

¿Qué/(Cuándo) es *queer*?

Víctor Mora Gaspar
vmoravmora@gmail.com

LA CAJA DE LAS FILIAS Y LAS FOBIAS

Si hay algo que nos ha enseñado lo *queer*, y es muy posible que no lo haya hecho en absoluto, es que toda vindicación, incluso la más precaria, es potencialmente capitalizable. No resulta extraño hoy por hoy leer multitud de títulos de libros, artículos o encuentros académicos que o bien se vertebran según lo *queer* o bien pivotan a su alrededor, con la insolencia de quien no conoce el terreno, pero confía ciegamente en reproducir unos resultados (con esa confianza que únicamente la ignorancia, o cierto grado de ignorancia, al menos, puede otorgar). Que lo *queer* es una tendencia en alza dentro de cualquier discurso, elitista o divulgativo, a favor o en contra, en cualquier medio de comunicación, es un tópico difícilmente discutible a poco que nos inclinemos hacia cualquier pantalla que nos devuelva contenido, noticias, titulares o anuncios de eventos (los cuales, además, a propósito de lo *queer*, suelen coronarse con los ardores propios de la combustión que se produce en redes sociales). Lo *queer* es *trendy*. Podríamos decir, aun inapropiadamente, que *está de moda*, algo que resultaba del todo inimaginable hace apenas unas décadas.

Si nos preguntamos, hoy por hoy, qué es *queer*, diríamos, *grosso modo* y en el lenguaje cotidiano (sorprendentemente cotidiano), que se podría traducir como una serie de actitudes o expresiones que de alguna manera resultan desafiantes, o pueden leerse como provocadoras, dentro de una concepción binaria del sistema sexo-género. Podríamos decir que *queer* es (o se lee como) todo aquello que transgrede la socialización binaria. Lo que rompe con las estrecheces del género, o de su *performance*, y propone variables que hasta ahora habían sido marginales, y que siguen habitando los márgenes del género (y aun del sexo) en según qué coordenadas. Todo ello, claro está, levanta pasiones diversas, afecciones sospechosas y proclamas enconadas. Pero ¿acaso es únicamente eso (aunque no sea poco) lo *queer*? ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

* En este dossier, en ocasiones, se emplea la *e* como fórmula de lenguaje inclusivo, para aludir de forma neutra a la marca de persona, con intención de universal. En ocasiones hay autores que utilizan la *e* de manera deliberada para hacer referencia a realidades no binarias, y así es señalado en esos casos.

Que lo *queer* sea tendencia no sería una mala noticia si no fuera porque la desproporción en el uso de un concepto (el abuso y la manipulación, hablando claramente) nos ha conducido en otras ocasiones, con la instrumentalización de otros términos, a la producción sistemática de malentendidos. Equívocos que fuerzan a un diluido o, directamente, a un *borrado* (esta vez sí) de significados, intenciones y posturas primarias. Si llegáramos al punto en el que todo es *queer*, o en el que *queer* constituye una etiqueta que podemos poner y quitar a voluntad para evaluar o medir literalmente cualquier objeto, cualquier persona, identidad, tipo de relación o producción de conocimiento, sería lo mismo que decir que, en realidad, nada lo es. Lo *queer* entonces se habría difuminado hasta ser ininteligible, o se habría reproducido hasta alcanzar la saturación o la irrelevancia. Y quizá es ese, lamentablemente, el terreno al que estamos llegando.

Es cierto que lo *queer* ha sido sometido a una manipulación interesada que lo ha despolitizado para devolverlo transformado en producto de consumo, como ha ocurrido con otros términos revulsivos que cuestionaron el *statu quo* en un momento dado, en un contexto, en una narración. No obstante, que lo *queer* se haya convertido en un producto orientado a nicho, en una postura con aromas de rebelión *outsider*, o en un adjetivo que añadir al final de toda investigación en ciencias sociales que se precie, no significa que no sea útil someterlo a crítica, a una crítica honesta que retome las preguntas iniciales sobre la utilidad de su activismo. Pero ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Qué/(cuándo) es *queer*? ¿Qué sujeto atraviesa en su despliegue, y por qué ha abierto la caja de las filias y las fobias?

AUTODETERMINACIÓN I. NATURALEZA, CUERPO Y DESEO

La pregunta «¿quién teme a lo *queer*?» (MORA, 2021) surge en un contexto y un momento reciente muy concreto: cuando ciertas fuerzas, obstinadas y conservadoras, se oponen al cuestionamiento crítico de los estándares normativos del sexo y el género que lo *queer* propone. Un contexto concreto y local que, no obstante, ha trascendido sus propios límites para convertirse en un escenario amplio y fácilmente reconocible. El advenimiento de cierta *queerness* en los discursos académicos sobre el género y en espacios activistas feministas y LGTB+ despertó temores; algo estaba empezando a cambiar. Si bien muchos entendimos aquella *queerness* como una perspectiva emancipadora de los problemas de la identidad, comprendida esta como un estamento o *clase* que nos define de manera rígida y homogénea, hubo quien, por el contrario, comprendió que la tentación de deshacer el género y las identidades, ponerlo en debate o en disputa, iba a poner también en debate o disputa otros parámetros que seguían siendo necesarios.

Hubo quien por un lado defendió (y defiende a día de hoy) la diferenciación sexual binaria tradicional como un hecho natural que, además, sigue siendo una necesidad para construir las identidades sociales; y por otro lado hubo quienes

apostamos por dejar atrás las clasificaciones estáticas del género y sus implicaciones normativas, quienes entendemos las identidades como algo fluido que cambia o puede cambiar a lo largo de la vida, que somos cuerpos más políticos que naturales y que, partiendo de esa base, ponemos el foco en hacer que la vida sea lo más vivible para todos los cuerpos, también para aquellos que viven en los márgenes de la norma del sistema sexo-género. ¿Por qué ha levantado tantas suspicacias la irrupción de lo *queer* en el debate público? Antes de entrar en tal debate convendría, no obstante, que nos hiciésemos algunas preguntas: ¿qué es eso que llamamos *identidad*, por qué lo *queer* supone una amenaza para esta, si es que eso es cierto, y, finalmente, qué tiene que ver todo ello con el género, con el sexo y con el deseo?

Hasta hace bien poco no se discutía que el género es una construcción cultural, y únicamente desde sectores marcadamente conservadores se defendía una postura esencialista (o *naturalista*, si se quiere) del género y el sexo. Desde aquel *no se nace mujer* con el que Simone de Beauvoir, en 1949, dio un giro a la tradición de emancipación feminista, nuestros cuerpos quedaron liberados de la dictadura de la naturaleza. No había un *destino natural inevitable* por el hecho de poseer unos u otros genitales, sino que el origen de las opresiones era político y cultural, y el objetivo para la liberación pasaba por la deconstrucción de esas estructuras convencionales.

La carta de naturaleza siempre nos ha jugado malas pasadas, se ha utilizado históricamente desde el poder para legitimar todo tipo de violencias contra los cuerpos disidentes, contra los deseos no normativos o contra las vidas que transgreden las expresiones binarias del género. La historia de las homosexualidades da buena cuenta de ello. Existe una muy vasta genealogía de literatura que desde los discursos médicos y jurídicos se ha dedicado a patologizar y criminalizar las orientaciones no heterosexuales y las expresiones de género no binarias, definidas siempre como una desviación *antinatural*. Los activismos LGTBI+ (a los que llamamos así desde hace muy poco tiempo) han peleado históricamente por desmitificar esa literatura médica y jurídica que nos señalaba como peligros antinaturales (llena de fobias y temores/aversiones). Más allá de eso, y aunque no haya tenido antes propiamente este nombre, se trataba de articular una relación compleja con eso que hoy conocemos como «autodeterminación», vinculada en la actualidad a las reivindicaciones de las existencias trans despatologizadas y que apunta, en realidad, a algo común a toda experiencia humana en relación con la norma y la libertad. De la misma manera que sentir deseo no es opcional, es decir, no se elige, tampoco se elige la relación que tenemos con nuestro cuerpo y nuestros genitales y el género social que se nos asigna en función de estos. A veces coincide con un patrón binario, a veces no coincide, pero la autodeterminación, como la orientación del deseo, no tiene que ver con «elegir» libremente, sino con determinar que la primera y última autoridad sobre nuestros cuerpos somos nosotros, es decir, quienes los habitamos.

Podríamos decir que operan cuestiones similares en el género y en el deseo, por más que no sean en absoluto lo mismo. Operan cuestiones similares en cuanto a la tensión y a la fricción entre lo que existe y podemos experimentar y la norma que existe también, efectivamente, y restringe los límites de aquello que se nos permite vivir socialmente de modo aceptable. Nuevamente, no se trata de «elegir», se trata de hacer más habitables las vidas de todos los cuerpos, también de aquellos que no encajan en la norma binaria, o mejor, precisamente de aquellos que no encajan, porque es a través de sus relatos de vida como podemos conocer los límites coactivos de nuestra sociedad y cambiarlos. Ese es el movimiento, podríamos decir; esa es, idealmente, la inclinación *queer*.

Hay algo en el propio manifestarse del deseo que tiene más que ver con la insumisión y la inevitabilidad que con la voluntad. Algo que depende, pues, de la pulsión, de la vida. La vida entendida aquí como esa fluidez que se escapa a toda voluntad normativa, a toda coacción, a todo poder. Siempre que hay poder hay resistencia, nos dijo Foucault (1998), en un último intento, quizá, de escapar del determinismo al que nos abocaba en gran medida su cosmología sobre la sexualidad. No somos semas descontextualizados, o lo que es lo mismo, no podemos ser cuerpos sin contexto, y ese contexto imbricado en nuestra carne es, al final, lo que nos dota de identidad. Es ahí, en ese disenso, en esa fricción, violenta en ocasiones, entre cuerpo, condiciones dadas y contexto de interpretación social, de donde emerge lo que hoy llamamos cotidianamente *identidad*. ¿Cómo llegamos hasta aquí, o mejor, por qué llamamos *identidad* a esa fricción, y en qué consiste?

AUTODETERMINACIÓN II. ITINERARIOS HACIA LO QUEER

En los movimientos sociales coexisten dos vertientes, o dos caminos, que permiten su crecimiento y avance: la reflexión teórica y la acción colectiva. Un tándem más o menos dialogante, según las épocas y contextos, que no obstante resulta necesario para que ese movimiento social produzca efectivamente *movimiento*. Para trazar el itinerario de una posible genealogía, vamos a ver algunos (solo algunos) de los pasos de este tándem en el hacer *queer*. Como es sabido, dentro de la tradición de emancipación feminista, podemos identificar un siguiente giro en la respuesta a Beauvoir de Monique Wittig en su *No se nace mujer* (2006), cuando en 1981 señala que las lesbianas no son mujeres. Wittig llamaba la atención sobre algo que, hasta entonces, permanecía velado de alguna manera: que el marco que ahorma el concepto de género es el de la heterosexualidad, o lo que es lo mismo, que la heterosexualidad se presupone para la producción social de las personas (se produce, pues, la *heterosexualidad obligatoria*, de la que hablaba también Adrienne Rich). Un problema que no solo desvelaba ciertas insuficiencias del sujeto político del feminismo, sino que abría definitivamente la puerta a una mirada necesariamente poliédrica para el género y el sexo, y advertía de que,

para una comprensión de las opresiones asociadas al cuerpo y su clasificación, el marco de análisis debía ampliarse.

Con el feminismo lesbiano se abrió una brecha que permanece en disputa, porque funcionó como gozne hacia el giro contemporáneo, hacia otro tipo de reflexiones que ampliaron el foco a lugares diversos. Si bien es cierto que la subordinación de las mujeres es el tipo de violencia que permite la existencia de la estructura patriarcal, el desvelamiento de la lesbiana abrió la mirada hacia un espacio que, en el eje del sexo, no era el de la subordinación, sino el de la subalternidad. Existían pues (y existen) otros lugares en el marco binario patriarcal, lugares que salían de ese binarismo y habitaban las periferias del sistema de género. Y ¿cómo se habita en los márgenes del género y aun del sexo?

Eso se preguntaban Teresa de Lauretis (1989) y Judith Butler (1999) cuando hablaban de *tecnologías* del género o de *performatividad* del género, y trataban de avanzar algunos pasos más en la desmantelación del sistema sexo-género como constructo social, atomizándolo hasta vislumbrar sus piezas más pequeñas. No habría un *afuera del género*, dado que es un código que se reproduce en todos los signos sociales y se imita por defecto en el lenguaje, en nuestros rituales comunitarios, administrativos y políticos, en todas nuestras relaciones, obras y artefactos culturales. Cabría preguntarse entonces, nos dijeron, por las disidencias normativas, por aquellas personas que viven en los márgenes del discurso y del propio género, es decir, cabría preguntarse por lo *queer*. ¿Es lo *queer* acaso un «afuera del género» y nos indica entonces una salida emancipadora? Pero ¿por qué? ¿Qué ha pasado en esos años noventa del siglo XX para que la academia anglosajona se pregunte si hay en lo *queer* un interés para la emancipación?

Cuando de Lauretis y Butler hablan de lo *queer* ya añaden a sus reflexiones en torno a la emancipación feminista los estudios de Foucault sobre la locura y la sexualidad como elementos contextuales e históricos y, también, algunas propuestas teóricas de grupos organizados LGTB. La crítica de Foucault a la modernidad occidental deviene fundamental para comprender que, efectivamente, los elementos de lo humano que resultaban disfuncionales al sistema eran sometidos a un proceso de patologización y condena. Entre las cuestiones que plantea, encontramos que el discurso médico clasifica a los cuerpos que no responden a la normatividad binaria de género y sexo como *anormales*, y el discurso jurídico los extiende a *criminales o peligrosos sociales* para su reclusión, bien en centros psiquiátricos para su rehabilitación o «cura», bien en centros penitenciarios. Esto no quiere decir que antes de la modernidad no hubiera represión o castigos, lo que Foucault expone en sus trabajos es la existencia de este nuevo tipo de control moderno de la población, el que se diluye en instituciones y disciplinas, mediante aparatos discursivos o materiales, para la administración de la vida, esto es, la *biopolítica*.

En los imaginarios de la peligrosidad, la anormalidad y la disfuncionalidad genérica en el sistema se enmarca lo *queer*. En paralelo a este recorrido genealógico de la filosofía y la crítica feminista, *queer* se sucede como un término viajero. En

sus inicios, en el ámbito anglosajón del siglo XIX, *queer* es una palabra injuriosa y aglutinadora, un lugar lingüístico coloquial y vulgar, callejero, lejos del refinado lenguaje de las disciplinas administrativas biopolíticas. *Queer* servía como insulto común, para señalar con desprecio todo lo extraño, torcido, raro, asqueroso, repugnante, etc. *Queer* englobaba toda disconformidad normativa que causara fricción social, por lo que sí, era un término que se usaba para insultar a la disidencia de género y sexo, pero también marcaba a personas racializadas, pobres, tullidas, adictas, disfuncionales y del lumpen en general.

A partir de los juicios a Oscar Wilde en 1895, el término *queer* comienza a utilizarse más frecuentemente para señalar la homosexualidad de manera despreciativa, y se convierte en el insulto oficial para desviados sexuales y expresiones de género disruptivas. Un insulto que modela los imaginarios sociales y la propia subjetividad, como recuerda Didier Eribon (1999), y que devendrá espacio reappropriado de enunciación colectiva.

En las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, comienzan a afianzarse y crecer grupos de disidentes sexuales y de género, a partir de las noticias de revueltas como la que se produjo en el Stonewall de Nueva York en 1969. Las noticias sobre disturbios como aquellos, en los que las disidencias se defendían del hostigamiento policial, se distribuyeron por distintos países en revistas especializadas y periódicos autogestionados. A partir de ahí comenzaron a organizarse asambleas, grupos de apoyo y acción colectiva. Es el inicio de lo que la sociología ha tenido a bien en llamar «nuevos» movimientos sociales, ya que se distanciaban de los «clásicos» (como el obrero), porque se ocupaban de cuestiones personales o privadas, es decir, relativas a la *identidad* (TRUJILLO, 2008).

Muchos de estos grupos, en distintos países europeos y americanos, pasaron a llamarse «frentes de liberación homosexual», con una clara organización marxista, de orientación anticapitalista y antifascista (SPOLATO, 2019). La característica general de estos grupos, además de la solidaridad transnacional que existió entre muchos de ellos, era la actitud transgresora frente a la asimilacionista. Desde el comienzo se encontraba esta tensión en muchos de los debates y textos, sin embargo, la postura inicial de los frentes, según se recoge en la mayoría de los manifiestos, no era la de *asimilarse* a un sistema que tradicionalmente los había expulsado, sino la de cambiarlo. No identificaban la heterosexualidad como una orientación, sino como un régimen ideológico que articulaba el reconocimiento y la redistribución social, los imaginarios y la moral. No había, digámoslo así, ningún deseo de pertenecer al régimen heterosexual en aquellos manifiestos, sino la combativa voluntad de destruirlo.

Comenzaba a armarse entonces el concepto de *identidad* como forma de colectivizar experiencias comunes de opresión; y más allá de eso, la colectividad fue el lugar desde el que escribir nuevas narrativas, nuevos dramas para esas identidades que iban a dejar atrás la oscuridad del poder represor y se llenarían de afecto, de sexo, de solidaridad, de comunidad y de alegría. La *identidad* fue entonces un lugar desde el

que enunciarse sin tuteladas, sin autorizaciones institucionales, fuera de los agravios de los discursos médicos y jurídicos, fue un lugar, en ese sentido, de *autodeterminación*.

Los años revolucionarios, en todo caso, fueron pocos. A mediados de los años setenta, los escasos frentes que quedaban estaban ya a punto de disolverse para convertirse finalmente en asociaciones legalizadas. Asociaciones que iban a comenzar lo que podríamos llamar activismo LGTB institucional. Un activismo que, por lo demás, es el que ha conseguido determinados derechos civiles, como el matrimonio igualitario, del que hoy se abandera un buen número de democracias liberales occidentales.

Dicho esto, ¿hemos acabado entonces, felizmente, con el relato del género y el sexo? Evidentemente no, nada ha terminado. Si atendemos al movimiento que generó el espacio asociativo LGTB y fijamos la vista en sus márgenes, veremos que todo vuelve, en realidad, a comenzar.

Ya en el Orgullo de Christopher Street en 1973, cuatro años después de las revueltas de Stonewall, los asistentes a la manifestación, en su inmensa mayoría blancos y de clase acomodada, echaron del escenario a Sylvia Rivera, una de las protagonistas de la mítica revuelta. Su exceso entorpecía la adecuada asimilación. Sus gritos en favor de la abolición de las prisiones, en favor de ayudar a la población reclusa y pobre y, sobre todo, sus maneras excesivas de mujer trans racializada y puta, iban a problematizar la integración de gais y lesbianas cis blancas y burguesas. Este caso es uno de los muchos que se han ido produciendo desde el fin de los años revolucionarios hasta nuestros días. La identidad que comprende lo «LGBTB» sería entonces, nuevamente, un cajón entendible para la norma, que indica que podría aceptar o tolerar emulaciones de sí misma, pero poco más (lo que daría paso a lo que se ha llamado posteriormente «homonormatividad»), y que supone la asimilación y pequeña ampliación dentro de los límites de una ciudadanía que ya existe, como veremos más adelante.

Este tipo de resultados, que solo visibilizaban una parte de las discriminaciones estructurales, son los que llevaban años problematizando los feminismos negros y chicanos. Es en el *Sister/Outsider* de Lorde y su «casa de la diferencia» (2003) donde se propone una unión solidaria por habitar discriminaciones con respecto a un eje normativo, no por compartir un rasgo específico, y donde se entiende el cuerpo como un lugar en el que interseccionan todos los ejes que atañen a la construcción social de la persona, sin poder ser separados. Es decir, que no podrían leerse de forma aislada los ejes de género y sexo, como si no estuvieran dentro de un sistema que también atraviesa los cuerpos por discriminaciones estructurales como la raza, la clase social, la edad o la funcionalidad, dentro de una cartografía fronteriza y colonial.

Es Gloria Anzaldúa (2007) quien utiliza la palabra *queer* en un sentido similar a su potencial aglutinador original. No solo en referencia a su sexualidad disidente de la norma, también como no blanca, transfronteriza y atravesada por varias culturas. La abyección de lo híbrido cobrará en la *new mestiza* de Anzaldúa, años

después, una dimensión revolucionaria (antes, por cierto, de la apropiación anglosajona del término *queer* para desarrollarlo en la academia)¹. La comprensión interseccional, es decir, de cómo interactúan entre sí los ejes de opresión en un contexto, en un momento dado, será lo que permita comprender que los cuerpos están atravesados por múltiples factores que operan a la vez y que no pueden, por tanto, leerse como fenómenos separados. Lo que cristaliza en Anzaldúa es la evidencia de que *queer* es un lugar de lectura e interpretación de los cuerpos que, en su significado original de torcido, raro, extraño y desclasado, permanece plenamente operativo.

Lo que *queer* nos indica, pues, es un lugar de resistencia. Si el poder designa lugares de privilegio a ciertos cuerpos significantes y los convierte en la *norma* (tales como *cis*, *blanco*, *burgués*, por ejemplo), relega a la subordinación o a la subalternidad a otros tantos, a los que se tuercen de ella, a los *queer*. Esta reflexión se extiende en paralelo a la crítica al canon occidental, a sus discursos y grandes relatos, especialmente a la concepción de *sujeto* que han producido. Un sujeto pretendidamente universal y homogéneo que, en realidad, se había erigido sobre los escombros de la devastadora violencia de la modernidad. En este sentido, la proliferación de narrativas en primera persona, como un valor testimonial de los efectos de esos grandes relatos, supusieron también una quiebra, no solo en el propio discurso y sus pretensiones homogeneizadoras, sino también en la propia concepción de las identidades como esencias. Los *microrrelatos micropolíticos* no solo cuestionaban la validez de esos grandes discursos que ahormaban los cuerpos, sino que además proponían otras formas de aproximación y acceso al conocimiento de lo humano. Como destacan Susan Striker (2017) o Cheryl Chase (2005) en sus estudios, los relatos biográficos y estudios críticos de voces trans e *intersex* dismantelaban completamente las nociones sociales normativas sobre características sexuales, sexo, género, identidad y expresión, y demostraban que si bien toda persona presenta en su cuerpo una relación conectada entre todos esos factores, no siempre se produce de manera binaria ni, por cierto (y esto es lo interesante), estable. La no estabilidad, es decir, el tránsito, o un tránsito posible, a lo largo de la vida, en lo relativo a factores como el género o la orientación, fue lo que abrió la puerta definitivamente a asociar lo *queer* con una liberación de la identidad, entendida esta identidad como esencia. Lo *queer* abría, pues, la jaula de las identidades y quebraba su rigidez. En cierto modo, nos liberaba de su determinismo, porque no apostaba por una nueva identidad, sino que proponía una desidentificación, una *indiferenciación*, es decir, dado que la relación entre esencia e identidad es falsa, las identidades, por lo tanto, no serían *necesarias*. Algo emancipador, si lo ponemos en el cuadro de los derechos civiles y el desarrollo social,

1. En el marco narrativo de Anzaldúa es donde cobra sentido la cualidad híbrida de lo *queer*, y no en el contexto español, donde ya llega filtrado por la academia anglosajona y sin la carga política de la injuria que tenía para el contexto angloparlante, o del *spanglish* que manejaba Anzaldúa en sus términos, como *new mestiza*.

porque trascenderíamos las categorías para ser leídos simplemente como *cuerpos vivos*, en un plano de igualdad.

Sin embargo, la popularización del término *queer*, es decir, su traslado a un plano frontal en lo público (y en paralelo a la producción de estas reflexiones teóricas), parte de los primeros grupos de lucha contra el sida. Colectivos como Act Up y Queer Nation retoman el sintagma *queer* como un lugar reapropiado de enunciación política. Lo que se utilizó tradicionalmente como un insulto contra la disidencia era entonces tomado por esa disidencia y resignificado. Lemas como «We are here, we are queer, get used to it!» («¡Estamos aquí, somos *queer*, acostúmbrate!»), difundidos en la cultura popular desde la protesta, son el ejemplo de esa modificación en el discurso, es decir, de que trascender el determinismo del lenguaje es posible.

Es desde ese escenario desde donde partimos, un escenario que podemos dividir al menos en tres partes. Por un lado, tenemos la página abierta por la colectividad organizada en los años revolucionarios, una página que nos indicaba que la identidad es colectiva y estratégica, y que se produce en la fricción del cuerpo con la norma. En segundo lugar, tenemos la advertencia de que esas identidades siempre van a tener la tentación de reducirse a una (y solo una) propiedad esencial, y que eso es una trampa que nos impedirá ver la realidad interseccional de los cuerpos, sometidos y atravesados por todos los ejes de intersección que el discurso organiza en lugares de privilegio, subordinación y subalternidad. Y, por último, se ha destacado que, quizá, las batallas lingüísticas y narrativas son un elemento central a la hora de cuestionar tanto las implicaciones normativas de los discursos del poder sobre los cuerpos como las formas en las que producimos conocimiento y accedemos a él. Puede que *queer*, después de todo, sea una palabra testimonial contra los esencialismos. Su carga política es ejemplo de resignificación, es decir, de que el movimiento y el cambio acontecen, tanto en el discurso como en las identidades.

CONCLUSIONES ABIERTAS: CIUDADANÍA E INCLINACIÓN

Después de este recorrido genealógico (por una genealogía posible que, como se ha dicho, ni es exhaustiva ni lo pretende), conviene recordar que el punto de partida de esta reflexión introductoria apuntaba hacia la capitalización de lo *queer* y, más concretamente, a su reducción a sigla, a categoría o a *identidad*, dentro del coleccionable LGTBIQ+. ¿Es efectivamente una reducción, y de serlo, sería en todo caso algo problemático?

Bell y Binnie, en *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond* (2000), reflexionaban sobre la cuestión de la ciudadanía en relación con lo *queer* y sus ejes de tensión. Lo que plantearon entonces sigue siendo un debate abierto, y es probable que sea de esos imposibles de cerrar (si es que tuviéramos que hacerlo). Digamos, por resumir, que una vez visto todo, las desigualdades, la subordinación y la

subalternidad, precisamos corregir, precisamos nivelar esas disimetrías. Necesitamos *reparar* para construir una sociedad más justa. Planteemos entonces el problema en este sentido: si la Administración precisa de sujetos claros y distintos, idénticos a sí mismos, para elaborar las leyes compensatorias de las discriminaciones existentes, una *desidentificación*, o *indiferenciación* identitaria, suena bien, quizá, en un plano abstracto o en un delicioso horizonte utópico, pero, por ahora, para la distribución de recursos institucionales se necesitan identidades claras, asociadas además a problemáticas concretas. A raíz de esta discusión, Bill y Bennie traen a colación el binomio que se hizo visible en los años revolucionarios, que opone asimilación y transgresión. Un binomio que, en gran medida, sigue protagonizando muchos debates contemporáneos. La tensión que existe entre asimilación y transgresión es la misma que planteaba Virginie Despentes al final de *Teoría King Kong* (2018), cuando lamentaba que todo lo que podíamos aportar desde los feminismos y la lucha por la emancipación del tipo que sea se iba a reducir a poner parches sistemáticamente, a menos que optáramos por la otra vía: dinamitarlo todo y comenzar de cero.

Parece que el tándem transgresión/asimilación se mueve siempre en esos términos imposibles. A la asimilación se le acusa de tibieza, cuando no de traición, por querer emular un régimen que oprime por sistema, y a la transgresión, por su parte, se le achaca el hecho de carecer de agenda (de una agenda realista, que no sea «dinamitarlo todo», ya que algo así, por muy incendiariamente incentivador que pueda resultar en algunos momentos, se queda en una proclama llena de sugerente rabia, pero vacía de proyección objetiva).

Hay dos cuestiones que podemos destacar aquí y que son, quizá, vías interesantes para continuar con el debate, y más allá de debatir siempre (y nunca dejar de hacerlo), plantear también otros modos para continuar con ese *hacer queer*. La primera es preguntarnos si verdaderamente la institucionalización es la única vía posible o, al menos, la única que podemos imaginar hoy por hoy después de todo el camino recorrido. Puede que actualmente, como decíamos al principio, hayamos retorcido ese inicio de resignificación de lo *queer* hasta convertirlo en una sigla más de la colección LGTB, es decir, en una *identidad nueva* (cuando nace precisamente como crítica a las insuficiencias de las identidades categóricas, y como *desidentificación* como estrategia antisistema). Si la asimilación es el único escenario que podemos imaginar, no es extraño que transformar lo *queer* en una forma reconocible nos parezca una batalla ganada, pero creo, honestamente, que sería caer en la trampa del fracaso asimilacionista una vez más (lo cual, por otro lado, no está exento de ciertas ventajas, como hemos visto). El hacer de lo *queer* una identidad más, que podríamos definir hoy por hoy, de manera precaria, como «alguien que desafía o cuestiona la socialización binaria», no es en sí mismo una derrota, pero sí encierra la tentación de asemejarse demasiado a una meta cuando solo es una línea en el camino que lleva, en realidad, mucho tiempo atravesada. Es decir, encierra la tentación de desmovilizar el potencial transformador de una

herramienta crítica que señalaba las identidades como instituciones obsoletas, como formas que pretendían ahorrar cuerpos que ya no existen.

De todos modos, el punto más relevante sobre el problema de la asimilación es la reproducción sistemática de márgenes que genera este movimiento, a la vez que crea un espacio superficial de libertad controlada y reducida para un ámbito de población que no excede nunca la lógica moderna del Estado nación y sus fronteras. Cada vez que se aprueba una ley relativa a lo que llamamos «políticas de la identidad» (es decir, las relativas al género y la sexualidad, como las de violencia y delitos de odio, el matrimonio igualitario o recientemente la llamada «ley trans»), se produce en paralelo a un recrudescimiento represor en las fronteras que se traduce en una escalada de violencia para personas migrantes y racializadas. La trampa asimilacionista es la de otorgar ciertas ventajas, o ampliar un poco el espacio de una ciudadanía preexistente, con la condición de generar cegueras sistemáticas sobre el entorno propio o, siendo más groseros, proponiendo unas condiciones de mejora selectiva dentro de los parámetros de un chantaje. Es una ampliación sesgada o, en otras palabras, un engaño conveniente, que refuerza y extiende las diferencias (ciertas diferencias) y, por tanto, refuerza y extiende categorías de identidad por propiedades esenciales, por muy obsoletas que nos parezcan cuando hablamos de ello. Si la propia asimilación ofrece una integración a cambio de generar nuevos márgenes o recrudescer los que ya existían, solo puede ser la opción elegida por cierto conformismo, por cierta ignorancia, o por una codicia conservadora, aunque se travista de desafío a lo binario.

Como hemos visto en este breve recorrido, hay dos vectores que caracterizan la tradición emancipatoria, que son la reflexión teórica y la acción colectiva. En este sentido, me pregunto si no es útil volver a retomar, como decía, las preguntas que nos hicieron interesarnos por lo *queer*, antes de que fuera fagocitado por esta fuerza centrípeta neoliberal, que capitaliza lo revulsivo para convertirlo en producto, y despolitiza los movimientos para confundir los derechos sociales con el derecho a tener un nicho de consumo reconocido y personalizado, según deseos y apetencias, y que vincula o confunde el derecho a existir dignamente con el derecho a consumir (o a ser consumible).

En *¿Qué/(cuándo) es feminismo?*, Carmen González Marín plantea que:

Se hace necesaria no tanto una crítica contra los errores de una praxis y un trabajo conceptual, que, irónicamente, ha hecho posible que se pudiera llevar a cabo dicha crítica, sino que más bien es el momento de plantear una pregunta, eso sí, reflexivamente, acerca de lo que se debería hacer en el futuro —e incluyo en «hacer» todo tipo de práctica textual y, específicamente, de trabajo conceptual (2008: 120).

Y esa es, precisamente, la cuestión que pretendo destacar en este breve texto introductorio, que se refiere evidentemente al de González Marín. La intención en este espacio de trabajo que es *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo* es

la de recuperar lo *queer* no como identidad definida (o potencialmente definible, que caerá en una «definición correcta» más pronto que tarde), sino como esa herramienta de inclinación crítica que a veces parece perderse en un conveniente olvido. Con esa voluntad de *hacer cosas con palabras*, de manera colectiva, nace y se origina este monográfico. Lejos de darle más y más vueltas a un concepto al que, por lo demás, se le ha sometido a una sobresaturación de definiciones (¡cuando pretendía lo no definible!), este cuaderno colectivo se plantea a modo de diálogo entre disciplinas, objetos y problemas que proponen la óptica *queer* como verbo crítico. Desde el activismo y la filosofía, desde las ciencias sociales, la lingüística, la arqueología o la archivística, las voces que componemos este diálogo escrito reconocemos en lo *queer* una herramienta útil para, al menos, cuestionar ciertos parámetros que condicionan la producción de conocimiento. Quizá es eso lo que resulta interesante de lo *queer*, o lo que hace, en suma, que no se agote todavía. Abrir el camino para salir de las identidades fijas y obsoletas, que trataban de ahormar cuerpos que habían cambiado y ya no existían más bajo esas definiciones, contenía potencialmente la fórmula para salir también de otras cosificaciones y otras obsolescencias, las relativas al conocimiento en este caso, que tratan de definir y ahormar un mundo que, quizá, ha cambiado y tampoco existe ya bajo esas formas que tratan de contenerlo. Pensemos, entonces, que más que adjetivo o sustantivo, *queer* es un verbo (permitámoslo, al menos, temporalmente), y probemos, pues, a hacer cosas con palabras.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, Gloria (2007): *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- BELL, David y Jon BINNIE (2000): *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond*, Oxford/Cambridge/Massachusetts, Polity Press & Blackwell Publishers.
- BUTLER, Judith (1999): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge.
- CHASE, Cheryl (2005): «Hermafroditas con actitud», en GRUPO DE TRABAJO QUEER (eds.): *El eje del mal es heterosexual*, Madrid, Traficantes, pp. 87-112.
- DE LAURETIS, Teresa (1989): *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Londres, Macmillan Press.
- DESPENTES, Virginie (2018): *Teoría King Kong*, Madrid, Random House.
- ERIBON, Didier (1999): *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1998): *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (2008): «¿Qué/(Cuándo) es feminismo?», *Isegoría*, n.º 38, pp. 119-127.
- LORDE, Audre (2003): *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Madrid, Horas y horas.
- MORA, Víctor (2021): *¿Quién teme a lo queer?*, Madrid, Continta me tienes.

- SPOLATO, Mariasilvia (2019): *I movimenti omosessuali di liberazione*, Milán, Asterisco.
- STRYKER, Susan (2017): *Historia de lo trans. Las raíces de la revolución de hoy*, Madrid, Continta me tienes.
- TRUJILLO, Gracia (2008): *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español. 1977-2007*, Barcelona/Madrid, Egales.
- WITTIG, Monique (2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona/Madrid, Egales.

.....

VÍCTOR MORA GASPAR es doctor internacional en Estudios Culturales, activista y escritor. Entre sus libros destacan *Al margen de la naturaleza. La persecución de la homosexualidad durante el franquismo* (Debate, 2016), premio nacional de ensayo Sagasta, y *¿Quién teme a lo queer?* (Continta me tienes, 2021; con dos ediciones en español y una en italiano por Odoya Edizioni, 2022).