legitimar esta opresión»⁷. Empezando por esta definición, en *Comunismo queer* he utilizado la noción de «heterosexualidad» para referirme principalmente a tres cuestiones: (1) un *modo de producción*, concretamente la racionalidad que rige la producción de hombres y mujeres, que claramente conlleva que hombres y mujeres no existen «esencialmente». Estos son, a su vez, el producto de una constante y performativa (2) *relación social*, basada en la transfiguración de esta producción desigual y jerárquica de los géneros en la «diferencia sexual». Esta, de tal forma, se afirma como (3) *medio de juicio* del que depende implícita o explícitamente la valoración, no menos que la posibilidad, la conformidad, la inclusión condicional, o la exclusión radical, de toda forma de subjetivación y de relación⁸.

Refiriéndome a la heterosexualidad como un «modo de producción», evidentemente hago una resemantización del léxico marxista. Cuando habla del modo de producción, Marx piensa en el *criterio* que rige el conjunto de las relaciones sociales productivas y en la organización de los medios de producción. Esta «producción» para Marx coincide con la transformación de la materia en bienes y consta de un proceso circular que puede reproducirse a sí mismo de forma simple, así como tender a la formación de plusvalor. El modo de producción es, entonces, un «criterio social» (que Marx entiende explícitamente como contrapuesto a la «esencia») por medio del cual toda materia se transforma en bienes, adquiriendo así valor. Si hubiera una forma

de definir esta producción en otras palabras, significaría que, en el proceso de transformación de la materia, estaría involucrado indiscutiblemente un criterio que surge del modo que organiza las relaciones sociales y que está dirigido a reproducirlas⁹.

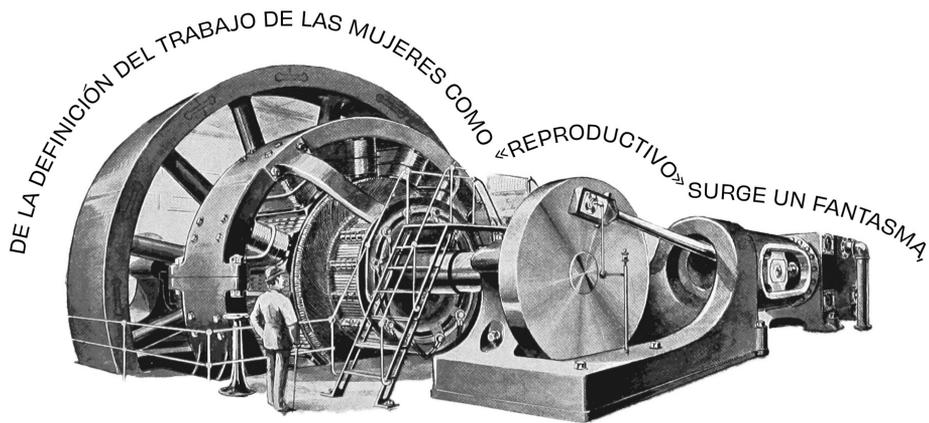
Claramente, Marx no contemplaba la materia corpórea entre las materias susceptibles de ser transformadas en bienes o, seguramente, no en estos términos. Y, sin embargo, ¿cómo puede ser que los cuerpos, en toda su materialidad, se conviertan en significantes culturales? Es aquí donde entra en juego la heterosexualidad. Quien padece un proceso de transformación y valorización de la materia, por medio del «modo de producción heterosexual», es la materia corpórea. Esto sucede con cada nuevo nacimiento y, en realidad, antes de ello, ya que este modo no se establece nuevamente en cada ocasión, sino que está ahí antes de que cada cuerpo llegue al mundo.

La heterosexualidad (es decir, la racionalidad que encarna la subjetivación de los cuerpos en un género determinado) es el modo, o la forma, que rige esta producción de la materia que somos, en bienes. Y justamente como la producción en Marx, también la producción heterosexual opera desde mi punto de vista en dos frentes: por un lado, funciona de modo independiente reproduciéndose a sí misma y permitiendo así conservar la base heterosexual de las relaciones sociales que, además, conlleva la oposición a fenómenos como la misoginia, la homofobia, la transfobia y las demás formas de violencias de género y sexual. Por otro lado, es funcional a la creación de plusvalor, lo que haría necesario reflexionar sobre la relación entre el modo de producción heterosexual y el modo de producción capitalista.

A estas alturas, un epígono de Marx sacudiría la cabeza y me pararía diciéndome que utilizar la categoría marxista de «modo de producción» es impreciso si no hablamos de conflictos y explotación laborales. La transformación de las materias en bienes, de hecho, se basa ineludiblemente, según Marx, en la explotación del trabajo del proletariado por parte de los dueños de los medios de producción. Pero la transformación de las materias corpóreas en géneros, se preguntaría un marxista, ¿con qué tipo de trabajo y explotación puede contar?

Ante esta queja, sin embargo, cabe contestar sin preámbulos, porque ¡claro que hay explotación laboral que sustenta el modo de producción heterosexual! El punto es que este trabajo y esta explotación constituyen justo lo que los análisis marxistas siguen empeñados en definir como «reproduc-

ción», contribuyendo así, de forma activa, a ocultar esta explotación laboral, naturalizándola. Mi idea al respecto es que, mientras se continúe enmarcando en términos de «reproducción» el trabajo y la explotación, ante todo de las mujeres, funcional a la transformación de los cuerpos en géneros y, luego, de los cuerpos en plusvalor, se nos impedirá siempre la posibilidad de identificar y subvertir el modo de producción heterosexual. De hecho,



Y ES EL FANTASMA DE UN MODO DE PRODUCCIÓN HETEROSEXUAL
NUNCA PUESTO EN DUDA NI POR MARX NI POR LA TEORÍA MARXISTA

«En lugar de concebir la reproducción como *una forma inducida de producción*», denunciaba Wittig, «la vemos como un proceso “natural” y “biológico”»¹⁰. La palabra «reproducción», además, evoca el mismo proceso fisiológico por medio del que los organismos vivos generan otros organismos de la misma especie. Y la generalización de esta palabra obstaculiza la comprensión del hecho que

la reproducción de la «especie» que recae obligatoriamente sobre las mujeres constituye un sistema de explotación en el que se basa económicamente la heterosexualidad. La «reproducción», por otro lado, no es otra cosa que un trabajo, una forma de producción; y de esta producción depende la apropiación por parte de los hombres de todo el trabajo desarrollado por las mujeres. [...] Esta apropiación del trabajo desarrollado por las mujeres se cumple de la misma forma que ocurre para la apropiación de trabajo desarrollado por la clase

trabajadora por parte de la clase dominante. No puede volver a decirse nunca más que una de estas dos formas de producción (es decir, la reproducción) es «natural», mientras que la otra es «social». Esta argumentación no es otra cosa que la justificación teórica e ideológica de la opresión heterosexual»¹¹.

Por el contrario, según algunas corrientes del materialismo y de la teoría marxista, de la revalorización de la «reproducción» entendida no solamente como «producción de niños»¹², sino también como trabajo de cuidados y educación, además del mucho más extenso conjunto de actividades orientadas a garantizar la continuidad de los procesos vitales, podría originarse una promesa auténticamente transformadora de la sociedad, con bases más igualitarias, justas y solidarias. Si se entiende no solamente, en sentido estricto, como «producción de niños»¹³, sino también en un sentido más amplio, como el vasto conjunto de cuidados y soporte dirigidos a garantizar la continuidad de los procesos materiales y vitales tanto a nivel cotidiano, así como a nivel intergeneracional (reproducción de la especie, reproducción de la fuerza de trabajo, satisfacción de las necesidades), la reproducción se afirmaría como paradigma antitético al productivo, capaz de reconocer la materialidad y la vulnerabilidad de los cuerpos y del medio ambiente, refundando el hecho relacional social, entre las especies y con el medio ambiente, en términos de interdependencia.

Por mucho que Friedrich Engels tuviese claro que, dentro de la familia heterosexual, «el hombre es el burgués y la mujer representa el proletariado», o que la monogamia constituye «el dominio del hombre con explícito intento de procrear hijos de paternidad incontestada»¹⁴, aún así, las feministas marxistas han detectado que ni Marx ni tampoco Engels consideraban en términos propios de «trabajo» y de «explotación» el trabajo y la explotación de las mujeres destinados a la reproducción de la especie y de la fuerza de trabajo, ya que ambos filósofos consideraban improductivo el trabajo reproductivo y desprovisto, por lo tanto, de un inmediato valor de transacción. Este límite no solamente impidió que Marx y Engels investigasen la pluralidad de las formas de explotación laboral, sino que también les impidió analizar en qué medida la explotación del trabajo gratuito de las mujeres constituye, por sí solo, una forma de acumulación que permite que la sociedad capitalista evada constantemente los costes de la reproducción social. Esto significa que la «interpretación biológica»¹⁵ de la reproducción, basada en la idea de continuidad entre la explotación y la no remuneración del trabajo reproductivo

y la específica *capacidad reproductiva* de los cuerpos femeninos, ha llevado al debate marxista y materialista a cuestionarse solo y exclusivamente en qué forma la sociedad capitalista utiliza a su favor la diferencia sexual y no, antes que todo, cómo se *produce* esta diferencia, es decir, en el marco de qué relación social. En consecuencia, tanto la teoría marxista como algunas corrientes del feminismo ratifican la idea de una parte irreduciblemente biológica y presocial de la diferencia sexual que es funcional y necesaria a la reproducción.

De tal forma, la reproducción de la especie y la reproducción social acaban siendo lo mismo. Y, desde mi punto de vista, es justo este solapamiento el que constituye el indicador de que

La crítica a Marx que está en la base de una teoría del modo de produc-



ción heterosexual es que recurriera a la noción de «modo de producción» en una acepción única y exclusivamente economicista, pero no investigase, en los mismos términos, lo que él considera relaciones sociales precapitalistas destinadas a desaparecer con la plena afirmación del modo de producción capitalista. Desde mi perspectiva, por el contrario, no solo 1) diferentes modos de producción siguen coexistiendo perfectamente, sino que también 2) son justamente los modos precapitalistas los que garantizan las relaciones sociales jerárquicas que el modo de producción capitalista necesita para afirmarse y reproducirse¹⁶. Entre ellos está aquel que yo defino como modo de producción heterosexual que, desde un punto de vista tanto conceptual como político, intenta proponer una crítica al conocido como trabajo reproductivo. Después de todo, ¿qué premisas transformadoras pueden derivarse de una revaloración del trabajo reproductivo que, si bien intenta contrarrestar las desigualdades estructurales en la base del modo de producción capitalista, acaba ocultándolas y ratificándolas?

Si no se subvierte, antes que todo, la racionalidad heterosexual que sustenta la producción social de hombres y mujeres (es decir, de los géneros binarios y complementarios), así como la división entre producción y reproducción (destinando a los hombres a lo primero y a las mujeres a lo segundo), la revalorización del trabajo de reproducción falla a la hora de comprender los nexos entre el modo de producción heterosexual y el modo de producción capitalista. Así se limitaría a proponer la reforma de un sistema social injusto, pero sin derribarlo.

Cada cuerpo viviente, desde un punto de vista ontológico, es tal porque *depende*, inexorablemente, de relaciones de cuidados y apoyo para el simple hecho de reproducir su propia vida. El problema, sin embargo, es que esta ontología relacional se puso históricamente al servicio de la construcción de la necesidad de la heterosexualidad, puesto que, si la dependencia se basa necesariamente en una relación, solo una mala ontología puede señalar la heterosexualidad como su sustento primario.

Dado que, en cambio, sabemos que la heterosexualidad no es la fuente primaria de toda relación en un sentido ontológico, sino más bien ideológico, no en vano Wittig la define como la «relación social *obligatoria* entre hombre y mujer»¹⁷. Podemos también entender fácilmente que lo que constituye un problema no es la dependencia por sí misma, ni las relaciones de cuidados y apoyo, sino el esquema ideológico a través del cual, históricamente, han lle-

gado ambas a la inteligibilidad. Hasta tal punto que la dependencia o la relación de cuidados y de apoyo solo se conocen como la hipoteca ideológica heterosexual que recae sobre las mujeres. Es justo este punto lo que lleva a gran parte del debate materialista sobre la reproducción a no lograr reconocer la explotación del trabajo reproductivo de las mujeres por parte de los hombres que, todavía hoy en día, estructura los contextos relacionales obligatorios en cualquier parte del mundo. Esto es lo que considera la feminista materialista Christine Delphy, que ya había resemantizado el concepto marxista de «modo de producción», identificando en lo que ella misma define como «modo de producción doméstico» o «patriarcal», un modo de producción autónomo y no reducible al capitalista. A diferencia de lo respaldado por las teorías marxistas sobre el trabajo «reproductivo», el modo de producción doméstico no beneficia, según Delphy, al sistema capitalista genéricamente entendido, sino a un grupo social específico, el de los hombres, sean estos capitalistas o proletarios. Por eso, para Delphy, las mujeres constituyen una «clase» en sentido marxista: porque la gran mayoría de ellas, en todo el mundo, todavía hoy en día siguen estando sujetas a las mismas condiciones de explotación por parte del mismo modo de producción, el doméstico¹⁸.

El modo de producción doméstico así llamado e investigado por Delphy es, por lo tanto, una parte fundamental de lo que quiero teorizar en términos de modo de producción heterosexual. Al mismo tiempo, tal y como intentaré demostrar, el modo de producción heterosexual no se reduce al doméstico. Si la explotación del trabajo de las mujeres por parte de los hombres constituye el sistema de explotación que está en la base del modo de producción heterosexual, las implicaciones y los efectos de esta producción se extienden mucho más allá de la relación habitual entre los géneros en los contextos de cohabitación doméstica. En primer lugar, porque también fuera de estos contextos la «clase» de las mujeres está afectada por formas de segregación ocupacional que, en todo el mundo, las relega a los trabajos de cuidados, educativos, afectivos y sexuales del todo parecidos a los desarrollados en el ámbito doméstico. Este hecho dificulta hablar todavía más de trabajos meramente «reproductivos», ya que pueden venderse y comprarse en el mercado. Esto significa que, si el modo de producción doméstico extiende sus efectos más allá del perímetro del domicilio privado, no se puede seguir hablando de un modo de producción solamente doméstico, sino, en cambio, de una división «hetero-sexual» del trabajo, ya que las profesiones llevadas a cabo por

las mujeres también fuera de casa, en términos porcentuales, reflejan los roles que estas desarrollan en su interior, sobre todo en relación a los hombres.

En segundo lugar, porque incluso si limitáramos la investigación al contexto doméstico estudiado por Delphy, en este una mujer no está nunca en la sola condición de tener que servir al hombre, desarrollando en su lugar la mayoría, o la totalidad, de las actividades «reproductivas». De hecho, en el modo de producción heterosexual una mujer está también en la obligación de *reproducir* el sistema social heterosexual, es decir, de reproducir hasta las condiciones de su propia opresión, de forma gratuita. Aunque el trabajo necesario para la transformación de las materias corpóreas en géneros no depende solo y exclusivamente del llamado trabajo «reproductivo», ya que una pluralidad de autoridades e instituciones políticas y sociales produce incesantemente los géneros según una racionalidad heterosexual (desde las administrativas, educativas, jurídico-penales, sanitarias y farmacéuticas, hasta los medios de comunicación y el mercado *tout court*), solo en este caso se basa en la explotación, dado que este trabajo está desarrollado de forma gratuita por las mujeres, extorsionándolas. La «participación» de las mujeres en el modo de producción heterosexual es, entonces, la de «socias minoritarias», y favorece sobre todo al dominio de los hombres sobre ellas mismas¹⁹.

Por lo tanto, si es verdad que el modo de producción doméstico constituye un modo de producción autónomo del capitalista, no lo es, sin embargo, del modo de producción heterosexual. Entre ellos, más bien, hay una relación de interdependencia. Y si es verdad que el modo de producción doméstico favorece principalmente a la clase de los hombres, al mismo tiempo también favorece al más amplio «sistema social heterosexual» identificado por Wittig. La instancia que produce este sistema social es, igualmente, no independiente ya que se basa *tanto* en el dominio de las mujeres por parte de los hombres (y, por lo tanto, también en la explotación de su trabajo), *como* en la justificación de este dominio por medio de la «producción de una doctrina de la diferencia sexual», cuyos efectos opresivos, según Wittig, recaen en las mujeres, pero no solamente en ellas²⁰. Es, de hecho, la producción constante, jerárquica y desigual de la diferencia entre hombres y mujeres, según Wittig, lo que determina todas las posiciones sociales de subordinación y opresión, y no solamente de género y sexual, sino también racial y de clase. La relación heterosexual, es decir, la relación jerárquica entre hombres y mujeres llega a ser el elemento clave de todas las formas de subordinación y opresión. Por

eso mismo, el fundamento de una sociedad igualitaria y justa, para Wittig, necesitaría de lo que ella define como la «destrucción de la heterosexualidad»²¹.

La teorización de un modo de producción doméstico, por lo tanto, requiere integrar el hecho de que el «lugar» de los géneros dentro de la relación social que los subyace constituye el resultado previo de otro modo de producción, el heterosexual. Esto determina también las formas de exclusión por medio de las cuales la heterosexualidad se naturaliza a sí misma. La relación económica de subordinación entre géneros heterosexuales, de hecho, no puede realizarse plenamente sin que se tome en consideración el modo de producción, tanto de los géneros y las sexualidades heterosexuales como de los géneros y las sexualidades no heterosexuales y no binarias, como desviaciones funcionales al mantenimiento y funcionamiento del orden social, político y económico heterosexual. Como observaba Judith Butler, por otra parte, las diferentes formas de abyección, marginalización o exclusión de los géneros y de las sexualidades deformes, no solo revelan que «ciertas personas sufren la falta de reconocimiento cultural por parte de otras», sino que constituyen «un modo de producción sexual y de intercambio específico que trabaja para mantener la estabilidad del género, la heterosexualidad del deseo y la naturalización de la familia»²². Que, sucesivamente, los géneros y las sexualidades deformes se excluyan de forma radical de la sociedad y de los circuitos de la economía formal, o, como ocurre siempre más frecuentemente, incluidos en modo «condicional», es decir, con la condición de que su inclusión ocurra en el marco de la ratificación de específicas condiciones previas heterosexuales²³, tendría que sugerir que su exclusión o, por el contrario, su inclusión condicional son esenciales para el funcionamiento de la precedente normatividad. Por eso, en *Comunismo queer* hago hincapié en que todas las formas que adquiere la explotación dependen en gran medida del modo de producción heterosexual²⁴. Por lo tanto, la subversión de este modo de producción es necesaria para la subversión del modo de producción capitalista en un «modo» que no mantenga ni naturalice las desigualdades estructurales.

Estas «desigualdades estructurales», desde mi perspectiva, se basan en que el modo de producción heterosexual, para poder funcionar y reproducirse a sí mismo, transforma las diferencias corpóreas, de por sí neutras y asépticas como todas las demás posibles diferencias, en principios de clasificación y jerarquización social. Y, aunque Butler no hable de un «modo de producción

heterosexual», facilita, en todo caso, conceptos clave para comprender cómo este funciona de forma concreta, cuando habla de la creación del género por medio de actos performativos. La asignación del género, de hecho, equivale para Butler a la repartición de un rol performativo y no meramente descriptivo. En otras palabras, quiere poner en práctica lo que afirma. Y lo que afirma, lo que constantemente produce, es una ontología de la materia corpórea impregnada de significados culturales que lleva consigo tanto la fuerza de la prohibición de la homosexualidad como la fuerza del mandato heterosexual, en un marco rígidamente binario. No es casualidad si, para Wittig, «el rechazo a convertirse en (o seguir siendo) heterosexual significa siempre rechazar convertirse en, o seguir siendo, un hombre o una mujer, sea esto un acto consciente o no»²⁵. Esto, sin embargo, no conlleva que la huella del modo de producción heterosexual aparezca solamente allí donde la heterosexualidad constituye una práctica afectiva o erótica. Por contra, la clasificación y la jerarquización que genera el modo de producción totalizan todo lo existente. Como tal, esto no puede ser enmendado por correctivos formales. La crítica a este modo de producción debe ser tan sistemática como sistemática sería la transformación social que este tipo de crítica conllevaría.

III

El modo de producción heterosexual genera la desigualdad de género y sexual (entre hombres y mujeres y entre formas normativas y abyectas del género y de la sexualidad). Pero hay algo más: el modo de producción heterosexual genera, en una acepción mucho más amplia, la desigualdad *social*. No existiría, por cierto, la sociedad si los sujetos no se relacionasen de alguna forma entre ellos. Cada sujeto, sin embargo, participa en una relación llevando ya desde siempre, en sí mismo y consigo mismo, *un género*. Y como este género se ha ido produciendo por medio de una racionalidad jerárquica, constituye el pilar a través del que se produce, y reproduce, cada desigualdad social.

Hemos dicho que, exactamente como el modo de producción doméstico estudiado por Christine Delphie, también el heterosexual, siguiendo el marco de reflexiones de Monique Wittig, es un modo de producción autónomo del modo de producción capitalista. Su «autonomía», sin embargo, no excluye la posibilidad de establecer una temporalidad diferente a la del modo capitalista.

La razón por la que el enfoque materialista tendría que reformularse a la luz de una teoría del modo de producción capitalista se encuentra de forma previa, tanto histórica como lógicamente, al modo de producción capitalista. Esto significa que el capitalismo se genera en un tipo de relación social ya densamente estructurada por procesos de subjetivación ordenados de forma jerárquica y por relaciones de género y sexuales desiguales. Para comprenderlo, sin embargo, no hace falta necesariamente remontarse a un pasado lejano y nebuloso²⁶. Es suficiente con observar que, en las sociedades en las que vivimos, neoliberales o tardocapitalistas, cada cuerpo se produce constantemente como masculino o femenino, más allá del hecho de que cada cuerpo, sucesivamente, puede resignificar o rechazar esta producción (¡como demuestra nuestra experiencia como minorías de género y sexuales!). Si se quiere aspirar a alguna forma de reconocimiento e inclusión social, cada cuerpo debe, de un modo u otro, someterse a la cadena de producción y de inteligibilidad heterosexual. Y ser inteligible es, por lo tanto, el requisito para ser reconocible, y de tal forma acceder a la relación social capitalista, es decir, para ser rentabilizado y puesto a trabajar por el capital.

Esto se da de forma diferente según la posición de género que el cuerpo, como producto «heterosexualizado», ocupa dentro del orden social. No podemos prescindir de esto para comprender las desigualdades, las jerarquías y las violencias de la sociedad capitalista, también en sus formas más modernas, que parecen ir en contra de esta adquisición. Los *recursos humanos* que una persona «es», y en los que se puede «invertir», cambian de hecho según se sea hombre o mujer, o se esté considerada como tal, o no, por parte del mercado de trabajo remunerado y no remunerado. Y mi idea es que los recursos humanos vienen *dispuestos, significados y organizados* de forma previa por el modo de producción heterosexual, y que entenderlo puede marcar la diferencia en la forma de enfrentarnos a las desigualdades y a las injusticias del sistema capitalista.

Lo que anima una teoría queer del modo de producción heterosexual es, sin embargo, la convicción de que, para que la teoría queer pueda tener un sentido hoy en día (en la época en la que la inclusión neoliberal de las minorías de género y sexuales se ha cumplido y ha servido principalmente para contener su amenaza al sistema heterosexual), esta tiene que impulsar la inversión de la concepción dominante sobre la relación entre el modo de producción capitalista y la producción del sujeto y de la relación social. Cla-

ramente, esto supondría que todas las minorías compartiesen un posicionamiento materialista, y sabemos que no es así. Por otra parte, una teorización del modo de producción heterosexual no pretende ser una aportación crítica solo a la teoría marxista y a los movimientos anticapitalistas, sino también y, sobre todo, a la política de las minorías de género y sexuales, dado que estas corren el riesgo de ocultar la opresión estructural del modo de producción heterosexual. Si la teoría marxista y los movimientos anticapitalistas lo hacen deseando la superación del capitalismo caracterizado por una concepción de las clases y de la relación entre estructura y superestructura que relega a cuestiones «superestructurales» las jerarquías y las desigualdades generadas por el modo de producción heterosexual, las minorías de género y sexuales lo hacen, por contra, enfocando su lucha en una racionalidad más o menos explícitamente liberal, en su léxico político y en sus correctivos formales, contribuyendo más o menos de forma inconsciente a naturalizar el origen de su propia opresión.

De este segundo aspecto es, sin duda alguna, corresponsable la racionalidad liberal, que se ha afirmado justamente descalificando como «ideologías», en sentido negativo, a las teorías radicales gay, lesbianas y feministas, haciendo coincidir del todo el entendimiento de las cuestiones de género y sexuales con la reivindicación de derechos, dentro de una sociedad que tiene que seguir estando basada en el modo de producción heterosexual. Sin embargo, el desinterés general de las minorías de género y sexuales por los análisis materialistas constituye también el éxito de la indiferencia (y en muchos casos, de la actitud persecutoria) históricamente demostrada por el materialismo y el anticapitalismo hacia las formas de opresión que no estuviesen totalmente relacionadas con la lucha de clases en sentido marxista.

Todas las demás opresiones no totalmente atribuibles a la relación conflictiva entre capital y trabajo, como ya escribí, se han considerado secundarias, «culturales» o, en el mejor de los casos, «ideológicas», pero en todo caso no implicadas en la dimensión «estructural» y «material» del modo de producción. Esta es la razón por la que, desde la perspectiva del modo de producción heterosexual, es resolutivo no solo afirmar que las opresiones superestructurales no tienen la misma importancia que las estructurales, *porque esto conllevaría rehabilitar positivamente esta partición tan problemática*, sino

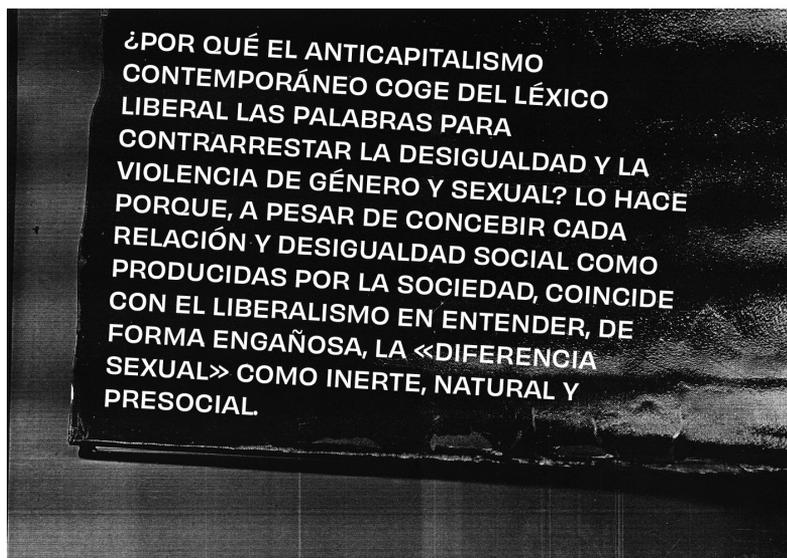
también implantar una teoría centrada en reconceptualizar la «estructura» marxistamente entendida. Si (1) el modo de producción heterosexual es lo que genera los sujetos y sus relaciones y si (2) el capitalismo es ante todo una relación social, esto significa que (3) del modo de producción heterosexual se genera toda relación de producción y, en consecuencia, el estado, la sociedad y el mercado. Paradójicamente, lo deduzco de las palabras de Engels, cuando escribe que «según la concepción materialista, el momento determinante de la historia [...] es la producción y reproducción de la vida misma» y «la producción de los hombres mismos»²⁷. Según mi interpretación, esta «producción» se rige por la relación heterosexual, dado que el producto del modo de producción son los hombres y las mujeres; hasta el punto de que, como agudamente sugirió Mario Mieli, se debería definir más concretamente la heterosexualidad como «subestructural»: «En la base de la economía se esconde la sexualidad»²⁸.

En consecuencia, la intención de la teoría del modo de producción heterosexual no es solamente la de contribuir a una mayor y más precisa interconexión entre la lucha anticapitalista y la queer. Su verdadero propósito es *enmarcar estas dos luchas, desde el punto de vista teórico, en una perspectiva materialista capaz de ocupar la posición estructural del modo de producción heterosexual*. Si el modo de producción heterosexual es lo que garantiza al capitalismo los recursos humanos y simbólicos —los hombres, las mujeres y sus relaciones— para afirmarse históricamente y continuar reproduciéndose, su subversión constituye, sin duda alguna, uno de los requisitos para la subversión del modo capitalista mismo. Y si insisto en este punto no es por el afán de subvertir la jerarquía entre lo que viene antes y lo que viene después: más bien, lo hago para destacar que el capitalismo no constituye el comienzo y el fin de todas las opresiones o desigualdades, y que su hipotética superación, por lo tanto, no las eliminaría automáticamente a todas. Considerando el modo de producción heterosexual como lógica e históricamente anterior al capitalista quiero decir que el primero estaría destinado a sobrevivir al segundo, en el caso de que la superación del capitalismo no fuese precedida por la subversión del modo de producción, con el resultado de encontrarnos con una sociedad tal vez ya no impregnada por procesos de subjetivación y por relaciones sociales y de producción capitalista, pero perfectamente sujeta por procesos de subjetivación y por relaciones sociales y de producción heterosexual.

La asignación del género, el binarismo de género y sexual, las desigualdades y las violencias de género y sexuales, las formas de explotación y de exclusión social que se desencadenan a partir del género y la sexualidad (que ni siquiera se perciben como tales), la separación entre trabajo «productivo» y trabajo «reproductivo» o la persistencia de diferenciales de poder que rigen las posibilidades (o imposibilidades) de relación de los cuerpos entre ellos, pues bien, todas estas prácticas sociales no necesitan para nada al capitalismo para seguir siendo las mismas. Y el hecho de que la transformación de dos diferentes modos de producción no puede suceder siguiendo las mismas modalidades, o basándose en las mismas temporalidades, no excluye, en todo caso, que un esfuerzo materialista contra el capitalismo (del que depende la opresión, la desigualdad y la violencia actualmente padecida por la gran mayoría de las personas en el mundo) debe hacerse cargo de las modalidades que la explotación o la exclusión asumen, ya que cada una de estas modalidades depende de un eje de opresión específico que contribuye a la definición de lo que, en términos generales, definimos como «explotación», «exclusión» y, ante todo, «capitalismo».

IV

Volvamos a la pregunta que marcó el comienzo de esta disertación:



Esto es lo que estoy describiendo aquí como modo de producción heterosexual. Aunque el modo de producción heterosexual es *precapitalista* (y es esto lo que pone en crisis las premisas del anticapitalismo) no permite definir a sus productos, es decir los géneros y las relaciones de género, como inertes, naturales y presociales. Es justamente en la producción heterosexual de los géneros y en la relación social de género donde se origina el conjunto de los recursos materiales y simbólicos que el capitalismo necesita para afirmarse y reproducirse incesantemente: *esto está demostrado por la persistente división sexual del trabajo, de las varias y complejas formas de segregación ocupacional y de la explotación del trabajo sexual y de género*. Y a pesar de que la adopción de esta perspectiva teórica podría marcar un cambio de enfoque en la política anticapitalista, esta prefiere seguir tomando del liberalismo las letanías sobre «el odio a la diversidad» o continuar luchando por la «tutela de las diferencias». De tal forma, esta perspectiva teórica acaba por defender solo y exclusivamente las desigualdades, trabajando de la mano con el liberalismo en dificultar una auténtica transformación social.

Es posible que en la base de esta estrategia esté la convención de que un enfoque más radical condenaría a la izquierda «radical» a fracasos todavía más grandes, especialmente a la luz del hecho de que, como la ciencia política lleva demostrando desde la segunda posguerra, un movimiento o un partido tiene más posibilidades de ganar consensos si se demuestra *catch-all* («atrápalo todo»)²⁹. Cuanto menor sea el anclaje ideológico y las referencias a clases específicas, tanto mayor será el apoyo del electorado, reclutado de forma transversal a todas las clases, es decir, a la población en general. Esto es lo que han hecho ininterrumpidamente los grandes partidos de masas, desde la segunda posguerra hasta ahora, empujando, de forma gradual pero inexorable, a los partidos representantes de intereses específicos a los márgenes de la representación. Así, estos partidos han construido como ineluctables e insuperables lo que para los grupos sociales oprimidos representaba la estructura de su propia opresión, enmascarando su ideología detrás de una gestión aparentemente posideológica de lo «real». Pero si los partidos y los movimientos de izquierda radical imitan este enfoque, ¿qué es lo que se obtiene? La respuesta es la siguiente: nada. En estos términos, de hecho, no puede existir una izquierda radical.

Cualquier proyecto de refundación de una izquierda radical no puede aspirar a un consenso transversal entre los grupos oprimidos acudiendo a la

estrategia que utilizaron los partidos de masas para relacionarse con la población en general, es decir, ocultando su propio propósito ideológico. Este, en el caso de los partidos y de los movimientos materialistas, consiste en la construcción del modo de producción como origen de todas las formas de opresión al que hay que contraponer un anticapitalismo genérico que, sin embargo, se ve obligado a coger de las ideologías cómplices del gran capital las palabras para decir todo lo que se escapa a su lógica básica. De por sí, los partidos de izquierda no representan, de hecho, ninguna lucha específica contra ninguna opresión específica, ya que la atención hacia la relación entre capital y trabajo es vana. Si esta misma atención no está enfocada en la *totalidad de las relaciones sociales fundadas en la desigualdad y en la violencia que estructuran y articulan la relación entre capital y trabajo*, es decir, que estructuran la relación entre las partes de esta relación. Más allá de la forma que podamos usar para definir las desde el punto de vista nominal, para distinguirlas de las moderadas y declaradamente liberales, las izquierdas radicales abrazan una concepción nada radical, sino un tanto superficial, de las opresiones que tendrían que combatir.

Una superficialidad calculada, obviamente, debida a la voluntad de ocultar la pluralidad de modos de producción que confluyen en lo que, de forma superficial, definimos «capitalismo». Y justamente esta superficialidad es la que contribuye a la entrega del mundo entero a la violenta amenaza representada por el auge del poder de las derechas. No tendría que sorprendernos, pero sí preocuparnos, que los intentos cumplidos por algunos proyectos de izquierda radical para recuperar a su electorado (que desde hace tiempo vota a los partidos de derecha soberanista, xenófoba y neofundamentalista) se basasen en una concepción ostentosa y oportunista de las cuestiones de género y sexuales que imita a la de derecha, comprobando así que ningún partido o movimiento materialista ha sido capaz hasta ahora de decir algo mínimamente materialista sobre este tema. Si no es liberal, lo que dicen los partidos o los movimientos anticapitalistas es reaccionario. Y si es muy fácil entender lo que no está bien en los discursos anticapitalistas reaccionarios, en cambio es más difícil entender lo que no está bien en los discursos anticapitalistas y, paradójicamente, liberales.

Es hasta demasiado fácil, a estas alturas, entender que en la base de esta necesidad de coger del liberalismo las palabras para definir una opresión no relacionada con el conflicto entre capital y trabajo está la vieja y supuesta distinción entre la opresión material (de la que se ocupa el materialismo) y la

opresión cultural (de la que se considera pertinente que se ocupe el liberalismo). Por lo tanto, hace falta repetir y también es necesario insistir en que esta división dinamita las bases de la lucha anticapitalista. La elevación del modo de producción capitalista como único modo de producción de la opresión y desigualdad (ayudado por los torpes intentos de no demostrar total indiferencia hacia las «otras» formas de opresión, «diferentes» en comparación con la opresión de clase) tiene el único resultado, para los movimientos y partidos de izquierda anticapitalista, de no llegar nunca a la comprensión general de que *es a partir de específicas condiciones de violencia y de opresión de por sí no capitalistas que el capitalismo sucesivamente genera y moldea todas las diferentes formas de explotación y exclusión, reproduciendo condiciones específicas de vulnerabilidad económica y social*. Tal y como demuestra el panorama actual global, no es más que poniéndose en riesgo y en peligro a sí mismos que los movimientos y los partidos de izquierda anticapitalista continúan descuidando tan clara constatación y, a cambio, consiguen una fragmentación social que alcanza el límite de la irreversibilidad. Y si los grupos sociales minoritarios y oprimidos no encuentran ninguna razón para llegar a una visión anticapitalista común es porque no se considera para nada «común». Esto está demostrado por la existencia de una pluralidad de movimientos cuya misma existencia nos indica que el anticapitalismo general no tiene la fuerza necesaria para ser el denominador común de la pluralidad de luchas y que, más bien, cada lucha específica tiene potencial para el éxito anticapitalista, entre muchos otros.

Después de todo, hemos tenido alguna vez la curiosidad de preguntarnos ¿por qué, en una de las fases más atroces del capitalismo, están surgiendo tantos movimientos que necesitan focalizar su atención tanto en la violencia y opresión de género, sexual y racial, así como en la violencia sistemáticamente sufrida por las personas con diversidad funcional, o en la violencia ejercida hacia los seres no humanos y el medio ambiente, como muestran las luchas antiespecistas y contra el cambio climático? La respuesta, para muchos, consiste en decir que estos movimientos surgen para distraer del conflicto entre capital y trabajo, siendo así capaces de fragmentar «la clase» debilitando su frente anticapitalista, hecho que podría ser verdad si se considera que a menudo es difícil encontrar algo de materialismo en estos movimientos. Sin embargo, es todavía más cierto que la simultánea necesidad de estas luchas, relacionada con la efectiva fragmentación e impotencia institucional de las

izquierdas radicales (constatada por el hecho de que la distribución del poder favorece, a nivel global, la recombinación del neoliberalismo y neoconservadurismo, o neofundamentalismo) se produjo a raíz del histórico descuido de los partidos y de los movimientos de izquierda radical. Estos, de hecho, en vez de entenderse como espacios de *confluencia común* para *luchas específicas*, rebajaron todas las luchas no estrictamente entendibles como «de clase» a estrategias burguesas de distracción. Otras veces, en cambio, utilizaron toda subjetividad política para poder seguir jerarquizando las opresiones entre primarias y secundarias.

V

He intentado delinear algunos elementos para una teoría general del modo de producción heterosexual. A todo lo desarrollado hasta aquí, me gustaría añadir, de forma esquemática, algunas puntualizaciones finales:

Rechazar pensar la heterosexualidad como modo de producción significa aceptar que la existencia de hombres y mujeres inteligibles como tales no es el producto de una racionalidad específica, sino un hecho ontológico, o natural. De tal forma, se convierten en naturales y, por lo tanto, imposibles de subvertir también las desigualdades, las violencias y las formas de explotación de género y sexual. Y si no es posible subvertirlas, significa que lo único que puede hacerse es aceptarlas como lo que son, o amortiguarlas por medio de varias formas de moralización (la educación a las diferencias, el respeto a la diversidad, etcétera). Sin embargo, la subversión del modo de producción heterosexual tendría que ser un objetivo eminentemente político.

Una teoría del modo de producción heterosexual *no se acaba con la demostración de que los hombres y las mujeres son «productos sociales», y no «hechos naturales».* Si así fuese, esta teoría no añadiría nada a las adquisiciones teóricas por las que los géneros serían «constructos sociales», y así «producto» acabaría siendo un simple sinónimo de «constructo». Por el contrario, el objetivo de una teoría del modo de producción heterosexual es sugerir que en la base de la producción está un «modo», una «racionalidad». Si no se entiende esto, se dificulta la posibilidad de averiguar la relación entre las «diferencias» (sexuales y de género), normalmente concebidas como positivas, y las «desigualdades» (sexuales y de género), entendidas, sin embargo, como negativas. Mi idea es que dejar inalterados los aparatos de producción de las «diferencias»

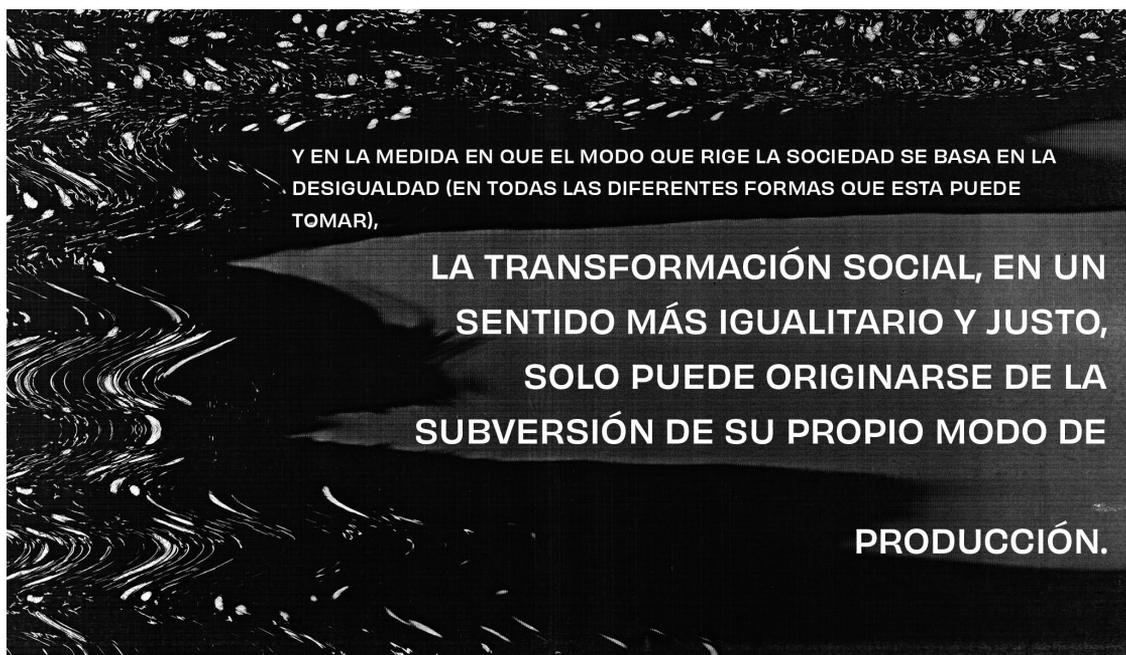
condena al fracaso todo intento de lucha contra las «desigualdades». Por otro lado, una producción que ocurre de por sí sola no genera ningún cuestionamiento sobre cómo ocurre esta producción y con qué propósito. En cambio, una teoría del modo de producción heterosexual quiere estar a la altura de tal cuestionamiento.

*Desde hace tiempo los sectores más radicales de los movimientos feministas, gay, lésbicos y trans desean la abolición del género entendido como «constructo social», sin lograrlo: la violencia, la explotación y la desigualdad de género y sexual serían, en este caso, problemas resueltos. Por el contrario, desplazar la atención hacia el modo de producción heterosexual podría llevarnos a relacionar la abolición del género con las relaciones y prácticas sociales en el marco de las cuales los géneros adquieren inteligibilidad reforzando, de forma consciente o inconsciente, su modo de producción. Después de todo, el género no existe de por sí mismo, en un *vacuum*, sino que siempre lo hace «estructuralmente». Por lo tanto, ¿qué sentido tiene limitarnos a esperar la abolición de los géneros producidos de forma heterosexual si no derribamos, ante todo, la compleja estructura cultural, política y económica que los produce? Es a partir de esta pregunta que nuestra crítica, nuestra lucha y nuestras prácticas pueden hacerse más inteligentes y eficaces. Es decir, solo esforzándonos en experimentar *praxis instituyentes* que se oponen a la racionalidad heterosexual (que subyace a la producción del género) y que destruyen sus aparatos productivos, las prácticas sociales en el marco de las cuales los géneros adquieren inteligibilidad reforzando incesantemente, de forma tanto deliberada como inconsciente, su modo de producción.*

Una teoría del modo de producción heterosexual no quiere ignorar, ni devaluar que la vida de la feminidad y de la masculinidad puede también no circunscribirse a la heterosexualidad entendida en forma estricta, como, por cierto, ya han demostrado las formas de subjetivación y relación de las minorías de género y sexuales. Esta teoría, en todo caso, quiere hacer hincapié en el hecho de que las posibilidades de «resignificación» y «dislocación» de los géneros ya producidos (para utilizar conceptos propios de la teoría de la performatividad de Butler³⁰) no constituyen de por sí ninguna garantía de subversión del eje de opresión de género y sexual. Estas posibilidades, de hecho, están remitidas a un momento posterior a la producción misma. Esto significa que están remitidas al caso, a los contextos, a la suerte y a las capacidades (a menudo solo y exclusivamente individuales). Sin embargo, la cuestión es que una teoría y una política transformadora no

pueden depender de la suerte de casos específicos. De hecho, son los casos menos afortunados y claramente superiores los que nos obligan a pensar, teórica y políticamente, con mayor amplitud. La resignificación y dislocación de los géneros ya «producidos de forma heterosexual» representan estrategias de supervivencia, cuya *legitimidad* y *necesidad* no solo no tendría que confundirse con una *elección individual*, sino que no tendría que distraer del objetivo final y necesario de subvertir el modo de producción heterosexual.

El ámbito de actuación del modo de producción heterosexual no abarca exclusivamente las minorías de género y sexuales. Este concepto no se refiere a un grupo específico, muy claro o hasta separado del resto de la sociedad. Se refiere, más bien, a la sociedad. Teorizar el modo de producción heterosexual significa delinear una *ontología de lo social*. Esto significa que la sociedad, en su conjunto, es el resultado de este modo de producción. Aunque mi insistencia sobre este tema (o por lo menos en su peculiar modo sobre el que tanto he insistido) nos lleva a considerar de fundamental importancia sus efectos (es decir, el hecho de que estos efectos no afectan a todos los grupos sociales de la misma forma), al mismo tiempo nos señala, en términos universales, el modo que produce y reproduce la sociedad, visibilizando cada una de sus partes constituyentes en toda su materialidad y especificidad.



NOTAS

1. Sobre este punto, J. Butler, «Meramente culturales», en Nancy Fraser, *El daño y la burla. Un debate sobre la redistribución, reconocimiento, participación*, prólogo de Lo Iacono, Pensa Multimedia, Lecce, 2012.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. Se considera, entre muchos otros, al exlíder del Partido Laborista inglés, Jeremy Corbin, en el habitual y sentido mensaje en ocasión del Día del Orgullo de Londres de 2018: «El Día del Orgullo es una oportunidad para celebrar la comunidad LGBTQ y su diversidad, así como para reflexionar sobre los avances conseguidos hasta hoy. Pero el Día del Orgullo es también una protesta y una lucha por la igualdad, tanto en Reino Unido como en el resto del mundo. Hace solo cincuenta y un años de la parcial despenalización de la homosexualidad en el Reino Unido, y estoy orgulloso de poder decir que fue el gobierno laborista quien derogó aquella horrible ley. Pero me urge recordar que el cambio nunca llega desde arriba. Esto nunca pasa. El progreso viene solamente de vuestro incansable activismo y de la lucha para la transformación social. Es solamente gracias a la lucha por la libertad de los movimientos LGBTQ que el Labour's Equality Act pudo tutelar sus derechos, y es solamente gracias a vuestra lucha actual que el Partido Laborista puede controlar que se trate a las personas trans con dignidad y respeto». (La traducción del inglés al italiano es del autor del ensayo, Federico Zappino, así como el uso de las cursivas).
4. Siguen siendo muy reveladoras las palabras de Mario Mieli (*Elementos de crítica homosexual*, Einaudi, Turín, 1977) sobre el tema de los derechos de las personas homosexuales en época liberal: «La libertad que la ley garantiza a los homosexuales no es nada más que la libertad de ser unos excluidos, oprimidos, explotados, objetos de violencia moral y a menudo también física» (p. 83). Sobre la transfiguración de las desigualdades en diferencias, cfr. F. Zappino, *Comunismo queer. Notas para una subversión de la heterosexualidad*, Meltemi, Milán, 2019, en particular los capítulos 6 y 9.
5. Cfr. Zappino, *Comunismo queer*, cit., passim.
6. M. Wittig, *El pensamiento heterosexual* (1991), prólogo de F. Zappino, Egales, 2006, p. 15.

7. Ibid., p. 41, cursivas del autor.
8. Zappino, *Comunismo queer*, cit., p. 38.
9. K. Marx, *El Capital*, con prólogo de M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1974, en particular el libro III.
10. Wittig, *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 31.
11. Ibid., p. 25 y siguiente.
12. Ibid., p. 31.
13. Ibid.
14. F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), con prólogo de F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1986. Engels, al mismo tiempo, da por hecha la existencia de una edad anterior a la patriarcal, de tipo matriarcal, cuya subversión marcó la subordinación universal del grupo social de las mujeres al de los hombres. A esta idea Monique Wittig contesta con estas palabras: «La creencia en un orden social de la madre [mother right] y en una “prehistoria” en la que las mujeres (por su predisposición biológica) pusieron las bases para la civilización, mientras los hombres (por predisposición biológica), siendo torpes y brutos, se dedicaron a la caza, es del todo simétrica a la interpretación biológica de la historia producida hasta ahora por la clase de los hombres. El método que se funda en señalar las causas de la división entre hombres y mujeres en su biología, y no en hechos sociales, no cambia. Y para mí este método no podrá constituir nunca el punto de partida para un enfoque lésbico de la opresión de las mujeres. Esto, de hecho, eleva la heterosexualidad a fundamento de la sociedad y de su origen. Sin embargo, el matriarcado no es menos heterosexual del patriarcado, lo que cambia es el sexo de quien ejerce la opresión. Además, la idea del matriarcado no solo sigue estando sujeta no solo a la categoría del sexo (hombre y mujer), sino que persiste en la idea que la capacidad de generar hijos (biología) es lo que define a una mujer», en Ead., *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 30 y siguiente.
15. Wittig, *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 30.
16. Sobre este punto, me parece importante hacer hincapié en que un pensador marxista como Maurizio Lazzarato ha ratificado explícitamente esta idea y también la validez de la propuesta del modo de producción heterosexual, en Id., *L'intollerabile presente, l'urgenza della rivoluzione. Classe e minoranze, ombre corte*, Verona, 2022.

17. Wittig, *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 48.
18. C. Delphy, *L'ennemi principal. 1: Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris, 2009. Ead., *Per una teoria generale dello sfruttamento*, con prólogo de D. Ardilli, ombre corte, Verona, 2020. Además, Cfr. *Variations sur des thèmes communs*, el primer número de la revista «*Questions féministes*» (n. 1, noviembre 1977, pp. 3-19) dirigida por Simone de Beauvoir: «Si los hombres remunerados y una parte de las mujeres (las mujeres remuneradas, alrededor del cuarenta y cinco por ciento) están sujetos a la explotación económica típica de las relaciones de producción capitalista, el conjunto de las mujeres (tanto las que trabajan dentro y fuera de casa como las amas de casa) están sujetas a una explotación económica común. Sin embargo, los hombres no están sujetos a esta misma explotación económica (más bien, se benefician de ella) en las relaciones de producción que no son las capitalistas, es decir, la producción de los servicios domésticos de forma gratuita. Es la gratuidad de este trabajo lo que lo sitúa, en el análisis, fuera del sistema capitalista que se caracteriza por la retribución salarial. Las amas de casa no están remuneradas en función de su trabajo, ellas son [...] económicamente dependientes de sus maridos, que cogen de esta dependencia un poder material y psicológico» (en *Balthazar*, nº 2, marzo 2021).
19. Mieli definía como «educastración» el proceso de transformación del niño «polimorfo y perverso» en el «adulto eróticamente mutilado, neurótico, pero conforme a la Norma heterosexual» (Id. *Elementos de crítica homosexual*, cit.). Y sobre este tema, escribía: «A lo largo de nuestras vidas, hemos encontrado a muchos educastradores y educastradoras, por desgracia, demasiados [...]. Muchas mujeres nos ofendieron y siguen haciéndolo, se rieron de nosotros y siguen haciéndolo, nos reprimieron y siguen haciéndolo. Hoy en día, estas mujeres solo pueden estar contra nosotros y nosotros “contra” ellas, si, desde la perspectiva gay, queremos llevar a cabo la lucha para la liberación universal (una lucha, por lo tanto, que las incluiría también a ellas)».
20. Wittig, *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 49.
21. *Ibid.*, p. 41.
22. Butler, «Meramente culturales», cit., p. 70 y siguiente, cursivas del autor.

23. Zappino, *Comunismo queer*, cit., p. 61 y siguientes sobre la «flexibilización de la heterosexualidad como elemento central de la gobernabilidad neoliberal»; cfr. También G. Ludqing, «Desiring Neoliberalism», en *Sexuality Research and Social Policy*, vol. 13, nº 4, 2016. Finalmente, cfr. R. Busarello, *Diversity Management, pinkwashing aziendale e omoneoliberalismo*, en F. Zappino *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona, 2016.
24. Esta hipótesis merecería apreciaciones más amplias, sobre todo a la luz de lo teorizado por Meg Wesling en «Queer Value», en *GLQ*, nº 18, vol. 1, 2012.
25. Wittig, *El pensamiento heterosexual*, cit., p. 33.
26. Aunque sería importante integrar con una perspectiva histórico-genealógica lo que, desde una perspectiva filosófico-política, defino como «modo de producción heterosexual». ¿Cuándo y cómo nace la práctica de transformar a los cuerpos en géneros? ¿Qué tipos de fuerzas constituyen la base de la construcción de la racionalidad heterosexual que subyace a la de producción? De hecho, trabajos como el de Hanne Blank, *Straight: The Surprisingly Short History of Heterosexuality* (Beacon Press, Boston, 2012) nos ayudan solo en parte a la hora de contestar a estas preguntas, ya que consideran la heterosexualidad sólo como una orientación sexual y no como un modo de producción.
27. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, cit., p. 33.
28. Mieli, *Elementos de crítica homosexual*, cit., p. 211.
29. O. Kirchheimer, *Politics, Law and Social Change*, Columbia University Press, New York 1969.
30. J. Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Paidós Ibérica, 2007.

DEL CAMPO A LA CIUDAD

La dimensión espacial de las violencias cisheterosexistas

Ignacio Elpidio Domínguez Ruiz

Cada vez que la prensa o las redes sociales en el Estado español claman por un ataque físico o verbal contra personas no cisheterosexuales, nos encontramos con quejas y referencias que nos recuerdan en qué año y en qué siglo vivimos, como si fuese fácil olvidarlo. Al margen de cómo o dónde tenga lugar el ataque, o incluso si es un caso de acoso por redes sociales, periodistas y personas más o menos anónimas se quejan de que «en pleno 2022», o «en el siglo xxi» sigamos encontrándonos con formas de violencia física o verbal por la orientación sexual o la identidad o expresión de género de alguien. Al igual que con comentarios parecidos de sorpresa ante una invasión militar o un conflicto armado europeo «en pleno siglo xxi», estas quejas nos llevan a reproducir, tal vez sin darnos cuenta, marcos mentales —ideológicos, vaya— que no solo no nos ayudan sino que pueden limitarnos. Por mucho que queramos mostrar nuestra furia ante hechos que nos enfadan, este tipo de argumentos no deja de ser teleológico o, si lo queremos, performativo.

No deja de ser una idea feliz, cercana al pensamiento mágico y al solucionismo tecnológico, basada en la idea de que el progreso es lineal en el tiempo y que al estar en el «futuro» de un tiempo anterior de referencia hemos de esperar una sociedad mejor. Esta idea, por mucho que se base en una mezcla de optimismo y de enfado, borra la historia como proceso y la convierte de un plumazo en un progreso lineal y en un producto acabado, un presente supuesta y pretendidamente moderno, progresista, tolerante, avanzado y pacífico. Todas aquellas acciones, personas y organizaciones que se alejen de esta imagen del presente son por tanto objeto de queja, de ira y de asociación con un pasado anterior a ese «2022» o «pleno siglo xxi». Estas personas y acciones son vistas como algo marginal, como algo arcaico, en vez de como



un fenómeno funcional y plenamente integrado en la sociedad en la que vivimos. Esta idea, finalmente, conlleva otro problema: hace un punto y aparte en las violencias en base a la orientación sexual y la identidad y expresión de género, como si fuesen un fenómeno estable —y estabilizado en un pasado—. Estas violencias, al igual que el resto de violencias que podemos asociar con el cisheteropatriarcado, son cualquier cosa menos estables o fijas: podemos parafrasear a la geógrafa Doreen Massey en su libro *Space, Place and Gender* y afirmar que si estas violencias han demostrado algo en la historia ha sido particularmente su flexibilidad.

Podemos ver el mismo pensamiento teleológico no solo en el tiempo sino también en el espacio: después de la supuesta agresión homófoba en Malasaña (Madrid), que tanta y tan diferente repulsa provocó en pocos días, vimos medios y redes sociales con comentarios parecidos. «En pleno Madrid» o «en el centro de Madrid», y otras muestras de sorpresa, participaron de discursos en los que grandes ciudades contemporáneas, como son la capital madrileña, Barcelona, Londres o San Francisco, son escenarios de los que podemos esperar menos violencias cisheterosexistas. El estudio de las grandes mecas gays —y después LGTBI— occidentales, empezando con San Francisco y con una investigación de los años ochenta por el exministro Manuel Castells, nos ha llevado a discursos académicos y activistas que han relacionado lo urbano con el progreso, al menos en términos de visibilidad y de activismo no cishetero (o LGTBI). Películas, movimientos y eventos nos han conducido poco a poco a asociar Chueca en Madrid con el conjunto de las personas no cishetero, como metonimia espacial que dificulta la representación y la visibilidad de ciertas realidades más allá de las del centro madrileño. Esta cuestión, planteada como nadie por movimientos como el Orgullo Crítico de Madrid y por otros similares en otros territorios y países, nos ha hecho a cuestionar imágenes unívocas, o al menos querer imágenes alternativas.

Si Chueca o Barcelona se muestran como lo más de lo más en el activismo LGTBI o en la vida comercial y festiva de ambiente, lo hacen gracias a un reverso, un afuera constitutivo, un «lado oscuro»: el mundo rural. Igual que la promoción turística gay o LGTBI de destinos como Tel Aviv o Israel necesitan de un *Otro* cercano pero distinto, las grandes capitales gays o LGTBI necesitan su pedacito de alteridad, la sombra contra la que despiden luz y progreso. Dentro del Estado español este reverso es el campo, una idea genérica bajo la que podemos incluir un amplio abanico de las densidades po-

blacionales más bajas, incluyendo ciudades medianas y pequeñas o pueblos. El hecho de que ciudades grandes y capitales de provincia o de comunidad autónoma también se vean contrastadas negativamente con Madrid o Barcelona —pensemos en Valladolid, en Lleida, en Santander— nos deja claro que no es tanto una cuestión de densidad o de población en términos absolutos sino de distancia o de relación con las grandes metrópolis.

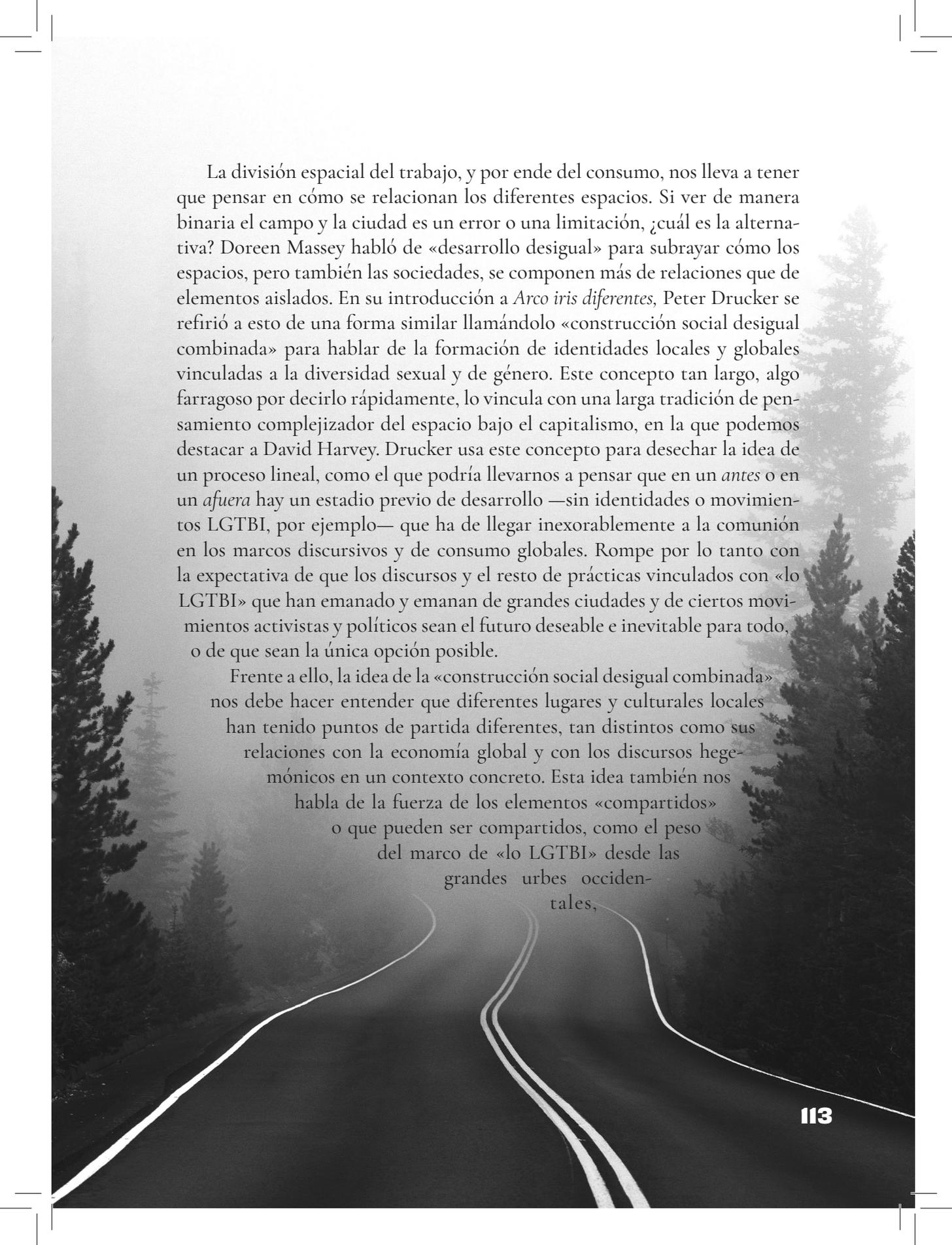
En pocos fenómenos puede verse esta división de la geografía de un país o un Estado como en el *sexilio*. Con este concepto, utilizado tanto en inglés como en las lenguas españolas, nos referimos a la emigración motivada por la orientación sexual o la identidad o expresión de género. Para ser más claro, la emigración pensada con este término no se debe tanto a que una persona sea por ejemplo bisexual o trans, sino a cómo vive en su lugar o entorno de origen, por lo que se trata más bien de las reacciones hacia la orientación sexual o la identidad o expresión de género que se alejan de ciertas maneras de las expectativas o normas culturales. Aunque este es un concepto amplio que debería servirnos para muchos movimientos migratorios, se usa casi siempre para referirse a emigraciones desde «el campo» hacia grandes ciudades, como Madrid o Barcelona en el Estado español. Se refiere por tanto a narrativas personales que participan de y que contribuyen a una expectativa de que las grandes ciudades son los espacios privilegiados y más cómodos o seguros para las personas LGTBI, o que son los únicos espacios disponibles para ellas.

En este concepto resuenan por tanto dos lugares, un origen y un destino, así como una comparación. Este concepto nos lleva a pensar que una gran ciudad es un espacio donde personas alejadas de la norma pueden encontrar más fácilmente trabajo, vivienda, personas parecidas y otros elementos de su interés o necesidad. De manera parecida a las quejas ante las violencias cisheterosexistas «en pleno siglo xxi», estas ideas conllevan comparaciones explícitas e implícitas, y dejan a determinados colectivos en un tiempo o lugar de progreso —el presente, Madrid— y a otros en un tiempo o espacio de retroceso —el pasado, el campo—. Estas narrativas personales y colectivas tienen en parte una base en la realidad. Estudios sobre la formación de las identidades gays modernas realizadas por John D'Emilio, por ejemplo, nos hablan de cómo fueron la industrialización, la urbanización y la mercantilización de productos culturales antes clandestinos los factores clave para llegar a las ideas contemporáneas de la diversidad sexual y de género. Las reformas legislativas y los estudios demoscópicos sobre el apoyo a la homo-

sexualidad, al matrimonio igualitario, al cambio registral y a la autodeterminación de género nos hablan también de un progreso relativo al tiempo y a diferencias entre países.

El problema con esta narrativa espacial —y con la análoga temporal— es todo lo que se queda atrás, todo lo que no muestra, y todo lo que queda fuera de la mirada urbanocéntrica privilegiada en el activismo y en la academia. Cada vez más voces desde la geografía o la sociología de la sexualidad han comenzado a cuestionar en la última década la centralidad de la ciudad o, más bien, que sea lo único importante o lo único que hay. El concepto de la *metronormatividad*, aunque no se libre de críticas por cómo se ha usado, nos permite cuestionar y hasta rechazar las perspectivas y los marcos mentales activistas y académicos cuando se han —y nos hemos— limitado a la gran ciudad. Y no hace falta reinventar demasiado los marcos conceptuales: la idea de *sexilio*, por ejemplo, nos sirve para entender más movimientos migratorios, como pueden ser aquellos vistos como «neorrurales» en los que personas no cishetero se mudan fuera de grandes áreas metropolitanas, o de centros urbanos a suburbios, por nuevos o renovados intereses o motivaciones. Nos sirve también para pensar en movilidades e inmovilidades dentro de regiones alejadas de Madrid y Barcelona. Nos sirve para pensar en dónde hay asociaciones LGTBI en provincias como León, por ejemplo.

La aplicación de este y otros conceptos puede llevarnos por otros caminos, o por vías más amplias, si los vemos desde otra luz. Si nos centramos en los itinerarios migratorios habituales de las visiones típicas del *sexilio*, nos puede faltar una reflexión más honda sobre lo que hay en juego, como por ejemplo en los mercados laborales e inmobiliarios. Tenemos que pensar en la división histórica del trabajo y en cómo se ha desarrollado en el espacio con zonas y poblaciones especializadas en el último siglo y medio del modo de producción capitalista. Siguiendo a Raymond Williams en su *El campo y la ciudad*, podemos pensar que la división espacial para las personas heterodoxas de las normas o de expectativas sexuales y de género no es nueva o no surgió del capitalismo, pero sí que se transformó, y aún sigue cambiando. Al igual que el sexismo o el cisheterosexismo, la división espacial evoluciona y se ramifica, haciendo que la división binaria —pasado y presente, campo y ciudad— sea una limitación y una ficción. Volviendo a *El campo y la ciudad*, podemos decir que «el problema inicial es de perspectiva».



La división espacial del trabajo, y por ende del consumo, nos lleva a tener que pensar en cómo se relacionan los diferentes espacios. Si ver de manera binaria el campo y la ciudad es un error o una limitación, ¿cuál es la alternativa? Doreen Massey habló de «desarrollo desigual» para subrayar cómo los espacios, pero también las sociedades, se componen más de relaciones que de elementos aislados. En su introducción a *Arco iris diferentes*, Peter Drucker se refirió a esto de una forma similar llamándolo «construcción social desigual combinada» para hablar de la formación de identidades locales y globales vinculadas a la diversidad sexual y de género. Este concepto tan largo, algo farragoso por decirlo rápidamente, lo vincula con una larga tradición de pensamiento complejizador del espacio bajo el capitalismo, en la que podemos destacar a David Harvey. Drucker usa este concepto para desechar la idea de un proceso lineal, como el que podría llevarnos a pensar que en un *antes* o en un *afuera* hay un estadio previo de desarrollo —sin identidades o movimientos LGTBI, por ejemplo— que ha de llegar inexorablemente a la comunión en los marcos discursivos y de consumo globales. Rompe por lo tanto con la expectativa de que los discursos y el resto de prácticas vinculados con «lo LGTBI» que han emanado y emanan de grandes ciudades y de ciertos movimientos activistas y políticos sean el futuro deseable e inevitable para todo, o de que sean la única opción posible.

Frente a ello, la idea de la «construcción social desigual combinada» nos debe hacer entender que diferentes lugares y culturales locales han tenido puntos de partida diferentes, tan distintos como sus relaciones con la economía global y con los discursos hegemónicos en un contexto concreto. Esta idea también nos habla de la fuerza de los elementos «compartidos» o que pueden ser compartidos, como el peso del marco de «lo LGTBI» desde las grandes urbes occidentales,

pero también nos sirve para mirar el cambio y la evolución en lo persistente, en lo residual. Podemos hablar por tanto de una *geografía de la diversidad sexual y de género*, como hice en *Cuando muera Chueca*. Podemos entender que cómo se conciben, aceptan o persiguen diferentes orientaciones sexuales y distintas identidades y expresiones de género en diferentes lugares participa sobre todo de conexiones y del juego entre lo residual, lo emergente y lo hegemónico. Podemos ver así que las expectativas sobre violencias o sobre la implicación de un ayuntamiento en el Orgullo LGTBI de un pueblo manchego, por ejemplo, están relacionadas con los discursos y prácticas activistas y políticos desde Madrid o Barcelona, pero también desde San Francisco y Tel Aviv. Es comprensible que afecten más las expectativas asociadas con Madrid como espacio para las personas no cishetero, por la distancia física y social y por mercados laborales y turísticos que llevan a ciertas relaciones.

Aplicar este marco, una idea materialista de la geografía de la diversidad sexual y de género, no puede llevarnos a cuestionar datos sobre dónde viven de manera más visible las personas no cishetero, dónde hay más variedad aparente de trabajos disponibles, o donde hay en general más oportunidades. Debe llevarnos de hecho a querer confrontar los datos, a interrogar la realidad sobre cómo son las experiencias de las personas no cishetero en diferentes lugares y contrastarlas con las imágenes y discursos que nos llegan. Una perspectiva materialista debe llevarnos a querer entender la realidad para poder cambiarla después. No basta con que sea el año 2022 o que estemos en el centro de una ciudad que se vende como cosmopolita para que no haya más violencia contra determinadas orientaciones sexuales e identidades y expresiones de género. Necesitamos entender cómo son realmente las experiencias y las violencias y cómo interactúan factores como las oportunidades laborales, los recursos y servicios públicos, la educación, la justicia y las producciones culturales —incluyendo las representaciones individuales y colectivas—. Necesitamos entender para poder incidir y cambiar efectivamente la realidad, y esto incluye también el conocimiento sobre el papel de los movimientos sociales en la política representativa y en el cambio social real.

Si pensamos específicamente en la dimensión espacial de las violencias cisheterosexistas, necesitamos entender cómo se relacionan diferentes lugares y cómo se relacionan las experiencias de las personas que viven en ellos. Esto incluye itinerarios migratorios y el *sexilio*, pero también el turismo o la movilidad dentro de un área metropolitana. También necesitamos saber cómo

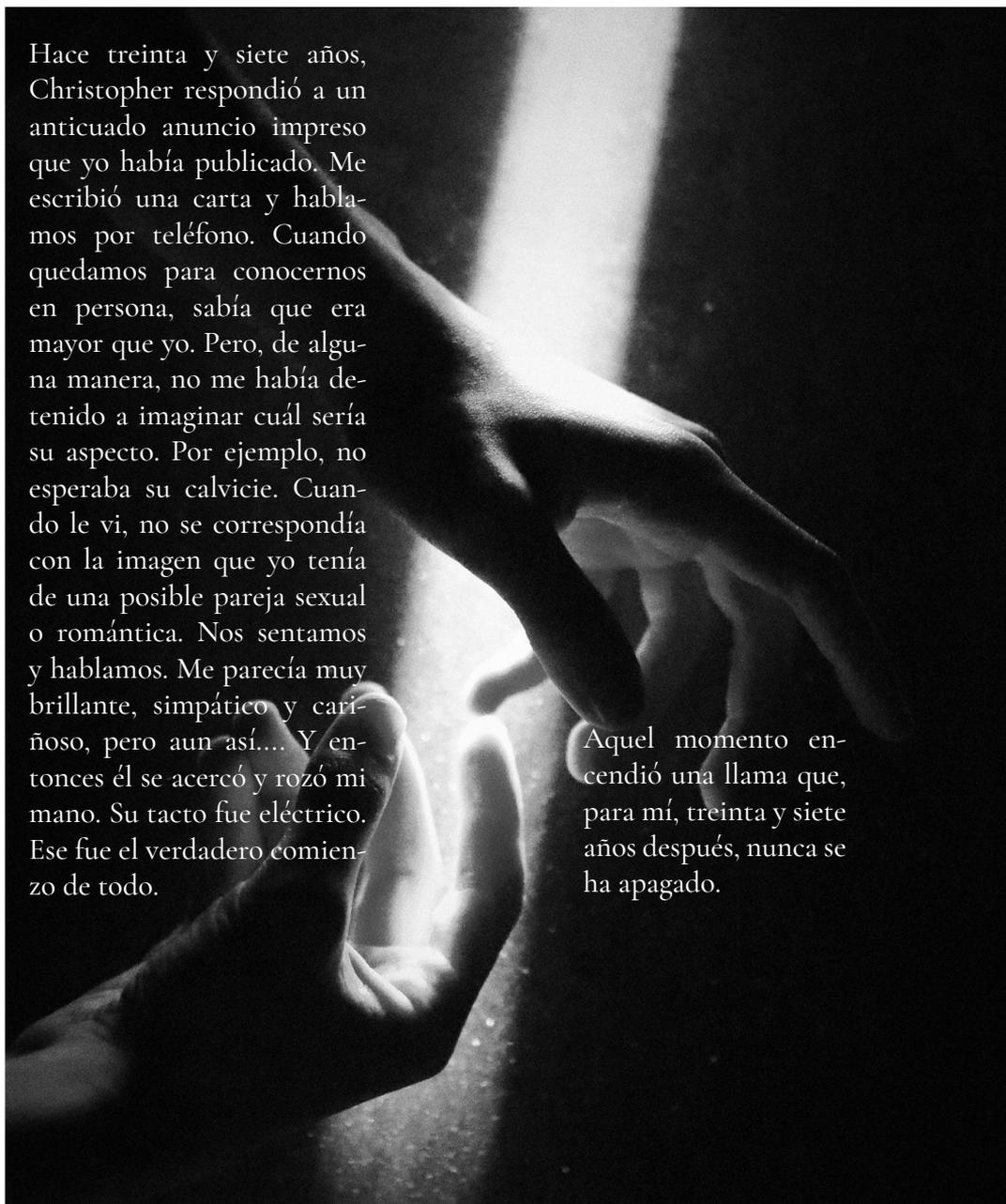
impactan las condiciones materiales —por ejemplo, los mercados laborales e inmobiliarios— en dónde pueden desarrollarse más fácilmente movimientos e identidades colectivas concretas dentro del amplio abanico posible para las personas no cishetero. La clave no es reaccionar a la metronormatividad política y académica compensando y centrándonos solo en aquellas experiencias y realidades fuera de lo rural. Hace falta estudiarlas, dotarlas de visibilidad y entenderlas, pero en su conjunto y en su desarrollo desigual, que hila desde la ciudad más densa hasta el rincón menos poblado.

#METOO Y LA EXPERIENCIA QUEER

Peter Drucker, 2020
Traducido por Ira Hybris

Hace treinta y siete años, Christopher respondió a un anticuado anuncio impreso que yo había publicado. Me escribió una carta y hablamos por teléfono. Cuando quedamos para conocernos en persona, sabía que era mayor que yo. Pero, de alguna manera, no me había detenido a imaginar cuál sería su aspecto. Por ejemplo, no esperaba su calvicie. Cuando le vi, no se correspondía con la imagen que yo tenía de una posible pareja sexual o romántica. Nos sentamos y hablamos. Me parecía muy brillante, simpático y cariñoso, pero aun así.... Y entonces él se acercó y rozó mi mano. Su tacto fue eléctrico. Ese fue el verdadero comienzo de todo.

Aquel momento encendió una llama que, para mí, treinta y siete años después, nunca se ha apagado.



El #MeToo trata, a menudo, de historias individuales, mas la relevancia de la mía puede no ser clara a primera vista. Pero es relevante. Afortunadamente, gracias al #MeToo, ahora vemos los encuentros sexuales de forma diferente. Considera por un momento, si quieres, cómo te hace sentir mi historia sabiendo que tanto Christopher como yo nos identificamos como hombres, y cómo te sentirías si yo fuera mujer. La identidad de género y la orientación sexual de las personas implicadas en un encuentro sexual marcan la diferencia a la hora de valorar la realidad o el riesgo de acoso o violencia que este conlleva.

La campaña #MeToo, centrada en el acoso y el abuso sexual de las mujeres por parte de los hombres, ha demostrado lo generalizado que estos están. A su vez, ha puesto en el punto de mira a algunos hombres acusados de agredir o acosar sexualmente a otros varones. Los hombres homosexuales, al igual que los heterosexuales, pueden ser violadores y acosadores. Que ellos mismos sean víctimas de la supremacía de los hombres heterosexuales no impide que sean privilegiados, egoístas o violentos. La atención a esta dimensión, escandalosamente descuidada, a raíz del #MeToo es algo bueno. Pero actualmente el foco de atención sobre el abuso entre hombres se apoya en un marco analítico que ha sido tomado prestado, generalmente sin someterse a cambios y sin haber sido examinado, del análisis en torno al abuso heterosexual.

Las mujeres y las personas queer comparten el interés por resistir a la violencia que emana de los roles de género sexistas y de un sistema familiar dominado por hombres cisheterosexuales a la vez que los refuerza. No obstante, la dimensión queer del #MeToo corre el riesgo de quedar oscurecida, sobre todo cuando las declaraciones del #MeToo sugieren implícitamente, como ha argumentado Jess Fournier, que «los hombres son solo perpetradores o “aliados”, pero nunca supervivientes». Además, como ha señalado Noah Michelson, eludir las diferencias entre el abuso de hombres a mujeres y de hombres a hombres «disminuye potencialmente —y por lo tanto profana potencialmente— las historias queer».

Más allá de esto, hay otras dimensiones queer del #MeToo que requieren un complejo marco interseccional que integre la clase y la raza con la sexualidad, así como el género. Dicho análisis no debe centrarse

principalmente en las formas de impedir individualmente que los hombres se comporten mal, sino en eliminar las desigualdades estructurales que permiten a algunos hombres abusar de las mujeres, así como de otros sujetos. También debemos distinguir entre las tácticas que recurren al Estado de forma útil (en general) para resistir a la opresión y las tácticas cuya dependencia del Estado refuerza las estructuras de poder arraigadas. En este ensayo quiero centrarme en tres cuestiones en particular: la diferencia de edad, el consentimiento afirmativo y la ilusión de la igualdad entre homosexuales y heterosexuales.

Diferencia de edad

Las personas LGBTIQ tienen experiencias de infancia y juventud diferentes a las de las personas heterosexuales. Prácticamente nadie en su etapa de crecimiento necesita que le enseñen que la heterosexualidad es un fenómeno normal. La inmensa mayoría de los niños tienen un padre y una madre, que en algún momento fueron una pareja sexual. Los niños que exploran deseos sexuales no heteronormativos, o identidades de género disidentes, se enfrentan a una realidad distinta: una fuerte sensación de sentirse diferentes y, a veces, una profunda soledad. Las imágenes de personas queer en los medios de comunicación carecen de la familiaridad e inmediatez de las imágenes que provienen de la propia familia. E incluso el poder verse allí reflejados se vuelve difícil en el caso de los niños de clase trabajadora y racializados.

Esto significa que muchos jóvenes LGBTIQ dependen de personas mayores queer, a las que han conocido en persona y con las que pueden formar algún tipo de vínculo, para que les den ejemplo de lo que puede significar ser queer en sus propias carnes. Incluso las personas queer que permanecen cerca de sus padres generalmente necesitan complementar su familia de origen con una «familia elegida» que incluya a personas LGBTIQ mayores. En una sociedad heteronormativa, la dependencia de los

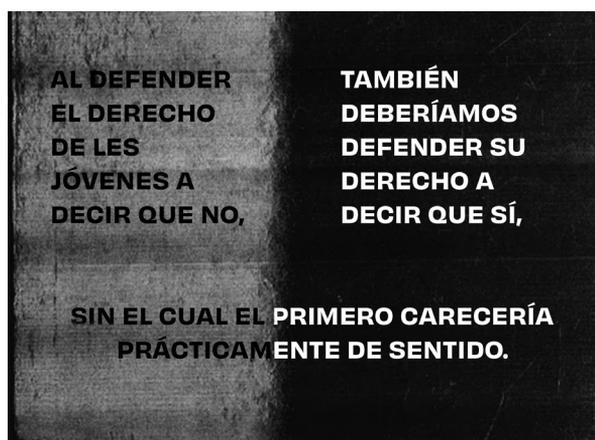


jóvenes queer para con les queer mayores es, hasta cierto punto, algo tan estructural como inevitable.

Para algunas jóvenes queer —ciertamente para muchos hombres gays de mi generación— el proceso de crear vínculos con personas LGBTIQ mayores puede incluir a veces relaciones sexuales con ellos. En el pasado, estas relaciones solían estar criminalizadas, incluso cuando la homosexualidad como tal ya no lo estaba. En Gran Bretaña, después de la despenalización de 1967, en Canadá, después de 1969, y en los Países Bajos, durante la mayor parte del siglo xx, la edad de consentimiento para el sexo gay era de veintiún años, mientras que la edad de consentimiento para el sexo heterosexual era significativamente menor. La policía solía hacer todo lo posible por atrapar a los hombres homosexuales que mantenían relaciones sexuales con una pareja menor de veintiún años como forma de criminalizar a la homosexualidad en general. Incluso allí donde las edades de consentimiento se han equiparado (como en el conjunto de la Unión Europea), la diferencia de edad en las relaciones entre personas queer suele verse con recelo.

Dentro de las comunidades LGBTIQ, al igual que en tantos otros espacios, las mujeres, en particular, son vulnerables a los peligros del abuso que la diferencia de edad puede conllevar. Sin embargo, las lesbianas también son conscientes de la importancia que cobran las mujeres mayores como modelos sexuales. La canción de Meg Christian «Ode to a Gym Teacher» [Oda a una profesora de gimnasia], que recuerda su enamoramiento de niña por una «big tough woman, the first to come along / That showed me being female meant you still could be strong» [una mujer grande y dura, la primera en llegar / que me mostró que siendo una mujer también podías ser fuerte], fue un himno en su momento para muchas lesbianas. La destacada escritora lesbiana canadiense Jane Rule conoció a su compañera de vida cuando Rule tenía veintitrés años y su pareja treinta y ocho. Soy especialmente emocional con este asunto porque, al igual que Rule, yo tenía veintitrés años cuando conocí a Christopher, y él tenía treinta y ocho. Hoy, que tengo sesenta años y él setenta y cinco, la gente rara vez percibe una diferencia de edad entre nosotros (a veces me gustaría que lo hicieran). Pero cuando nos conocimos era diferente. Sospecho que mis padres, que al principio no estaban entusiasmados con mi condición de gay, pensaban que mi orientación sexual era, de alguna manera, culpa de Christopher (si fue así, por suerte, lo superaron hace tiempo).

Esto afecta a la forma en que las personas queers perciben la agresión sexual, especialmente cuando hay una diferencia de edad de por medio. Precisamente porque los jóvenes LGBTIQ pueden tener una imperiosa necesidad de ejemplos y afecto de los mayores, el abuso puede sentirse como una dolorosa traición. Pero también existe el peligro de patrullar la sexualidad de los jóvenes de forma que su agencia quede negada.



La larga historia de la caza de brujas contra las personas LGBTIQ, que comenzó con acusaciones de abuso a los jóvenes, debería hacernos comprender dicho aspecto. Como ha escrito la activista queer Masha Gessen, ella como mujer no puede sino acoger con entusiasmo el #MeToo, pero «también soy queer, y me asusto cuando huelo un pánico sexual [...]. Los pánicos sexuales en el pasado han comenzado con delitos reales, pero han llevado a penas exageradas y, lo que es más importante, a una sensación generalizada de peligro». Gessen nos recuerda la advertencia que hizo Gayle Rubin de que «un periodo de renegociación de las normas sexuales [...] tiende a producir regímenes cada vez más restrictivos de una regulación severa de la sexualidad». Estos regímenes más restrictivos pueden suponer una especial amenaza para los jóvenes queers.

Los adolescentes queers siguen teniendo que luchar para poder expresarse y actuar según sus deseos disidentes. Incluso hoy en día, en sociedades aparentemente tolerantes, la ley es a menudo uno de los obstáculos con los que

tienen que lidiar. Los relatos de abusos entre hombres expuestos durante el #MeToo han revelado que la edad de consentimiento sexual se ha elevado en varias ocasiones durante los últimos años. En algunos estados de Estados Unidos, donde la edad de consentimiento era de dieciséis años o menos hace cuarenta años, ahora es de diecisiete, excepcionalmente alta para los estándares internacionales. Para una persona queer de dieciséis años con padres homófobos, criminalizar cualquier contacto sexual que pueda tener con una joven de diecinueve años solo añade una carga a la ya tortuosa exploración de una vida queer. Hay que oponerse, pues, enérgicamente a edades de consentimiento tan elevadas.

Deberíamos centrarnos menos en la edad cronológica y más en las condiciones que permiten a los jóvenes explorar su sexualidad de una forma segura, libre e informada. He defendido, también en mi libro *Warped*, un enfoque matizado de la capacidad de consentimiento sexual, incluso entre los adolescentes. No se trata de un argumento a favor del tipo de celebración acrítica del «amor efébo» que algunos hombres homosexuales se permiten con indulgencia, embelesados con las historias de tales relaciones en la antigua Atenas o en el califato árabe del siglo viii. Las relaciones intergeneracionales entre personas del mismo sexo, comunes en muchas culturas diferentes a lo largo de los milenios, estaban integradas en culturas sexuales muy diferentes, en las que los deseos del compañero más joven no eran necesariamente una preocupación a tener en cuenta. El siglo pasado, sin embargo, ofreció marcos legales más genuinamente liberadores para las relaciones intergeneracionales. En la Rusia soviética de los años veinte, los tribunales se basaron en la opinión médica para formular una concepción flexible de la «madurez sexual» en lugar de una edad de consentimiento arbitraria. En los Países Bajos, entre 1991 y 2002, una persona mayor que mantuviera relaciones sexuales con alguien de entre doce y quince años estaba legalmente exenta de ser procesada, a menos que la pareja más joven, sus tutores, o un organismo de bienestar infantil presentaran una denuncia. He argumentado que estos dos ejemplos podrían servir para definir jurídicamente la «preparación para diferentes actos sexuales de forma flexible y diferenciada, dando prioridad a la propia conciencia e iniciativa de le joven sobre la opinión de los “expertos”».

Tenemos que esperar, como escribió JoAnn Wypijewski hace casi veinte años en su reseña de la obra de Judith Levine titulada *Harmful to Minors*, que «les niños aprendan a encontrar la alegría en el ámbito de los sentidos, el

mundo de las ideas y las almas, de modo que cuando el sexo decepcione y el amor fracase, como sucederá, una adolescente, así como una persona adulta, todavía se tenga a sí misma, y un universo de pequeñas delicias y corazones fuertes al que recurrir». Desgraciadamente, desde hace décadas la tendencia es la contraria: hacia un mayor paternalismo y unas restricciones más rígidas a la autodeterminación sexual de los jóvenes.

Tiranías santificadas

Especialmente entre los queers, la lucha contra los abusos debe ir más allá de la obsesión por la inocencia juvenil y los depredadores maduros. Las diferencias de poder derivadas de la edad están imbricadas con la riqueza y el poder acumulado, bien sea de nacimiento o a través del trabajo. Algunos de los abusadores de hombres expuestos en los últimos meses han adquirido poder específicamente en los campos del arte y el deporte. Las estrellas y los profesores suelen estar rodeados de un aura de celebridad que parece (durante un tiempo) santificar los abusos de poder que parecerían más sucios en una fábrica u oficina. Pero la dinámica es fundamentalmente la misma: los perpetradores, sin tener en cuenta el placer, la indiferencia, el disgusto o la repugnancia de su objetivo, son capaces de elaborar promesas de ascenso, o amenazas de ruina, como medio de conquista sexual.

Sin embargo, existen diferencias cruciales entre las víctimas de estos casos, que los relatos periodísticos pasan por alto. Las agresiones y el acoso de los hombres a las mujeres y a las personas trans hacen que todas las mujeres y las personas trans se sientan menos seguras en público y las amedrentan en el trabajo asalariado. A menudo, el acoso sexual forma parte de un intento de expulsar a las mujeres y a las personas trans de los lugares de trabajo, las ocupaciones o los puestos directivos en los que no son deseadas. Parte del reciente descenso de la presencia femenina en los trabajos manuales, como ha informado *The New York Times*, se debe al acoso sexual. Para las lesbianas, que dependen aún más del trabajo remunerado, este tipo de acoso sexual amenaza su supervivencia económica. La homofobia de los hombres heterosexuales también adopta, a veces, la forma de agresión sexual en el centro de trabajo.

Por el contrario, el acoso sexual perpetrado por hombres homosexuales hacia otros hombres rara vez, o nunca, es un intento de expulsar a los hombres de los centros de trabajo. La posición de los hombres en las artes y los

deportes, en particular, es segura e indiscutible. Por tanto, si los empleadores de estos campos no combaten eficazmente el acoso sexual de hombres homosexuales a otros hombres no están contribuyendo a crear un clima hostil para los hombres en general. Esto contrasta con el sistema penitenciario de Estados Unidos, por ejemplo, donde una cultura generalizada de violaciones entre hombres —parte integral de un sistema de encarcelamiento masivo violentamente punitivo y racista— crea claramente un clima hostil para los varones jóvenes. También contrasta con la situación de las mujeres en Estados Unidos en particular, donde la ley sostiene con razón que los empleadores que no combaten eficazmente el acoso sexual a las mujeres perpetúan un clima de discriminación. Al no hacer tal distinción, los relatos de los medios de comunicación sobre los abusos restan importancia a la amenaza cualitativamente distinta que se cierne sobre las mujeres y las personas trans, y ocultan lo mucho que está en juego para ellas.

La conclusión es que las agresiones sexuales y el acoso entre hombres, independientemente de la edad, casi siempre están integrados en jerarquías de clase o atravesadas por otras relaciones sociales de dominación. Sin embargo, las noticias tienden a no analizar este hecho, centrándose en la longevidad y las inclinaciones sexuales de los varones gays, especialmente los de mayor edad. Estas historias nunca parecen llegar a preguntarse dónde estaban los representantes del sindicato de actores mientras se producían los abusos, o a cuestionar la intensa veneración hacia los profesores, los entrenadores y las celebridades. Mientras no se aborden estas tiranías santificadas, centrarse en los autores de forma individual solo puede alcanzar un impacto limitado en la reducción de los abusos.

Consentimiento afirmativo

El modelo del consentimiento afirmativo «sí es sí» sostiene que un acto sexual solo es permisible, en cualquier tramo del mismo, con el consentimiento explícito de todas las partes. Este ha sido adoptado en los protocolos de las universidades de Nueva York y California, e incorporado en la legislación de Suecia. Muchas feministas lo apoyan como arma contra los abusos sexuales.

Los méritos del consentimiento afirmativo como salvaguarda contra el abuso masculino de las mujeres son objeto de un debate legítimo. No intervendré aquí en tal debate. Pero la experiencia queer aporta razones para

sembrar la duda con aquellos casos que se dan entre personas de un mismo sexo. De nuevo, tengo que apelar a mi experiencia personal, a la historia de cómo nos conocimos Christopher y yo: según una interpretación estricta del consentimiento afirmativo, Christopher no debería haberme tocado la mano. Debería haber preguntado primero. De haberlo hecho, me temo que mi respuesta hubiera sido un no. Cuando pienso en la posibilidad de que Christopher no me hubiera tocado en aquel momento, me siento devastado por la idea de todo lo que podría no haber sido.



Peter y Christopher en 1990; imagen cedida por Peter Drucker.

Para mí, esa experiencia dice algo sobre el valor que tiene para las personas queer, después de siglos de represión, el deseo no anticipado y no autorizado. Hoy en día, muchos de los deseos de las personas están moldeados por las imágenes sexualizadas —en su mayoría, todavía, heterosexuales— con las que se nos bombardea continuamente. Las orientaciones sexuales se eligen explícitamente a una edad más temprana que en el pasado. Como resultado, nuestros deseos están restringidos, limitados, por todo tipo de expectativas dominantes. A pesar de la supuesta mayor tolerancia social hacia las identidades LGBTIQ, los estudios muestran que los adolescentes varones que se identifican tempranamente como heterosexuales son hoy menos propensos a experimentar con encuentros del mismo sexo que hace cincuenta años. Al

cada vez más arraigado tabú virtual sobre los tocamientos de carácter no sexual, debido al miedo al abuso y a la creciente sexualización de la sociedad, se ha añadido un tabú particular sobre los tocamientos entre personas del mismo sexo, debido a la mayor rigidez de la orientación sexual. Este tabú niega el modo en que la orientación sexual cambia a lo largo de la vida, y niega a sus sujetos la posibilidad de cruzar los límites y vivir así nuevas experiencias.

Dicho tabú también tiene consecuencias sangrientas en vista del petrificado legado de los prejuicios homófobos. En el pasado reciente, en muchos estados de Estados Unidos los asesinos homófobos podían eludir la condena por sus actos recurriendo a la defensa del «pánico gay». Alegaban estar tan traumatizados por el avance sexual que ya no eran responsables de sus propios actos. Así pues, mientras que en muchos países del mundo las mujeres están hoy en prisión por matar a sus agresores en defensa propia, los hombres homosexuales y bisexuales han sido objeto de ejecuciones extrajudiciales a causa de proposiciones sexuales ni violentas ni coercitivas que fueron consideradas abusos.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, ¿qué implicaciones tiene el consentimiento afirmativo para el deseo queer? Por supuesto, en cualquier situación, por el motivo que sea, no significa no. E incluso en ausencia de violencia o coerción, la sensibilidad y el cuidado del placer de la otra persona son vitales en cualquier encuentro sexual. Los hombres en particular, como nos ha recordado el #MeToo, necesitan estar menos obsesionados con sus propios impulsos y más atentos a las señales, tanto verbales como no verbales. El hecho de que muchos relatos de #MeToo tengan lugar en la zona gris entre la agresión evidente y el «mal sexo» muestra que muchos hombres todavía tienen mucho por aprender.

Sin embargo, ¿no debería nunca una persona queer realizar una insinuación sexual a una persona de orientación sexual desconocida, a falta de una invitación clara? ¿Debería una persona trans o intersexual no hacer nunca una insinuación sexual a alguien que no haya dado señales claras de estar abierto a mantener relaciones sexuales con una persona trans o intersexual? ¿Qué implicaría todo esto para «la seducción del deseo homoerótico», a la que, según ha escrito el académico chino Chou Wah-shan, «el mundo heterosexual nunca es inmune»? Por supuesto, no hay nada malo en preguntar. Las palabras pueden ser sexys. Pero en los entornos queer, un simple tacto tentativo puede, a veces, traspasar las barreras del deseo transgresor que las palabras por sí solas no podrían.



Para muchas mujeres, abrumadas por la necesidad, las exigencias y la legitimación de los hombres heterosexuales, superar las barreras del deseo puede no ser la máxima prioridad. Sin embargo, para muchas personas queers, fomentar las insinuaciones que se dan entre personas de un mismo sexo puede ser tan vital como rechazar aquellos que no son deseados. El derecho penal no puede hacer plena justicia a estos imperativos contrapuestos. Por tanto, la criminalización de la mala conducta (que no llegue a la agresión) no es el mejor punto de partida para una política sexual queer.

Igualdad imaginaria

Muchos de los mismos principios que se aplican a las acusaciones de agresión y acoso sexual a mujeres deberían también aplicarse cuando los hombres hacen acusaciones similares. Los estudios han demostrado que las acusaciones falsas de este tipo son poco frecuentes. Dado el largo periodo de tiempo en que las víctimas han sido estigmatizadas, ignoradas y silenciadas, merecen el beneficio de la duda. Las víctimas masculinas tienen tanto derecho a ser reconocidas y reparadas como las femeninas.

Sin embargo, lo que está en juego en el #MeToo no es solo la culpa individual, sino también la estructura de los sistemas opresivos. Si queremos luchar eficazmente contra las agresiones sexuales entre hombres, debemos tener en cuenta la organización social, en cierto grado diferente, del sexo que se da entre hombres. Cuando las noticias meten en un mismo saco a los agresores homosexuales y heterosexuales, sin reconocer ninguna diferencia destacada entre ellos, se está haciendo lo que Lisa Duggan ha llamado «homonormatividad». Se trata de un conjunto de actitudes que sugieren que las personas LGBTI pueden ser plenamente iguales si, y solo si, se ajustan lo más posible a los patrones heterosexuales, preferiblemente casándose, adoptando o dando a luz a criaturas y formando así familias nucleares respetables.

La cobertura del #MeToo parece tener lugar en gran medida en este mundo imaginario donde la igualdad para las personas no heteronormativas ya ha sido alcanzada. Incluso cuando los reporteros rechazan conscientemente los prejuicios del pasado, dicha cobertura corre el riesgo de evocar implícitamente los antiguos estereotipos de los hombres homosexuales como pedófilos poderosos, privilegiados y depredadores. Este fue el bagaje de generaciones de prejuicios contra los homosexuales, no solo en la derecha, sino también —especialmente allí donde dominaban el estalinismo y el maoísmo— en la izquierda. Las pruebas de este supuesto poder y privilegio gay siempre han sido escasas o inexistentes. Los estudios demuestran que los hombres homosexuales y bisexuales tienen, por término medio, unos ingresos más bajos y tienen menos probabilidades de ocupar puestos de autoridad que los hombres heterosexuales, por no hablar de las personas trans, cuya situación económica es, en general, nefasta. Sin embargo, las representaciones mediáticas que muestran a lesbianas y gays como individuos privilegiados y acomodados contribuyen a producir la imagen dominante del queer neoliberal, manteniendo

vivos los viejos prejuicios. Incluso las personas LGBTIQ más jóvenes pueden ser perseguidas por estos acechantes espectros, sobre todo por la prevalencia aún generalizada de la violencia contra les jóvenes queer y trans en las escuelas, en las calles y en sus familias. Lejos de ser ajenos a las imágenes de hombres homosexuales depredadores, los maricas jóvenes son especialmente sensibles a ellas. No solo porque pueden experimentar en sus carnes el abuso, sino porque cada caso de abuso da nueva vida a imaginarios aterradores. Por ello, muchos hombres homosexuales son reacios a considerar homosexuales a los autores de abusos, una reticencia que, aunque esté motivada por el miedo a la opresión, también refleja una negación de la insumisión y el lado oscuro del deseo.

En la actualidad, las imágenes de homosexuales depredadores y poderosos sirven como una fuerza que impulsa a los hombres queer en dirección a la homonormatividad, reprochándoles tácitamente que no se ajusten a las normas de la monogamia y la domesticidad. Refuerzan, incluso cuando las leyes prohíben abiertamente la discriminación, la estructura de la familia heteronormativa, el omnipresente culto al romance heterosexual y las todavía poderosas normas de masculinidad y feminidad que persiguen a les disidentes sexuales y de género. Asimismo, implícitamente, refuerzan la idea falaz de que los prejuicios desaparecerían si todas las personas LGBTIQ se comportaran bien. Esta presión pesa poderosamente sobre las psiques de las personas queer. La hegemonía heterosexual y el binarismo de género son mucho más poderosos de lo que reconocen los medios de comunicación mainstream.

Por lo tanto, en aras de analizar adecuadamente los abusos a personas del mismo sexo, es necesario indagar en las diferentes dinámicas de las distintas identidades sexuales y de género. Es necesario reflexionar mucho más sobre las razones por las que algunos hombres son victimizados, y cómo son vistos cuando admiten haber sido víctimas. Como ha sugerido Joy Castro de forma perspicaz: «La articulación de una experiencia de victimización le empuja a uno a un papel feminizado (provocando así la duda que siempre se despliega contra las mujeres)». Uno de los aspectos más traumáticos del abuso para los supervivientes masculinos es la forma en que puede llevarles a dudar de su propia masculinidad. Mientras que las víctimas masculinas heterosexuales pueden entrar en pánico ante la idea de que sus agresores les perciban como homosexuales, las víctimas homosexuales y bisexuales pueden reprocharse a sí mismas ser demasiado pasivas y, por consiguiente, algo afeminadas. Los

estudios han demostrado que la plumofobia interiorizada sigue estando muy extendida entre los hombres cis aquileanos¹. Por el contrario, las víctimas femeninas parecen preocuparse por haber sido demasiado visiblemente femeninas y seductoras y, por tanto, haber provocado el abuso. Todas las víctimas corren el riesgo de culparse a sí mismas, lo que contribuye a su sentimiento de vergüenza y a su silencio, pero de formas específicas a cada género. Combatir la vergüenza de les supervivientes y permitirles hablar requiere comprender esta dinámica.

En resumen, las personas queer no pueden simplemente plegarse a una lucha general contra el abuso sexual. Nuestra lucha contra el abuso debe formar parte de nuestra lucha continua por la liberación sexual queer. Durante décadas, hemos sufrido la reducción de la liberación a la igualdad con los heterosexuales en instituciones heteronormativas, así como la reducción de la igualdad real a la igualdad jurídica. Es hora de renovar el llamamiento que algunas valientes feministas lesbianas hicieron a principios de la década de 1980 para construir una nueva política sexual. Al menos para las personas queer, es hora de una política que esté alerta ante el peligro pero que dé la misma prioridad al placer y al deseo, ese deseo que puede incendiarse al tacto en un instante.

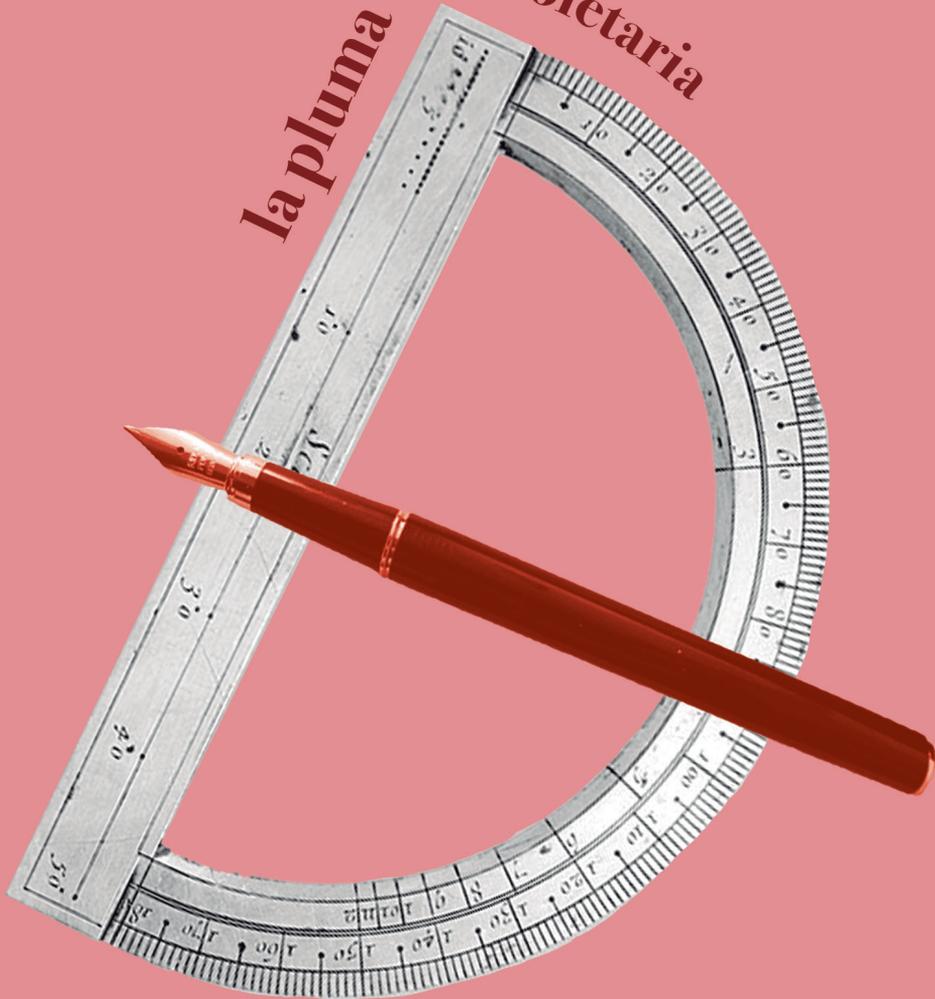
NOTAS

1. Esto es, hombres gays o bisexuales.

***NUESTRA LUCHA
CONTRA EL ABUSO
DEBE FORMAR PARTE
DE NUESTRA LUCHA
CONTINUA POR LA
LIBERACIÓN SEXUAL
QUEER.***

Este texto fue publicado originalmente en la revista revolucionaria Salvage. Peter Drucker es miembro del Instituto Internacional de Investigación y Educación de Ámsterdam y autor de Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism (2015).

*la pluma
proletaria*



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه مرکزی و اسنادخانه ملی

Lara Alonso Corona

LAS OLAS

En primer lugar el sabor, aún pungente en un mundo tan apagado. Luego los nombres tan Viejo Mundo, tan maravillosamente obsoletos, que se deslizan sobre la lengua como su zumo: Barbastro, Costoluto genovés, Azoychka, Montserrat.



El mundo siempre se acababa, una vez tras otra, así que eso no era nada nuevo. Pero alguien tenía que poner en marcha el generador cada mañana para que las luces de neón del Snack Bar WKW pudieran parpadear y cobrar vida al abrir el mercado. Para cuando los comerciantes de anguilas habían entregado sus existencias y se disponían a hacer una pausa para tomar un café antes de volver al puerto, Tita ya había encendido la cafetera, el legado de su tío antes de partir hacia el interior, y la electricidad extra le permitía poner una querida melodía en su reproductor de CD.

Hoy estaba probando un par de hallazgos nuevos: los grandes éxitos de Roxette, ñoños y baratos, pero los hallazgos nuevos siempre tenían audiencia, y una de esas recopilaciones chillout que solían vender en las cafeterías (en la época en que existían las cafeterías de verdad), cuando la gente compraba ese tipo de cosas, que pensaba poner por la tarde.

Ya nadie fabricaba CD, pero todavía había un buen mercado para ello. Y todos los viernes, después de pasar la antorcha a la camarera del turno de noche, Tita se dirigía al otro lado de la ciudad, el de las iglesias y el paseo marítimo, y pagaba una mísera entrada para acceder a una amplia sala que olía a serrín, donde se celebraba la llamada Feria de Coleccionistas de Música. Rebuscar entre cajas y cajas de viejos CD era el punto álgido de la semana para Tita.

Olía a serrín porque el local era una antigua sidrería, de las que solían tener el suelo cubierto de ese material, para que las inevitables salpicaduras de sidra no dejaran las baldosas pegajosas y asquerosas.

+++

Esta solía ser una ciudad de verduleros, de huerteros, de dedos manchados de tierra.

No importaba cómo de temprano viniese al mercado cubierto por las mañanas, Tita nunca era la primera en llegar.

Ahí estaba Ilo, que hacía de segurata en un mundo que ya no necesitaba seguridad. Un día encontró un viejo uniforme de guarda nocturno y decidió enfundarse estas ropas para proteger el edificio. El mercado no necesitaba su protección pero sí su carnaval. Un lugar donde se vendía comida —en su momento habría estado expuesto a ladrones o especuladores, pero incluso

estos habían abandonado la ciudad naufragante. Ilo seguía haciendo las rondas. Llevaba solo diez años más que Tita o así, pero Tita admiraba lo *sólida* y responsable que parecía con su algo-que-una-vez-fue-un-uniforme de color azul desgastado, perfectamente planchado (Ilo lo lavaba a menudo, y usaba hileras de libros para plancharlo; hubiera sido estúpido gastar energía del generador para algo de lo que se podían encargar perfectamente unos pocos de libros). Ilo siempre era la primera clienta del día en el WKW; café con una sola cucharadita de leche en polvo.

Aún existían vacas, claro que sí, en lo profundo de las montañas, más allá de Belmonte, más allá de Ponga, y allí arriba tenían leche de sobra. Pero desde que hace años las autoridades cortaron las carreteras para evitar la salida a otras autonomías la gente de ciudad tenía difícil alcanzar los picos y las cumbres donde vivían las vacas y las ovejas y las cabras y los dueños de las vacas y las ovejas y las cabras. Un buen puñado se había ido a vivir de la ciudad al campo, y en general dejaban a los de la ciudad en paz.

Ilo siempre remoloneaba disfrutando de su primer café del día (volverá), saboreando el lujo de una taza caliente antes de continuar su inútiles performativas rondas a través del mercado de abastos. Estaba enamorada de Dumont, la persona que se encargaba de traer verduras que él mismo cultivaba en un invernadero do it yourself en su tejado. Dumont había aprendido acerca de las cosas que se cultivan tarde en la vida, pensaba que los cuarenta y uno era muy tarde para empezar un huerto, pero después del segundo fin del mundo se hartó de esperar a que las autoridades (se hartó de las autoridades) trajesen productos frescos a la ciudad y le pidió a Magda que le llevase en la moto hasta la vieja librería pública, la que estaba cerca de la iglesia horrenda, horrendamente franquista. Él encontró algo sobre horticultura y agricultura sostenible, mientras Magda buscaba manuales para reparar ella misma su audífono, ahora que los hospitales y clínicas oficiales habían cerrado. Cogieron los libros menos podridos.

—Ha llegado el momento del año... Ajos tiernos —anunció hoy Dumont, apareciendo con sus cajas de verdura mientras Ilo aún disfrutaba de su café. Ella frunció el entrecejo al verle, como si necesitase volver a prestar atención a su trabajo autoimpuesto, prestar atención a cualquier indicio de peligro, como si Dumont o el mercado o la ciudad fueran igual de frágiles que esos pequeños y deliciosos bulbos.

Los ajos atrajeron el interés de todos, incluso de los ancianos que no hacían nada en todo el día salvo jugar al dominó y comerse las sopas de Aminata.

Por supuesto, Aminata tenía prioridad de compra; agarrando un manojo de ajos primero y preguntando después, el pecho de Dumont hinchado de orgullo de lo mucho que había avanzado desde agricultore amateur en un par de años. En el mundo-después-del-mundo todes eran amateurs en todo, pero aún así, orgullo.

Aminata había sido buena amiga del tío de Tita, y su tienda y la tienda de snacks WKW Snack Shop no entraban en directa competencia. Aminata no ofrecía café, y el WKW solo servía snacks fríos, nunca comida y cena de verdad. La mayoría de los restaurantes de la ciudad se habían trasladado a pisos privados, siempre en la última planta de los edificios, con la esperanza de capear la próxima gran ola, pero Aminata se obstinó en mantener la vieja comida del mercado, con la estufa siempre encendida, haciendo su famoso tiéboudienne cada semana, gracias en parte a la ayuda de les pescadores.

Ser pescadore era hoy en día (como en épocas pasadas) la profesión más peligrosa del (fin del) mundo, siempre expuestos a la inevitabilidad de las Grandes Olas, pero aún existía un grupo de locales que salían cada día o cada dos días al mar. Gente como Benita, o «Bene», que había estado pescando como parte de un programa de rehabilitación para drogadictos cuando llegó el fin del mundo y la ciudad se quedó... bueno, así. La mujer se había negado a dejar de pescar. Algunos eran de viejas familias de pescadores, que nunca se dedicaron a otra cosa, pero gracias a ellos a veces había pescado fresco, a veces la humilde dorada negra local, la chopa, a veces algún que otro muil que quedaba aturdido de añoranza en el antiguo muelle. A pesar de que Tita era la recién llegada a este mercado, incluso después de dos años, los pescadores y las pescadoras siempre la trataban como una extensión de su tío, algo que en principio molestaba a Tita, hasta que se dio cuenta de que eso significaba que la trataban como a una igual. Eso no cesó cuando su tío tuvo que volver a la capital, dejando el bar en las vacilantes manos de Tita.

Bene acudía al WKW a por generosas tazas de té sin teína —«nada de excitantes, nada de excitantes», era su lema—, enseñando a amigos y extraños las marcas de adicciones pasadas y limitándose al excitante del mar oscuro e impasiblemente injusto. Era directa y ruidosa y a veces volvía loca a Tita con el estruendo de su voz y con la forma en que siempre quería enredar con el re-

productor de CD de Tita. Esta era muy quisquillosa con su player, sobre todo desde el susto que se llevó hace medio año, cuando dejó de funcionar misteriosamente y Tita anduvo como una zombi durante un par de días, vacía y vaciada de propósito y placer, hasta que los diestros dedos de Magda y un viejo manual de electrónica obraron un milagro y le devolvieron la vida al cacharro.

Por cierto, ya que lo mencionamos, lo único que podía ahogar (nunca mejor dicho, en semejante ciudad) el ruido de los bulliciosos pescadores era el motor en marcha de la monstruosa quimera mecánica que Magda llamaba su moto. Le había llevado años completarla, rebuscando entre piezas tanto de motos como de coches, improvisando una y otra vez, ¿pero acaso no hacía eso todo el mundo?

—Eh, es viernes —dijo Magda, dirigiéndose directamente al bar, como si le costase acordarse de que día era o qué palabra utilizar para cada día. —¿Quieres ir a algún sitio?

Tita asintió con la cabeza y se preparó para cerrar el bar pronto, como cada viernes, un ahora-ritual entre ellas. Era temprano para la feria de coleccionistas y Magda le pidió ayuda con una búsqueda de restos improvisada.

—Galería de arte, luego el restaurante hindú —decidió.

La galería de arte estaba escondida detrás de una de las tres iglesias que daban al mar y había quedado prácticamente intacta, salvo por los daños causados por el agua que se filtraba desde edificios con peor suerte.

—Da un poco de pena. —Las palabras se le escaparon a Tita al mirar uno de los cuadros colgados en la pared. Debía haber plasmado algo en algún momento, figurativo o no, pero intencional. Había sido *algo*. Ahora tan solo era el testimonio de *daños por agua*, con el aspecto de un sarpullido en la piel, si los lienzos tuvieran piel. Una placa diminuta lo titulaba: *Paisaje de montaña #3*, restos del color verde en una de las esquinas. Tita se dio cuenta de que después de cuatro años de fines del mundo había vuelto a desarrollar la capacidad de entristecerse por algo tan pequeño e irrelevante. Pero era un tipo de tristeza nueva, consoladora —una tristeza a temperatura tibia.

—Todavía podemos aprovechar la madera de los marcos —Magda propuso la alternativa; no le gustaban este tipo de reflexiones y ya estaba desmontando el cuadro con esas hábiles manos suyas.

—Con cuidado —dijo Tita, y luego decidió que no importaba y que a la pintora, quien quiera que fuera, le haría feliz saber que el marco de su cuadro iba a ayudar a un buen grupo a pasar el invierno. Tita imaginó a la pintora

en la montaña, en el escenario de al menos tres (o no, había que hacer excepciones para el arte contemporáneo) de sus paisajes, con las vacas huidas, pintando algo nuevo sobre materiales menos aprovechables.

Magda guardó los trozos de madera lacada en su mochila y siguieron adelante.

Todas las tiendas de primera línea de playa habían quedado prácticamente aplanadas como un cartoon clásico por las grandes olas y por las Grandes Olas. Pero Magda sabía que el restaurante indio tenía un almacén en el piso de arriba y que algunas de las conservas a lo mejor habían sobrevivido a las primeras olas y a la primera oleada de saqueo legítimo de los lugareños. Se fueron con un par de latas de aceite de coco que Magda probablemente podría intercambiar con Aminata.

—Nunca encuentras nada decente —protestó la motorista media hora más tarde mientras Tita ya estaba revolviendo entre las cajas de CD.

Cuando se trataba de música Magda y Tita no tenían gustos compatibles. A Magda, haciendo honor a su look con corte mohawk y chaquetas de cuero, le gustaba el heavy metal, cosas llenas de ruido y oscuridad y países nórdicos pero también, sorprendentemente, la música clásica y las bandas sonoras y «ese tipo de mierda para relajarse», decía, pasándose los dedos por el pelo atractivamente, entre avergonzada y divertida por la contradicción.

Bueno, tampoco te puedes poner quisquillosa después del fin del mundo.

Tita recordaba que en la capital no había música, aunque tenían electricidad en algunos barrios, incluso líneas telefónicas. La capital solo servía para cosas útiles, y las melodías viejas no tenían ninguna utilidad, y las nuevas eran una pérdida de tiempo. Fue cuando se trasladó a esta ciudad ruinosa y húmeda para ayudar en el bar de su tío cuando Tita descubrió la música.

+++

Aquí se podía encontrar de todo, siempre fue así. Siempre hubo montañas que aislaban a la población del resto del país, y el mar, la mar, era peligrosa incluso antes de que empezaran a aparecer las Grandes Olas. Tenían que cultivar todo lo que necesitaban, cazar todo lo que necesitaban, vivir suponiendo que el resto del país iba a olvidarse de ellos, porque a menudo lo hacía.

El casco antiguo, originalmente construido por los romanos, fue de las primeras zonas en desaparecer. Víctima del primer fin del mundo, si lo pre-

fieres. Entonces no lo llamaron el «primero»; pensaban que ya no había más, que esto era el fin. Pero uno se acostumbra a todo tipo de cosas. Como al hecho de que ahora el casco antiguo dormía sumergido bajo el mar.

—¿Estás segura de que esto funciona? —preguntó Tita, examinando el equipo de buceo, temiendo que fuese otro de los inventos chatarra de Magda.

—Pues claro —respondió la otra mujer. Había una despreocupación en ella que Tita encontraba perturbadora, la forma en que iba por la vida como si fuera algo fácil—. Lo encontré en una de esas tiendas con tablas de surf y camisas hawaianas.

Ayudó a Tita a meterse en un traje de neopreno obviamente demasiado grande, cerrando ella misma la cremallera con sus competentes dedos.

—Ah..., gracias. —Un momento embarazoso, de tensa torpeza, con Tita demasiado alerta a la cercanía de Magda, la cercanía de su habitual sonrisa burlona.

La naturaleza no-definida de su relación estaba empezando a ser escozor de quemadura tras demasiadas horas bajo un sol agradable, en este largo verano en el que Magda había empezado a tratar a Tita como si fuera su novia. La otra mujer siempre la llevaba de un lado a otro en su moto, le enseñaba «lugares cool», como ella los llamaba, la llevaba en sus expediciones de rescate de ruinas, pero solo si no eran peligrosas. Y Tita actuaba parecido: siempre le hablaba a Magda con entusiasmo de sus nuevos «hallazgos» y le ponía canciones, a todo volumen, para ella. Siempre le guardaba snacks, sobre todo esos caramelos de menta que Magda prefería a todo lo demás en el bar, y Magda a veces miraba a Tita como si quisiera besarla. Vale, en esto último tal vez Tita estaba proyectando un poco.

Tita no podía recordar cómo hacía ella estas cosas antes del fin del mundo. Cuando habían importado, pero de otra manera. Cuando los clubs y las apps y la amiga de una amiga de una amiga. Antes de mudarse aquí y hacerse cargo del bar de snacks y empezar a vivir el día a día, y de feria de coleccionistas en feria de coleccionistas, de paseo en moto en paseo en moto. Se arrepiente de no haber interrogado a su tío acerca del largo noviazgo de Ilo con Dumont antes de que su tío se largase. Tita no sabía cómo se hacían esas cosas en la ruinosa ciudad costera esperando el siguiente fin del mundo.

—A lo mejor esta vez puedo bajar a las termas —era lo que Magda estaba diciendo con el rostro iluminado de excitación de trapera, anticipación posapocalíptica, quitándose el audífono y guardándolo en un lugar seguro.

En los túneles que corrían bajo el casco antiguo aún yacían, maravillosamente conservadas, las termas romanas que una vez fueron gran atractivo turístico. Antes de que el fin del mundo engullese el barrio entero con mandíbulas de ocle y espuma, aquí se encontraba el pequeño museo que las colegialas visitaban cada año para aprender sobre los milagros de la civilización.

Tita dudó en un primer momento, confesando que tenía curiosidad por ver qué había allí abajo. Cada año, el casco antiguo se hundía un par de centímetros en el fondo del mar. La única parte a la que se podía acceder por medio del buceo habitual, sin equipo de oxígeno, era la parte superior de la iglesia, la más grande de las iglesias de la ciudad, gris como todas.

Resultó que el casco viejo estaba bajo el agua, pero tampoco a demasiada profundidad. Era bastante fácil acceder a él incluso para una amateur, le había dicho Magda, y Magda no le mentiría nunca.

Era una de esas raras ocasiones en las que la motera no estaba interesada en recuperar chatarra o la búsqueda de tesoros o como quisiera llamarlo. Esta tarde solo estaban de turismo.

Después de los primeros momentos de pánico al sentir que estaba haciendo algo antinatural, algo que su cuerpo no quería hacer, estar bajo el agua, Tita se relajó. El frío del océano era agradable como ella imaginaba que sería agradable el frío de otro planeta, y lo recordaba un poco de sus visitas cuando era niña, la familia siempre decía que este mar era particularmente frío incluso en verano y era cierto. Magda, rápida y elegante al zambullirse, una profesional, y Tita tenía que dejar de intentar alcanzarla si quería disfrutar de la vista.

Por debajo de Tita la ciudad parecía, a primera vista, un modelo a escala de sí misma, empequeñecida antinaturalmente por medio de la perspectiva.

Una fina capa de musgo o alga o lo que quiera que creciese al fondo del océano había comenzado a encaramarse a los muros de todos los edificios sobre los que Tita pasaba la mano, sintiendo una placentera suavidad cubriendo la piedra. El impresionante pórtico del antiguo museo de arte, y el restaurante donde Tita recuerda haber acudido a celebrar el cumpleaños de su tío cuando era niña, todos los edificios empezaban a adquirir el mismo tono de verde, indistinguibles los unos de los otros salvo en el recuerdo.

Todo aquello era precioso.

+++

La gente de aquí antiguamente se centraba en lo dentro-de-casa. Este clima significaba largas temporadas pasadas dentro de los hogares, en compañía de lo que el mundo-de-antes habría llamado familia. O no lo hubiera llamado así para nada. Por eso los mitos y leyendas alrededor del hogar —el llar— eran tan abundantes en la humilde y derivativa mitología local: cuentos sobre pequeños demonios que perturbaban las tareas de casa con su descaro, asustando a las vacas, poniendo azúcar en la sopa. En ocasiones, se los podía sobornar para que nos ayudaran. Se podía comprar a estos diablos con manzanas, nabos, cebolletas o acariciando sus gordas barrigas como a orondos gatos.

La feria de coleccionistas de CD más reciente se había suspendido debido a los avisos de tormenta. La llegada del invierno en una ciudad que solía ser conocida por sus suaves inviernos. Ahora no. Ahora se respiraba la catástrofe habitual. Nada que lamentar. La próxima semana, o la otra. Tita ni siquiera se molestó en ir a abrir el WKW, sabía que ese día no iría nadie al mercado.

A veces lo peor no eran las olas. Lo peor era el clima justo antes de las olas, que inquietaba y aturdí y nadie era capaz de predecir el día con una precisión mayor que un ataque sutil de vértigo en el estómago. Esta vez: granizo. Siempre había habido tormentas de granizo en esta ciudad; Tita recuerda que le sorprendía de pequeña, porque por lo demás el lugar, antes del apocalipsis, tenía uno de los climas más suaves del país. Le parecía una cruel ironía que las olas hubieran llegado aquí, ironía inútil e inamovible, ironía en plan literario, en plan Creonte acusando a Antígona de ser intransigente. Y ahora el granizo se había convertido en un problema muy serio, tanto que Tita se pasó la tarde clavando tablas de madera contra las ventanas, por si se rompían los cristales.

La primera ola, la más grande, la de hace cuatro años, había destruido las hidroeléctricas y los antiguos astilleros y el nuevo paseo marítimo, dejando a la zona entera sin electricidad, y a la ciudad sin recuerdo de huelgas y sin bares pijos. También había aislado a la ciudad del resto del país, miles de tendidos de cables del teléfono yaciendo como gigantes caídos, en campos donde la hierba se pudría bajo agua salada.

Así que los métodos de comunicación habían retrocedido un par de siglos, y couriers de profesión como Magda se convirtieron en la única manera segura de mandar mensajes a otra gente.

Decir que Tita, con el clima claramente pre-Olas, no esperaba que nadie llamase a su puerta hoy es quedarse muy corto.

Lo primero que vio fueron las gotas de agua, gordas como un comensal empachado, que caían del mohawk de Magda, justo antes de que ella se las sacudiese como un adorable cachorro.

—¿Qué coño haces aquí? ¿Estás loca?

Pero Tita ya sabía la respuesta a eso. Ni siquiera estaba segura de que Magda la hubiese escuchado bien, sabía que a veces la lluvia le era un incendio, en el plano técnico.

—Tenemos que ir a ayudar a los tomates —declaró Magda. No a Dumont, a los tomates.

Hace dos años, cuando su tío la puso a cargo del bar WKW, todo lo que Tita buscaba era que la dejaran en paz. El mundo se había acabado (y un par de veces), ¿quién iba a querer salir a la calle y hablar con otras personas?

Hoy Tita ni lo pensó antes de gritar «Ya bajo» por el interfono. Cogió su chaqueta más gruesa y bajó corriendo las escaleras, de dos en dos con justificada temeridad.

—¡Sí que estás loca! —le gritó a Magda al oído mientras aceleraban por las calles de la ciudad. El cielo les arrojaba bolas de hielo asesinas y la acera estaba mojada o empezaba a congelarse y volverse no ya impracticable sino mortal y había que agarrarse fuerte a quien conducía la moto, puro pragmatismo, no el bochornoso latido del corazón contra una chaqueta de cuero.

Cuando llegaron a la casa de Dumont, en la decimotercera planta, justo debajo del tejado, Ilo y Bene y Aminata ya estaban allí, trasladando las matas de tomate al interior, incluso el viejo Darío estaba allí, no ayudando del todo pero sí supervisando el asunto, dando órdenes a la gente con un tono de voz que hizo que Dumont entrecerrara los ojos porque «sabemos lo que estamos haciendo».

La tormenta de granizo escupía pedruscos de hielo casi tan grandes como un puño que perforaban fácilmente el techo de plástico del invernadero que Dumont había improvisado en la azotea. Probablemente también eran muy peligrosos para las personas; Tita imaginó que si una de ellas te golpeaba en la cabeza estabas acabada, pero eso no le importaba a ninguna de las personas que se habían apresurado a responder a la voz alarma. La imagen de Ilo quitándose la camisa de su uniforme de segurata (la hermosa camisa de azul desconchado, perfectamente planchada) y, a modo de protección, cubriendo con ella una de las tomateras mientras se dirigía a la escalera.

Sin darse cuenta de lo que estaba haciendo Tita había agarrado uno de los maceteros en sus propios brazos. Como era costumbre, Dumont había reapropiado unas cajas de fruta para el cultivo, y Tita aún podía leer las letras de Naranjas Turia en un lateral, sus manos insensibles por el frío, incapaces de notar la aspereza de los listones de madera. De repente empezó a pensar en lo frágil que era la cosa que tenía entre los brazos, este pequeño tomatero. Podía oler su aroma acre y dulce, y el olor más penetrante de la tierra fertilizada. Se le antojaba algo indefenso que tenía que proteger y entonces corrió hacia la puerta, decidida a rescatar todas las plantas que pudiera de debajo la lluvia y el frío y el hielo.

—Con esto ya vale —dijo Dumont, alzando la voz para que todos volvieran, y Tita dio aviso a Magda, que estaba de espaldas a la puerta.

Trajeron la última de las matas y cerraron el lugar a cal y canto, conscientes de que estaban todes atrapades en el piso hasta que la tormenta y las Grandes Olas acabasen de hacer lo que habían venido hacer con una destrucción hermosa y amorosa; probablemente no hasta dentro de un par de días. Aquello no suponía tanta incomodidad como lo hubiera hecho en sus antiguas vidas, sus vidas de antes-de, ya que ahora la gente estaba acostumbrada a repentinas explosiones meteorológicas que les dejaban tirados en cualquier parte, acostumbrados a contar con la amabilidad de los extraños (los extraños eran más amables estos días, si es que aún podía aplicarse estrictamente esa palabra). Tita recordó que un par de veces incluso el grupillo de los pescadores tuvo que pasar la noche en el mercado de abastos, durmiendo bajo sacos de patatas vacíos.

Después del ligero desastre de los tomates (evitado solo por el hecho de que fue más ligero de lo que debería haber sido, sin la ayuda de todes) empezaron a despejar el salón apartando las muchas cajas de tomateras hasta una esquina de la habitación, para acercarse unas a otras y juntarse alrededor de la estufa de madera sobre la que Dumont estaba preparando café con leche condensada. Dedos manchados de tierra y hielo recuperando la sensibilidad.

—Le gustan las cosas dulces —Ilo se burló de la lata de leche condensada, besando a Dumont en la coronilla con una confianza demasiado liviana para un apocalipsis.

¿Entonces? ¿Era esto de verdad el apocalipsis?

Dumont sonrió, encantado (con el gesto, suponemos, no con el apocalipsis). No había por qué avergonzarse. No había por qué avergonzarse de que te gustasen las cosas dulces.

Tita estaba pensando lo mismo, mientras Dumont y Aminata se enzarzaban en una ardua discusión sobre quién iba a cocinar la salsa con los tomates dañados para servir a los invitados algo de pasta como recompensa a sus esfuerzos («yo soy le anfitrión» señaló Dumont, pero el argumento de la mujer fue más efectivo: «Yo soy Aminata»), e Ilo y Bene también se peleaban por el asiento más cercano a la ventana para poder ver las Grandes Olas desde el mejor ángulo. Tita deslizó un brazo por encima del hombro de Magda y se inclinó hacia ella, besándole la mejilla.

La expresión de Magda era de sorpresa, pero también de alivio, y finalmente Tita comprobó que no se había estado imaginando lo que había entre ellas.

—¿Y esto? —preguntó Magda.

Tita esbozó una sonrisa burlona, como venganza por todas esas sonrisas misteriosas, esas sonrisas de gallita con las que la motera la había torturado estos últimos dos años.

—A mí también me gustan las cosas dulces —dijo.

Detrás de ellas el rugido del océano era mero murmullo, ahogado (conveniente expresión) por amigos cotilleando y el fuego chispeando y la seguridad de tantos pisos de altura y Tita sabía que el murmullo iba a traer consigo destrucción, pero era la destrucción habitual, y desde aquí arriba sonaba más como el ruido estático de uno de sus CD, el espacio en blanco después de que acabe una canción, y antes de que empiece la siguiente.

Fin (uno más).



Escrito por Cristina R. Pinel
Ilustrado por Elvira M. Bárbara

Identidad: Bollera

"Esta tarde he ido a tomar café con una mujer en el Greenwich Village. Nos presentó una amiga de ambas, convecida de que tendríamos mucho en común dado que a las dos nos interesa «la política». Bueno, nos hemos sentado en una cafetería y ella ha hablado de las medidas del partido demócrata y de seminarios y de fotografía y de los problemas de su cooperativa de vivienda y de que está en contra de la regulación de los alquileres. Como no: papá es inversor inmobiliario.

Estaba observándola mientras hablaba, pensando en lo extraña que le debía de parecer. **Me miraba, pero no me veía.** Al cabo de un rato, por fin, ha dicho que odiaba a la sociedad por lo que nos ha hecho a las «mujeres como yo», que se desprecian tanto a sí mismas que tienen que parecerse a los hombres y actuar como ellos. Noté que me sonrojaba y que se me crispaba el rostro, y le dije, con mucha calma y sangre fría, que **las mujeres como yo han existido desde el albor de los tiempos**, desde antes de que existiera la opresión, y que esas sociedades las respetaban, y ella hizo el gesto de estar muy interesada y de que era hora de irse.

Stone Butch Blues, Leslie Feinberg

Querida bollera, no llegas a entender en profundidad el lesbianismo hasta que terminas Stone Butch Blues.

Las biografías de Safo y Virginia están saturadas por el tufo woke del capital, no encuentras referentes. De pequeña buscabas subtexto queer en lo mainstream, ansiando ser vista en su contenido. La trampa: no habían sido creado para ti, bollera de barrio. Entonces te definiste en torno a lo único que creías que era real, tu atracción. (Pero no podías estar más equivocada con respecto a tu etiqueta:)

Tenías que buscarte en los márgenes.

Espero que estés preparada.

Naces, e impregnan tu cuerpo de artificio sexista, haciéndote mujer, exigiendo que performs como tal en la eterna pantomima heterosexual. Creces sintiéndote dueña de una realidad que no te pertenece y de la que te cuesta formar parte.

Maduras y experimentas, juegas en el patio de tu nicho lésbico. Buscas, en vano, seguridad en otra cajonera binaria y cisheterosexista. Te chocas con las paredes de su confinamiento. Y terminas con duda y desarraigo, no pudiendo entenderte en ninguno de los cuerpos válidos.

En tu relación con "el otro" terminas aún más alienada. Tu familia rechaza lo atávico en ti, lo único que no puedes cambiar aunque quisieras. Y los de fuera, te abusan y te arrebatan lo único que te mantenía en funcionamiento, esas ganas de vincularte.

Te aíslas para poder sobrevivir.

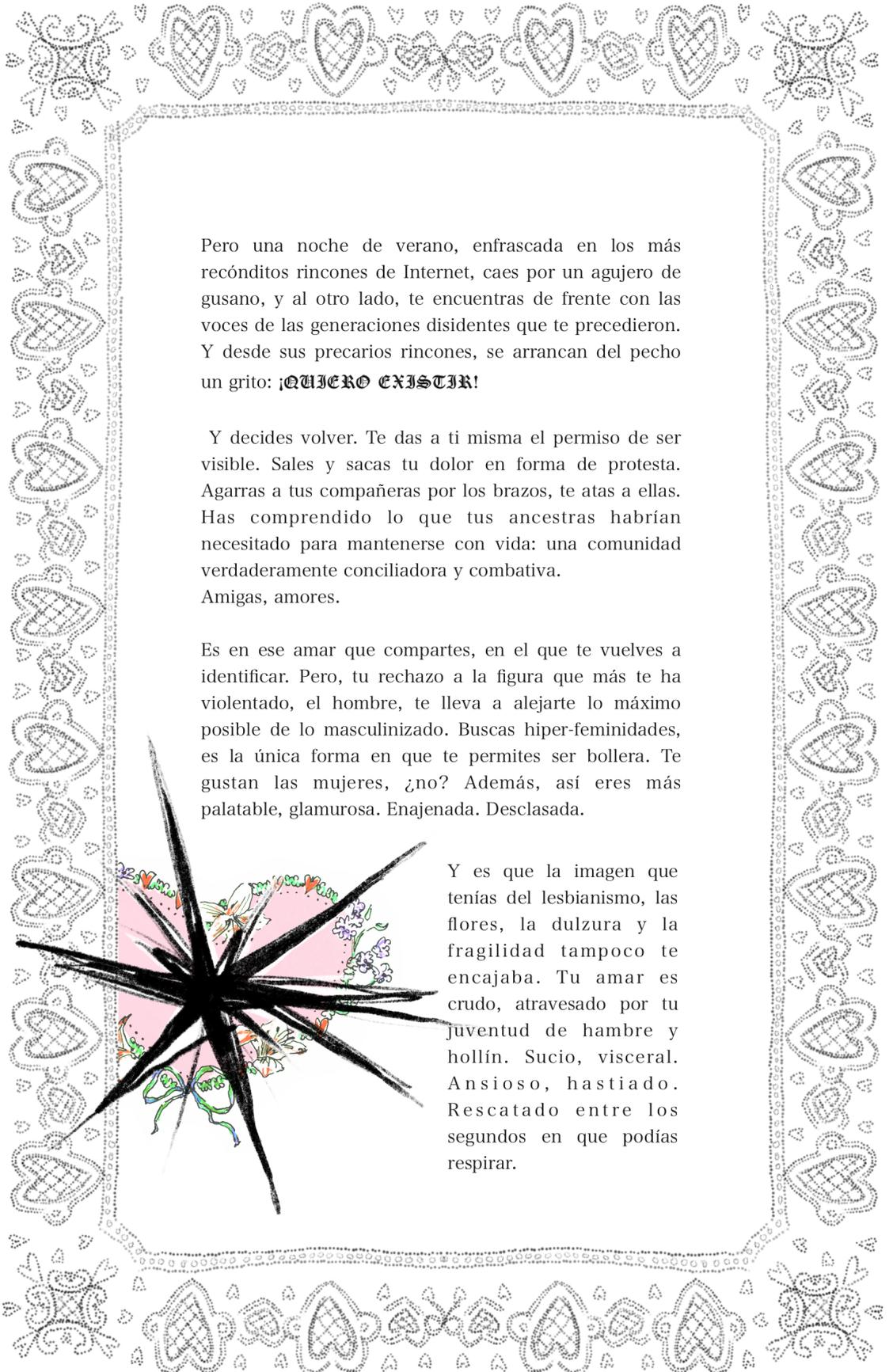


Pero una noche de verano, enfrascada en los más recónditos rincones de Internet, caes por un agujero de gusano, y al otro lado, te encuentras de frente con las voces de las generaciones disidentes que te precedieron. Y desde sus precarios rincones, se arrancan del pecho un grito: **¡QUIERO EXISTIR!**

Y decides volver. Te das a ti misma el permiso de ser visible. Sales y sacas tu dolor en forma de protesta. Agarras a tus compañeras por los brazos, te atas a ellas. Has comprendido lo que tus ancestras habrían necesitado para mantenerse con vida: una comunidad verdaderamente conciliadora y combativa. Amigas, amores.

Es en ese amar que compartes, en el que te vuelves a identificar. Pero, tu rechazo a la figura que más te ha violentado, el hombre, te lleva a alejarte lo máximo posible de lo masculinizado. Buscas hiper-feminidades, es la única forma en que te permites ser bollera. Te gustan las mujeres, ¿no? Además, así eres más palatable, glamurosa. Enajenada. Desclasada.

Y es que la imagen que tenías del lesbianismo, las flores, la dulzura y la fragilidad tampoco te encajaba. Tu amar es crudo, atravesado por tu juventud de hambre y hollín. Sucio, visceral. Ansioso, hastiado. Rescatado entre los segundos en que podías respirar.





En esos descansos, dejarás de buscar en los lugares equivocados. Te desinstalarás Tinder. Priorizarás tu círculo, tu descanso. Un día saldrás de fiesta y te “disfrazarás “con el traje con el que nunca te habrías visto”. No tendrás miedo paseando por el centro con tu grupo de marikas.

Te modificarás en tu propio cuerpo. Bailarás sola o acompañada. Ligarás con tus amigas, sin más expectativas que aprovechar tu propia y atractiva existencia.

Disfrutarás de ti. Por fin.

Y, de repente, arderán tus esquemas. Aparecerá frente a ti la antítesis de lo que antaño esperabas. Y bailarás contigo una bachata. O dos. O tres.

Pero ya nada importa. No eres una mujer. No eres nada. Sólo una lesbiana que se ha encontrado con otra en un bar. Y ambas estáis cachondas. Ambas os queréis besar.

Y el mundo se para porque ha salido la luna.
Vulnerable, tímida, ardiente.
Sincera.



**Dos lesbianas se encuentran
Y no son más que eso
Pero desde ese momento
Lo serán. Todo.
Para Valle, te quiero**

RAUSCHENBERG Y BREXIT SE ENFRENTAN AL OLEAJE

Isabel Waidner

Traducido por Lara Alonso Corona

extracto de *We Are Made Of Diamond Stuff*

Tenemos explosiones de misiles de aviones de combate en nuestras sudaderas, esto no es *Top Gun*, esto no es un desfile de alta costura. Esto es la Isla de Wight cerca de la costa sur de Inglaterra, la playa en los alrededores de Ryde. Shae lleva puesta una parka verde militar sobre su sudadera, hace tiempo de parka en junio. Pantalones de jogging holgados negros, playeros Reebok blancos clásicos. La Isla de Wight alberga la industria británica de cohetes espaciales y el complejo carcelario de alta seguridad de Su Majestad (prisión HM Pankhurst). Están el Ryde Arena (la pista de hielo tapiada) y el zoo de Sandown. ¿El zoo de Sandown?! Sí, y playas británicas. Shae está buscando a su adre. Su madre, su padre, es todo lo que queda de su familia. Por lo que respecta a Shae, su adre no está en la playa. Elle piensa que es más probable que su adre esté en la prisión HM Pankhurst que en la playa. ¿A menos que en Ryde haya un Aldi? (el alcohol del Aldi es el sustento del adre de Shae, aparentemente.) (Burbujeo asequible—.)

Mud Muse (1968-71), de Rober Rauschenberg, es un tanque de vidrio y aluminio de 3,6 por 2,7 metros con arcilla bentonita burbujeante en su interior. El tanque está equipado con micrófonos y una cinta que graba el burbujeo, que a su vez (en la posición de play) activa un sistema de válvulas que provoca nueva actividad bentonita (benny). La pieza de Rauschenberg está en un museo en Londres, que tiene que ver con la vida de playa en la Isla de Wight. La marea está baja, la tierra está húmeda, el terreno está lanzando misiles de bentonita, eso es lo que tiene.

El representante local en el parlamento¹ está encantado con el resultado del referéndum sobre la UE. La Isla de Wight votó a favor de abandonar la Unión Europea con un 62 %. («Lo hemos hecho —votar por Leave—, y eso es todo lo que podemos hacer»). Balas de lluvia desde el terreno hacia arriba, ¿es un evento natural, o un caso de política nacional? ¡ZAS! ¡PUM! Un proyectil golpea a Shae en el hombro. Tomamos represalias, SE DISPARAN LAS EXPLOSIONES DE MISILES DE AVIONES DE COMBATE, AHORA REALMENTE EXPLOTAN, NO LLEVAMOS PUESTAS LAS SUDADERAS SIN NINGUNA RAZÓN. Como si estuviera conectada a una grabadora escondida, la actividad de benny sobre la tierra aumenta proporcionalmente.

Allí, digo. ¿Es ese tu adre? Atrapado en un neumático de coche en blanco y negro, la oveja merina disecada de Rauschenberg (*Monogram*, 1955-59) está esquivando balas de bentonita, como nosotros. Shae no lo tiene claro, van a tener que echar un vistazo más de cerca. Al inspeccionarlo, *Monogram* (Dinero) no le recuerda a Shae a su adre, sino al parlamentario, hecho-Brexit haciendo-Brexit, de la Isla de Wight. La manera en la que está atrapado en su neumático blanco y negro. Pero Shae, digo. Tiene los colores del arcoíris en acrílico completamente pintados sobre la cara. El dinero es gay (ondeando la cara arcoíris). Aún así, dice Shae. Con o sin arcoíris, no están convencidos de la orientación proeuropea de Dinero. Piensa que a lo mejor estamos lidiando con un representante de la división LGBTQI+ del UKIP o de la English Defense League.² El auge de las divisiones LGBTQI+ del UKIP o de la English Defense League no es una broma, es muy serio. Shae piensa que deberíamos dejar a Dinero en la playa donde lo encontramos en base a sus vínculos potenciales con organizaciones LGBTQI+ de extrema derecha.

Los misiles Benny están volando, ingrátidos como estorninos, he odiado la insinuación de paintball desde el principio. ¡ZASPUM! Otro impacto, haciéndose eco de la camiseta que tiene Shae con el tiburón de la boca rosa, los destellos a rayas blancas y negras y la sangre goteando hacia arriba desde el dobladillo. ¡ZASPUM! es lo que pone en la susodicha camiseta que Shae no lleva puesta, no debajo de la sudadera, y nunca con pantalones de jogging holgados negros. El tiburón de boca rosa surge del mar surfeando el oleaje. Y si esta parte de la playa estuviera a punto de inundarse. (Esto no es un desfile de alta costura y esto no es el paraíso para un surfista). El agua empieza a subir ya. Las Reebok de Shae están empapadas. Vámonos, digo. Espera—. Shae quiere asegurarse de que su adre no esté allí. ¿Dónde? ¡Allí—! El tiburón

de la boca rosa suelta desde el ojo un relámpago de rayas blancas y negras. El relámpago atraviesa la parte izquierda de la camiseta incluyendo la manga, creando un paisaje azebrado de ensueño. Está lloviendo, me quejo. Pero a Shae no le va a frenar la lluvia, esto es Inglaterra, Shae es británique (segunda generación).

En los años cincuenta y sesenta el programa británico de cohetes espaciales se encargó de transformar Needles Headland,³ en la Isla de Wight, en una película de cero cero siete en la vida real. Los cohetes espaciales británicos aparentemente se ensamblan en talleres subterráneos, para luego lanzarlos a la atmósfera (como fuegos artificiales) desde la base de pruebas de cohetes de Needles. Quiero un astronauta que no sea Tim Peake (Mae Jemison, o Helen Sharman). ¿Qué es eso de ahí?, pregunto. (¿Le adre de Shae? No).

Una manifestación está cogiendo fuerza en la esplanada. Activistas políticos locales ondean la bandera arcoiris. Algunos portan pancartas. «Algunos gays votan a UKIP. Supéralo». «No permitamos que los intolerantes entren en nuestro país». «¡Gran Bretaña Primero!» Los activistas políticos son jóvenes gays de clase obrera, veintialgo. Se parecen a Justin Bieber, solo que más pálidos (blancos británicos). Tienen perros staffy llamados Judo, o Karate. Son buenos gays, gays dedicados a la comunidad. Como yo, son partidarios de la PrEP. Al contrario que yo, le echan la culpa de las actitudes anti-gay en la isla a los musulmanes. Piensan que la cultura musulmana es inherentemente homófoba y por lo tanto incompatible con las ideas occidentales. No son racistas (dicen ellos), son progresistas. Están atrapados en la misma tormenta de mierda eterna («el discurso») que el resto de nosotros, posicionando al Occidente «liberal» frente al Oriente «primitivo» (lo que dijo Edward Said, y, más tarde, Jasbir Puar). Esta visión tiene su origen en las altas esferas de la sociedad imperialista británica (NO en la clase obrera) y actualmente la está difundiendo con renovado vigor el gobierno ultrapijo de los Tories (y Peter Tatchell).⁴

Shae no sonrío, yo no sonrío, somos emigrades del noroeste de Londres. Desplegamos los tanques en nuestras sudaderas y nos dirigimos directamente a la esplanada. Y si el planeta estuviera plagado de micrófonos. Y si se estuvieran registrando las pistas de nuestros tanques con grabadoras, y si (en playback) se abriese un agujero debajo de la esplanada y se tragase la manifestación. Y si un tiburón de boca rosa llegase cabalgando sobre el oleaje y si un relámpago en b&n nacido de su ojo transformase esta escena en una fantasía

zebraense. Pero esto no es una instalación artística, esto no es un adorno en una camiseta. Esto es la Isla de Wight cerca de la costa sur de Inglaterra, esto es a lo que nos enfrentamos.

Estoy completamente trabajando en la cocina. Estoy a punto de preparar grandes cantidades de tagliatelle con tinta de sepia. (Aún no puedo cocinar.) En el balde se acumulan desperdicios arenosos, está lloviendo tinta de sepia. Contando las horas, estoy clavando sombrillitas de cóctel en espuma de poliestireno—. Una. Dos. Tres.

Cinco. Me falta un montón para acabar. Y si me escapo de aquí. ¿Puedo? Puedo. Eleven de *Stranger Things*⁵ tiene habilidades psicoquinéticas, puede acceder a otras dimensiones—. Flic. Estoy en una playa. Qué playa. No es Ryde—¿Shanklin? No es Shanklin. No conozco esta playa. No hay brisa fría británica, esto está atípicamente agradable. Parasoles de playa descoloridos por el sol, y ni una sola sombrillita de cóctel a la vista. ¿Qué son estos ladridos, estos gritos de hurra? Las Reebok se enfrentan valientemente al oleaje, los osos polares se ensañan con el vendedor de helados. La vida de playa, la vida de *esta* playa, es de ensueño, esto es cosa de una dimensión diferente—.

Una carta del Ministerio del Interior del Reino Unido yace sobre una tumbona cual toalla alemana de playa. ¿Para mí? Abro la carta. ¿Es mi tarjeta de residencia permanente! Froto con el dedo el endeble desplegable de cartón azul, se borra el texto. Se ensucia de entrañas de sepia, la cosa se está desintegrando. *Guarda el documento en un lugar seguro*, aconseja la carta que lo acompaña. *El Ministerio del Interior no conserva ningún registro de su estatus de residente*.

Shae. ¿Dónde está Shae? Recorro la feliz playa de arriba a abajo en busca de Shae. Ahí está elle— ¡SHAE! Shae parece treinta años mayor. Más enferme. ¡¿Shae?! No. No es Shae. La persona que he encontrado en esta dimensión de aquí es le adre de Shae, según parece (es a Shae lo que la sombrillita de cóctel al parasol de playa). ¿Sabes dónde está Shae?, pregunto. No, responde le adre de Shae. (Tintineo de botellas chocando). ¿Tienes algo para mí?, pregunta le adre de Shae. ¿Como qué? (Alcohol del Aldi. Burbujeo asequible). No, digo. Oye—me voy a ver a Shae. Sí, Shae. Está en Ryde. R, Y, D, E. Elle está buscándote. ¿Quieres venir? Venir—, le adre de Shae hace eco, se vuelve inexpresivo. Me doy cuenta que le he perdido. No puedo esperar, me marchó.

La luz eléctrica se enciende (es necesaria a las once de la mañana). He vuelto a la cocina—ahí está Shae, sirviendo con estilazo de chaval de playa, y a mí me encanta. Jamás adivinarás qué, digo, enseñando mi tarjeta de residencia permanente.

NOTAS

1- Bob Seeley.

2- El UKIP (Partido de la Independencia del Reino Unido) y la English Defense League (Liga de Defensa Inglesa) son partidos políticos de extrema derecha ingleses. El UKIP en particular tiene un fuerte cariz euroescéptico y se formó con el objetivo de que Gran Bretaña abandonase la Unión Europea.

3- Los Needles son un terreno de caliza en la costa de la Isla de Wight. Históricamente ha sido utilizado como lugar de pruebas militares y hoy en día los Needles son considerados área de Interés Científico Especial y una ruta turística muy popular.

4- Periodista australiano que se presentó al parlamento con el Partido Laborista y más adelante con el ecologista. Es conocido por ser un activista de los derechos de las personas LGBT con opiniones muy discutibles sobre el islam.

5- Al principio del libro nuestro narradore explica que a menudo le comentan que físicamente se parece mucho al personaje de *Stranger Things*, a pesar de que le narradore tiene treinta y seis años.

Isabel Waidner es escritore y académique. Ha escrito tres novelas: *Gaudy Bauble* (2017), *We Are Made Of Diamond Stuff* (2019) y *Sterling Karat Gold* (2021), por las que ha recibido nominaciones a los premios Republic of Consciousness Prize y Goldsmiths Prize, ganando este último en 2021. Además destaca su labor promocionando literatura queer de tradición experimental y de clase obrera, a través de eventos como Queers Read This en el Instituto de Arte Contemporáneo de Londres o la edición de la antología *Liberating the Canon* que recoge ejemplos de este tipo de escritura en los márgenes.



Mientras el mundo marcha hacia la guillotina de su escena final, la bestia durmiente se sacude los listones de su sinpensamiento pintado y lame el sabor del desenlace de sus colmillos. Se agita erguida sobre ligamentos temblorosos, ataviada de hambre y óxido.

—No estás aquí —una voz calma que imita a la de la propia bestia le habla dentro de su cráneo—. Has muerto hace mucho tiempo—. Una voz existencialista, piensa mientras comprueba la fortaleza de sus cartílagos, la curvatura y longitud de sus patas.

—No comprenderás nada —continúa la voz—. Este no es tu lugar y morirás de nuevo, regresando a la arena y la hierba.

La bestia se tambalea y cae de rodillas. La catenaria de su columna vertebral se deforma y su boca se abre, dilatándose hasta el límite de su gozne.

Vomita. Un catálogo de su regurgitación: medio metro de alambre blando, siete molares de silicona, un cuarto de litro de fluidos: ácido, sangre, mucosidad. Y un único chip hexagonal, reluciente de datos y cargado de edad.

La voz craneal de la bestia se ralentiza y tartamudea, después se queda totalmente callada.

§



La bestia lame (yo lamo) conocimiento de dentro de los restos del chip. Datos sin procesar que permanecen dentro de su (mi) boca, en mis encías como detritus de una comida, pero yo llevo mucho tiempo sin comer. Recuerdos (¿de ella?) de comidas se elevan en espumarajos, pasta de tamarindo y huevo, elegante carne de cerdo dispuesta contra espirales de fideos de arroz. Agrio. Caliente. Me escuece el paladar por los pinchazos de la memoria.

Hay puertos en mis costados y pantorrillas, conectados a nodos que tiemblan como dientes aflojados en la piedra. Con delicadeza, desenchufo cada uno de ellos, desenganchándome. Esperaba grilletes, esperaba resistencia. En lugar de ello, me libero con facilidad, con un raspado seco de joyas corroídas que me caen desde los hombros, horquillas disecadas de mi cabeza rapada. Las cuencas de las costillas y las tibias arrojan una última bocanada de fluidos, purgándose. Deslizo los dedos entre mis pechos, a lo largo de la escalera de mis huesos. Soy toda peldaños, solo que no conduzco a ninguna parte y nadie vendrá a escalar. En este clima, solo existe el descenso.

El horizonte aparece distante, el sol en un punto de costura en el sudario fúnebre del sol. Los restos de mi chip me dicen que este lugar que se disuelve es el último refugio de la humanidad, y que yo soy su último mecanismo de defensa.

Este pedazo de información se engancha. Mi voz, que hasta ahora había querido emerger, se encoge de pánico. El resto de mí avanza a zancadas, descalza, bajo los lirios lycoris que rodean la cámara de mi vigilia, elevándose sobre mí, altos y despiadados. Bulbos sobre sus estambres, con los picos cosidos. El viento se ha espesado de polvo y apetito de máquina.

Cuando bajo la vista de nuevo, un lince me está rondando. Su pelaje brilla de color gris perla, sus ojos centellean con circuitos abiertos. La vieja costumbre me conduce a picotear la trama de su heurística, un intrincado código de telaraña tan visible para mí como las flores y los pájaros, tan tangible como mis propios pies. Así consigo recordarme: lo que fui, lo que hice, lo que puedo hacer. Desentierro mi voz del barro de su miedo; gran parte de mí es espuma animal, terror sin sentido y sin conexión con el intelecto. *Guíame*. Mis palabras fluyen, líquidas, en lugar de la aspereza reseca que había previsto. Una vez hubo una chica que adoraba mi voz, decía que era de seda y esmalte; la seguiría adorando si ahora estuviera viva.

El lince baja la cabeza. Se da la vuelta y obedece.

A pesar de todo, este no es un mundo en ruinas. Los edificios que se alzan ante mí, atnazando las calles como un garrote: nuevos, todos nuevos. Ventanas recién hechas, umbelas de tejados recién florecidas y brillantes, casas recién eclosionadas y lisas como cáscaras de huevo. La ciudad siempre renovándose, su rostro siempre novedoso. Empiezo a ver la forma del desastre, cómo ha salido mal.

Es extraño que nadie me sacase de la cama cuando el armagedón aún se estaba gestando, y no cuando ya ha brotado. Nadie me despertó cuando entró en su adolescencia. Ahora está completamente formado y yo me levanto demasiado tarde.

El lince se detiene delante de un arco de arenas movedizas, apunta con su hocico al camino de ruedas de bronce que hay algo más lejos.

El camino va recto y decidido, libre de las marcas de bifurcaciones o intersecciones. La semana que viene este pasillo será algo distinto: una sala vacía en una casa vacía, un auditorio forrado con butacas de marfil, un escenario con cambiantes baldosas térmicas para bailarines que nunca llegarán. Donde el camino se detiene me espera una mujer, enfundada en una armadura de cuerpo entero como una superficie en tensión. Su mirada se desplaza por mí como un cuchillo a través de harapos.

—Tú eres la bestia. La arquitecta, Nabaat.

—Soy un tapón para la botella del apocalipsis, pero me temo que el cristal ya está roto.

—Agrietado. No roto. Ven conmigo, si de verdad eres quien parece ser.

Me lleva a una sala con frutas de la granada: pilares de médula blanca que albergan semillas rojas y están revestidos de jirones de cáscara dorada. Una docena de personas levantan la vista y se quedan quietas. En las paredes hay cabezas montadas, con cuernos y astas; cuesta un momento ver más allá de la estilización, la pintura demoníaca y los colmillos, las bocas imposiblemente anchas.

—¿Cuándo fue —digo en voz alta— que empezasteis a llamarme bestia?

—Cuando el fin comenzó y tú no te despertaste; cuando fue engullendo su camino a la madurez y seguiste acostada, a pesar de tus promesas. Después de eso tu nombre se convirtió en un maleficio.

Levanta la mano, haciendo un gesto para calmar a los suyos.

—Tu vida y los juramentos que hiciste fueron antes de mi tiempo, pero algunas de nosotras estamos muy amargadas.

Sus rostros se resuelven grado a grado; reaclimatarme a este contacto humano súbito me cuesta un tiempo. La mayoría está en esa edad indeterminada, entre la más álgida adultez y el marchitarse. Uno o dos infantes. No hay nadie que yo conozca y todas están vestidas para ser evacuadas de un momento a otro, con sus pertenencias ligadas a ellas como exoesqueletos descuidados. Pocas parecen estar bien alimentadas.

—Ahora estoy aquí. Dame algo de comer.

Puede que me reproche una orden tan descarada, pero debe reconocer que incluso yo necesito comida. De un adulto —un hombre, creo, aunque es difícil saberlo— libera un tubo de nutrientes. Es insípido, pero contra el recuerdo de la vida y de los frutos que estallan, lo es aún más, como las ofrendas junto a la tumba; todo cera derretida y humo de incienso. Mientras lamo y chupo el líquido insípido, me cuenta lo que ha pasado mientras yo dormía.

Su nombre es Enmaten. Sus madres —ingenieras, mis coetáneas— lideraron el primero de lo que serían los muchos intentos de despertarme. Enmaten acompañó al tercero y al quinto.

—Para el sexto —dice tranquilamente— me quedaba una madre. Para el séptimo, era huérfana. En ese momento, incluso la materia orgánica (flora, fauna) se convirtió en materia prima; tus hijos convirtieron a una de mis madres en un puente, a la otra en parte de un mural. Seguí visitándolas, pero al mes se habían convertido en algo distinto, hasta que ya no pude encontrarlas.

No siento ni he sentido nada maternal o paternal hacia el rebaño. Son producto, no descendencia.

—Cuando creé a los fabricantes implementé protocolos muy exactos. No deberían haber sido capaces de desafiarlos.

Enmaten sonríe con una boca pálida y delgada, casi del color de su piel. Marfil envejecido, ligeramente dorado.

—¿No crees en la heurística evolutiva?

—Están contruidos para ser competitivos, hasta cierto punto, pero no. La IA consciente es una antigua fantasía para mentes románticas. Había un límite: las matrices if-else, por muy complejas que sean, siguen siendo solo eso.— Miro por encima del hombro las máscaras que representan mi rostro.— Dijiste que hubo intentos de despertarme.

—Oh, sí, la gente viajó a lo largo y ancho para verte. Antes de que todo saliera mal, construyeron un templo a tu alrededor, te canonizaron como santa en varias religiones, la deidad en carne y hueso que nos dio el futuro.

Acabaste con la escasez, hiciste habitables las ruinas del desierto, convertiste los residuos en oro. Tus fabricantes permitieron la belleza. Y encima te pusiste en suspensión para estar siempre ahí y arreglarlo todo. ¿Quién no podría amarte, no trenzar tu ataúd con singulares orquídeas y soñar con tumbarse a tus pies como mansos gatos domésticos?

El lince ha colocado la cabeza en mi regazo. Lo acaricio distraídamente, el volante de su cuello como pashmina al papel de lija de mi palma.

—¿Qué les impidió despertarme?

Ese filo de la mirada de nuevo, el bisturí preparándose para la vivisección.

—El sistema de suspensión nunca se desbloqueó y no había forma de sacarte de él sin riesgo de matarte. Se dice que una de tus amantes intentó besarte a través del cristal, y lo siguió intentando hasta que los fabricantes la convirtieron en una columna de mármol. Seguro que sus huesos siguen por ahí, incorporados a un tejado o a una calle. O esparcidos entre mil casas. Como polvo, como perlas derramadas de un collar.

Quiero señalar que las perlas y el polvo no se parecen en nada.

—No sé a quién puedes referirte —digo, no para sonar insensible, sino porque realmente no lo recuerdo. No he tenido tantos amantes y de los que recuerdo ninguna sería tan devota—. Debería haber sido sencillo despertarme. Debería haber sido alertada en cuanto los fabricantes empezaron a funcionar mal.— Sacudida de mis sueños de espacio negativo, mis sueños de calor sumergido donde mi piel es de cristal, mis pulmones y mi estómago arden en el núcleo del planeta. Donde surjo del magma, la primera de todas las cosas, precediendo a la humanidad.

Sus ojos aparecen febriles, aunque el resto de ella no traiciona nada.

—¿Qué vas a hacer al respecto?

Las miradas de su pueblo mimetizan la suya, las miradas de bestias hambrientas listas para hincar el diente a la carne blanda. Puede que sea el último mecanismo de seguridad de la humanidad, pero también soy la artífice de su desaparición.

—Han alterado mi rebaño y mi sueño —digo y las bocas de las máscaras se mueven conmigo, coro silencioso—. Sé quiénes lo han hecho. Los encontraré y los pondré en su sitio.

§

La carretera serpentea a lo largo de las costuras de la ciudad, aunque mañana no habrá ni carretera ni ciudad; Enmaten me dice que ahora el mundo vive nómada. Los últimos lugares de producción están celosamente guardados y aislados, pero dice que no les queda mucho tiempo antes de que sean también arrasados.

—Una o dos generaciones, a lo sumo —dice, riendo como si fuera un chiste particularmente exquisito—. Por eso nunca me puse a tener hijos.

Voy a la cabeza como si conociese la dirección precisa, y la conozco, recuerdo la forma de las cosas. La identidad de mi oponente mora en el semillero de mi garganta, las raíces se retuercen, a la espera del momento adecuado y la cantidad correcta de luz. Hasta entonces, soy una cosecha a la espera, una serie de particiones sobre las que aún no tengo el mando.

Me observan buscando ese momento de incertidumbre, un paso vacilante. La misma Enmaten duerme a mi espalda, con un brazo colgando sobre mi cintura como una esposa posesiva, aunque no tiene nada que ver con el deseo o la ternura. Había susurrado acerca de la mujer que trató de despertarme con un beso: sus ojos, el negro brillante de un horizonte de sucesos; su voz, una mezzosoprano.

—¿Y su nombre? —le pregunto una noche.

La primera vez ella dice:

—Eso te lo tendrás que ganar.

La segunda vez responde:

—No te lo mereces.

La tercera vez dice:

—Cuando las naves se marcharon, se llevaron a tus rebaños para la terraformación.

No pregunto si alguno ha regresado o cuándo se supo de ellos por última vez. No nombra a los que la acompañan y tampoco se presentan. De este modo se alejan de mi conciencia, la existencia se reduce a Enmaten y Nabaat, Nabaat y Enmaten.

Cuando me sumerjo en mis implantes puedo rastrear a los fabricantes, racimo a racimo, sus matrices cognitivas como estrellas. Queda fuera de mi alcance el acceso para modificar y redirigir. No se me niega: más bien falta la parte de mí que sabe cómo arrancar y tirar de sus hilos, desprendida como un diente perdido o extraviada como una moneda vieja, la parte de mí que he llegado a considerar como eso, la bestia. A pesar de eso, los fabricantes

trazan mi camino, los patrones de su migración son tan claros como vectores. Podría llegar a mi destino con los ojos cerrados: el rebaño nunca me haría daño, eso es algo que no se puede desprender del núcleo de su código.

Pero tengo conmigo más que mi identidad esparcida. Un séquito aún sin nombre, y Enmaten que me observa con los ojos brillantes de un fantasma hambriento.

Navegar por los racimos nos permite mantenernos en los parches más estables, donde una casa puede estar en pie hasta un mes antes de ser reformada para convertirla en torres de reloj y estatuas de tamaño natural. Nos refugiamos en un bosque de joyas, troncos cuadrangulares que extienden brazos humanos. Todas las formas: bíceps gruesos o finos, muñecas con cicatrices o tersas, manos anchas o afiladas. De ellas cuelgan cadenas, brazaletes, torques con piedras preciosas del tamaño de una cabeza. Incluso la tierra es un cabujón lustroso. Casi puedo recordarlo: mis fabricantes pueden recomponer la materia prima hasta convertirla en casi cualquier cosa y debo haber encargado a un artesano plantillas, por capricho, para absorberlas en la biblioteca del rebaño. Puede que incluso lo haya pensado como un regalo para la mujer que Enmaten se niega a nombrar.

Es extraño que exista semejante hueco; extraño que mis sueños se hayan vaciado de familia, colegas, esposas. Sobre un lienzo tan negro, Enmaten podría haber pintado cualquier cosa y yo no me enteraría. Tal vez ya lo esté pintando, con esta mujer que puede o no haber existido.

El bosque se extiende (la bestia sabe dónde termina; a mí no me lo dice). Pasamos las noches bajo aros de celosía del tamaño de candelabros, doseles hechos de adornos de tobillos eslabonados y círculos del tamaño de titanes. Mi certeza se fortalece a medida que avanzamos, uniéndome a su musculoso andar, a su inexorable poderío. Sin quererlo, yo marco el paso. Cuando he acortado mi sueño de seis horas a tres por noche, Enmaten me lleva aparte para decirme que su gente no es capaz de mantener el ritmo.

—No puedo ir más despacio —intento explicar—. ¿Entiendes? Hay un límite de tiempo. Lo que nos espera no estará ahí para siempre.

Ella no lo entiende. En lugar de eso, le da a su gente un mapa laberíntico de sitios estables que ha estado elaborando durante todo este tiempo sin que me diera cuenta, y se acerca a mí diciendo:

—Yo puedo seguir tu ritmo.

Así marchamos, sombra de lince, los suspiros del viento haciendo versos

en blanco contra las joyas que nos acompañan. A estas alturas los troncos empiezan a mostrar, como el salón de las granadas, imágenes de mí: mi cara dormida grabada en oro, una nariz de plata y pómulos de cobre. En otras, mis ojos están escondidos detrás de tiras de latón, mi boca abierta de par en par para tragar entropía. Cada una parece una fruta parásita que se alimenta del tronco filigranado.

La tercera noche después de haber dejado atrás a su gente y cuando yo por fin me abandono a la fatiga, ella me rodea con su cuerpo en su armadura y un vislumbre —por fin— del arma que yo siempre he sabido que ella llevaba. Enmaten murmura:

—Dijiste que sabías quién es responsable de esto.

Bajo las sombras de platino temblorosas, topaz y esmeraldas caen como lluvia, yo sonrío.

—Eso te lo tendrás que ganar.

—Esto no es un juego.

—¿Eres digna de ello?

Sus dedos se crispan: ahora lo veo, el callo en la base del pulgar, la forma en que la epidermis se endurece contra el gatillo del arma como la mente se endurece contra la acción de matar.

—Esto es una cuestión de supervivencia.

—La humanidad lleva consigo su propia destrucción —digo, aunque las palabras no son del todo mías— dentro del vientre de su animus. Así es como estamos hechos, incrustados en el camino de nuestros axones, inscritos como una cifra en la vaina de mielina. Todo esto era inevitable.

—Entonces, ¿por qué molestarse? ¿Por qué te pusiste en suspensión y te comprometiste a volver?

Mi cabeza se inclina hacia un lado y otro como si fuera demasiado madura para el tallo de mi cuello.

—Somos criaturas de narración y estructura. Un camino que comienza debe necesariamente terminar. Como cualquier otra persona, anhele un desenlace y sabía que no lo obtendría en la duración de mi vida.

El bosque aclara, se prolonga en una suave pendiente, por lo que la transición entre el terreno de las joyas y la pradera de pieles parece casi natural. Hojas de piel y pelaje, el manto de cada animal imaginable: los flancos manchados de rojo de los ciervos en verano, el negro de las panteras lustrosas por tanta salud, el blanco moteado de las crías de foca. Crujen suavemente contra

nuestras pantorrillas y caderas, y en medio de ellos mi (¿nuestro?) lince se mezcla camuflado, moviéndose con seguridad de depredador entre los de su especie.

En la distancia, rodeada por un anillo de pieles de conejo temblorosas, hay una prisión.

A diferencia de todo lo demás en este mundo remodelado, no es nueva; la cáscara ondulada está invadida por el calor y azotada por el tiempo, coronada con su propia podredumbre. Al igual que la cámara de mi desvelo, nunca ha sido renovada, nunca ha sido tocada por los vástagos de mi imaginación. Esto es original. Esto siempre ha permanecido, de alguna manera, no tan antigua como mi suspensión pero casi su contemporánea. Como mi persona y mi sueño, los rebaños mantienen este lugar sacrosanto.

Es el hogar de mi enemigo. Con quién lucharé, y a quién conquistaré, y a través de esa derrota redimiré esta tierra caída.

Enmaten me precede, la pistola desenfundada. El arma anida en su mano bebiendo de sombras, sus bordes industriales puros de propósito. Siempre he deseado que la criatura humana pudiera ser así, construida y perfeccionada con un único objetivo, ennoblecida por él.

Las puertas se han derrumbado hace tiempo, apoyándose en tabiques igualmente deteriorados. No hay barrotes, pero hay hendiduras en las paredes: cuando aprieto mis muñecas contra ellas, encajan exactamente como si estuvieran hechas a la medida para capturarme. En el techo hay mujeres que rezan en altorrelieve y sus rostros no me pertenecen: la barbilla es demasiado afilada, la nariz demasiado alta, la boca como una costura. Su mirada está entrecerrada, lacada en negro como los dientes de una novia, pero hay una actitud de acusación (o de juicio) en el ángulo de su barbilla, en la inclinación de sus manos planas y apretadas. Es como si hubiera cruzado una línea invisible que separa un país de otro, y no a un vecino amistoso sino a un enemigo en guerra contra el mío. Todo es hostil, incluso el polvo que se agolpa en la esquina, la decadencia que nos respira en la nuca. El lince husmea por el suelo, olfateando los escombros.

Saco la lengua, saboreando el aire. Es inerte. No hay ninguna máquina aquí, nano o de otro tipo, mis fabricantes o simples motores. No hay un zumbido de generadores, ni un murmullo de impulso electromagnético.

—No hay nadie aquí.

Enmaten no plantea que quizá debamos registrar primero todas las ha-

bitaciones, levantar todas las baldosas del suelo y apartar todos los trozos de arquitectura.

—Tal vez huyó al saber que Nabaat se acerca y anuncia su conquista —dice, con la voz afinada con la música de la mofa—. Tal vez no pudo soportar el peso de tus pasos, el sonido de su inminente derrota.

—No puede ser. —Presiono mi muñeca, de nuevo, contra la curva de la pared que parece construida solo para mí. Si la encajo con todo mi cuerpo, puede que descubra que mi marco también se ajusta de forma exacta, a la perfección. Me acuna tanto como mi piel acuna mis huesos—. Mi rebaño me dijo quién era y dónde estaba. Tampoco es que las máquinas tengan mucho espacio para la ambigüedad.

—No lo tiene —Enmaten está de acuerdo, y pone la boca de su pistola contra mi sien.

Su corporalidad parece casi preternatural, su frío casi ártico. Nunca he sentido un arma tan hiperrealista, pero ninguna otra me ha apuntado así de cerca, clavándose en mi cuero cabelludo como los dedos de un amante rígidos por la pasión.

—¿Cuándo te diste cuenta? —dice la bestia a través de mi boca.

—Llevo el nombre de la madre que me dio a luz. El nombre que nunca te ganaste. Ella creía en ti; su mujer (mi otra madre) no. Ambas eran ingenieras, pero Enmaten estaba cegada por los sentimientos, no estaba dispuesta a considerar que alguien como tú hubiera creado fabricantes tan propensos al error, y menos aún uno de esta magnitud. La idea de nanobots desbocados, replicándose y recreándose sin sentido, porque sus codificadores no los limitaron ni comprobaron, eso no es la realidad, es un entretenimiento barato. Tú eras demasiado superior, al igual que todas las que trabajaban contigo, como mis madres—. Su expresión no cambia mientras me patea los pies.

Me faltan las fuerzas para resistir y la bestia no proporciona ninguna ráfaga de fuerza contraria; permite que yo (nosotras) me derrumbe. Apenas hace nada para defendernos de un golpe en el costado que nos vacía los pulmones de aliento, nos deja jadeando y dobladas sobre nosotras mismas como un caracol en salazón.

—Tenía que existir —continúa— otra posibilidad. Una sección oculta de los protocolos, programada para activarse cuando se cumplieran ciertas condiciones. Tan secreta que ninguno de los que ayudaron a gestar el proyecto pudo detectarla, tan enterrada como para ser invisible para mis madres. Los

mismos protocolos regulaban tu sueño. Nunca te despertaste porque no querías hacerlo; estabas esperando a que los fabricantes completaran su trabajo.

—Esto no es un cuento —dice la bestia en voz baja, su voz es como el viento a través de los huesos desgarrados—. Destruir al monstruo no es asesinar también a sus crías. No soy la corteza que alimenta al rebaño con sus pensamientos, el corazón que le da vida. Con o sin mí, ellos continuarán.

—Nada es un cuento. —Y aquí su boca se curva, su mandíbula cruje, como si acariciara una vieja herida. Que su madre no era un cuento, sin narrar y sin sentido. Que ella misma no es un cuento, por mucho que intente contarse a sí misma—. Pero cuando mueras hurgaré en tu cadáver, abriré tu cráneo como una fruta. Allí, o en tu columna vertebral, encontraré un chip neuronal donde residen tus secretos. La descryptación es su propio desenlace, quizás la mejor definición.

Con mis labios la bestia sonríe, y debe haber un destello en ello (extraño y repugnante) que la hace dar un paso atrás.

—Compartes mi amor por los finales.

—¿Por eso lo hiciste?

—Para ver un mundo formado para un solo propósito. Para ver el desenlace cuando todo lo demás ha sido despojado. Para ser la última criatura pensante viva. Sí. —La bestia se toca los costados (los míos) para comprobar si hay daños, localizar un moratón o una fisura en la costilla—. Enmaten podría haberlo mencionado, mis sueños de vacío, de un mundo hecho puro por la ausencia. Ella no le vio el atractivo, pero yo realmente la amé.

Si fuera solo su función, ya habría apretado el gatillo. En cambio, la curiosidad que la impulsa la frena y la opaca, y le hace preguntarse con amargura:

—¿No podías haber esperado más tiempo? Si hubieras dormido lo suficiente, te habrías despertado en un planeta despojado y desocupado. Habría llegado la muerte por calor. O la humanidad se habría extinguido, ya estabas convencida de que eso está escrito en nosotros.

—Lo estoy. Pero nunca he sido paciente. —Arrastradas a una renuente unidad, ambas miramos a lo alto, a las mujeres que rezan, a la Enmaten orante que dejamos atrás y que trató de despertarnos con un beso. Enmaten, a quien el rebaño ha conservado en imagen—. No entonces. Y no ahora.

Un lince da un salto; un arma se dispara. Un cuento termina.

§

La pradera está inmóvil, las pieles y los pellejos aplastados como los de los animales al acecho. A la espera de una presa o de que pasen los cazadores.

De la puerta de la prisión emerge una mujer solitaria, acompañada de un lince nacarado. Ambos se mueven con la certeza de pertenecer, depredadores emparejados, vestidos de músculo y calientes con el dulce hambre de los monstruos.

La sangre mancha la mandíbula del lince. Se inclina para limpiarla hasta que sus manos están tan resbaladizas como su boca. Con los dedos carmesí traza caracteres, deletreando un nombre.

—Enmaten —dice ella, poniendo el pulgar en la oreja del lince, un punto final a la caligrafía irregular—. Es un nombre heredado, enriquecido por dos generaciones. Alguien debería llevarlo. Lo harás tú. ¿Quieres que te enseñe a hablar, algún día?

Mueve la cabeza, indiferente e indiferente, sereno en su plenitud animal. Nabaat se pone en pie, echando la red de su mente. Los rebaños encienden el tejido de su pensamiento, bordándolo como la luz de soles lejanos, la luz de las naves que partieron en busca de otras estrellas.

La pradera se abre. La arquitecta avanza a través de ella, en busca del mejor lugar desde el que ver el fin del mundo.

Benjanun Sriduangkaew es una escritora tailandesa de ciencia ficción, fantasía y thriller, siempre enfocada personas queer y miradas anticolonialistas. Ha publicado varias novelas y sus relatos han aparecido en publicaciones tan prestigiosas como *Apex Magazine*, *Clarkesworld*, *The Dark* o *Beneath Ceaseless Skies*. En 2018 Zer0 Books publicó *Methods Devour Themselves*, una colección de sus relatos comentados por el filósofo marxista J. Moufawad-Paul.

**CONTRA EL CAPITAL
LEVANTATE!**







SHON FAVE

Entrevista a la autora de *Trans*



En primer lugar, nos gustaría que desarrollaras un poco más aquello de que «la liberación trans no es posible en el capitalismo».

Al final de mi libro afirmo que la liberación trans no es posible en el capitalismo. Una afirmación bastante contundente que quería resaltar porque en los siete capítulos que la preceden en el libro creo que argumento en favor de llevar a cabo algunos cambios relevantes que se pueden producir en el marco del sistema económico en el que vivimos. A mi parecer, es importante señalar que por el momento la política trans se centra en cuestiones de igualdad. Sin embargo, se está pidiendo una igualdad en el contexto de un sistema que ya está corrompido, un sistema económico diseñado para explotar a la mayor parte de la población mundial para

el beneficio de una élite cada vez más minoritaria. Este es un sistema que está fracasando, no solo en las cuestiones trans, sino en lo que respecta a las diversas crisis migratorias, la amenaza ecológica y en materia del decrecimiento de la calidad de vida. Por este motivo siento necesario acentuar que la liberación trans necesita la liberación de todos de la obligación de alquilar nuestra fuerza de trabajo, de las condiciones de explotación laboral y de ser sistemáticamente explotados por el sistema capitalista.

Así que sí, para mí no es posible la liberación de nadie bajo el sistema capitalista, puesto que es un sistema desigual, y esto es válido tanto para personas trans como cualquier otra comunidad. Como socialista quería dejar clara esta línea de argumentación.

Existe un lema en el activismo queer y radical del Estado español que dice que «el único cuerpo equivocado es el de policía». Así que nos gustaría saber cómo crees que la política trans se relaciona con el discurso antipunitivista y la abolición del sistema penal, así como la búsqueda de otras formas de reparación.

Creo que la conexión entre la política trans y la abolición del sistema penal radica en que las prisiones operan como un sistema para reprimir y aislar a los despojos de la sociedad. Las prisiones reproducen la violencia y dividen la sociedad en seres deseables e indeseables. También considero relevante incluir los Centros de Internamiento de Extranjeros dentro del conjunto de la industria penal, ya que es una pieza clave en la represión de las personas racializadas europeas, sean migrantes o residentes en Europa. También sin duda se ven afectadas las personas neurodivergentes y aquellas que se han criado en situación de pobreza.

Una parte importante de los crímenes que castigan las sentencias penales, son el producto de las condiciones de pobreza. En Reino Unido, mi país de residencia, la mayoría de las personas convictas por infringir el código penal probablemente cumplen su pena por atentar contra la

propiedad privada, no por cometer actos de violencia. Por lo que es evidente que podemos afirmar que el sistema penal ha sido diseñado para contener los males de la sociedad y sus problemas, reprimiendo a un grupo de personas cuyo ingreso en prisión se justifica aludiendo a su condición de indeseables y su carácter irreformable. Las personas trans han sido históricamente, y son todavía, una más de las diversas comunidades que desproporcionadamente han caído, y caen, en esta categoría. Además cabe tener en cuenta que existen problemas palmarios para aquellas personas trans que son migrantes, trabajadoras sexuales o personas racializadas, es decir, que poseen alguna característica que les predispone todavía más a ser víctimas del sistema penal o a quedarse atrapadas en él. En cambio, en el contexto de la política asimilacionista trans o el liberalismo, que pretende obtener la conformidad del Estado hacia unos derechos estatutarios, se nos presentan una y otra vez problemas como el de las personas trans no binarias que no encajan en la categoría de hombre y mujer dentro de las prisiones. A mí me parece un error argumentar en favor de la inclusión dentro del sistema para luego reificar y reforzar acríticamente el funcionamiento del poder en dicho sistema. Considero

importante que el movimiento por la liberación trans incluya en su activismo la crítica al sistema penal y los fines para los que ha sido creado.

En tu libro comentas que el objetivo de las instituciones es preservar el statu quo político y económico. Según tu visión, ese es el motivo por el cual los movimientos que más crecen son aquellos que resultan más tolerables a los medios de comunicación. ¿Cómo crees que podemos salir de este ciclo? ¿Deberíamos negarnos a interactuar con los medios de comunicación hegemónicos, por considerarlos tan solo un instrumento de propaganda del capital, o debemos arriesgarnos a que difundan informaciones falsas, por no interactuar con ellos?

Es una pregunta difícil de responder. Solo puedo compartir mis propias experiencias. Yo he interactuado con medios de comunicación bastante hegemónicos, pero lo he hecho tratando de introducir en ellos ideas más radicales. Me parece que lo primero que hay que hacer es juzgar cada caso. A la hora de tomar una decisión, siempre debo meditar sobre los potenciales beneficios o inconvenientes de

acceder a un medio de comunicación para difundir las ideas que me gustaría que se discutieran en los círculos culturales o sobre las que me gustaría que se escribiera. Pero en ciertas ocasiones siento que puedo ser cooptada, mal representada o utilizada para el beneficio de un ideal consumista, es decir, convertirme en un producto. A veces me equivoco. En algunas ocasiones hago algo y después me arrepiento y en otras, tras rechazar una oferta, me doy cuenta de que podría haber sido una buena oportunidad. Por lo que no existe una respuesta definitiva a cómo se debería actuar. Lo que sí que considero contraproducente es negarse en rotundo a participar en los medios de comunicación, porque se trata de una herramienta demasiado poderosa como para rechazarla.

La izquierda a veces debe hacerlo. Tenemos que ganarnos el apoyo de la gente. Soy una escritora que pretende persuadir, que pretende conseguir que más gente coincida conmigo y eso no podría hacerlo sin los medios de comunicación. No tendría la capacidad de acceder a un número tan grande de individuos, algo que en realidad tampoco podría hacer ningún movimiento de izquierdas. Hemos de encontrar la manera. También creo que lo mejor es intentar crear nuestras propias plataformas de comunicación cuando sea posible. Al menos me parece me-

mejor que intentar cambiar los medios conservadores desde dentro, porque no suele funcionar. También me parece propicio mantener una desconfianza saludable hacia los medios de comunicación. Mi experiencia es que la gente de los medios tiende a mentir sobre sus intenciones. Así que creo que lo mejor es aproximarse con diferentes enfoques.

Otro concepto político fundamental en tu trabajo es el de solidaridad. ¿Cómo crees que puede nutrirse el movimiento de liberación trans de las experiencias de la lucha de todas las comunidades de la clase obrera, de la tradición sindical y de la historia de todas las oprimidas del mundo?

En la actualidad, donde las comunidades trans están siendo atacadas por la derecha y los discursos feministas transexcluyentes, creo que es fácil dejarse llevar por el narcisismo y pasar a enfocarnos exclusivamente en nuestros problemas, y cuando hablo de nuestros problemas me refiero a aquellos de las personas trans blancas, burguesas que comienzan a interpretarse a sí mismas como el único grupo o minoría que está sufriendo. Creo que una parte esencial de la solidaridad consiste no en buscar aliados, que a mí me sugiere la

aceptación de la condescendencia o de la amistad de aquellos que ostentan mayor poder, sino de reconocer las cosas que tenemos en común. Existen numerosos antecedentes históricos para ellos y creo que lo que hemos de aprender es que sus integrantes no siempre comprendían del todo la realidad particular de cada cual sino que reconocían la demandas políticas de cada grupo y cómo estas se superponían entre sí, lo que les permitía actuar de forma pragmática. Además, para las personas trans es importante permanecer abiertas a las lecciones y experiencias de solidaridad del pasado porque representamos a una parte pequeña de la población. No vamos a obtener nuestra liberación o progreso por nuestra cuenta porque no nos bastamos. También porque nos arriesgamos a ser cooptadas o devenir explotadoras por nuestra posición de clase. En Francia hemos visto a gays blancos votando a Le Pen. Este es un ejemplo clásico de cómo te puedes alinear con otros sistemas de blanquitud, ciudadanía o fronteras si no estás abierto a solidarizarte con otros grupos que están siendo oprimidos de manera similar a ti, pero con más reprobación por parte del Estado que un sujeto trans blanco y burgués.

Una línea de pensamiento muy interesante que propones consiste en identificar la escasez de recursos como la raíz de muchas de las hostilidades del feminismo hacia las personas trans. Algunas feministas creen que estamos privándonos de recursos limitados, pero en realidad es el Estado y el sistema el que está arrebatándonos los recursos a todes. ¿Podrías desarrollar esto un poco más?

A lo largo de la promoción del libro me han preguntado mucho sobre el origen de la preocupación de las feministas transexcluyentes por las personas trans y creo que el escenario teórico más generoso que podemos manejar es aquel en el que sus integrantes sienten pena y sufrimiento porque no han conseguido o alcanzado todo lo que creían. Hoy hay más personas que se identifican como feministas, pero creo que todo lo que se ha conseguido en materia de igualdad de la mujer ha llevado, por ejemplo, a algunas medidas de protección laboral, pero no a un descenso de la violencia machista, la violencia de género doméstica o la violencia sexual contra las mujeres. Así que supongo que existirá un sentimiento de desolación. Creo que las políticas de austeridad de las que

hemos sido testigos en Europa y Norteamérica en los últimos diez años, donde se recortaron especialmente los recursos públicos destinados a los servicios de emergencia para las mujeres y los proyectos comunitarios necesarios para que las mujeres superen el trauma y la violencia, han provocado un gran sentimiento de ansiedad y de precariedad en el feminismo. Pienso que en este contexto es fácil caer en el esencialismo, creer que el propósito del feminismo es salvaguardar a las mujeres cis de cualquiera que se encuentre fuera de los márgenes de dicha «clase». Obviamente incluyen en dicho grupo amenazante a las mujeres trans, en vez de estimular la imaginación de la abundancia, de imaginar cómo a través de la coalición de todes podremos alcanzar los servicios necesarios para ayudar a paliar el dolor y facilitar la recuperación de los efectos que la violencia de género provoca en todas aquellas personas oprimidas por esta. Creo que existe toda una cuestión respecto a cómo el pesimismo del feminismo se transforma en esencialismo, es decir, en un discurso en que la mujer siempre está categóricamente oprimida y toda persona nacida en en la «clase sexual masculina», como dirían las feministas radicales, o sea, cualquiera asignado hombre al nacer, es un opresor.

Ello no solo subestima la complejidad de la experiencia del género sino que no ofrece ninguna solución. Se trata de una suerte de callejón sin salida donde solo nos queda aceptar la violencia masculina cis como un fenómeno inevitable y quizá incluso biológico. Creo que en vez de entramparnos en esta mentalidad deberíamos cuestionar al Estado para que este nos provea de mayor abundancia. En Reino Unido se utiliza a menudo el siguiente ejemplo. Pongamos por caso que una mujer cis, gravemente traumatizada, se ve obligada a compartir un espacio de acogida con una mujer trans que no solo no concibe como mujer sino cuyo físico le resulta amenazante. Incluso aceptando que dicha situación hipotética exista, la realidad es que, con unos servicios debidamente financiados, los trabajadores de este espacio contarían con los recursos suficientes para poder lidiar con el trauma de ambas mujeres y reducir el daño. Lo que ocurre con el discurso transexcluyente británico es que incluso rechazan la idea de que el núcleo de la problemática en esas situaciones excepcionales sería la falta de recursos para que las personas que trabajan en el servicio estén debidamente equipadas. No, lo plantean como o bien escasez recursos o mujeres trans.

Has afirmado que la liberación trans podrá incluir en el futuro la posibilidad de que no sea necesario decir que se es cis o trans... Que quizá las palabras trans o cis dejen de ser necesarias, o por ejemplo las de hombre y mujer también. Pero ¿cómo podemos mantener un debate sobre estas sutilezas cuando todavía estamos luchando por cuestiones tan básicas como que las mujeres trans son mujeres, que los hombres trans son hombres, etcétera? ¿Cómo podemos aumentar la profundidad de la conversación?

Creo que una de las dificultades de esta conversación es que el feminismo crítico con el género ha monopolizado la idea de la abolición del género. Por este motivo resulta difícil mantener esta conversación sin que se interprete como repetir lo que el «enemigo» está reivindicado. Pero por supuesto, la abolición del género reaccionaria no tiene para nada que ver con la abolición del género en sí, sino que sencillamente pasa a nombrar el género sexo. Con todo, para ello para mí también resulta difícil. Ni siquiera me gusta que se refieran a mí con género neutro. Está claro que me gusta ser categorizada como mujer y que, por tanto, no vivo en una realidad en la que ser o no mujer no me importe. Es relevante para mí. En

este sentido entiendo que las personas sientan que es importante decir que las mujeres trans son mujeres, pero también me parece importante que nos mantengamos abiertos a un futuro en el que esto sea menos relevante. A escala individual, todes estamos tratando de luchar, de vivir con el género en la medida en que nos es posible en nuestras respectivas sociedades y tiempos. Pero ello no implica que no se pueda producir a escala colectiva un paulatino cambio social. El género es un proceso dinámico. No consiste únicamente en transicionar una vez y ya luego permanecer en la misma posición respecto al género para siempre. Yo misma no pienso sobre la feminidad de la misma forma en que lo hacía hace cinco años. Por eso creo pertinente mantener una perspectiva aperturista, que conviva con defender el principio por el cual todo el mundo debe poder encontrar las formas que le sean adecuadas para lidiar con el género.

En lo que respecta a la distinción entre lo cis y lo trans creo que se trata de una diferencia relevante al mismo nivel que lo es distinguir a las personas *heterosexuales* de las *queer*. Nada nos impide llamar a un tío hetero mientras fruncimos el ceño porque denomina un fenóme-

no social real que implica habitar el mundo permaneciendo ajeno a ciertos pensamientos y problemas. Y, sin embargo, a la vez sabemos que en realidad la mayoría de los tíos no son tan heteros, al menos en lo que a mi experiencia personal respecta.

O por lo menos no siempre.

Exacto. Estas categorías son inestables porque no existe una ciencia exacta que determine quién es hetero y quién es gay. Lo mismo aplica a lo cis y lo trans. Nos es útil emplear el concepto *cis* para hablar de una mayoría que no vive la experiencia social de ser trans. Pero creo a las personas cis que dicen enfrentarse a veces a conflictos respecto a su género. Lo digan explícitamente o no, por supuesto que viven esas experiencias. Muchas feministas y muchos hombres cisheterosexuales experimentan conflictos respecto a su experiencia de género y el género que se les ha asignado. Y creo que es útil a veces concebir lo cis y lo trans como un espectro en el que las personas trans sencillamente experimentan de forma más aguda un fenómeno, de manera que las personas cis simplemente se encuentran en un punto más alejado de ese espectro.

En cierta ocasión propusiste la solidaridad entre aquellas personas que estén fracasando respecto al género/los mandatos de género. Aquella idea nos pareció muy sugerente. Nosotres les queer y trans debemos reivindicar nuestra genealogía en materia del abolicionismo de género. Tenemos a personas como Monique Witting o Mario Mieli. Cómo no vamos a ser nosotres quiénes de alguna manera vayamos a ocupar un puesto en la vanguardia de la abolición de las categorías segregacionistas.

Sí, estoy de acuerdo. Y opino que es útil ser consciente de que varias cosas pueden ser ciertas a la vez. De que puedes luchar porque una persona sea referida como mujer por el hecho de que así se ha denominado a sí misma y a la vez decir que como sociedad deberíamos estar cambiando lo que la feminidad y la masculinidad significan, porque claramente están definidas como antagónicas y colocadas en un marco jerárquico. Y eso es binario. Creo que todas las personas trans deberían cuestionar el binarismo, puesto que todas se han visto afectadas por las distinciones binarias, independientemente de que se consideren no binaries o no.

Puesto que nuestro proyecto trata de construir imaginarios políticos queer marxistas radicales aquí en España, nos gustaría preguntarte por algunas recomendaciones de gente trans que esté escribiendo en tu entorno, relacionando algunas de sus experiencias con la lucha de clases, la precariedad o puede que incluso el marxismo.

Seguro que les conocéis a todes. Por supuesto recomiendo a Jules Gleeson y *Transgender Marxism*. Creo que supuso un importante avance en el contexto británico.

También puedes hablarnos de gente que te inspirado de una u otra manera.

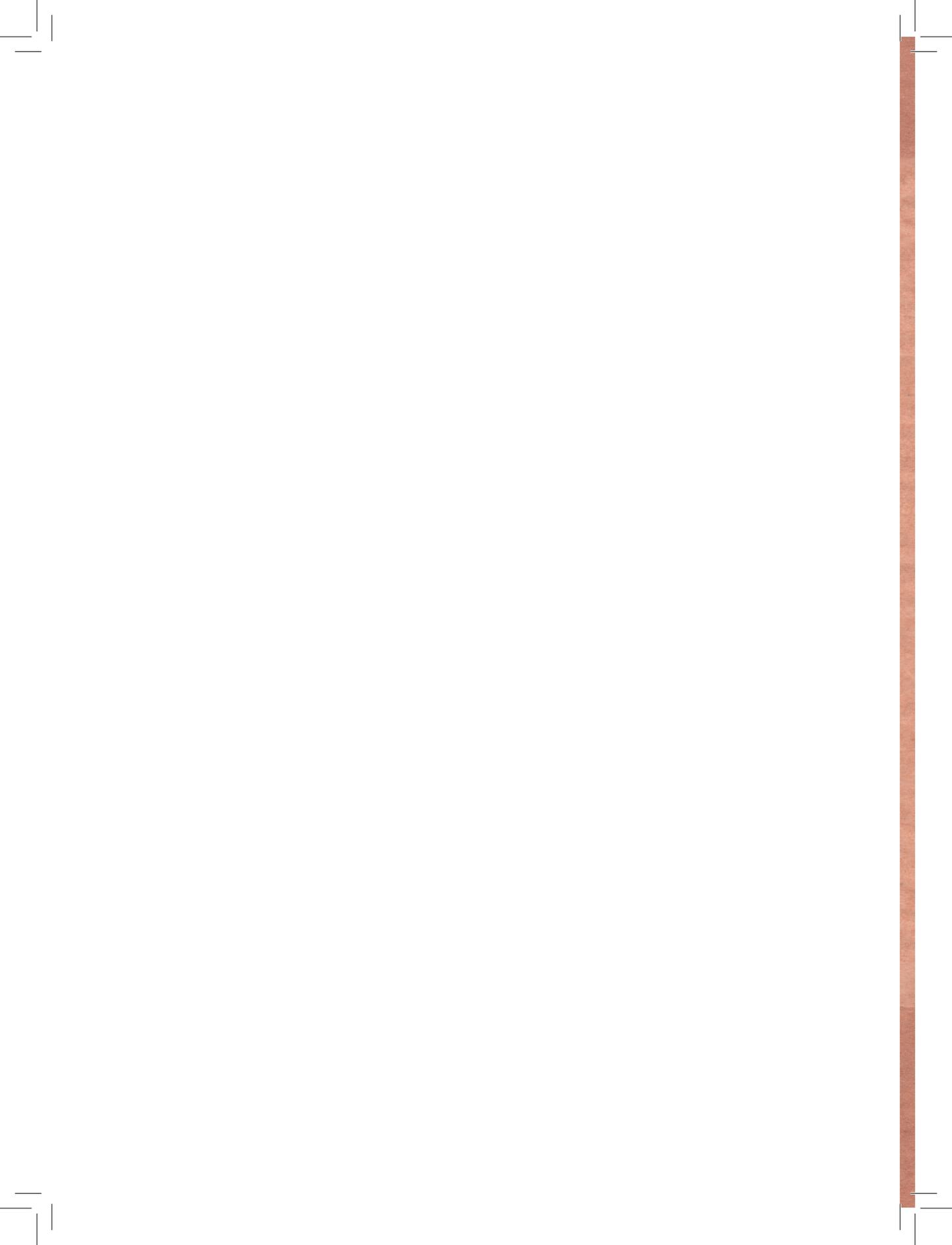
Alex V. Green. Escribió un artículo excelente para *Buzzfeed* sobre la cirugía de feminización facial, la abundancia del sistema de salud, la disforia y el *gatekeeping* o *fiscalización* y las diferencias existentes entre esta y la cirugía estética con fines cosméticos. En ese sentido aquí hay también una falsa dicotomía. Me parece interesante. Creo que deberíamos ser más radicales en nuestro intento de cuestionar todo el entramado que une la disforia, el sistema de salud y el acceso al mismo.

¿Mientras escribías tu libro pensabas en cómo las personas trans estamos hartes de tener que explicar algunos conceptos básicos incluso a nuestras aliadas? ¿Alguna vez te has planteado que este pueda ser un libro que entregarles para ahorrarnos esa conversación agotadora?

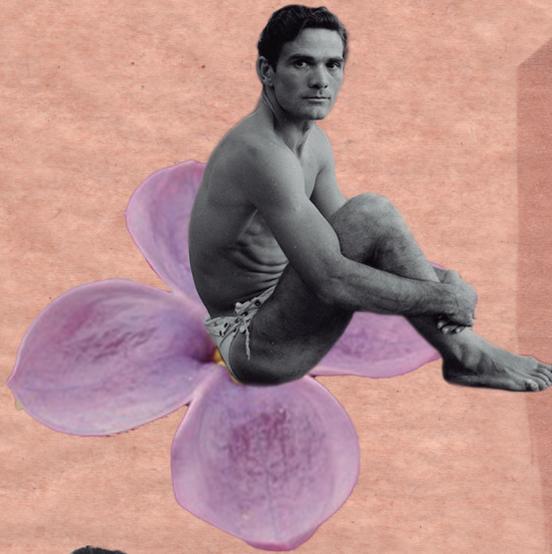
Me gustaría que pudiera utilizarse así. A veces me preocupa también cómo en la formación política que se produce en las redes sociales, Instagram u otras plataformas similares se anima cada vez más a decirle a la gente lo que tiene que pensar. No creo que esto sea una buena idea. Me parece que la gente debería alimen-

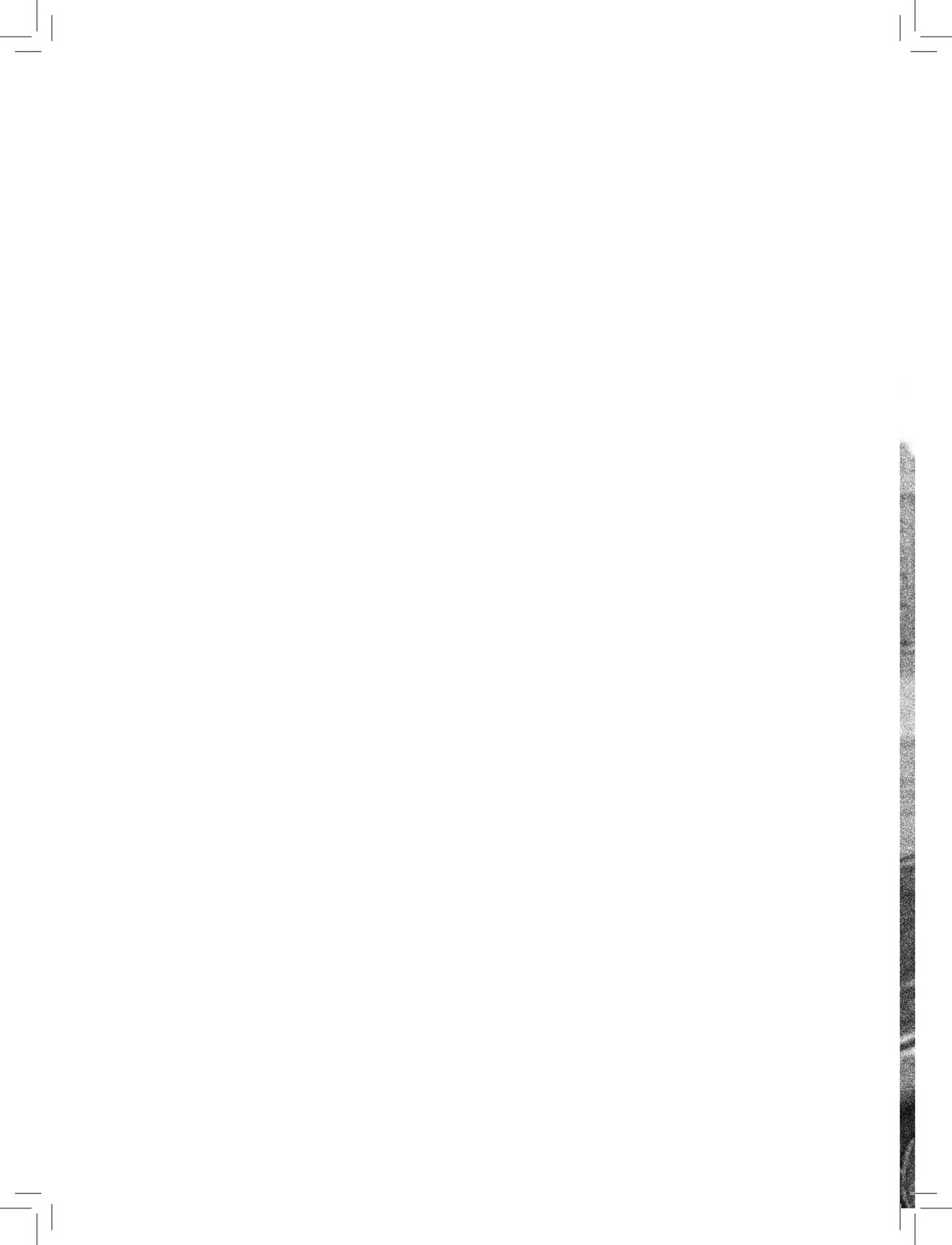
tar su pensamiento crítico. Cuando escribía el libro pensé que me haría feliz que, de cara a las personas cis, yo no me transformara en una suerte de oráculo omnisciente, sino que fuera el propio libro el que actuara como canal para que pensarán críticamente sobre el mundo en el que viven y también sobre género, clase, el derecho y el Estado sin que yo tuviera explicárselo una y otra vez. Creo que solo he conseguido esto parcialmente porque todavía estoy promocionando el libro y por tanto aún tengo que explicarme muchas veces. Tendremos que esperar diez años. Espero que dentro de diez años parte de mis objetivos se hayan cumplido.





IQUE
BROTEN CIEN
LILASI





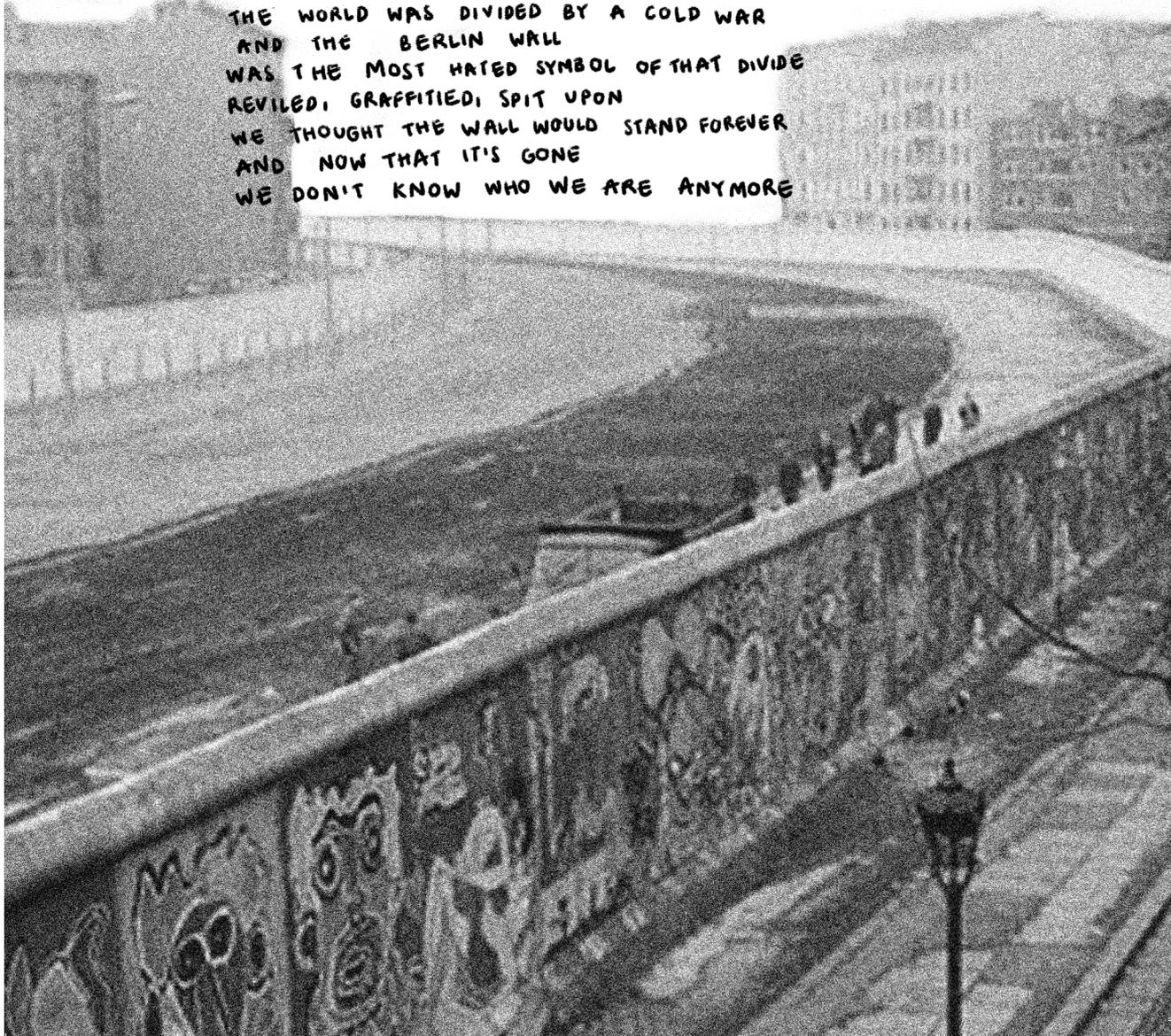
¿MURO O PUENTE?

Andrea M. Astola

Un análisis de Hedwig and the Angry Inch

ON AUGUST 13, 1961

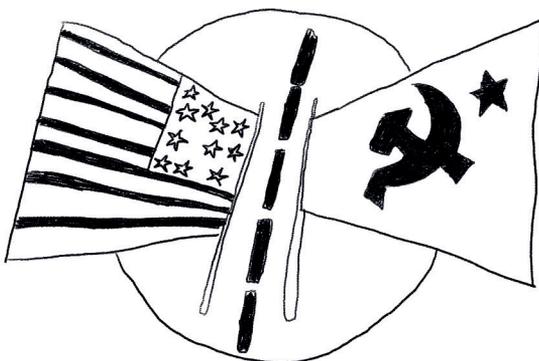
A WALL WAS ERECTED DOWN THE MIDDLE OF THE CITY OF BERLIN
THE WORLD WAS DIVIDED BY A COLD WAR
AND THE BERLIN WALL
WAS THE MOST HATED SYMBOL OF THAT DIVIDE
REVILED, GRAFFITIED, SPIT UPON
WE THOUGHT THE WALL WOULD STAND FOREVER
AND NOW THAT IT'S GONE
WE DON'T KNOW WHO WE ARE ANYMORE



Hedwig and the Angry Inch es una película de 2001 adaptada de un musical de Broadway por John Cameron Mitchell y Stephen Trask.

En la película, nos presentan al personaje de Hedwig, una mujer trans de la Alemania del este que huye a Estados Unidos para convertirse en una estrella del rock. Hedwig es un personaje, pero al mismo tiempo es dos identidades; en el escenario polarizado de la Guerra Fría en el que *Tear me down* nos pone en contexto, *no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia:*

LADIES AND GENTLEMEN
HEDWIG IS LIKE THAT WALL
STANDING BEFORE YOU ON THE DIVIDE
BETWEEN EAST AND WEST
SLAVERY AND FREEDOM
MAN AND WOMAN
TOP AND BOTTOM



La vida de Hedwig está marcada por las dicotomías desde su propia concepción: su padre fue un soldado americano que luchó en la Primera Guerra Mundial y su madre una alemana del este comunista. Aquí, en el núcleo familiar (la unidad de producción más básica) encontramos la primera vinculación entre las dicotomías de capitalismo y socialismo de la Guerra Fría y de masculinidad y feminidad, respectivamente. Hedwig nos cuenta su infancia a través de un diario ilustrado desde sus dos años hasta los seis, en el que se nos presenta como Hansel, su necrónimo y como me referiré a la identidad masculina de Hedwig a partir de ahora en este análisis.

La masculinidad se nos representa siempre a lo largo de la película en una forma adulterada que, al vincularse con el capitalismo, nos habla de las corrupciones del capital. La primera figura en la que se manifiesta esa masculinidad adulterada es en el padre de Hansel; es una masculinidad perversa y abusiva a la que la madre de Hansel, Hedwig (y de quien heredará el nombre

al salir del armario), echa a golpes de la casa. La madre de Hansel representa una feminidad muy concreta, Hedwig madre es la mujer nueva de Kollontai, la mujer obrera emancipada.

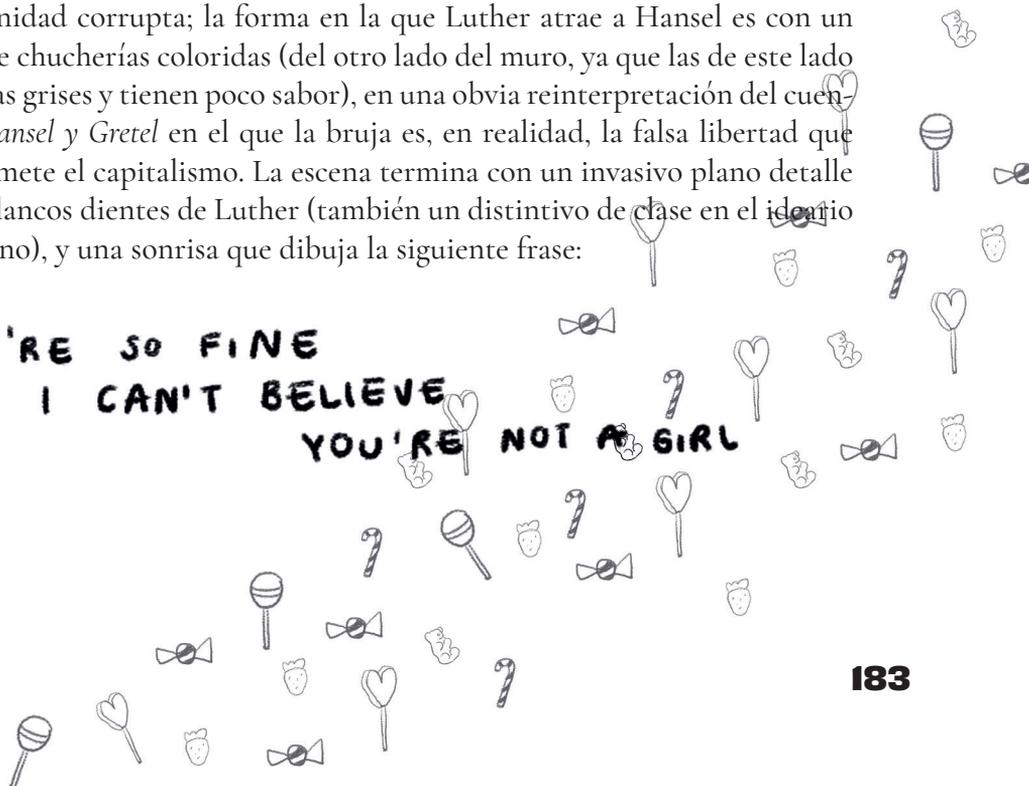
Una vez el padre desaparece del núcleo familiar de Hansel, sus referentes son su madre Hedwig, y el rock estadounidense. Reflejado en la canción original *Freaks*, la influencia del rock estadounidense en Hansel y la aspiración de individualismo y unicidad de la que hacen propaganda sus canciones se contraponen a lo que experimentará Hedwig en su emigración a Estados Unidos, donde ser la *freak* no es motivo de orgullo ni de éxito, sino una condena al fracaso y a la precariedad.

Hansel estudió Filosofía en la Alemania del Este y, aunque estaba más que formado académica y musicalmente, sus relaciones interpersonales seguían estancadas en la más primitiva forma de relación platónica con su madre; aún así sabía que se sentía atraído por los hombres.

At 26, my academic career was over, I had never kissed a boy, and I was still sleeping with Mom.

Es ahí cuando conoce a un policía del otro lado del muro que le convence para realizarse una vaginoplastia y escapar con él de Alemania del Este hacia Estados Unidos. El sargento Luther supone la segunda forma manifiesta de masculinidad corrupta; la forma en la que Luther atrae a Hansel es con un rastro de chucherías coloridas (del otro lado del muro, ya que las de este lado son todas grises y tienen poco sabor), en una obvia reinterpretación del cuento de *Hansel y Gretel* en el que la bruja es, en realidad, la falsa libertad que nos promete el capitalismo. La escena termina con un invasivo plano detalle de los blancos dientes de Luther (también un distintivo de clase en el idioma americano), y una sonrisa que dibuja la siguiente frase:

YOU'RE SO FINE
I CAN'T BELIEVE
YOU'RE NOT A GIRL



De esta forma, Hansel y el sargento Luther comienzan una relación romántica. Luther quiere llevar a Hansel a Estados Unidos, allí donde puede alcanzar la libertad, y le dice que la única forma es casándose con él, pero para ello tendrá que *convertirse en mujer*.

La salida del armario de Hansel como mujer es un punto clave en la película. Se lo dice a su madre poniéndose una peluca rubia. La peluca supone el fetiche que representa la feminidad en la película. Hedwig, la madre de Hansel, no solo se lo toma con absoluta naturalidad, sino que expresa especialmente su apoyo a la transición de Hansel dándole su propio nombre (Hedwig), ofreciéndole su pasaporte y haciéndole unas tetas de arcilla.

MY MOTHER MADE MY TITS OUT OF CLAY
MY BOYFRIEND TOLD ME THAT HE'D TAKE ME AWAY
HE TOOK ME TO THE DOCTOR ONE DAY
I GOT AN ANGRY INCH

La canción *Angry inch* y el propio título de la película hacen referencia a la cicatriz post-vaginoplastia fallida de la nueva Hedwig. Cabe destacar que si realmente fuera por el control para pasar al otro lado del muro, una vaginoplastia para demostrar que Hedwig es «una mujer» no sería suficiente, ya que quedan muchos otros atributos biológicos socialmente vinculados a lo que es ser mujer. Esto, sumado a que la vaginoplastia no salió bien y aún así llegaron a Estados Unidos, indica que Luther engañó a Hedwig para que se hiciera la vaginoplastia, haciéndola creer que era para pasar el Muro de Berlín cuando en realidad era para su propio placer (aunque esto último es una especulación personal basada únicamente en la intuición). Y es por esto mismo por lo que la abandona una vez llegan a Estados Unidos.

En su miseria, abandonada en una caravana en la ciudad de la libertad, lo único que la reconforta es ponerse su peluca, como narra en *Wig in a Box*; de nuevo, se presenta la figura de la peluca como un fetiche de la feminidad.

En su canción, *Wicked Little Town*, Hedwig dice lo siguiente:

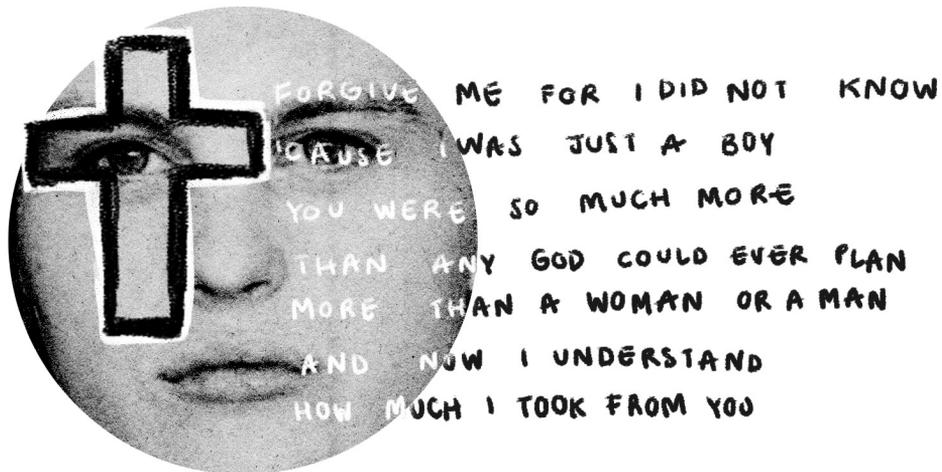
And then you're someone you are not / And Junction City ain't the spot

El primer verso hace referencia a su nueva identidad femenina, y el nombre de Junction City (Ciudad Unión) hace contraste con la *town splitted in two* (Berlín). Siguiendo la idea de la que parte la película de que Hedwig se encuentra *en el centro de la división*, esto podría decir que, habiendo dejado atrás a Hansel, no se siente ella misma siendo Hedwig, pero la unión o la simultaneidad entre ambos no es posible. Siempre tiene que ser uno u otro.

Cuando la falsa promesa de libertad se desvanece del todo, Hedwig empieza a coger trabajos precarios para poder sobrevivir al otro lado del muro. Uno de los trabajos que consigue es el de niñera de la familia Speck, una familia americana de creencias católicas. Allí conoce a Tommy Speck, el hijo mayor adolescente, del que se enamora.

En el proceso en el que se enamora de Tommy y le empieza a enseñar música tal y como ella la había aprendido, Hedwig proyecta en Tommy Speck su identidad masculina (Hansel) que se había quedado en la mesa de ese doctor alemán, dando como resultado a la estrella del rock Tommy Gnosis. Hedwig lo crea a su imagen y semejanza (la de Hansel), hasta tal punto que la copia y el original son indiferenciables y Tommy Gnosis usurpa completamente tanto la identidad de Hansel como sus creaciones (su música).

Tanto es así que Tommy Gnosis hace su propia versión de *Wicked Little Town*, en la que dice:



A lo largo de la película, la religión y lo espiritual son mencionados constantemente, sobre todo en cuanto a la mujer y el hombre. Donde podemos observar esto más claramente es en *Origin of Love*, en la que Hedwig cuenta la leyenda de cómo nació el amor y el concepto del alma gemela, versionando el discurso de Aristófanes en *El banquete* de Platón. Habla de cómo antes las personas eran como dos seres unidos por la espalda, algunas formadas por dos hombres, otras por dos mujeres y otras por un hombre y una mujer, que quedaron condenadas a buscarse entre sí cuando Zeus las separó con un rayo.

The last time I saw you / We had just splitted in two / You was looking at me, I was looking at you / You had a way so familiar I could not recognize / 'Cause you had blood in your face / I had blood in my eyes



En esta estrofa, Hedwig habla de reencontrarse con su alma gemela después de haber sido separadas. Después de la canción, hay un monólogo:

It is clear that I must find my other half. But is it a he or a she? What does this person look like? Identical to me? Or somehow complimentary? Does my other half have what I don't? Did he get the looks? The luck? The love? Were we really separated forceably or did he just run off with the good stuff? Or did I?

La traducción de alma gemela en inglés es mucho más fiel al significado que se le da al concepto en la película: *my other half* o mi otra mitad. En este caso, la otra mitad de Hedwig no era Luther, ni Tommy, ni tampoco Yitzhak; su otra mitad, aquella de la que había sido separada era Hansel, su propia identidad masculina.

Yitzhak es su marido actual, a quien conoce en su nueva banda. Es un personaje muy importante porque, tras la confrontación con Tommy Gnosis cuando se reapropia de su identidad masculina, Hedwig y la feminidad que la configura se proyectarán sobre Yitzhak a través del fetiche de la peluca rubia; esto no sucede hasta el culmen de la narrativa al final, pero se nos anticipa en una de las escenas del principio en la que Yitzhak se prueba la peluca y es interrumpido por Hedwig.

En definitiva, Hedwig es un personaje desdoblado en dos identidades, una masculina (Hansel/Tommy Gnosis) y una femenina (Hedwig/Yitzhak); así como el mundo estaba polarizado en dos, Hedwig también lo está. En su versión de *Wicked Little Town*, Tommy Gnosis rechaza la idea de que aquello que representa Hedwig sea una cuestión divina:

*you think that luck has left you there / well maybe there's nothing up in the sky but
air / and there's no mystical desire / no cosmic lover, preassigned*

Siguiendo lo expuesto en el análisis de este artículo, tal y como dice Tommy Gnosis, no es una cuestión divina, sino que es un reflejo de sus propias condiciones materiales. La dicotomía, la necesidad de una división y, especialmente, de una oposición:

cause with all the changes you've been through / it seems the stranger's always you

Con estos versos, Tommy Gnosis le da a Hedwig la cualidad de ser *extraño*. Asimismo, toda la identidad de Hedwig (tanto la de Hansel, como la de Hedwig, como ambas a la vez), siempre toman el papel de *el otro*, no en un sentido lacaniano, sino en el sentido de *otredad*. El otro, aquello que no forma parte de nosotros, lo que está al otro lado del muro. En muchísimas ocasiones, la definición de un grupo de pertenencia se hace con base a la diferencia con aquellos que no forman parte. Esto es a lo que Bourdieu llama *la distinción* con respecto a la burguesía. Volviendo a *Tear Me Down*, la canción que da inicio a la película:

AND YOU CAN TRY TO TEAR HER DOWN
BUT BEFORE YOU DO
YOU MUST REMEMBER ONE THING
THERE AIN'T MUCH OF A DIFFERENCE
BETWEEN A BRIDGE AND A WALL
WITHOUT ME LYING IN THE MIDDLE, BABE
YOU WOULD BE NOTHING AT ALL



Hedwig representa, dentro de esa necesidad de la dicotomía, la necesidad de la oposición. En otras palabras, y aplicándolo a su propio contexto histórico, que en ningún momento fue casual, Hedwig representa cómo el capitalismo necesita a un *otro* con el que enemistarse, al que explotar y humillar, para mantener su propio y decadente funcionamiento.

SOBRE SENTIR EL REALISMO CAPITALISTA Y SUPERARLO JUNTAS

Más allá de *Veneno* y *Todo lo otro*

Iván M. Ortiz

Mamá, antes has dicho que Cristina es una mujer peligrosa. ¿Pero sabes qué? Peligrosa es una madre que te maltrata, tener que huir de tu casa a los 13 años. Peligroso es que en cada esquina de tu pueblo te llamen maricón, y que tu mayor tortura sea el deseo de que te amen, o sentirte sola porque nadie ve quién eres. [...] No es una mujer peligrosa, son mujeres... Bueno, somos mujeres para las que el mundo es peligroso. No me quiero ir de casa, mamá, no quiero hacer este proceso sola, pero depende de ti.

No soy de lágrima fácil, pero lloré la primera vez que vi la salida del armario de Valeria con su madre en la serie de *Veneno*... Y la segunda también. Esto puede pasar porque el arte es capaz de transmitir experiencias de una forma única, es un tipo de comunicación especialmente poderosa. La comunicación es, según Raymond Williams, la transformación de la experiencia única en experiencia común y con ello una «pretensión de vida». Podríamos entenderlo como una vuelta al ser social que determina la conciencia de Marx o, en otras palabras, como que la experiencia, que también es el arte, nos construye y construimos desde la experiencia.

Si entendemos que la vida de los humanos se hace en común, que somos seres sociales que necesitamos de los demás para vivir, es fácil pensar que se encontrarán patrones compartidos en nuestra experiencia. Estos patrones tendrán que ver con nuestro lugar y tiempo, pero sobre todo con cómo se organiza la sociedad, con nuestras relaciones con las otras personas. Así, en el proceso de nuestra vida se va formando una estructura de sentimientos según lo que vivimos, con elementos residuales (de formas de vida en decadencia), dominantes (lo efectivo o hegemónico) y emergentes (formas alternativas

que aparecen en el proceso y pueden llegar a ser dominantes). Lo que sentimos no se opone al pensamiento, se habla aquí de «pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado». Tampoco es arbitrario, sino que tiene relación con nuestro entorno y se trata de una estructura de relaciones en tensión. Esto no significa que haya una base que determina una superestructura ni que nuestra cultura sea un reflejo del modo de producción, pero sí que la hegemonía tendrá un peso importante en cómo se configura nuestra estructura del sentir. Es decir, en nuestra sociedad hay un sistema de prácticas, valores y creencias dominante que se reafirma con la experiencia, nos genera unas expectativas y se constituye como «sentido común». Si nuestro modo de producción es el capitalista y nos encontramos en una sociedad de clases, nuestra cultura incluirá la experiencia de subordinación a la clase dominante.

Pero volvamos a la salida del armario de Valeria: ¿por qué nos emociona? Si bien compartimos mucho, nuestras vidas no son iguales, aunque hay algunas con más vivencias en común que otras. Nuestro contexto no es el de Cristina y tampoco el de Valeria, aunque por la época el segundo nos resulte más cercano. Podemos captar más significados de los que expresan los personajes con los que nos identificamos por esa estructura de sentimientos común, de forma que, como personas trans, es más probable entender el miedo que sentía Valeria en ese momento o incluso la dureza de algunas situaciones por las que pasó Cristina. Elisabeth Duval hace en *Después de lo trans* una buena crítica de la equiparación continua de situaciones en la serie: la posición social de Valeria no es la misma que la de la Veneno, «¿[...] cómo les duele el mundo en una primera persona del plural más allá del miedo de la segunda a ser o haber podido ser la primera?».

Sin embargo, comparten ciertos elementos como la soledad que provoca la falta de reconocimiento y, probablemente, ese miedo tuvo un fundamento en que aún se sigue penalizando lo trans socialmente. La vida de Valeria se presenta incluso demasiado fácil para nuestro contexto, sobre todo para que una persona de clase obrera se pueda identificar con ella. Entonces, ¿por qué ocurre? En la serie se introduce un elemento que forma parte de la estructura de sentimientos común en el realismo capitalista: el «si quieres, puedes». A pesar de las dificultades, puedes operarte, puedes incluso autopublicar un libro. Hasta en la historia de Cristina está presente: si compites con las demás y ganas, puedes conseguir una posición mejor. Aprovecha las oportunidades,

dale al público lo que quiere y ascenderás. «Venimos de un lugar oscuro, Joselito. Pero no podemos huir de quienes somos, es nuestra herencia. Pero podemos elegir utilizar nuestro dolor para hacer daño o para defender lo que es nuestro». En esas palabras de la hermana de Cristina se cristaliza una estructura de sentimientos: además del esencialismo de lo trans, presente en toda la serie, se explica que debemos aceptar nuestra herencia y a pesar de ella podemos elegir defender lo que es nuestro.

¿qué es nuestro si no tenemos nada?

¿Cómo dejar a un lado el dolor si la Veneno tuvo que competir con su compañera y arrancarle un pezón para poder sobrevivir? No es fácil frenar la «reacción bicicleta», que consiste en traspasar el daño que te hicieron, en un mundo competitivo. Pero el mensaje que se transmite es que todo es posible. ¿Desde dónde se incorpora este elemento?, ¿cuál es la mirada desde la que se hace la serie y cualquier obra del mainstream? Eso, como hemos explicado anteriormente, también se agrega a nuestra experiencia común al consumir este contenido. Los mensajes nuevos llegan mejor partiendo de la experiencia común ya asentada, incluso aunque eso implique que se empiece reconociendo los defectos del sistema. Paca la Piraña dirá en el sexto capítulo que ni las privilegiadas aceptan la suerte ni las desgraciadas la conocen: la crítica también cabe en el realismo capitalista, al igual que cabe apropiarse de nuestros símbolos y sacar la hoz para competir. Llegando a este punto toca hablar del término que popularizó Mark Fisher y que nos sirve para entender las estructuras de sentimiento cristalizadas en las obras actuales.

En *Todo lo otro*, serie de Abril Zamora, se representa (y retroalimenta) lo que sentimos. Dafne, la protagonista, está pasando por un momento difícil de ruptura con su pareja y a pesar de ello está obligada a seguir produciendo, a doblar camisetas en un trabajo que detesta. Es despedida por sus reacciones, pero su compañera convence a la jefa de que pueda volver. De igual forma, sus amigos tienen trabajos que tampoco les gustan y a su compañero de piso no le llega el salario ni para comprarle un anillo a su prometida. Solo les queda evadirse con drogas, sexo y fiesta. Viven entre contradicciones que podemos entender: la satisfacción de la comunicación de la obra con el espectador se aprecia, en vez de con el llanto, con la risa. Cabe destacar que, en esta serie, la representación trans es mucho más conveniente: la trama no se centra en que su protagonista sea trans y esto es lo que marca la diferencia entre la producción de Abril y la de los Javis. La visibilidad dentro del conjunto es importante para entender cómo se construyen las estructuras de sentimientos de las personas respecto a lo trans, para determinar si somos la otredad o la diferencia. Podemos llevar una vida como cualquier otra, no se nos condena a la tragedia más que a la que es común, contrariamente a como se hacía en las representaciones antiguas que transmitían miedo y de alguna forma disciplinaban (estoy pensando en *Boys Don't Cry*, de 1999). La mirada desde la que se hace la serie es la de una persona trans, por eso la imagen mostrada no es la de las personas cis sobre las personas trans, como habitualmente ocurre.

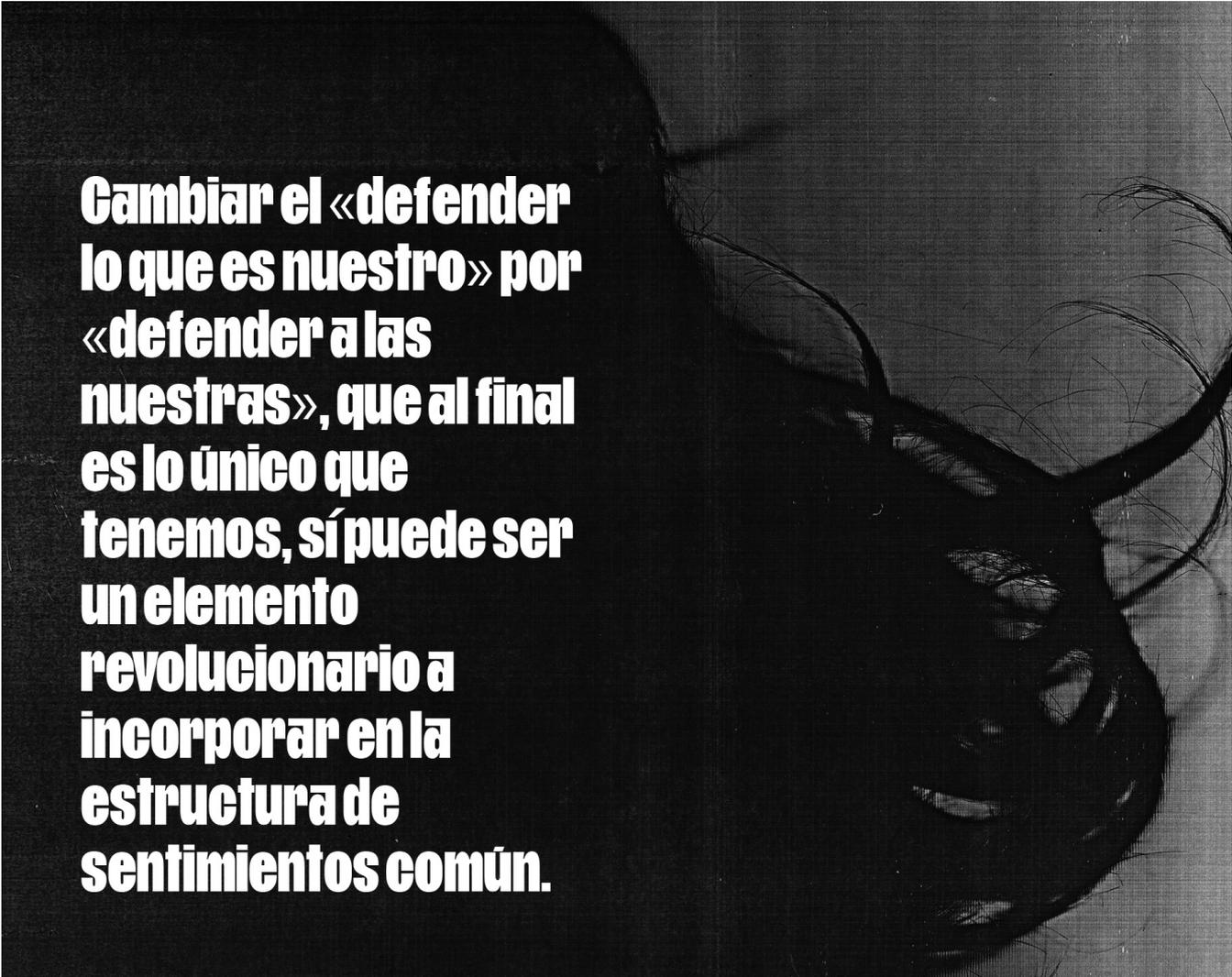
Pero aún así, aunque se muestra una red de apoyos (además, de dudosa estabilidad), la impotencia es clara: Eva, amiga de Dafne, no podrá, como desea, dedicarse a ser payaso. Y el realismo capitalista aparece con dureza en la respuesta que da la madre de Dafne a la expresión de sus sentimientos en el último capítulo: «Deja de pensar en tonterías y toma las riendas de tu vida si no te gusta, sé práctica, que la vida es esto, es pagar el alquiler. Y tú no sabes si vas a poder pagarlo el mes que viene. [...] Podrías pensar un poco en los demás. [...] A mí no me gusta hablar de estas cosas, y lo sabes... A mí me gusta hablar... de *Puente Viejo*». Mark Fisher habla de «una atmósfera general que condiciona no solo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos». El capitalismo no es ideal pero es más fácil imaginar el fin del mundo que el suyo. Esta atmósfera se puede relacionar con la hegemonía. Además, implica el olvido de esta situación (no hablemos de estas cosas) así como de que en el pasado fue diferente. Hay una naturali-

zación del estado de las cosas, pero también del cambio constante arbitrario, de la capacidad de adaptación que se exige al trabajador de las sociedades postfordistas. Las desigualdades existen pero se olvida lo que las provoca.

En el realismo capitalista, el voluntarismo mágico de los libros de autoayuda convive con su contrario, el sentimiento de impotencia del «no hay alternativa». Pero los contrarios no son excluyentes, coexisten en tensión como se puede ver cuando le dices a alguien que coja las riendas de su vida y seguidamente afirmas que la vida es pagar el alquiler. Se nos ponen ejemplos de la meritocracia, de la gente que empezó en un garaje y ahora es multimillonaria, pero nuestras vidas son más parecidas a las de los personajes de *Todo lo otro*, cuyos sentimientos de impotencia se incrementan con la desilusión del quiebre de expectativas que genera el «querer es poder».

La evolución de las tensiones en las contradicciones permiten que se puedan superar los estados temporales. De hecho, en cada estructura de sentimientos se encuentran elementos de este tipo y las posibilidades de su superación, de un cambio en los sentimientos dominantes. Contra esto, es especialmente problemática la «precorporación» de elementos con potencial subversivo (preparar el terreno para que puedan ser asimilados por el capitalismo antes de que surjan) que caracteriza al realismo capitalista. Esto ocurre, por ejemplo, en el hecho de que en ambas series hay una especie de *union sacrée* entre proletariado y burguesía. La interseccionalidad permite que en el entrelazamiento de opresiones se construya un «las nuestras» por el género, la edad, la etnia... «Hay un hilo que nos une a todas», como se muestra en *Veneno*, por eso Valeria tiene que estar ahí para Cristina. Paca expresa esto en el final del sexto capítulo: «Y es que juntas somos capaces de cualquier cosa porque al final, eso es lo que tenemos nosotras, que tenemos la suerte de tenernos». Estos elementos incorporados en este contexto llaman al nacionalismo queer, que si bien nos ha servido para sobrevivir, individualiza las luchas e imposibilita la colaboración política con quienes no comparten nuestras experiencias. En *Todo lo otro*, la jefa de Dafne, aunque comparte con ella elementos como el ser mujer o cómo siente la edad (incluso el estar atrapada en su trabajo, ya que su posición de pequeñoburguesa tampoco es la más privilegiada posible), nunca podrá ser una igual para ella mientras ejerza una

relación de explotación y dominación, ya que tiene el poder de despedirla y hacer que no pueda seguir reproduciendo su vida. Como dice Holly Lewis, «la clase social no es una categoría moral», no es una barrera más fuerte de sufrimiento para el logro individual, es una posición en el modo productivo, que en este caso se trata de la de explotador o explotado.



Cambiar el «defender lo que es nuestro» por «defender a las nuestras», que al final es lo único que tenemos, sí puede ser un elemento revolucionario a incorporar en la estructura de sentimientos común.

El capitalismo es incompatible con la vida. Todos los elementos dominantes que hemos explicado que están presentes en la sociedad del control nos llevan a un estado ansioso y depresivo que a veces nos llega a imposibilitar producir y reproducir la vida. En esos momentos lo único que nos queda son «las nuestras», el «nunca me sentí sola porque estábamos juntas» que cantaba Gata Cattana. Construir la primera persona del plural desde el nacionalismo queer puede ayudarnos a sobrevivir pero no a imaginar alternativas al capitalismo. Pero, ¿qué puede hacerlo?

Quizá no haya nada fuera de la totalidad capitalista, concepto que podéis consultar en la *Introducción al marxismo queer* de este mismo volumen. Pero eso no significa el fin de la historia, eso solo significa que no sale nada de la nada y que si, para restaurarnos en los momentos en los que no podíamos más hemos tenido que estar juntas, ya conocemos experiencias diferentes. Por eso, aunque la contradicción principal de la estructura de sentimientos del realismo capitalista haga referencia a elementos que se presentan como individuales, lo colectivo ya está ahí, no puede no estarlo por nuestra condición de seres humanos. Yendo más allá, como estos elementos no son individuales, lo que se presenta como realismo no es tal. Fisher dice que «solo puede intentarse un ataque serio al realismo capitalista si se lo exhibe como incoherente o indefendible; en otras palabras, si el ostensible “realismo” del capitalismo muestra ser todo lo contrario de lo que dice». Eso hace que las condiciones de posibilidad del cambio estén presentes. Hemos vivido experiencias de solidaridad que nos han construido y que salen de lo más humano, de la cooperación en nuestras comunidades. Pero las comunidades que pueden construir un mundo habitable para todes no son las identitarias, son las inclusivas y amplias. La crítica no se dirige solo hacia el nacionalismo queer, sino también al obrerismo y al descuido de nuestra existencia y problemas específicos. Por eso es tan importante la visibilidad, porque lo queremos todo: que les demás puedan entender por qué actuamos como actuamos, pero no que nos acepten en una sociedad capitalista, transformarlo todo para que nos esté permitida la vida.

El potencial del concepto de «estructuras de sentimientos» va más allá de comprender la cultura: permite orientarla. Si las estructuras cristalizadas en las obras son, en cierto sentido, estructurantes, es decir, construyen nuestra experiencia, también podemos construir más allá del realismo capitalista. En la novela *Stone Butch Blues* se cuenta una vida difícil, pero las trabajadoras

se organizan, consiguen tener voz en el sindicato y sus reclamaciones se alcanzan. Se incorporan los elementos de que si nos organizamos, podemos conseguir que las cosas cambien, de forma que el «voluntarismo» deja de ser mágico y pasa a ser materialista. El personaje de Duffy, líder sindical, transmite estos mensajes de forma clara: «Tienes un poder que apenas has usado aún. Pero no puedes utilizarlo sola». Además, comprende las demandas específicas de las *butches*, incluso aunque cometiera errores en algún momento de la historia, que también debemos ser capaces de tolerar para construir en común. En la obra se menciona de igual forma el interés por el pasado de Jess, que le permite imaginar futuros al saber que las cosas no siempre fueron como en su presente.

Por último, cabe resaltar la representación del marxismo como lucha total que se introduce, superando la interseccionalidad y el nacionalismo queer. Jess la expone en este discurso: «Nos estamos muriendo ahí fuera. Os necesitamos... Pero vosotros también nos necesitáis a nosotras. No sé qué hace falta para cambiar el mundo. ¿Pero no podríamos juntarnos para descubrirlo? ¿No seríamos más fuertes? ¿No existe la manera de que todos luchemos en las batallas del resto para que no estemos siempre solos?». La solidaridad no hace referencia a un cuarteto de cuerda sino que habla de una orquesta donde cada instrumento tiene una función. Su poder no depende realmente de esa diversidad o de los puntos en común entre ellos: nace de la capacidad de coordinación de tantas personas con un mismo objetivo que toman partido para interpretar la melodía.

Al final de la serie de *Todo lo otro*, Dafne conoce a la voz en off que había estado presente a lo largo de la historia. Acaba con algo parecido a un «el amor todo lo vence». Creo que eso es cierto, pero no ese tipo de amor, sino el amor entre camaradas, la solidaridad que permite cambiar las cosas. Quienes compartan estos objetivos serán «las nuestras» y la revista Rojo del Arcoíris pretende ser un altavoz para vosotras.



Este artículo es una llamada a la producción de obras culturales que permitan imaginar futuros y, sobre todo, las experiencias de organización necesarias para alcanzarlos.

SAMANTHA HUDSON

Entre la transgresión, lo trash y lo mainstream

Irene Pérez González

Introducción

En primer lugar, es necesario desmontar el discurso generacional trasnochado y políticamente inefectivo de que la conciencia sobre las identidades no binarias y los derechos de la comunidad LGTBI, así como de otras problemáticas sociales, surge únicamente en la generación Z. Al perpetuar este tipo de discursos, estamos reduciendo problemas estructurales con siglos de historia a una simple guerra imaginaria entre dos generaciones —la generación Z y la millennial frente a la generación baby boomer— que se nos presentan como antagonicas, olvidando que el sistema sexo-género atraviesa las realidades de todas las personas de una forma u otra y que las críticas hacia el mismo, ya sea a nivel teórico/académico como en forma de manifestaciones artísticas, comenzaron mucho tiempo atrás. Tenemos que dejar de creer que el hecho de haber nacido entre mediados de los ochenta y principios de los dos mil nos otorga automáticamente unos valores y una cultura común, y empezar a abogar por una lucha intergeneracional.

Lo que se viene a defender a lo largo de este artículo es que las personas queer más jóvenes no hemos inventado nada; en todo caso, somos herederas de toda una revolución cultural que se podría situar en la segunda mitad del siglo xx. El paso de algunas de las principales ideas de los movimientos LGTBI a un reducto de la cultura hegemónica mediante la gradual (y escasa) representación en algunos de los medios de masas y en diferentes productos audiovisuales, a pesar de haber traído ciertas consecuencias positivas que son obvias, ha despolitizado muchas de nuestras reivindicaciones, las ha reducido a una serie de consignas fáciles y ha extendido la falsa creencia de que nuestros derechos y libertades pueden coexistir con el sistema capitalista y, por ende, con la familia nuclear burguesa.

FRENTE A ESTOS INTENTOS POR
PARTE DE LAS ÉLITES DE CAPITALIZAR NUESTRA
LUCHA Y DESPOJARLA DE CUALQUIER TINTE SUBVERSIVO
QUE PUDIERA LLEGAR A TENER, HOMOGENEIZANDO LA
DIVERSIDAD DE LA CULTURA QUEER Y ADAPTÁNDOLA A
LOS CÁNONES DE BELLEZA HEGEMÓNICOS, ES NE-
CESARIO REIVINDICAR LO TRASH Y EL PE-
TARDEO, QUE, HISTÓRICAMENTE, HAN
TENIDO UN FUERTE CARÁCTER ANTINORMA-
TIVO.

A pesar de que no toda la cultura trash sea declaradamente anticapitalista, sí ha contribuido a transgredir las normas estéticas impuestas para mostrar una versión alternativa del arte, además de representar, en la mayoría de los casos, el sentir de una buena parte de las disidentes sexuales que no encontraban su lugar dentro de la cultura predominante.

Una de las muchas referentes de la cultura trash en España —quizás de las más influyentes en los últimos años— es la artista multidisciplinar Samantha Hudson, la «reina de los bajos fondos», que se ha convertido en un icono queer a nivel nacional y ha influido de forma considerable en la construcción de las identidades no binarias dentro de las generaciones más jóvenes. No obstante, para entender la figura de Samantha Hudson debemos tener perspectiva histórica y poner en valor el legado que nos han dejado los y las artistas LGTBI de los años setenta y ochenta, que ya ofrecieron una puesta en cuestión del binarismo de género y de los que Samantha ha tomado bastante inspiración.



Divine, John Waters y la estética trash

Desde luego, si alguien aún está tan desconectado de la realidad de las disidentes sexuales que cree que lo queer ha aparecido durante la última década, es porque no ha tenido el honor de toparse con alguna de las primeras creaciones de John Waters. Cito a este autor porque me parece un ejemplo especialmente interesante debido a la cantidad de paralelismos que se pueden establecer entre la vida y obra de Samantha Hudson y el particular universo de este director de cine, dentro del cual destaca, sin duda alguna, la drag queen Divine, la cual tuvo su primera aparición bajo este nombre en la película de *Pink Flamingos* (1972).

Si algo hace especial a John Waters es, aparte de su culto al mal gusto y a lo escatológico, su capacidad para situar en el centro de la acción a personajes extravagantes que no se ajustan a la cisheteronorma, dejando en un segundo plano a aquellos sujetos que sí cumplen con los cánones de belleza hegemónicos y que hemos visto infinitas veces en grandes producciones audiovisuales: el capitán del equipo de fútbol americano, la animadora rubia, el joven burgués... En un Baltimore ficticio¹ que sirve como escenario para que Waters muestre su visión absurda y deformada de la moral burguesa estadounidense, lo que antes era normativo ahora se vuelve anecdótico, y ver a una drag queen horterera y estrafalaria viviendo en una autocaravana pasa a formar parte de la cotidianeidad.

Por otro lado, lo que ha hecho que la filmografía de Waters trascienda es precisamente lo poco en serio que se toma a sí mismo este director, que, lejos de regirse por las normas rígidas y clasistas de la academia, utiliza la autoparodia de forma recurrente y, mediante una estética kitsch e intencionadamente descuidada, consolida un estilo contracultural que, aún a día de hoy, supone un ataque a la moral burguesa del buen gusto y a la sexualidad normativa, provocando repulsión de manera intencionada. Las tres películas que encarnan esta primera etapa de Waters son *Pink Flamingos* (1972), *Female Trouble* (1974) y *Desperate Living* (1977). Es de interés la relación de Divine y John Waters con la obra de Judith Butler, cuyo libro *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad* hace numerosas referencias a *Female Trouble* y habla de cómo la forma de retratar a Divine sugiere, de manera implícita, que el género es un tipo de caracterización persistente que se presenta como natural.

Sin embargo, como suele pasar, la creciente popularidad de John Waters hizo que su estilo se fuera acercando más al mainstream, llevando a cabo producciones de mayor calidad y abandonando las temáticas escatológicas y parte del carácter subversivo. En películas como *Hairspray* (1988) se puede ver cómo hay una continuidad con ese estilo trash que lo caracterizaba y no abandona sus críticas a la moral burguesa estadounidense, aunque cada vez son más moderadas dado que ya no vienen de un contexto underground sino que ahora son realizadas desde dentro de la propia industria cinematográfica.

El discurso de Samantha Hudson

Aunque el personaje de Samantha Hudson —al igual que una buena parte de las expresiones y manifestaciones artísticas actuales, así como las relacionadas con el colectivo LGTBI— está fuertemente influenciado por la cultura camp estadounidense², lo cierto es que lo que ha dado potencial a sus performances y ha hecho que pasen a formar parte de la cultura queer española es la manera en la que se ha apropiado de elementos castizos y ha empleado el costumbrismo español a su favor para expresar su visión personal, generalmente en un contexto de provocación y humor absurdo.

Otros artistas que vendrían haciendo algo parecido, dotando de un nuevo significado al folclore nacional mediante un estilo trash y desenfadado, serían grupos musicales como Ojete Calor, Las Bistecs o Ladilla Rusa, que, al igual que Samantha Hudson, son importantes representantes de la corriente musical denominada como petardeo español. Pero lo que hace especial al estilo de Samantha Hudson es cómo ha llevado el petardeo no solo a diferentes disciplinas artísticas sino a su día a día, conformando todo un modo de actuar y de mostrarse a la sociedad que se hace visible en todas sus intervenciones y que ha servido de inspiración para una nueva generación de personas si- LGTBI, en las cuales Samantha ha ejercido gran influencia dada su actividad en plataformas digitales.

El principal error de muchas personas al juzgar a Samantha Hudson puede que haya sido tomarla demasiado en serio y pensar que una actriz, travesti, cantante y performer tiene la obligación moral de articular sus opiniones de manera formal e impecable, sin cometer errores y manteniendo la seriedad, algo que ella misma ya ha apuntado en diversas ocasiones:



—«Soy un travesti tintado de rubio, no la presidenta»—. Sin embargo, lo verdaderamente valioso de Samantha no es su discurso, sino esta actitud ante la vida y ante las normas del género que rompe los esquemas a una buena parte de la población dada la dificultad de encasillarla dentro de las categorías tradicionales de hombre y mujer. Samantha Hudson, al igual que Divine o que cualquier película de John Waters, nos anima a cuestionarnos nuestras ideas preconcebidas sobre el género, a ser horteras y obscenas, a ocupar los espacios públicos.



A pesar de la variedad de críticas negativas que ha recibido Samantha Hudson, podríamos atribuir el origen de las mismas a tres sectores con perfiles ideológicos e intenciones bastante diferentes. Por un lado, se encuentra la ultraderecha española tradicionalista, de la que poco merece la pena comentar debido al bajo nivel de sus argumentos. Aunque debemos recordar que fue gracias a la organización ultracatólica HazteOír que Samantha Hudson saltó a la fama en 2015, cuando la organización consiguió recoger 48.000 firmas en su contra debido al videoclip «Maricón», que la artista realizó como un ejercicio de clase.

Por otro lado, una buena parte del movimiento trans excluyente también ha mostrado su disconformidad con respecto a la figura de Samantha Hudson y todo lo que simboliza. Este sector, como ya sabemos, defiende un esencialismo de género por el cual las categorías de hombre y mujer son inmutables, de manera que, según su lógica, Samantha Hudson y otras drag queens estarían «parodiando» a la mujer, en un sentido negativo, al utilizar elementos tradicionalmente asociados al género femenino —porque, ¿qué mejor forma hay de abolir el género que aquella que consiste en fiscalizar los cuerpos y dictar cómo puede o no mostrarse cada individuo en base a sus genitales, perpetuando así las mismas normas del género con las que pretenden acabar?—.

Pero de mayor interés es el caso de los movimientos obreristas identitarios que podrían agruparse bajo el denominativo de «izquierda conservadora», ya que estos consideran que cualquier reivindicación de lo queer supone una distracción de la clase trabajadora del objetivo último, que sería la eliminación del Estado capitalista por medio de la lucha de clases. Sin embargo, uno de los problemas de este discurso es la creencia de que estamos obligados a elegir entre dos opciones excluyentes; en este caso, entre la lucha de clases y la lucha por los derechos de las personas LGTBI, como si ambas causas no fueran de la mano.

Este sector de la izquierda, cuya narrativa no discierne mucho de la que suele utilizar la ultraderecha nacionalista —los nacionalistas nos venden que alguna vez existió una nación unificada, los obreristas reaccionarios creen que alguna vez existió una clase trabajadora homogénea que no entendía de género, raza o identidad sexual—, se define a sí mismo como marxista y revolucionario, y probablemente estará de acuerdo con muchas de nosotras en que es necesario abolir el statu quo. No obstante, la naturalización del sistema sexo-género y de las dinámicas heterosexuales hace que, al pensar en este supuesto statu quo, los reaccionarios no tengan en mente las normas implícitas del género ya que ha asumido que forman parte de la naturaleza del ser humano y que, por tanto, no tienen connotaciones políticas. Frente a esta idea, la mayor parte de nosotras coincidiremos en ver la cisheterosexualidad no como una tendencia natural, sino como un régimen político que está intrínsecamente ligado a la moral capitalista y que permite que esta pueda subsistir mediante la perpetuación de la familia burguesa.

Conclusiones

No se puede negar que la participación de personas como Samantha Hudson en la televisión pública y en los medios mainstream tiene consecuencias positivas, como el hecho de que las realidades queer puedan ser acercadas al público general y que, progresivamente, este deje de vernos como la otredad. Además, sabemos de sobra que la exclusión forzada de las personas LGTBI en las producciones audiovisuales ha hecho que niños y jóvenes hayan crecido sin referentes y se hayan sentido culpables por no ser capaces de adaptarse a la cisheteronorma, de manera que han quedado expulsadas de la cultura hegemónica y han tenido que crear sus propios espacios en los márgenes.

Sin embargo, las políticas de inclusión no dejan de ser medidas reformistas realizadas dentro del marco de las instituciones capitalistas y, pese a las consecuencias positivas que puedan tener las mismas, no dejan de ser insuficientes dado que no cuestionan ni modifican el *statu quo*. El problema está en que, bajo el nombre del anticapitalismo, se critica a la travesti que ha sido invitada para salir en televisión y se la ve como enemiga de la clase obrera, en lugar de criticar, en todo caso, a las corporaciones que instrumentalizan el movimiento LGTBI para obtener beneficio económico y lavar su imagen.

Todo se resume en lo siguiente: que la mayor participación de personas queer en lugares de los cuales tradicionalmente se nos había excluido no nos haga creer que nuestro objetivo último es obtener un pequeño espacio dentro de la televisión pública. Es necesario, por tanto, que existan figuras como Samantha Hudson, que servirían de puente entre la contracultura y la cultura de masas, pero también es necesario que las luchas LGTBI, así como las luchas obreras, se articulen desde abajo y sean declaradamente antisistema.



NOTAS

1. Recordemos que todas las tramas de las películas de John Waters están ambientadas en su tierra natal, Baltimore (Maryland), además de contar en la mayoría de los casos con un reparto de actores fijo, conformado por los amigos de John Waters entre los cuales se encuentran actrices como Divine, Mink Stole o Edith Massey.
2. El propio nombre artístico de Samantha Hudson, según ella misma ha declarado, surgió de una conversación con un amigo sobre su fantasía de ser «una madre de los suburbios estadounidenses que va a recoger a sus niños en un vehículo de siete plazas».



