

Javier Sáez

# Teoría Queer y psicoanálisis



## **Teoría Queer y psicoanálisis**

DIRECTOR:

*Jorge Alemán*

JAVIER SÁEZ

# **Teoría Queer y psicoanálisis**



Consulte nuestra página web: [www.sintesis.com](http://www.sintesis.com)  
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Diseño de cubierta: Josep Feliu

© Javier Sáez

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.  
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid  
Teléfono: 91 593 20 98  
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-9756-182-1  
Depósito legal: M. 15.443-2004

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

La redacción de este libro no hubiera sido posible sin la ayuda desinteresada de varios amigos, que me provocaron con sus discusiones, me animaron en los momentos bajos y me facilitaron materiales de estudio tanto de teoría queer como de psicoanálisis:

En primer lugar quiero dar las gracias a Jorge Alemán por haberme sugerido la posibilidad de escribir este libro.

Agradecer a Beatriz Preciado su hospitalidad durante los días de estudio en París, por dejarme fisgar en su excelente biblioteca queer, y por sus aportaciones críticas sobre el psicoanálisis. A la Pepa por dormirse en mis rodillas y a la Willy por su hermosa mirada desde el rincón.

A Paco Vidarte por facilitarme los textos de Derrida, por sus sugerencias y críticas, por la corrección minuciosa del texto, y por la alegría y el ánimo que me dio en las noches del HOT durante los meses en que redacté este libro.

A Fefa Vila, por haber abierto mis ojos machistas a la importancia trascendental del feminismo y del lesbianismo en la elaboración de la teoría queer y en la crítica al psicoanálisis.

Y por supuesto a Marcelo Soto, por sus lúcidas críticas al texto, por la revisión del mismo, y por quererme tanto.



# Índice

<b>1 Si te dicen que KY: queers y lacanianos en España</b>	<b>9</b>
<b>2 Historia del movimiento “homosexual-gay-queer”</b>	<b>21</b>
<b>3 La homofobia del psicoanálisis</b>	<b>35</b>
<b>4 La mujer no-toda</b>	<b>49</b>
<b>5 El contexto post-estructuralista: Foucault, Deleuze-Guattari, Derrida</b>	<b>61</b>
<b>6 El feminismo lesbiano</b>	<b>97</b>
<b>7 Teoría queer</b>	<b>125</b>
<b>8 Una masculinidad sin hombres</b>	<b>155</b>
<b>9 Queer y Lacan</b>	<b>163</b>
 <b>Bibliografía</b>	 <b>211</b>



**1 Si te dicen que KY: queers y lacanianos en España<sup>1</sup>**

*Un señor encuentra a un amigo y lo saluda,  
dándole la mano e inclinando un poco la cabeza.  
Así es como cree que lo saluda,  
pero el saludo ya está inventado  
y este buen señor no hace más que calzar en el saludo.*

JULIO CORTÁZAR

“Si te dicen que caí.” He tomado esta frase del famoso himno fascista para dar título a esta introducción sobre la situación actual de la teoría queer y del psicoanálisis lacaniano en España. La he modificado por medio de una escucha queer. Los psicoanalistas insisten en escuchar de otra manera, pues bien, aquí vemos que hay otras maneras de escuchar, escuchas raras, escuchas queer. Quizá el recio legionario que repite sin cesar esta frase al cantar (“Si te dicen que caí”) está pidiendo un poco más de lubricante, o recordando su “caída” en prácticas perversas, o buscando un armario desesperadamente ante una posible acusación de homosexualidad (“¡si te dicen que yo uso KY, díles que eso es mentira!”).

Escribir es, entre otras cosas, una forma de ejercer el poder. El poder de nombrar. El poder de romper un silencio o un tabú. El poder de desvelar quién ha escrito antes, quién ha trazado la ley, el poder de crear una escritura nueva. Y siempre se escribe desde un lugar, aunque a veces se intenten borrar las huellas. En este libro analizo dos posiciones, dos prácticas, dos lugares bastante peculiares respecto al saber y respecto a la política: la teoría queer<sup>2</sup> y el psicoanálisis.

La llamada teoría queer (veremos más adelante el dudoso estatuto del término ‘teoría’ tanto en lo referido a lo queer como al psicoanálisis) no surge como un saber elaborado o académico. Aparece a finales de los años ochenta-

ta vinculada a un movimiento social contestatario, supone una forma de autodenominación que procede principalmente de lesbianas negras y chicanas del sur de California, que se rebelan contra una especie de “identidad gay” que se había instaurado con fuerza en Estados Unidos a lo largo de los años setenta y ochenta: el gay blanco, varón, de clase media-alta, con un estilo de vida vinculado al consumo y a la moda. Estos sujetos rebeldes –mujeres, lesbianas, pobres, de color, chicanas, con otras prácticas y formas de vida– se negarán a reconocerse como gays, y decidirán denominarse “queer”. Esta condición social y política de lo queer será un elemento fundamental que marcará su evolución teórica y práctica hasta la actualidad.

El dictador Franco murió el 20 de noviembre de 1975. Dos años después se celebra en Barcelona la primera manifestación por la liberación de gays y lesbianas, contra las leyes represivas del régimen franquista, y se organizan en España<sup>3</sup> los primeros colectivos. En la década de los ochenta comienzan a publicarse algunos estudios de temática gay-lesbiana, de la mano de antropólogos como Alberto Cardín, o militantes gays como Armand de Fluvià. En el campo de la cultura aparecen los cómics corrosivos de Nazario y las primeras películas de Almodóvar, por citar sólo dos ejemplos donde aparecen sexualidades marginales.

En España hay que esperar a finales de los años noventa para contar con estudios que se autodenominen propiamente como queer. Durante la década de los noventa aparecen algunas asociaciones radicales<sup>4</sup> de gays y lesbianas que generan discursos y prácticas que podríamos denominar queer, en el sentido de que cuestionan la imagen establecida e integrada de los homosexuales, con un discurso mucho más político y de cambio social, y con unas reivindicaciones y unas prácticas que desafían al Estado y

cuestionan las posibles políticas de integración y normativización de las vidas de los gays, lesbianas y transexuales.

Estos grupos comienzan a introducir traducciones de autoras que serán fundamentales como antecedentes de la teoría queer: las lesbianas organizadas (LSD, Red de Amazonas) debaten textos de Monique Wittig, Kate Millet, S. Firestone o Adrienne Rich (revista *Non Grata*). Grupos maricas como La Radical Gai o el Kolectivo de Gais y Lesbianas de Burgos publican artículos de Michael Warner, Queer Nation, Michel Foucault o Pat Califia (revistas *De un Plumazo*, *La Kampeadora*, *Planeta Marica*, recopiladas en la red queer [www.hartza.com](http://www.hartza.com)). Y lo que es más importante, los colectivos mencionados escriben sus propios artículos<sup>5</sup> y realizan exposiciones, manifiestos, denuncias y acciones en la calle que podemos considerar propiamente queer.

Desde el ámbito académico, en 1995 se celebra en España el primer curso dedicado íntegramente a estudios de la cultura gay y lesbiana, en la Universidad de Vigo (véase Buxán, 1997), donde ya aparecen mencionadas explícitamente algunas autoras<sup>6</sup> clave de los estudios queer: Butler, de Lauretis, Sedgwick, Rubin. Ese mismo año el sociólogo Ricardo Llamas traduce y publica la compilación *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*; este libro, junto con su excelente ensayo *Teoría torcida* (1998), supondrán un momento fundamental en la introducción de la teoría queer en España<sup>7</sup>.

En los últimos años han comenzado a traducirse al castellano algunos clásicos de la teoría queer<sup>8</sup>. En 1998 se publica en español uno de los ensayos más influyentes de la teoría queer, *Epistemología del armario*, de Eve Kosofsky Sedgwick. En el año 2000 se publica el libro de Teresa de Lauretis *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, donde se recogen algunos ensayos clave de la teoría

queer. En 2001 se traduce otro clásico queer, *El género en disputa*, de Judith Butler<sup>9</sup>. En 2002 se publica la traducción del *Manifiesto contra-sexual* de Beatriz Preciado<sup>10</sup>, una verdadera bomba que ya había causado un profundo impacto en Francia en su edición original del año 2000 y que es recibido con entusiasmo en España como una aportación fundamental a la teoría queer por su originalidad y su potencia subversiva. Sin embargo, la gran mayoría de las autoras queer siguen sin estar traducidas (Rubin, Warner, Wittig, Duggan, Fuss, Halperin, Halberstam, Califia, Hart, Bourcier, además de muchos otros libros de las propias Butler, Sedgwick y De Lauretis).

Francisco Javier Vidarte y Ricardo Llamas publican conjuntamente los libros *Homografías* (1999) y *Extravíos* (2001), dos ejemplos de ensayo queer donde hacen una corrosiva y lúcida crítica de la cultura gay española (y del psicoanálisis, como veremos). El siglo XXI se abre con un importante evento queer en el ámbito universitario: el curso de verano de la UNED organizado por Paco Vidarte y Salvador Mas en A Coruña titulado *Género y diferencia. Estrategias para una crítica cultural*, donde participan filósofos, sociólogos y numerosos alumnos implicados en los estudios queer. En 2003 Paco Vidarte funda en la UNED el Seminario de Pensamiento Queer Olissbos, e imparte el curso "Introducción a la teoría queer". En el año 2000 Eduardo Nabal y quien suscribe estas líneas publican en internet el libro electrónico *Mariconadas* ([www.hartza.com/mariconadas.zip](http://www.hartza.com/mariconadas.zip)). En el año 2001 se publica otro libro en el marco de la teoría queer: *(Trans)formaciones de las Sexualidades y el Género*<sup>11</sup>, editado por Bengoechea y Morales. En el año 2002 aparece en el escaso panorama editorial español una interesante recopilación queer, el libro *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, editado por Rafael M.

Mérida<sup>12</sup>, con textos de Butler, Fuss, Sedgwick y Warner, entre otros.

El cuestionamiento queer de la masculinidad va a verse representado también en el panorama editorial y artístico español. En 2000 Marta Segarra y Àngels Carabí publican el libro *Reescrituras de la masculinidad*<sup>13</sup>, con textos sobre el travestismo y la cultura transgénerica. En 2002 se inaugura en Castellón la exposición “Héroes caídos. Masculinidad y representación”, organizada por José Miguel G. Cortés, una colección de fotografías y esculturas que cuestionan el papel de la masculinidad hegemónica desde una perspectiva claramente queer (Del Lagrace Volcano, Gilbert & Georges, Paul MacCarthy, John Coplans, Mark Morrisroe, Peter Land, Juan Pablo Ballester).

Si la entrada de los estudios queer en el ámbito universitario y editorial español ha sido lenta y difícil, se puede decir que su entrada en el campo psicoanalítico es casi inexistente. La teoría queer, desde sus inicios, ha realizado una crítica compleja de la teoría psicoanalítica; parte de esta crítica se basa en los trabajos iniciados en los años setenta por el movimiento feminista y el movimiento lesbiano, que cuestionan desde diversas posiciones el heterocentrismo, la homofobia<sup>14</sup> y el machismo existente en la obra de Freud y Lacan. En cambio, la comunidad psicoanalítica española ha ignorado hasta hace poco este rico debate que alimentaban las pensadoras queer en Estados Unidos y en otros países (México y Argentina, por citar dos ejemplos).

Los efectos teóricos y políticos de las prácticas queer, las nuevas formas de representación de la masculinidad y la feminidad, los desafíos a las convenciones sobre sexualidad y género, la crítica del orden heterocentrado y de la homofobia, los usos alternativos del cuerpo y de los placeres, todas estas aportaciones sociales y sus desarrollos teóricos

no han sido aún recogidos por el psicoanálisis que se hace en España en el siglo XXI, aunque algo comienza a moverse. En el año 2002 la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano en Madrid programó una serie de talleres sobre género, sexuación y clínica donde por primera vez se incorpora la bibliografía básica de la teoría queer como fuente de debate y de posible autocrítica. Esta Escuela también organizó en febrero de ese mismo año una mesa redonda en la que invitó a Paco Vidarte y a quien escribe estas líneas para hablar sobre teoría queer y psicoanálisis, evento del que surgió la idea de escribir este libro.

El psicoanálisis lacaniano tampoco ha tenido mucha suerte en el panorama intelectual español. Al igual que el movimiento gay, la entrada de Lacan en España comienza su andadura a mediados de los años setenta, de la mano de los psicoanalistas argentinos Jorge Alemán, Sergio Larriera y Oscar Massota, que además de difundir la obra de Lacan por medio de seminarios y cursos, inician un fértil debate con algunos filósofos y sociólogos españoles. Con el tiempo irán articulando su trabajo con otros psicoanalistas españoles, como Carmen Gallano, Vicente Mira, Arturo Roldán o Francisco Pereña. Paralelamente van surgiendo asociaciones y bibliotecas de estudios lacanianos en diversas ciudades de España.

Sin embargo, la recepción del psicoanálisis en el ámbito intelectual español ha sido muy escasa. A diferencia de la tradición francesa, argentina o estadounidense, donde el diálogo con la obra de Lacan es continuo en el campo del pensamiento, en España sólo unos pocos autores se han interesado seriamente en conocer el legado de Lacan. En el campo de la sociología, destaca la figura de Jesús Ibáñez<sup>15</sup>, quien desde los años sesenta había ido desarrollando un paradigma complejo de investigación social donde se combinan la antropología estructural, el marxismo, la lingüís-

tica, la filosofía crítica (Foucault, Deleuze, Derrida, Serres) y el psicoanálisis lacaniano. En filosofía, Víctor Gómez Pin, Javier Echevarría, Gabriel Albiac y Paco Vidarte son algunas excepciones que se han tomado en serio la aportación y el cuestionamiento radical que plantea la obra de Lacan a la filosofía y a la metafísica. Lacan siempre insistió en la necesidad de que los analistas conocieran diversas disciplinas intelectuales, y él mismo tuvo una relación intensa con los pensadores de su época. Por el contrario, los intelectuales españoles y la propia universidad se han mantenido atrincherados en sus pequeños reductos de saber, sin abrirse a un debate serio con el psicoanálisis lacaniano.

Quizá parte de este desencuentro con Lacan en España se debe a la lentitud con que se está publicando y traduciendo su obra. Hasta finales de los ochenta las únicas obras disponibles en castellano eran los *Escritos* y el Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. De los veintiún seminarios que dictó Lacan en su vida, sólo se han publicado nueve. Ello hace también que sea difícil evaluar el alcance de su propia obra, y también plantea problemas sobre su recepción en Estados Unidos.

El presente libro pretende ser una aportación más a los estudios queer y al psicoanálisis desde una perspectiva diferente a las mencionadas hasta ahora; por un lado, se pretende hacer una introducción histórica y epistemológica a la teoría queer; por otra parte, y dado que dicha teoría se ha construido desde sus inicios en un debate permanente con/contra la teoría psicoanalítica, se tratará de trazar los mapas de este debate, sus posibles conexiones, sus incompatibilidades y sus malentendidos. Asimismo, en el libro se pondrá de relieve la capacidad subversiva del psicoanálisis a través de la obra de Jacques Lacan en lo referente a las formas de la subjetividad y a las identidades sexuales<sup>16</sup>.

## Notas

1. KY es el nombre de un lubricante hidrosoluble que se utiliza para facilitar las penetraciones anales (y vaginales). Es mundialmente conocido en la cultura gay (la necesidad de añadir esta nota heterocentrada da que pensar sobre el contexto en que nos movemos. Se presupone aquí un lector heterosexual –y un psicoanalista–, ajeno a la realidad cultural del KY).
2. Hemos preferido mantener el término queer en inglés, por la dificultad de su traducción unívoca al castellano, y porque tanto en España como en otros países de habla no inglesa (Francia y Alemania por ejemplo) la teoría queer se conoce con ese nombre, sin su traducción. Para los diferentes matices de la palabra queer (rarity, extraño, curioso, marica, bollera, o aquello que subvierte las categorías sexuales o de género y el orden heterosexual), véase la nota de la traductora Maria Antònia Oliver-Rotger, en Mérida Jiménez, R. M. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, p. 27. Ricardo Llamas traduce al castellano ‘teoría queer’ por teoría torcida, a partir de la etimología latina (*torquere*), pero no existe un uso habitual de este término –‘torcido’ en vez de queer– en el ensayo español [Llamas, R. (1998), *Teoría torcida*, Siglo XXI, Madrid, p. xi].
3. Del mismo modo que desde una perspectiva queer no se asume una estabilidad ni una esencia en conceptos como ‘gay’ u ‘hombre’, el uso en este libro de las palabras España y español/a (o si fuera el caso, País Vasco, Cataluña o Castilla) no supone el reconocimiento de una unidad patriótica eterna ni la creencia en la existencia de una identidad nacional real. Sobre cómo queerizar la identidad nacional, lingüística o personal, véase mi artículo “Fronteras y enemigos”, *Archipiélago* n.º 8, p. 4.
4. Véase Llamas, R. y Vila, F. (1997), “Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español”, en Buxán, J. (comp.), *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Laertes, Barcelona.
5. Es importante señalar la impermeabilidad de las revistas culturales y de pensamiento a las aportaciones sobre sexo/género desde un punto de vista no heterocentrado. Los textos que citamos de

militantes gays y lesbianas aparecen siempre en revistas “para gays y lesbianas”, con lo cual el debate sobre la homofobia, el dispositivo sexo/género o el heterocentrismo no trasciende a la sociedad en general ni al debate teórico o político, que deberían ser los receptores de ese análisis para el cambio social.

6. Dado que la gran mayoría de las personas que han desarrollado la teoría queer son mujeres (y lesbianas), utilizaremos el género femenino al referirnos a ellas colectivamente (las autoras).
7. Por razones de espacio, no entramos aquí en la difusión y vigencia de la teoría queer en los países de América Latina. Señalaremos no obstante que en algunos de estos países ha habido un desarrollo mucho mayor de lo queer que en España, con un número importante de publicaciones y estudios desde los años ochenta, y con la existencia de departamentos universitarios de estudios queer (México y Argentina, por ejemplo). Véase el excelente libro *Fiestas, baños y exilios*, de Flavio Rapisardi y Alejandro Modarelli, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2001, y la revista *Debate Feminista*, México, año 7, vol. 13, abril 1996: “La actuación de la identidad a través de la performance chicano gay”, de Antonio Prieto Stambaugh, pp. 285-315). Destacan también figuras como el militante queer y gran poeta argentino Nestor Perlongher (véase la web dedicada a sus textos [www.literatura.org/Perlongher/Perlongher.html](http://www.literatura.org/Perlongher/Perlongher.html), que incluye el impresionante artículo “Matan a un marica”) y el escritor chileno Pedro Lemebel.
8. Debido a esta pobreza editorial, muchas citas de este libro han sido tomadas directamente de los originales en inglés y del francés y han sido traducidas por el autor. No obstante, hemos intentado utilizar lo más posible los pocos libros disponibles en castellano (véase bibliografía).
9. Véase bibliografía de Judith Butler.
10. Preciado, B. (2001), *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid.
11. Bengoechea, M. y Morales, M. (eds.) (2001), *(Trans)formaciones de las Sexualidades y el Género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
12. Rafael M. Mérida señala en la introducción de este libro más actividades relacionadas con la teoría queer en España: por ejemplo, la exposición organizada por Juan Vicente Aliaga “Sobre la

- teoría queer y su plasmación en el activismo y el arte contemporáneo”, en *Transgenéric@s. Representaciones y experiencias sobre los géneros, la sociedad y la sexualidad en el arte español contemporáneo*, o el texto de Rodrigo Andrés, “La teoría queer y el activismo social”, en Segarra, M. y Carabí, Á. (eds.) (2000), *Feminismo y crítica literaria*, Icaria, Barcelona.
13. Segarra, M. y Carabí, Á. (eds.) (2000), *Reescrituras de la masculinidad*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
  14. En todo el libro debe entenderse el término homofobia también como lesbofobia y transfobia (por economía utilizamos sólo la palabra homofobia). Agradezco a Beatriz Preciado esta puntualización sobre la necesidad de explicitar la lesbofobia y la transfobia cuando se habla de homofobia.
  15. Ibáñez, J. (1979), *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid; (1985), *Del algoritmo al sujeto*, Siglo XXI, Madrid; (1994), *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid.
  16. Este libro no pretende ser un análisis exhaustivo de todas las autoras queer ni de toda la obra de Lacan. Por ello el lector especializado quizá apreciará algunas lagunas en las referencias y en los posibles desarrollos críticos de ambas posiciones. Se pretende facilitar al lector un acceso sencillo al debate existente en la actualidad y a los textos fundamentales que están en la base de la discusión “teoría queer-psicoanálisis”.



## **2 Historia del movimiento "homosexual-gay-queer"**

*Estas anomalías cerebrales de los homosexuales  
entran en el campo de la psicopatología.  
Muy frecuentemente les llevan a cometer  
actos perversos, e incluso criminales.*

KRAFFT-EBING, *Psychopathia Sexualis*

Para comprender el desplazamiento teórico que supone la teoría queer es fundamental conocer cuál ha sido el desarrollo de las identidades sexuales “proscritas” a lo largo del siglo XX. Los movimientos de liberación de gays, lesbianas y transexuales surgen precisamente como una oposición hacia diferentes dispositivos de estigmatización, criminalización y patologización que surgen a finales del siglo XIX. En realidad, podríamos decir que hay una dependencia estructural en el hecho histórico de la producción de ‘el homosexual’ por estos dispositivos, y la reacción de personas que se ven señaladas como seres extraños y enfermos. Dicho de otro modo, si no hubiera surgido un conjunto de disposiciones y discursos legales, médicos, psiquiátricos inventando la categoría clínica de ‘el homosexual’ no hubiera habido necesidad de organizarse ni de luchar contra una persecución que se iba a poner en marcha a partir de ese propio dispositivo de sexualidad<sup>1</sup>. Por eso, cuando hoy día se habla de “orgullo gay”, no deben comprenderse esas palabras como una especie de absurda autocomplacencia a partir de una práctica sexual, sino como una reacción política de lucha y resistencia contra un dispositivo de persecución, escarnio y exterminio que sigue existiendo en la actualidad.

Esto explica que la aparición de los primeros movimientos de defensa de los homosexuales aparecen históricamente casi al mismo tiempo que se consolida la catego-

ría identificatoria de 'el homosexual' en el discurso médico-psiquiátrico, es decir, a finales del siglo XIX<sup>2</sup>.

Por su parte, el psicoanálisis aparece como disciplina en esa misma época, y también va a tener una influencia importante en los debates sobre 'la homosexualidad' y en el propio dispositivo de sexualidad. Si por un lado Freud va a ser uno de los primeros científicos que cuestiona que la homosexualidad sea una enfermedad y que problematiza también la heterosexualidad, la escuela psicoanalítica posterior a él va a ser cada vez más conservadora, hasta el punto de prohibir el acceso de los homosexuales al ejercicio del psicoanálisis (véase capítulo 3).

El movimiento homofílico se origina en Europa a finales del siglo XIX, especialmente en Alemania. En aquel momento, su principal preocupación era que se reconociera la homosexualidad como un fenómeno humano natural. En 1869 los legisladores alemanes (prusianos) estaban considerando aprobar un nuevo código penal para criminalizar los actos sexuales entre varones. Karoly Maria Benkert, escritor y médico de origen alemán (y a quien se atribuye la acuñación del término 'homosexualidad' en 1869), escribió una carta abierta al ministro de justicia oponiéndose a ese proyecto legislativo. Benkert argumentaba que, dado que la homosexualidad era innata, sólo podía estar sujeta a las leyes de la naturaleza, no a las leyes penales. Además observaba que la homosexualidad no suponía un daño para terceras personas ni vulneraba sus derechos. Los argumentos de Benkert no fueron escuchados, y la ley fue aprobada.

En 1897 un neurólogo alemán llamado Magnus Hirschfeld fundó el Comité Científico Humanitario. Su principal objetivo era convencer a los legisladores de que abolieran el artículo 175 del Código Penal, aquel al que se había opuesto Benkert en su carta. Al igual que éste,

Hirschfeld insistía en la naturaleza congénita de la homosexualidad, y dedicó su vida entera a la forja de las pruebas científicas de su argumentación. Para ello adoptó la tesis de Karl-Heinrich Ullrichs (1825-1895) que hablaba del ‘uranista’ [*Urning*] como “tercer sexo” o “estadio sexual intermedio”, como una mezcla innata de los caracteres sexuales. Hirschfeld concebía el homosexual masculino como una “especie particular” de afeminado corporal y psíquico. Él y sus colegas señalaban como elementos: tierno de piel, sedoso de cabellos, ancho de pelvis, “femenino” en la escritura, flojo de musculatura, el andar a pasos, etc.:

Los músculos del uranista son más flojos que los masculinos. En consecuencia existe en la mayor parte de los casos una tendencia natural a los movimientos tranquilos (paseos a pie, deporte de excursión, de montaña, ciclismo, natación y baile). Mientras que la musculatura corporal deja mucho que desear la musculatura lingual denota acostumbradamente una fuerte actividad, por eso consideramos que los uranistas, como las mujeres, son a menudo sumamente locuaces.

Se aprecian frecuentemente pasos pequeños, bailoteantes y pareciendo a menudo afectados, también un andar ligeramente elástico. El modo de caminar es tan característico que muy a menudo podía reconocer desde mi cuarto de trabajo a un uranista que viniera de la sala de espera por su andar.

También los movimientos de brazos del uranista son la mayor parte del tiempo típicos, especialmente lo son también aquellos movimientos de los que se deriva la escritura<sup>3</sup>.

Este “retrato” hirschfeldiano no quedó incontestado. En los tempranos movimientos homosexuales alemanes

no sólo no era una figura de identificación, sino una figura de repulsión. En particular Blüher (movimiento de los "Wandervögel"), Adolf Brand (grupo de la "Gemeinschaft der Eigenen") y Radszuweit (organización de la "Freundschaftsbund") polemizaron contra los "maricones" de Hirschfeld.

Es curioso observar que en 1899 el propio Freud ya estaba al tanto de los textos de militantes homosexuales como Magnus Hirschfeld<sup>4</sup>; quizá encontramos aquí el primer cruce entre los estudios gays y lesbianos y el psicoanálisis, por medio de la cita que hace Freud de un artículo de Hirschfeld para defender la disposición a la bisexualidad en todos los seres humanos. Otro grupo homófilo creado cinco años después por Benedict Friedländer, la Comunidad de los Especiales, criticará la representación de la homosexualidad como una disposición biológica, y los intentos de Hirschfeld por ser aceptado a partir de su imagen patética de una "pobre alma de mujer sufriendo encerrada en un cuerpo de hombre, y la idea del tercer sexo"<sup>5</sup>.

En 1914 Havelock Ellis y Edward Carpenter fundan la Sociedad Británica para el Estudio de la Psicología Sexual. Esta asociación tendrá una marcada vocación homófila, pero sin llegar a hacer propuestas legislativas. Se basará en programas educativos, abriendo una biblioteca sobre estudios homosexuales y buscando conexiones con otros grupos estadounidenses.

En 1924 aparece en Estados Unidos la primera organización homófila, la Sociedad de Chicago para los Derechos Humanos. A pesar de ser una organización homosexual, su discurso es enormemente conservador, asumiendo el estatuto de la homosexualidad como anormalidad física y mental, y pidiendo que, dado su carácter enfermizo, esta conducta no sea perseguida legalmente.

A comienzos del siglo XX en muchas ciudades europeas los homosexuales y las lesbianas habían conquistado espacios lúdicos y culturales (París, Berlín, Londres). La llegada del nazismo<sup>6</sup> (que ataca la sede de la organización de Hirschfeld, quema sus archivos y persigue a sus miembros) y la Segunda Guerra Mundial suponen un gran retroceso en los tímidos avances que habían desarrollado los grupos de defensa de los derechos de los homosexuales en el primer cuarto del siglo XX. Pero la represión va a continuar después de la guerra. Es poco conocido el dato de que al terminar la Segunda Guerra Mundial se liberó en Alemania a judíos, gitanos y otros colectivos que habían sobrevivido al exterminio nazi, pero no a los homosexuales. Como la homosexualidad en Alemania era ya un delito *antes* de la llegada del nazismo, se recuperó el código anterior y los homosexuales capturados por el terror nazi fueron mantenidos en las cárceles durante muchos años más tras la guerra. Además del caso alemán, en Francia y en España se aprueban nuevas leyes represivas contra las prácticas homosexuales. Un contexto tan duro impidió el desarrollo de organizaciones homófilas significativas en Europa hasta los años setenta.

En Estados Unidos aparecen en los años cincuenta dos asociaciones de defensa de los homosexuales, la Sociedad Mattachine (formada por hombres) y las Hijas de Bilitis (mujeres). Ambas trabajan de forma semiclandestina para reforzar los lazos de solidaridad y de identidad colectiva entre las personas homosexuales, pero con un sesgo conservador bastante fuerte, buscando la respetabilidad, fomentando las buenas maneras, y todo lo que pudiera contribuir a la aceptación social. Además mostraban un fuerte rechazo de otros grupos que transgredían las nociones establecidas de género, como las *drag queens* o las mujeres *butch* (lesbianas masculinas y de clase obrera).

Lo más característico de estos movimientos, y lo que va a marcar la diferencia con el movimiento de liberación gay de los setenta, es que asumían una identidad homosexual con la mayoría de los valores negativos asociados a la misma por el discurso dominante de la época (enfermedad, anormalidad, inversión), y buscaban una asimilación social, reivindicando la igualdad respecto a los valores heterosexuales. Se diferenciaban del orden establecido sólo por el género de su objeto sexual, pero no cuestionaban los valores familiares, los roles de género o el propio sistema social homofóbico en que vivían.

Paralelamente a estos movimientos, el psicoanálisis jugó un papel bastante represivo respecto a la homosexualidad. A pesar de que el propio Freud se opuso (aunque no con suficiente énfasis) a la propuesta de exclusión de los homosexuales de la práctica analítica, y a la posibilidad de tratar de "curarlos" para convertirlos en heterosexuales, la herencia institucional analítica marginó cada vez más a los homosexuales, y colaboró con el discurso patologizante que se había iniciado en el siglo XIX (véase el capítulo 3). Como se verá más adelante, una de las pocas excepciones a esta práctica de segregación de los homosexuales fue Jacques Lacan.

El 28 de junio de 1969 la policía de Nueva York comenzó a acosar a los clientes de un bar de travestis y *drags* llamado "Stonewall Inn". La inesperada y feroz resistencia de los clientes desembocó en un fin de semana de disturbios callejeros entre los travestis y gays del barrio y los policías. Este acontecimiento dio lugar a la constitución de una identidad gay y lesbiana como fuerza política, que aún hoy funciona como fecha mítica para las organizaciones. Para conmemorar los sucesos de Stonewall se celebra cada año el Día del Orgullo Gay, Lesbiano y Transexual el 28 de junio.

A diferencia de los movimientos anteriores, los nuevos grupos que se organizan a comienzo de los años setenta van a cuestionar el orden liberal y las demandas de aceptación integrada, insistiendo más en la diferencia que en la igualdad. Quizá el hecho de que fueran los travestis quienes iniciaron la resistencia influyó también en adoptar una línea más escandalosa y de oposición al orden heterosexual, y en reforzar la idea de una “identidad gay” que no necesitaba de modelos de respetabilidad ni de la adopción de la estética normalizada heterosexual. Por ello los movimientos de liberación de los setenta van a abandonar la palabra ‘homosexual’ por su carga patológica y por ser una nominación que hace el ‘otro’ sobre uno mismo, para pasar a reivindicar el término ‘gay’ como marca de un auto-reconocimiento positivo y separado del discurso científico. Es una casualidad divertida que la vigencia de la palabra ‘homosexual’ haya durado justamente cien años, de 1869 a 1969.

Pero evidentemente no se puede entender el nacimiento de esta nueva identidad gay a partir de un hecho aislado como fueron los incidentes de Stonewall. Es preciso tener en cuenta el crítico momento social y político de Estados Unidos en los años sesenta. El movimiento contracultural de los sesenta (movimiento afroamericano, estudiantes radicales, hippies, movimiento antimilitarista, feminismo, nueva izquierda, psicodelia) fue un contexto favorable para la aparición y articulación organizada de los nuevos movimientos de gays y lesbianas, con una identidad más política y de enfrentamiento social. En Europa habría que esperar a mediados de los años setenta para la aparición de los primeros movimientos de liberación gay.

Estos movimientos militantes que comienzan a tomar cuerpo en Estados Unidos, Europa, Australia y América

Latina van a afirmar la identidad gay como algo positivo, y van a denunciar aquellas instituciones que habían marginado y patologizado la homosexualidad: medicina, psiquiatría, psicoanálisis, derecho, religión. Sus discursos y estrategias van a ser más agresivos y desafiantes ante los poderes establecidos y ante los discursos de los "expertos" que hasta ahora habían decidido sobre la suerte que debían correr las personas con prácticas sexuales diferentes a la norma heterosexista.

Las luchas de estos movimientos de liberación produjeron (y siguen produciendo) importantes cambios en las legislaciones de muchos países para despenalizar la homosexualidad y consiguieron que se abrieran espacios de libertad y de ocio en numerosas ciudades del mundo. Paralelamente se fue produciendo un fenómeno de intervención del capitalismo sobre los espacios que habían conquistado gays, lesbianas y transexuales. A finales de los años setenta y sobre todo en los ochenta comienzan a proliferar los llamados "barrios gays", lugares donde la mayoría de la población es gay y donde se practica una forma de vida cada vez más estandarizada y aburguesada. El mercado capitalista, que hasta entonces había dejado de lado a gays y lesbianas como mercado potencial, ve en esta nueva generación un campo de consumo inexplorado. Comienzan a publicitarse objetos de consumo "para gays" y hasta una especie de "estilo de vida gay": discos, libros, películas, pornografía, moda, viajes..., una enorme oferta de mercancías se ofrece para consumo de gays y lesbianas, hasta el punto de que no son ya los gays los que consumen, sino que son éstos los que son consumidos por la dinámica del mercado. Al mismo tiempo, muchos de estos colectivos militantes se convierten en meros grupos de presión para conseguir cuotas de inte-

gración social, perdiendo gran parte de su potencial revolucionario<sup>7</sup>.

Es en este marco social de fuerte identidad gay donde va a producirse la aparición de nuevos discursos y prácticas a finales de los años ochenta, que vendrán a denominarse movimiento queer o teoría queer. La gran mayoría de las personas que conformaban esa “cultura gay” eran varones, blancos, de clase media o alta, con profesiones liberales o empleos estables, es decir, una especie de nueva burguesía gay. Varios colectivos de mujeres lesbianas, chicanas, negras, latinas, con problemas de paro, de regularización o de inserción social, y personas con sexualidades más diversas y complejas que la del simple modelo “varón gay con varón gay”, van a expresar a finales de los ochenta su distanciamiento de ese modelo idílico y conservador gay, negándose a reconocerse como “gays” y afirmando entonces ser “queer”, es decir, alguien raro, diferente, alguien que reivindica la importancia de la raza y la clase social en las luchas políticas, no sólo la orientación sexual. Como nueva forma de autonominación, estas personas van a apropiarse de una palabra injuriosa, de un insulto contra los gays como es la palabra ‘queer’, y van a utilizarla como señal de identidad para devolverla irónicamente contra el sistema de orden heterocentrado, e incluso contra el nuevo orden “gay” que sólo busca integrarse socialmente y disfrutar de la sociedad capitalista<sup>8</sup>. Gay es una palabra respetuosa, tolerable. Queer no, queer es un insulto<sup>9</sup>, un taco, una palabra sucia que, en boca de quienes se apropian de ella, muestra que no se está pidiendo la tolerancia ni el respeto ni la aceptación por un orden que es excluyente y normativo.

No se debe olvidar en esta breve crónica la pandemia del sida, que ha tenido consecuencias desastrosas dentro y

fuera de la comunidad gay. La aparición del sida a principios de los años ochenta y su rápida identificación ideológica con las personas con prácticas homosexuales supuso un pretexto ideal para el avance de los prejuicios homofóbicos<sup>10</sup>, que se tradujo en una escandalosa dejación de responsabilidades por parte de las autoridades sanitarias de todos los gobiernos del mundo. Mientras los políticos lanzaban tímidas campañas de información, o hacían el juego a la estrategia genocida de los líderes religiosos (basada en la ignorancia y el silencio o, peor aún, promoviendo el sexo sin preservativo en países como África), las asociaciones de gays y lesbianas desempeñaron desde el primer momento un papel importantísimo en la prevención de la enfermedad y en el establecimiento de sistemas de solidaridad y apoyo para las personas infectadas con el VIH.

En el marco de esta pandemia surgieron grupos como ACT UP<sup>11</sup>, que basaban su estrategia en campañas muy claras y explícitas de prevención e información sobre todas las formas de transmisión, en mensajes y acciones directos e impactantes (Silencio = Muerte), y en redes de apoyo que incluían (e incluyen en la actualidad) a diversos colectivos sociales: inmigrantes, personas sin hogar, mujeres, toxicómanos, gays, lesbianas, transexuales, presos, etc. En el capítulo dedicado a la teoría queer veremos que es precisamente este tipo de cultura "transversal", en la que diversas identidades y posiciones se cruzan y trabajan conjuntamente desde una estrategia que desafía en ocasiones el orden establecido, la que puede dar a entender mejor la aparición de la llamada cultura queer.

## Notas

1. Es cierto que ya existía una persecución homófoba por parte de la Iglesia católica desde la Edad Media, pero el nuevo giro que supone la categoría médica de ‘el homosexual’ va a producir nuevas formas de resistencia específicas. Para un desarrollo de la noción foucaultiana del *dispositivo de sexualidad*, véase en el capítulo 5 el apartado dedicado a Foucault.
2. Para un análisis detallado de la aparición del término ‘homosexualidad’ y los prejuicios y discursos que lo acompañan, véase el excelente ensayo de Ricardo Llamas, *Teoría torcida*.
3. Texto tomado del catálogo de la exposición virtual del *Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933)* editada en CD Rom y en Internet por la Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V, Berlín, 2000. Se puede visitar esta impresionante exposición de textos y fotografías en [www.magnus-hirschfeld.de](http://www.magnus-hirschfeld.de) (en esa misma dirección se puede comprar el CD Rom en castellano).
4. Freud cita a Hirschfeld al desarrollar su teoría de la bisexualidad como disposición general de los seres humanos. Freud, S. (1981): “Tres ensayos para una teoría sexual”, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, notas 636 y 637, pp. 1177-1179.
5. Lauritsen, J. y Thorstad, D. (1974), *The Early Homosexual Rights Movement*, Times Change Press, Nueva York, p. 50.
6. Los nazis exponen un busto reducido de Hirschfeld en el Primer Museo de la Revolución de Alemania con el siguiente letrero: “El hermoso Magnus Hirschfeld, el mayor puerco del siglo XX”. En una fotografía de los archivos podemos ver cómo los nazis llevan en lo alto de una estaca el busto de Hirschfeld durante la marcha de las antorchas, en la quema de libros del 10 de mayo de 1933. Véase el citado Cd Rom del Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933), Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V.
7. Por ejemplo, es muy triste constatar que en la actualidad los grupos gays más importantes de Estados Unidos se dividen entre los que hacen campaña por los candidatos demócratas y los que la hacen por los republicanos. En España algunos partidos como el PSOE o Izquierda Unida ya han empezado a acercarse tímidamente a la “acera rosa” con intenciones electoralistas. Al PP

ni siquiera se le ha ocurrido mencionar (en público) la palabra homosexualidad o gay en toda su historia, porque la presión del Opus Dei en sus filas es tan fuerte que puede más que cualquier "tentación rosa".

8. Podemos encontrar otros ejemplos de este hastío hacia la "cultura gay" estandarizada en el corrosivo libro editado por Mark Simpson (1996), *Anti-Gay*, Cassell, Londres.
9. Aunque no hay una traducción unívoca para queer, en este contexto se puede decir que en inglés tiene la misma connotación de insulto como la que tiene en español la palabra "maricón" o "tortillera". De hecho, en los años noventa algunos grupos radicales españoles como La Radical Gai o Lesbianas Sin Duda (LSD) utilizaban la palabra marica o bollera para referirse a sí mismos, en una estrategia parecida a la del término queer.
10. Para un análisis complejo de la crisis del sida, véase Llamas, R. (comp.) (1995), *Construyendo sidentidades; estudios desde el corazón de una pandemia*, Siglo XXI, Madrid.
11. Véase web site de Act up París [www.actupp.org](http://www.actupp.org).



### **3 La homofobia del psicoanálisis**

*Los que están de acuerdo conmigo están locos.  
Los que no lo están, sustentan el poder.*

PHILIP K. DICK

Para comprender la compleja relación que existe entre la teoría psicoanalítica y la teoría queer es conveniente conocer la propia historia del psicoanálisis. Esta relación ha sido siempre bastante polémica, cuando no de abierto enfrentamiento. Aunque en 1973 la American Psychiatric Association decidió eliminar la homosexualidad de su lista de enfermedades mentales, el legado de esta visión patológica todavía persiste hoy día. Sin embargo, es curioso constatar que el propio Freud, fundador del psicoanálisis, no consideraba el deseo homosexual como una forma de enfermedad, o como un problema específico, sino como una disposición presente en la constitución sexual de todas las personas. Freud afirmaba en 1915:

La investigación psicoanalítica rechaza terminantemente la tentativa de separar a los homosexuales del resto de los humanos como un grupo diferentemente constituido. [...] Ha comprobado que todo individuo es capaz de una elección homosexual de objeto y la ha llevado, efectivamente, a cabo en su inconsciente<sup>1</sup>.

Freud va más allá en sus afirmaciones sobre la homosexualidad, hasta el punto de caracterizar como perversa a toda la sexualidad humana:

Los médicos que primero estudiaron las perversiones en casos típicos y bajo condiciones especiales se inclinaron, naturalmente, a atribuirles el carácter de un estigma patológico o degenerativo, como ya vimos al tratar de la

inversión. Sin embargo, es más fácil demostrar aquí, en los casos de inversión, el error de estas opiniones. La experiencia cotidiana muestra que la mayoría de esas extralimitaciones, o por lo menos las menos importantes entre ellas, constituyen parte integrante de la vida sexual del hombre normal y son juzgadas por éste del mismo modo que otras de sus intimidades. En circunstancias favorables, también el hombre normal puede sustituir durante largo tiempo el fin sexual normal por una de estas perversiones o practicarla simultáneamente. En ningún hombre normal falta una agregación de carácter perverso al fin sexual normal, y esta generalidad es suficiente para hacer notar la impropiedad de emplear el término 'perversion' en un sentido peyorativo. Precisamente en los dominios de la vida sexual se tropieza con especiales dificultades, a veces insolubles, cuando se quiere establecer una frontera definitiva entre las simples variantes dentro de la amplitud fisiológica y los síntomas patológicos<sup>2</sup>.

Precisamente la subversión del descubrimiento freudiano consiste en separar la pulsión sexual de cualquier determinismo natural o biológico. A partir de esta constatación, la sexualidad humana será para Freud un lugar problemático, un lugar de desencuentro, donde el sujeto está descentrado de sí mismo por la aparición de ese lugar singular que es el inconsciente. Esto implica también una crítica radical del 'ego' como categoría que pueda dar cuenta de la subjetividad. Es importante señalar que Freud fue probablemente el primer intelectual de la historia del pensamiento que se plantea la heterosexualidad como algo problemático:

En un sentido psicoanalítico, el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer constituye también un problema, y no algo natural<sup>3</sup>.

Una de las grandes paradojas de la historia del psicoanálisis es que las instituciones psicoanalíticas se han desarrollado en dirección opuesta al potencial crítico que encerraban los planteamientos freudianos. La clínica freudiana institucional derivó en una práctica y una teorización cada vez más moralizante, heterocentrada y normalizadora, lo cual lógicamente produjo un rechazo y una crítica cada vez mayor por parte de los colectivos de gays y lesbianas en todo el mundo. Esta tradición homofóbica ha marcado gran parte de los estudios queer y de su oposición al psicoanálisis, aunque su relación, como se verá en los capítulos finales del libro, no es siempre de rechazo<sup>4</sup>.

Lacan realizó un gran esfuerzo en su obra para restituir los aspectos más subversivos de la obra de Freud: la resistencia del inconsciente a cualquier intento de normalización, la pulsión de muerte como componente clave de la subjetividad humana, y la crítica a cualquier intento de universalizar valores morales o educativos.

El propio Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, reconoce un lugar singular al psicoanálisis:

Y se comprendería mal la posición del psicoanálisis, a fines del siglo XIX, si no se viera la ruptura que operó respecto al gran sistema de la degeneración: volvió al proyecto de una tecnología médica propia del instinto sexual, pero buscó emanciparla de sus correlaciones con la herencia y, por consiguiente, con todos los racismos y todos los eugenismos. [...] En la gran familia de las tecnologías del sexo, que se remonta tan lejos en la historia del Occidente cristiano, y entre las que en el siglo XIX emprendieron la medicalización del sexo, el psicoanálisis fue hasta la década de 1940 la que se opuso, rigurosamente, a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración<sup>5</sup>.

Esta posición singular deriva de su actitud hacia la perversión. Esta noción, desarrollada por el sexólogo Krafft-Ebing<sup>6</sup> a finales del XIX para caracterizar como patológicas las sexualidades que se apartaban de la función natural reproductiva y de la relación heterosexual, es tomada por Freud pero en un sentido muy diferente. Freud ya no concibe las pulsiones sexuales en términos funcionales reproductivos, sino que descubre que estas pulsiones pueden dirigirse a cualquier objeto, sin que su dinámica tenga nada que ver con la necesidad.

Su posición sobre la homosexualidad queda reflejada de forma clara en la “Carta a una madre americana”. En ella afirma:

no hay nada en ella [la homosexualidad] de la que debamos avergonzarnos, no es un vicio, ni una degradación y no se la puede calificar de enfermedad. [...] Es una gran injusticia perseguir la homosexualidad como si fuera un crimen, es una crueldad<sup>7</sup>.

Tras la muerte de Freud en 1939, se va a imponer una forma de psicoanálisis cada vez menos relacionado con los conceptos originales de Freud. Muchos psicoanalistas norteamericanos se adhirieron a las tesis de Adler, que rechazaban las posiciones de Freud sobre el inconsciente y la homosexualidad. De este modo, el psicoanálisis se convirtió en los años cincuenta en una especie de práctica médica que recuperaba el contenido psiquiátrico que el propio Freud había rechazado cada vez más a lo largo de su obra. Esta visión conservadora del psicoanálisis va a promover la idea de una sexualidad normal —la heterosexual— y la posibilidad de “curar” a los homosexuales.

Esta perspectiva se materializó en el apoyo dado por muchos psicoanalistas a prácticas clínicas que se pueden

calificar de auténtica tortura: terapia aversiva, tratamientos con electrochoques, uso de drogas para producir náuseas y vómitos; inyecciones de hormonas; hipnosis, sugestión animada por imágenes y sonidos, castración e incluso lobotomía. El prestigioso médico de prisiones López Ibor declaraba sin rubor en 1973:

    Mi último paciente era un desviado. Después de la intervención quirúrgica en el lóbulo inferior del cerebro presenta, es cierto, trastornos de la memoria y en la vista, pero se muestra más ligeramente atraído por las mujeres<sup>8</sup>.

El inicio de esta tradición homofóbica lo encontramos en el seno de la comunidad analítica de los años veinte. A partir de diciembre de 1921 la cuestión de si se debe o no aceptar a los homosexuales como psicoanalistas divide a la institución analítica. La Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) dirigía entonces de forma secreta un comité sobre esta cuestión:

    Los vieneses se mostraron mucho más tolerantes que los berlineses, quienes, apoyados por Karl Abraham consideraban que los homosexuales eran incapaces de ser psicoanalistas porque el análisis no les curaba de su inversión. Apoyado por Freud, Otto Rank se opone a los berlineses. Declara que los homosexuales deben poder acceder normalmente a la profesión de analistas según su competencia, y denuncia la persecución que sufren en aquel momento por las leyes europeas. Ernst Jones rechaza esta posición y apoya a los berlineses, y declara que a los ojos del mundo la homosexualidad “es un crimen repugnante: si uno de nuestros miembros lo cometiera, nos comportaría un grave descrédito”. En esta fecha, la homosexualidad es prohibida en el imperio freudiano,

por medio de una regla no escrita, hasta el punto de considerarla de nuevo como una “tara”<sup>9</sup>.

En este contexto homofóbico de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), la posición de Lacan resulta bastante excepcional. Lacan no rechazó a ningún alumno en formación como analista por ser homosexual, y no discriminaba a sus pacientes por este motivo. Elisabeth Roudinesco comenta esta actitud en los siguientes términos:

En esta época, en Francia, se obedecían las reglas de la IPA y se prohibía a los homosexuales la formación didáctica. Como pacientes, se les consideraba enfermos que debían ser reeducados para convertirse en heterosexuales. En este contexto, los homosexuales que querían analizarse abandonaron los divanes de la IPA, salvo en el caso de que una “perversión” particular les condujera a odiar su propia homosexualidad hasta el punto de querer eliminarla. Los demás, que a menudo pertenecían a un medio intelectual o artístico, eligieron divanes menos represivos. Muchos de ellos se analizaron con Lacan, que nunca intentó transformarles en heterosexuales.

Lacan no sólo aceptó en análisis a homosexuales sin pretender nunca reeducarles o impedirles que se hicieran psicoanalistas si así lo deseaban, sino que, cuando fundó la Escuela Freudiana de París (EFP) en 1964, aceptó el principio mismo de su integración como analistas de la escuela (AE) o analistas miembros de la escuela (AME)<sup>10</sup>.

El espíritu inconformista y crítico de Lacan le llevó a enfrentarse frontalmente con la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), precisamente la institución que había fomentado el prejuicio homofóbico a lo largo de la historia del psicoanálisis. Su enfrentamiento no se produjo a

causa de esta política segregadora homófoba, sino por la resistencia de Lacan a plegarse a la norma de la duración de las sesiones (que debían durar cincuenta minutos según la IPA). Para Lacan este imperativo obsesivo no respetaba las posibles puntuaciones del sujeto en su discurso, que obviamente nunca obedecen a un tiempo preestablecido. Lacan practicaba sesiones cortas, de menos tiempo del estipulado por la IPA, y de duración variable. Además criticaba su academicismo, su ideología cada vez más conservadora y la traición a la propia teoría freudiana. Lacan fue definitivamente expulsado de la IPA en 1963.

El filósofo Didier Eribon ha publicado recientemente dos libros en los que critica duramente al psicoanálisis como ejemplo de discurso homofóbico y heterocentrado: *Reflexiones sobre la cuestión gay* (1999) y *Une moral du minoritaire* (2001).

El punto de partida de Eribon es la injuria:

En el principio hay la injuria. La que cualquier gay puede oír en un momento u otro de su vida, y que es el signo de su vulnerabilidad psicológica y social. [...] Una de las consecuencias de la injuria es moldear las relaciones con los demás y con el mundo. Y por tanto, perfilar la personalidad, la subjetividad, el ser mismo del individuo. [...] El insulto me hace saber que soy una persona distinta de las demás, que no soy normal. [...] El insulto es pues un veredicto. [...] La 'nominación' produce una toma de conciencia de uno mismo como 'otro' que los demás transforman en 'objeto'<sup>11</sup>.

Eribon va a intentar incluir el discurso de Lacan en esta dinámica de la injuria contra los homosexuales. Tras dejar constancia de las esperanzas puestas por algunos homosexuales en los inicios de la teoría psicoanalítica y de la obra

freudiana en cuanto a su potencial liberador y antiestigmatizador, D. Eribon constata la desilusión y amargura de muchos de ellos por el viraje que los textos freudianos van adquiriendo en las manos de Lacan y en las de sus discípulos.

Ante dicha desilusión, se pregunta si el psicoanálisis es recuperable para la causa de la dignificación de los homosexuales, o si, por el contrario, ése es el resultado que cabía esperar desde sus inicios. En todo caso advierte de entrada que si se puede producir algún cambio en la perspectiva homofóbica del psicoanálisis, vendrá por la vía de algún retorno a Freud que consista en lo contrario de “la gesta retrógrada iniciada por Lacan y proseguida por la mayoría de sus discípulos”<sup>12</sup>.

La respuesta a la pregunta implica un recorrido por algunas citas de los *Tres ensayos* y otros textos freudianos de los que se destaca: el *furor sanandi*, la estigmatización del homosexual como perverso, la constatación de la resistencia del homosexual a ser tratado, el uso del término inversión, la referencia a un desarrollo normal o anormal de la sexualidad, el olvido de la bisexualidad original a causa de una teoría del desarrollo orientada por el criterio de la normalidad de la heterosexualidad, el trato no igualitario entre las opciones heterosexual y homosexual. Destaquemos sólo lo que más tarde se constituirá en centro de su rechazo a las explicaciones psicoanalíticas: mientras los textos freudianos mantienen la necesidad de explicar la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina, no ocurre lo mismo con los sujetos heterosexuales. Eribon ve a Freud prisionero de las teorías psiquiátricas de Krafft-Ebing y sus intentos normativos, aunque le reconoce su interés por analizar y comprender dentro de un marco de preocupación humanista.

Después de Freud se muestra aún más crítico con Lacan, en cuatro capítulos que se titulan “Homofobia de Lacan” 1 y 2, y “Para acabar con Lacan” 1 y 2<sup>13</sup>.

En “Homofobia de Lacan” 1 Eribon se dirige al Seminario V de Lacan para encontrar las razones que justifican dicho título y halla el argumento en una afirmación de Lacan: en el caso de la homosexualidad masculina es la madre la que dicta la ley al padre. Según su lectura: “Todo el pensamiento de Lacan se organiza alrededor de esta estructura sexista y a su vez heterosexista” que no hace nada más que reiterar lugares comunes como que el homosexual siente miedo por la mujer y por ello rechaza la vagina. “Lacan, como la casi totalidad de los psicoanalistas, es incapaz de pensar la homosexualidad en tanto que orientación sexual, como un tipo de deseo”<sup>14</sup>.

En “Homofobia de Lacan” 2 se dirige al Seminario VIII para hacer notar que lo que caracteriza el discurso lacaniano en este texto es la voluntad de mantener la homosexualidad como una perversión. Si Lacan recurre a un texto platónico en que aparece el amor homosexual, es con la intención de servirse de él como simple medio para hablar del amor serio, del heterosexual. La excepción de la regla le permite aprehender la normalidad. Si Eribon ha oído decir que para Lacan todo deseo es perverso, tras recorrer algunos fragmentos del Seminario I sobre la pregnancia de lo imaginario en la perversión o el aniquilamiento del deseo del otro o del propio en dicha estructura, afirma que si todos somos iguales, parece que para Lacan algunos lo son más que otros.

“Para acabar con Lacan” 1 y 2 se dedican a mostrar cómo la homofobia de Lacan forma parte de un plan diseñado desde siempre en su obra y cuyas primeras pistas pueden ir ya a encontrarse en su obra temprana “Los complejos familiares”:

Se trata de un verdadero programa político el que nos es presentado aquí, en el cual el psicoanálisis es llamado a jugar un papel determinante en la lucha contra esa nueva utopía social que tiene como nombre la emancipación de las mujeres y cuyo resultado es la inversión generalizada, es decir, el borramiento de la “polarización sexual” y de los roles que prescribe<sup>15</sup>.

Del análisis lacaniano de las consecuencias del declive de la figura paterna, Eribon deduce que lo que Lacan se propone es restablecer el orden masculino y heterosexual. Que la función materna sea entendida como la de los cuidados y la paterna como la que encarna la Ley, aunque los padres de hoy ya no estén a la altura de lo que dichas funciones requieren, sólo significa que la función política del psicoanálisis consiste en asegurar la plena realización de la norma heterosexista. Eribon no se toma la molestia de profundizar en algo tan importante como que la función simbólica del Nombre del Padre se distingue del padre de la realidad, ni revela que el propio Lacan insistió en matizar que es el discurso el que instaura esa separación entre el niño y la madre, sin la necesidad de un padre de carne y hueso.

Se puede reprochar a Eribon que las citas que selecciona de Freud o Lacan están sacadas de contexto e hilvanadas por un hilo conductor previo que no es otro que el a priori de la concepción del psicoanálisis como una ideología normativista y conservadora basada en los principios de la dominación masculina y el orden heterosexista. Da la impresión de que Eribon sólo va a los textos psicoanalíticos a buscar la confirmación de lo que ya sabe.

La crítica de Eribon tiene más sentido cuando se refiere a las actuales declaraciones de algunos psicoanalistas lacanianos en radio y televisión en el debate sobre el PACS (la ley de parejas de hecho francesa) y la adopción. En

este caso, sí se constata una vertiente homofóbica clara en estos psicoanalistas que, a pesar de llamarse lacanianos, confunden ellos mismos el proceso por el que un sujeto ingresa en lo simbólico (operación que no exige ningún padre) con la necesidad de un padre real en el seno de una familia.

En el capítulo final de este libro (capítulo 9) se abordará por una parte la persistencia de componentes homofóbicos en el psicoanálisis actual, y por otra los intentos de algunos analistas por acercarse a la teoría queer.

## Notas

1. Freud, S. (1981), "Tres ensayos para una teoría sexual", en *Obras Completas*, p. 1178, nota 637.
2. *Op. cit.*, p. 1187.
3. *Op. cit.*, p. 1178, nota 637.
4. Por ejemplo, Teresa de Lauretis y Judith Butler reconocen la influencia de Freud y Lacan en sus trabajos, aunque critiquen su incapacidad para pensar la sexualidad lesbiana, o su falocentrismo.
5. Foucault, M. (1978), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, pp. 144-145.
6. Von Krafft-Ebing, R. (1996), *Psychopathia Sexualis*, Velvet Publications, Londres.
7. Citada en Roudinesco, E., "Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle", *Cliniques Méditerranéennes*, n.º 65, año 2002, pp. 7-34.
8. Llamas, R. (1998), *Teoría torcida*, Siglo XXI, Madrid, p. 311. Llamas toma la cita del libro de Lamo de Espinosa, E. (1989), *Delitos sin víctima. Orden social y ambivalencia moral*, Alianza Universidad, Madrid. López Ibor hizo estas declaraciones en el Congreso de Medicina de San Remo, marzo de 1973.

9. Roudinesco, *op. cit.*, p. 12. Para una exposición detallada de este proceso de los psicoanalistas contra los homosexuales, véase el artículo de Francisco Javier Vidarte y Ricardo Llamas "Pesquisas. Las maricas frente a la curiosidad científica: de mujeres barbudas a conejillos de indias", en Llamas, R. y Vidarte, F. J. (1999), *Homografías*, Espasa Calpe, Madrid, pp. 151-171.
10. Roudinesco, E., *Cliniques Méditerranéennes*, *op. cit.*, pp. 17-18.
11. Eribon, D. (2001), *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona, pp. 29-30.
12. *Op. cit.*, p. 221.
13. Eribon, D. (2001), *Une morale du minoritaire*, Fayard, París.
14. *Op. cit.*, p. 241.
15. *Op. cit.*, p. 262.



## **4 La mujer no-toda**

*Se agujerean puertas y ventanas para hacer la casa,  
y la nada de ellas es lo más útil para ella.  
Así pues, en lo que tiene ser está el interés.  
Pero en el no ser está la utilidad.*

LAO TSE

#### **4.1. Algunos conceptos clave: goce, real, objeto a**

Para comprender el análisis que hace Lacan de subjetividad, es necesario explicar previamente algunas nociones fundamentales de su pensamiento que serán utilizadas a lo largo de este libro, especialmente en el debate con la teoría queer.

##### *Goce*

Lacan hace una distinción esencial entre placer y goce; el goce consiste en una tentativa permanente de sobrepasar los límites del placer. Este movimiento, vinculado a la búsqueda de la cosa perdida, que falta siempre, causa sufrimiento. El goce se fundamenta en la obediencia del sujeto a una orden, del tipo que sea, lo que le conduce al abandono de sí mismo, a destruirse en la sumisión al Otro. De este modo, para Lacan el goce está ligado a la pulsión de muerte, y a la posibilidad de un lugar que escape a la castración. Para comprender el goce, Lacan recupera una de las obras fundamentales de Freud, *Más allá del principio del placer*, obra en la que el vienés introduce la noción de 'pulsión de muerte' y la articula con la repetición. A partir de esta noción de repetición Lacan fundamenta el campo del goce:

Lo que precisa la repetición es el goce, término que le corresponde en propiedad. En la medida que hay búsqueda de goce en tanto repetición, se produce lo que está en juego en ese paso, ese salto freudiano: lo que nos interesa como repetición y que se inscribe por una dialéctica del goce, es propiamente lo que va contra la vida. Si Freud se ve, de algún modo, obligado por la misma estructura del discurso, a articular el instinto de muerte, es en relación con la repetición. [...] La repetición no es sólo función de los ciclos que lleva en sí la vida, ciclos de la necesidad y la satisfacción, sino de algo distinto, un ciclo que supone la desaparición de esa vida como tal. Y que es el retorno a lo inanimado.

Lo inanimado. Punto de fuga, punto ideal, punto fuera del plano, pero cuyo sentido capta el análisis estructural. Queda perfectamente indicado en lo que constituye el goce. [...] Todo el texto de Freud gira expresamente en torno al masoquismo, concebido únicamente en esa dimensión de búsqueda de aquel goce ruinoso<sup>1</sup>.

Para Lacan el goce masculino es un goce fálico, está marcado por la amenaza de la castración. Sin embargo, la situación es diferente en el caso de las mujeres, para ellas esta amenaza no opera sobre el goce. Por ello las mujeres tendrán acceso a un goce diferente, sin límites, separado de toda referencia biológica o anatómica.

### *Real*

El concepto de Real en Lacan se entiende en el marco de un sistema ternario, junto con la dimensión imaginaria y la dimensión simbólica. Para el sujeto lo Real será lo imposible, algo a lo que no tiene acceso y que no puede simbolizar. Lo Real se concibe sin la barrera de lo simbólico, que

preexiste para todo sujeto en su nacimiento; esta barrera sustenta la percepción del mundo para el sujeto. Ahora bien, esta percepción está preservada, pues lo Real, cuando surge verdaderamente, es terrorífico. Es algo que sucede a veces, bien porque el sujeto, sumergido por la locura, alucina lo Real allí donde no está, y cree “ver”; bien porque, siempre dentro de la locura, se precipita en una conmoción total del mundo que le rodea, lo que supone el paso a la acción (el gesto del asesinato). Lo real es lo imposible de ver, de decir, de entender; es una puntuación sin texto. Lacan aplica este registro de lo Real a la comprensión de la psicosis. En ella el sujeto no entra en lo simbólico, se produce un rechazo estructural (forclusión) de un significante primordial fuera del universo simbólico. Es fundamental recordar que para Lacan lo Real no es “la realidad” en el sentido en que se utiliza esta palabra habitualmente, sino el lugar del delirio y de la alucinación, el lugar donde no hay sentido posible ni acceso racional.

### *Objeto a*

El objeto *a*, u objeto “a minúscula”, es introducido por Lacan en 1960 para designar el objeto deseado por el sujeto, un objeto que se sustrae, que escapa, hasta el punto de que no es representable, se convierte en un “resto” no simbolizable. El objeto *a* representa en el vocabulario de Lacan aquello que desencadena el deseo. Incluye todos los objetos que tienen alguna relación con una separación. El objeto *a* reaparece en el cuerpo, en cualquier parte donde exista una vía de paso entre el interior y el exterior. Pero aparece como una “falta de ser”, o como un estallido, a través de cuatro objetos parciales separados del cuerpo: el seno, objeto de la

succión, las heces, objeto de la excreción, la voz y la mirada. De este modo, la verdad del deseo queda oculta para la consciencia del sujeto, porque su objeto es una “falta”. En este sentido, el objeto *a* está relacionado con el registro de lo Real y con el de goce, porque es imposible de simbolizar. El objeto del deseo se identifica con un goce puro, con aquello que está separado de lo simbólico y del significante. Como veremos en el capítulo 9, el hecho de que el objeto *a* sea independiente del género (no es ni masculino ni femenino) permitirá plantear una lectura no heterocentrada del psicoanálisis.

## 4.2. Lo femenino como excepción

Lacan planteó uno de los axiomas más revolucionarios de los últimos treinta años, que obliga a repensar los estudios feministas y de género: la mujer como *no toda*. Lacan lo introdujo en el texto *El atolondradicho* (L'Étourdit<sup>2</sup>) en 1972, y servirá para comprender el estatuto singular que tiene el sexo en los seres que estamos sujetos al lenguaje. El texto replantea aquel forzamiento freudiano que consiste en aplicar a la mujer el “rasero fálico” que rige para el hombre. Pero veamos qué comporta este *no toda*.

El sexo pone en evidencia diferencias que no son sólo anatómicas, y si Freud descubre que la diferencia anatómica está mediada por el significante y reducida en el inconsciente a la problemática del tener o no tener falo, en sí mismas, las pulsiones ignoran la diferencia sexual. Lo que requiere toda una elaboración sobre el deseo sexuado; en las complejas fórmulas de sexuación que Lacan desarrolla, lejos de una identificación biológica, elabora una

lógica de lo que en los seres es o no nombrado por el falo. Cada sujeto se ubica respecto a la sexualidad a través de su palabra. *El sexo no se corresponde con lo biológico sino con una posición discursiva; el proceso de sexuación no proviene de la biología ni de los contenidos culturales, sino de la lógica del lenguaje.*

Joan Copjec, feminista y lacaniana explica, en un brillante ensayo, *Sex does not budge: American Voluntarism and the Inflexibility of Sex*<sup>3</sup>, que para Lacan si bien el hombre está completamente en el orden simbólico, en la mujer el límite imposible/real no existe, pues la mujer no está totalmente en el orden fálico; por eso no hay universal femenino.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalaré como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico.

Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano<sup>4</sup>.

La mujer es así lo Otro del lenguaje, de la universalización. Como resultado de esta contingencia, no sólo es indeterminada la existencia de la mujer en el orden fálico, sino que se enfatiza doblemente la importancia de lo particular. Porque no hay fórmula universal (necesaria) para la relación entre los sexos, las sociedades individuales inevitablemente intentarán instituir una ley que cubra esa falta proclamando una definición general de tal relación, bien sea la de la sujeción de la mujer al hombre en los patriarcados tradicionales, la igualdad entre los sexos que constituye el ideal de muchas sociedades democráticas, o la subordinación del hombre por la mujer en algunas formas

de utopía del matriarcado. Con Lacan, estas propuestas se hacen precarias; como falla del sistema, la excepción –el “no-toda” femenino– intentará romper con cualquier conceptualización o regulación fálica.

Lacan se plantea retomar las razones de estructura que podrían explicar por qué la feminidad no encuentra un enunciado posible. Es decir, que no haya prototipo de lo femenino sigue siendo un enigma, cualquiera sea la apariencia que lo imaginario le preste. Las razones que da el psicoanálisis es que somos seres hablantes y sexuados; la sexualidad humana no es natural ni puede explicarse ateniéndonos a razones anatómicas y biológicas. En este punto hay convergencia (pero no igualdad) con buena parte de los feminismos, y en particular con los *gender studies* y con lo que en sentido amplio se vino a llamar *feminismo de la diferencia*. Por ejemplo, una conocida feminista lesbiana queer, Diana Fuss, reconoce la importancia de la obra de Lacan para las corrientes actuales del feminismo:

Mi propia postura [...] está más en la línea del razonamiento de Constance Penley, en la cual las semillas de una teoría del sujeto como algo disperso, múltiple, se pueden encontrar ya en la noción lacaniana del sujeto como lugar de contradicción, y en un continuo estado de formación. Esta postura sostiene que sin el concepto de Lacan del ‘sujeto partido’, dividido contra sí mismo, estas nuevas teorías feministas de la identidad no serían posibles<sup>5</sup>.

Si somos seres habitados por el lenguaje (Freud lo dijo de forma más tajante: “enfermos de lenguaje”), también es necesario concebir que el falo es una función, y sólo podemos entenderla como una función simbólica, tanto para

los hombres como para las mujeres. La ley simbólica del falo introduce una pérdida de goce, es lo que Lacan llama “castración”. Esto tiene un sentido lógico que reside en que el lenguaje comete un error y reduce la polaridad sexual hombre-mujer a un tener-o no tener falo.

*El orden simbólico, el lenguaje, ofrece al sujeto un único significante, el Falo, para dar cuenta de dos lugares, lo femenino y lo masculino. Esto supone una imposibilidad lógica, no se pueden escribir dos lugares con un único significante.* El error lógico que comete la lengua con lo real del sexo es nombrar esa diferencia a través del significante, que es el único que aparece coordinado con el goce, como un semblante, como una posibilidad que finalmente nunca acaba de lograr su objetivo. El goce propio del ser que habla es el goce fálico. Lacan propuso abordar las diferencias sexuales a partir de las fórmulas de sexuación, rompiendo así con el naturalismo y saliendo de la dicotomía tener-no tener, mostrando la heterogeneidad radical del goce masculino y del goce femenino. Lacan establece las diferencias sexuales en relación al goce, y la premisa universal es que para todo ser que habla rige la ley del falo. Del lado masculino tenemos la lógica del todo y la excepción –gracias a que hay una excepción que hace de límite, puede fundarse un todo (aquello de que “la excepción confirma la regla”)–. El universal “para todo ser que habla rige la ley del falo” se funda porque existe uno que dice no a la función fálica –existencia que no es real sino lógica–. Sometido a esta lógica del todo, el que se sitúa en esta posición crea instituciones y academias. Lacan llama a esta acción “paratodear”, refiriéndose a la lógica tradicional de “*para todo X existe tal o cual cualidad o característica*”. En el discurso de la ciencia, de la psicología, de la moral y de la política se da esa estrategia, cuando

uno habla para todos y por todos, cuando cree que una acción individual es válida para todos, y cuando cree que todo el goce pasa por el falo y que no hay otro goce que el fálico.

### 4.3. El goce femenino

El lado femenino de la lógica de la sexuación no es complementario –y eso es lo importante– al masculino, no es un goce complementario al goce fálico, sino suplementario y contingente. Suplementario porque no es un goce que pudiéramos añadir al fálico para obtener la unidad, aquello de la “otra mitad”, utopía que ya sabemos por los textos culturales que “no marcha”. Y es contingente porque puede presentarse en ocasiones, a veces, o nunca.

Lacan cuestiona la lógica tradicional e inaugura un tipo de lógica distinta para explicar el goce femenino: es la lógica del *notodo*, es decir, que no está toda bajo la ley del falo. Es la negación del Universal “no existe ninguna que diga no a la función fálica”, y por ello no se puede constituir el límite en el que un Universal de lo femenino podría fundarse. Por no existir ese límite es *notoda*; es un goce dual, está en el goce fálico pero tiene además acceso a un goce suplementario. No puede por tanto establecerse un Universal femenino. Y este punto transforma todo campo de estudio, disciplina o teoría que se funde en universales. Por eso Lacan ha dicho que *La Mujer* –con mayúsculas, en singular, como universal– no existe; axioma que ha causado gran polémica (a favor y en contra) en el feminismo, y un profundo rechazo en los estudios queer (véanse capítulos 6 y 7).

Todo ello no quiere decir que no haya mujeres; con el amor el problema se complica, en aquello de que amar es “dar lo que no se tiene”, el objeto *a*. El hecho de que no haya en lo simbólico ningún significante que pueda escribir el goce propio de lo femenino hace que una mujer no se identifique con su sexo, sino con identificaciones que expresan la falta de consistencia del rasgo y desvelan la imposibilidad de definir un modelo femenino.

En el trasfondo de este problema relacionado con el lenguaje, el significante, lo simbólico, lo que aparece es un hecho importante: según Lacan “el compromiso analítico con el comportamiento humano no significa que el sentido refleja lo sexual, sino que lo suple”. La cita proviene del Seminario XXI –*Los desengañados se engañan o los nombres del padre* (inédito). Dicho de otra forma: no se trata de que el sexo –que ya hemos seguido en sus paradojas– sea prediscursivo, sino que la sexualidad humana está relacionada con la significación de forma paradójica: “el sexo es producto del límite interno, la deficiencia de la significación”<sup>6</sup>. Por eso, precisamente porque no hay sentido en lo sexual, se produce un intento constante de tapar esa imposibilidad por medio de atribuciones de sentido (ideales, doctrinas, leyes, normas, ortodoxias sexuales, discursos).

Lacan ha sido el primero en dibujar los contornos de una teoría de la diferencia no-imaginaria y no-naturalizada, que rompe radicalmente con los parámetros sexuales antropomórficos. Es decir, *sus fórmulas de sexuación marcan un límite y nos alejan de la noción más difundida de la complementariedad de los sexos: masculino o femenino son dos formas de la incapacidad del sujeto para alcanzar una identidad plena. El hombre y la mujer no hacen todo, ya que cada uno es en sí mismo una totalidad fallida*<sup>7</sup>.

Los problemas de identidad son paradójicos, y es imposible reducirlos a las ecuaciones biológicas más extendidas: “sexo/género/placer”. Lacan demostró que las estructuras pueden reconstruirse, pero no es posible librarse de ellas completamente. El lenguaje de la sexualidad y el del deseo sólo se puede perseguir a través de sus caminos paradójicos. Si *La Mujer* (con mayúsculas) es imposible de identificar porque no existe, esto no impide que exista la condición femenina, y las diferentes miserias que la sociedad ha podido hacerles a las mujeres. Pero si se asume la tesis de Lacan, un sujeto puede alinearse en el lado femenino y puede ser anatómicamente hombre o mujer, lo cual debiera conducir a un proceso de desidentificación y de desfalcización. Esta perspectiva tiene consecuencias trascendentales en el orden ideológico y en el orden político, y como veremos en el capítulo 9, es uno de los principales puntos de debate entre la teoría queer y el psicoanálisis.

## Notas

1. Lacan, J. (1992), *El reverso del psicoanálisis*; Seminario XVII, Paidós, Barcelona, pp. 48-49.
2. Lacan, J. (1984), “El atolondradicho”, en *Escansión*, 1, Paidós, Buenos Aires.
3. Copjec, J., “Sex does not budge: American Voluntarism and the Inflexibility of Sex”, *Savoir*, volumen 2, “La féminité”, mayo, éditions du Gifrie, Quebec, 1995. De Copjec es muy recomendable el libro *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge, 1994.

Otras feministas de orientación pro-lacanianas citadas a menudo en la teoría queer son Juliet Mitchell (*Psychoanalysis and Feminism*), Parveen Adams (*The Emptiness of the Image, The Woman*

*in Question*), Kaja Silverman (*Male Subjectivity at the Margins, The Subject of Semiotics*), Elisabeth Grosz (*Jacques Lacan. A Feminist Introduction*), y Constance Penley (*The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis*). El psicoanalista Leo Bersani se ha acercado a menudo a la teoría queer, aunque desde una perspectiva bastante conservadora: *Homos*, El manantial, Buenos Aires, 2000. Una visión crítica del psicoanálisis desde un punto de vista feminista la encontramos en Jane Flax, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid, 1995; Flax analiza la obra de Lacan en las pp. 171-196.

4. Lacan, J. (1981), *Aún*, Seminario XX, Paidós, Buenos Aires, p. 15.
5. Fuss, D. (1999), “Leer como una feminista”, en Butler, J., Ebert, T., Fuss, D., De Lauretis, T., *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid, p. 42.
6. Copjec, J., *op. cit.*, p. 204.
7. Para un desarrollo de esta idea, véase el libro de la psicoanalista y feminista Renata Salecl (1994), *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Routledge, Londres.

**5 El contexto post-estructuralista:  
Foucault, Deleuze-Guattari y Derrida**

*El orden no es más que una rareza;  
el desorden es lo ordinario.*

MICHEL SERRES

## 5.1. Lacan y el estructuralismo

La aparición de la teoría queer se puede explicar por una combinación de factores sociales, económicos, políticos y teóricos que se producen en Europa y Estados Unidos en los años setenta y ochenta. Uno de esos cambios teóricos fundamentales fue la aparición de nuevas líneas de pensamiento y de crítica social y política, un conjunto de textos y autores que se suelen agrupar de forma un tanto arbitraria bajo la categoría “post-estructuralismo”.

En realidad, estos autores no forman parte de un grupo o de una corriente de pensamiento como tal, por el contrario se caracterizan por la singularidad de sus propuestas y su originalidad respecto a las tradiciones o escuelas anteriores de la filosofía o la sociología. Paradójicamente, algunos de estos autores (Foucault, Lacan o Barthes) fueron calificados de ‘estructuralistas’ en los años sesenta, aunque ellos mismos renegaban de esa clasificación. Propiamente hablando, los pensadores que asumieron y defendieron el estructuralismo fueron principalmente Lévi-Strauss<sup>1</sup> en el campo de la antropología, Jean Piaget en el campo de la psicología y Louis Althusser en el terreno del marxismo (además del estructuralismo en lingüística, representado por Saussure, Jakobson y Benveniste, entre otros).

A comienzos del siglo XX Ferdinand de Saussure revolucionó la lingüística al plantear el estudio de la lengua como un sistema de signos. La noción de sistema es importante porque implica que ya no se pueden estudiar los sig-

nos (significante/significado) aisladamente, sino en su relación estructural y de oposiciones en todo el sistema. Su valor depende de este sistema de interdependencias. La lingüística va a utilizarse a partir de estas nociones como un modelo de inteligibilidad del mundo, aplicada a las ciencias humanas. El estructuralismo es pues un método, que trata de encontrar los elementos clave de esas estructuras vacías de contenido que organizan un determinado campo de conocimiento y de establecer sus interrelaciones, ya sea en disciplinas como la antropología, la psicología, la historia de las religiones o la sociología.

El estructuralismo recupera de algún modo la ilusión leibniziana del álgebra combinatoria, de una matriz universal capaz de dar cuenta de todas las traducciones del saber, dado que el lenguaje se convierte en el equivalente general de valor de todos los sistemas significantes. De este modo, las ciencias humanas adquirirían un estatuto más 'científico', observando reglas estables que explicarían el funcionamiento universal de ciertos componentes humanos o sociales.

Este paradigma, que tuvo mucho éxito entre los años cincuenta y sesenta, entra en crisis a partir de nuevas corrientes de pensamiento que van a cuestionar la necesidad de modelos universales o de estructuras rígidas, y la esperanza cientifista que subyace en su proyecto epistemológico.

Lacan fue precisamente uno de los primeros autores capaz de ir más allá del método estructural. A pesar de haber tomado algunas ideas de la lingüística estructural para interpretar el funcionamiento del inconsciente (la metáfora y la metonimia como equivalentes de lo que Freud llamaba condensación y desplazamiento, por ejemplo) Lacan va a cuestionar la dependencia funcional entre significante y significado. Para Lacan, cuando hablamos del sujeto, el sig-

nificante actúa con independencia del significado. Éste está excluido del pensamiento, ya que depende de una dimensión inconmensurable, que Lacan llama ‘lo real’. Lacan cuestiona la idea de que se pueda hacer de la lengua una estructura, y para marcar su diferencia respecto al estructuralismo va a decir que el psicoanálisis trabaja con “lalengüa” (lalangue)<sup>2</sup>:

A la ficción científica de ‘una’ lengua, el psicoanálisis opone el ‘uno’ de *lalengüa*. [...] Lo que le interesa al psicoanálisis es cómo esa estructura defectuosa opera sobre los hablantes estructurándolos. [...] *Lalengüa* siempre ya está, antes que el sujeto [...]. En un primer examen, la lengua aparece como constituida por un conjunto de signos que sirven a la comunicación humana y a la expresión de ideas y pensamientos. Pero antes de poder servir de ella como un instrumento, los hablantes han sido estructurados por *lalengüa*. De esa emergencia del hablante como sujeto ha quedado un sedimento inconsciente. [...] El inconsciente puede ser considerado como el alto precio que paga el hombre por hablar. Su cuerpo queda atrapado por inscripciones por fuera del sentido: el goce<sup>3</sup>.

Cuando Lacan se refiere a la ley y al orden simbólico está influido por los trabajos de Lévi-Strauss y de Marcel Mauss: concibe el inconsciente como un universo de reglas vaciadas de contenido, *comparables* (no idénticas) a las que rigen el lenguaje. Se habla pues de *orden* en el sentido de las leyes fonológicas que rigen la organización de los elementos diferenciales en oposiciones binarias. Como veremos en el capítulo sobre la teoría queer, esta concepción del sujeto y la noción de ‘orden simbólico’ va a ser criticada por algunas autoras queer como si se tratara del

orden jurídico o legal al servicio del mantenimiento de las instituciones, lo cual es un contrasentido<sup>4</sup>. Por ejemplo, en una introducción a los estudios queer, podemos leer afirmaciones como ésta: “La escuela de Jacques Lacan, según la cual la sexualidad debe entenderse como una estructura que giraría en torno a un símbolo primario (el ‘falo’) que representa la autoridad cultural de nuestra sociedad”<sup>5</sup>.

La transmisión de Lacan en Estados Unidos se produce sobre todo a partir de sus primeras obras (de los años cincuenta). Esta transmisión va a privilegiar al Lacan ‘pseudoestructuralista’, en detrimento de todo su desarrollo posterior, donde abandona la idea de estructura para centrarse en el campo del goce, precisamente ese campo que queda fuera de la estructura y que sin embargo es fundamental para el sujeto.

El ideal de científicidad y universalidad inherente al estructuralismo<sup>6</sup> va a ser cuestionado desde diferentes frentes en lo que ha venido a llamarse ‘post-estructuralismo’. En este capítulo nos centraremos en cuatro de los autores que más influencia han tenido en el desarrollo de la teoría queer: Foucault, Deleuze, Guattari y Derrida, quienes a su vez mantienen una compleja relación con el psicoanálisis.

## 5.2. Foucault: microfísica del poder

Sin duda el pensador más influyente en los orígenes de la teoría queer es Michel Foucault. El primer volumen de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, publicado en Francia en 1976, supuso una revolución en la visión de

la historia, en los estudios de género y en el análisis de las relaciones de poder.

Foucault es un pensador original tanto por la creatividad de sus métodos de análisis como por los objetos en los que centra su atención y por el estilo de su escritura. Desde los inicios de su obra en los años cincuenta, Foucault decide fijar su atención no en los grandes temas de la filosofía o de la sociología, sino más bien en los márgenes de las disciplinas, intenta localizar lo que ha quedado “por fuera” del pensamiento o del sistema social. Esto hace que se interese por la enfermedad mental en su *Historia de la locura*, por la delincuencia y las formas del encierro en *Vigilar y castigar*, o por las sexualidades periféricas en la *Historia de la sexualidad*.

Su visión de la historia es también diferente. En lugar de fijarse en los nombres propios o en relaciones de opresión basadas en la explotación económica, Foucault utiliza un estudio minucioso de los textos, las arquitecturas, los cuerpos, los discursos, para aislar tramas complejas que determinan la constitución de los saberes de una época, o las relaciones de poder, o las formas de la ética. Una de sus aportaciones más importantes es el cuestionamiento de la visión tradicional del poder. Tradicionalmente se ha representado al poder como una entidad propia separada de lo social o de los individuos, situada en una esfera superior desde donde ejerce una presión o un control sobre individuos, instituciones o formas sociales (monarcas, papas, Capital, Estado, ejército, etc.).

Foucault va a realizar un desplazamiento epistemológico radical al *ubicar el poder dentro mismo del entramado social e individual*, localizándolo en una pluralidad de discursos, prácticas e instituciones en las que estamos inmersos los propios individuos, que a su vez forman parte de ese poder:

El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones<sup>7</sup>.

El trabajo genealógico de Foucault se ha centrado en tres grandes áreas:

- La dimensión del *saber*: conocer nuestra relación con la verdad, cómo nos constituimos como sujetos de conocimiento.
- La dimensión del *poder*: conocer históricamente cómo nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás.
- La dimensión de la *ética*: cómo nos constituimos en agentes morales.

Estos tres campos van a tener una influencia clave en la teoría queer, en la medida en que los propios sistemas de conocimiento van a ser analizados en sus efectos de *producción y de poder*. Foucault no se plantea refutar o validar la verdad de los enunciados de las ciencias humanas o físicas, sino ver cuáles son las condiciones de posibilidad de su emergencia, y qué efectos productivos tienen esos discursos en el entramado social. Por ejemplo, para él lo más interesante es ver en qué época, bajo qué condiciones, con qué valores aparece la categoría médica de “el homosexual”, y analizarlo como el producto de una serie de discursos (medicina, psiquiatría) que le van a constituir en una ‘especie’.

De este modo, la presunta “neutralidad científica” queda bajo sospecha, y se demuestra que más que acceder a objetos externos con el objetivo de analizarlos, la propia ciencia fabrica conceptos, ideas, objetos y sujetos, cuerpos y almas. En uno de sus libros más impresionantes, *Vigilar y Castigar*, Foucault aplica esta metodología a la propia ciencia de la criminología:

Se trata en este saber nuevo de calificar “científicamente” el acto como delito y sobre todo al individuo como delincuente. Se da la posibilidad de una criminología. [...] El “delincuente” permite precisamente unir las dos líneas y constituir bajo la garantía de la medicina, de la psicología o la criminología, un individuo en el cual el infractor de la ley y el objeto de una técnica docta se superponen casi. Que el injerto de la prisión sobre el sistema penal no haya ocasionado una reacción violenta de rechazo se debe sin duda a muchas razones. Una de ellas es la de que al fabricar la delincuencia ha procurado a la justicia criminal un campo de objetos unitario, autenticado por unas “ciencias” y que le ha permitido así funcionar sobre un horizonte general de “verdad”<sup>8</sup>.

Pero la obra que va a estar en la base de todos los estudios fundadores de la teoría queer (desde Judith Butler a De Lauretis, pasando por Sedgwick o Halperin<sup>9</sup>) es *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. En esta obra ya clásica, el subversivo filósofo francés propone una tesis sorprendente: en contra de lo que solemos pensar, el sexo no es algo prohibido o reprimido, sino algo de lo que se incita a hablar, un terreno hecho de discursos, de escritura, de investigación, de confesión, de testimonio, de conocimiento. Foucault denomina a este emplazamiento discursivo “dispositivo de sexualidad”.

Una compleja red de saberes se ponen en circulación desde el siglo XVIII hasta la actualidad alrededor del sexo, promoviendo discursos de muy diverso tipo vinculados siempre a la sexualidad: las enfermedades de los nervios, el onanismo, las perversiones, la procreación, el cuerpo, los delitos. Poco a poco, el sexo va a convertirse en el centro de nuestras vidas, va a ser la base de multitud de saberes y, lo que es más importante, el criterio fundamental para establecer nuestra propia identidad como sujetos.

Este dispositivo de sexualidad tuvo efectos trascendentales en la redefinición de las prácticas homosexuales. Hasta el siglo XIX la sodomía era una categoría del antiguo derecho civil y canónico, describía un tipo de actos prohibidos; el autor era sólo su sujeto jurídico. En cambio, el “homosexual”, categoría que aparece en la segunda mitad del XIX, es algo muy distinto:

ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyace en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Westphal sobre las “sensaciones sexuales contrarias” (1870) puede valer como fecha de nacimiento— no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexuali-

dad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.

Del mismo modo que constituyen especies todos esos pequeños perversos que los psiquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres de bautismo: existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zoerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; existirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexo-estéticos y las mujeres dispareunistas. Esos bellos nombres de herejías remiten a una naturaleza que se olvidaría de sí lo bastante como para escapar a la ley, pero se recordaría lo bastante como para continuar produciendo especies incluso allí donde ya no hay más orden. La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas<sup>10</sup>.

Este análisis es útil para comprender hasta qué punto las formas de (auto)representación de gays, lesbianas y transexuales tienen una historicidad y unos valores concretos. La homosexualidad nace dentro de un discurso médico, psiquiátrico, como una patología, y lo que es más importante, como una forma de identidad global que se impone al sujeto. Este análisis será clave para las teóricas queer a la hora de cuestionar cualquier forma de identidad esencialista ya sea para nociones como gay, lesbiana, mujer u

hombre. A su vez, va a servir como método de análisis para otras categorías, como aquella que nadie cuestiona, la de heterosexualidad<sup>11</sup>.

Foucault va a señalar también una difícil paradoja para los movimientos de liberación gay. Si, como señala en esta obra, el dispositivo de sexualidad no reprime sino que persigue la producción de significaciones y discursos, los movimientos de liberación sexual han abrazado sin darse cuenta el propio dispositivo de sexualidad, creyendo que ahí estaba su liberación, respondiendo a esa exigencia de generar una verdad sobre sus cuerpos y sus prácticas. En este sentido, el desplazamiento nómada que propone la teoría queer estará muy influido por esta advertencia de Foucault, y en ello radica en parte la dificultad de analizar los propios movimientos queer: ¿para qué analizarlos?, ¿para quién?, ¿qué verdad se espera que produzcan?, ¿quién va a reapropiarse de sus discursos y prácticas? La desconfianza que siembra Foucault en sus brillantes textos perdura en la actualidad<sup>12</sup>.

Foucault mantuvo a lo largo de su vida una compleja relación con el psicoanálisis<sup>13</sup>. En sus primeras obras valoró a menudo la importancia del descubrimiento freudiano, y las aportaciones de Lacan. En 1966, en una entrevista sobre su libro *Las palabras y las cosas*, afirma:

El punto de ruptura se sitúa cuando Lévi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el “sentido” no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y que en realidad lo que nos atravesaba profundamente, lo que existía antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el *sistema*. [...] La importancia de Lacan estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de

su neurosis, cómo son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto— quienes hablan... Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema, que redescubrimos...<sup>14</sup>

Pero a medida que su trabajo genealógico se desplaza desde el campo del saber al campo del poder y al análisis de las formas de producción de la verdad, va a ser cada vez más crítico con el psicoanálisis, hasta el punto de incluirlo en su *Historia de la sexualidad* como uno más de los discursos del dispositivo de sexualidad, dentro de ese emplazamiento que pide una especie de confesión del sujeto sobre su vida, su intimidad y la verdad de su sexo.

No obstante, es significativo que Foucault no conociera el lugar de excepción que ocupa el psicoanálisis respecto al saber y la verdad. Mientras que la sexología y la psiquiatría se instalan en un discurso de saber absoluto y de armonía entre los sexos, la originalidad de Lacan reside precisamente en el reconocimiento de que, respecto a la sexualidad, no hay saber. En un diálogo con el psicoanalista Jacques-Alain Miller sobre el libro *Historia de la sexualidad* afirma lo siguiente:

—J.-A. Miller: Eso es algo muy lacaniano, lo de oponer la sexualidad y el inconsciente. Y es, por otra parte, uno de los axiomas de esta lógica: no hay relación sexual.  
—Foucault: No sabía que existiera ese axioma<sup>15</sup>.

Este desconocimiento es significativo en el sentido de que la crítica que está haciendo Foucault a los dispositivos presupone un sujeto que sabe una verdad, y una estrategia para arrancarle esa verdad. El punto de vista analítico difiere completamente de esta visión en la medida en

que el sujeto, para el psicoanálisis, no sabe ninguna verdad, puesto que no hay saber sobre el sexo. Paco Vidarte, en su artículo “Lacan con Foucault”, explica esta posición del psicoanálisis respecto al saber y la verdad:

Si el Psicoanálisis desenmascara el discurso sobre la sexualidad, la ley del goce absoluto perverso como encubridores de la castración, no está haciendo de ésta a su vez otro mito para incitar a una nueva proliferante producción discursiva de palabrería ocultadora de la verdad. [...] El Psicoanálisis se configura así como una propuesta ética singular de promoción de la verdad, frente a la tendencia tan humana de refugiarse en un saber ignorante y fabulador. Habitantes del lenguaje, del deseo, no podemos por menos que estar advertidos de su engaño para no caer en la dinámica alienante de un deseo imposible, de una voluntad de saber lo indecible. [...] Se constituye de este modo el Psicoanálisis en la experiencia de un desengaño, de una desilusión radical mantenida a toda costa por el dispositivo de la sexualidad. Nada más lejos de esta disciplina que ponerse al servicio de los fines de la sociedad burguesa, de prometer una felicidad idílica en la que no cree. La ética psicoanalítica se embarca en el proyecto de desintrincar la estrecha relación existente entre deseo, saber y poder, elucidando la más fundamental conexión subyacente a ésta de goce, verdad y finitud como raíz existencial de lo humano<sup>16</sup>.

Otro concepto fundamental de la obra de Foucault que va a influir notablemente en los estudios queer es el de *biopolítica o biopoder*, por su relación con el racismo y los procesos de exclusión. Fue la emergencia del biopoder lo que permitió que el racismo se insertara radicalmente en el Estado. Para comprender este hecho, Foucault destaca que en el siglo XIX “el poder se hizo cargo de la vida”<sup>17</sup>,

la antigua soberanía sobre el individuo se transformó en una soberanía sobre la especie humana, sobre “la población”, concepto nuevo que será fundamental para la biopolítica.

*La biopolítica es la administración de la vida por el poder.* Parte del siguiente principio: antes el soberano tenía el derecho de “hacer morir o de dejar vivir”; ahora el nuevo derecho consiste en “hacer vivir o dejar morir”, por medio de una nueva *tecnología* de poder que se aplica sobre el hombre viviente como masa; aparecen entonces la demografía, el control de nacimientos, la preocupación por el índice de mortalidad, la higiene pública, la seguridad social..., todo lo que abarca a los seres humanos como especie es objeto de un nuevo saber, de *una regulación, de un control científico destinado a hacer vivir*. Fuera de los márgenes de este nuevo poder queda la muerte individual; dentro de ellos, la mortalidad (lo global). La medicina tiene un papel fundamental en el proceso:

La medicina es un poder-saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y los procesos biológicos. En consecuencia la medicina tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación<sup>18</sup>.

La estrategia de la biopolítica decide lo que debe vivir y lo que debe morir: el racismo es lo que permite fragmentar esta masa que domina el biopoder, dividirla entre lo normal de la especie y lo degenerado; así se justifica la muerte del otro, en la medida en que amenaza a la raza (no ya al individuo). Se puede matar lo que es peligroso para la población: “La raza, el racismo, son –en una sociedad de normalización– la condición de aceptabilidad de matar”<sup>19</sup>. El Estado, en el siglo XX, funciona teniendo como base el

biopoder; a partir de este hecho, la función homicida del Estado queda asegurada por el racismo. Es importante una matización que introduce Foucault sobre el verbo “matar”:

Que quede bien claro que cuando hablo de “matar” no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión<sup>20</sup>.

El concepto de biopolítica es muy útil a la hora de analizar los procesos de producción de cuerpos y sexualidades. En lugar de concebir el cuerpo o el sexo como un dato neutro o físico, la teoría queer, siguiendo la metodología foucaultiana, analizará las máquinas, las arquitecturas, los discursos y las estrategias que buscan optimizar rendimientos y energías del cuerpo en diferentes épocas, imponiendo valores y construyendo emociones y subjetividades. De este modo, el orgasmo femenino, el ataque histérico, el niño masturbador, el perverso, etc., serán analizados como resultados de “tecnologías del sujeto”, es decir, procesos biopolíticos<sup>21</sup>.

### **5.3. *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari**

El filósofo Gilles Deleuze y el psicoanalista Félix Guattari<sup>22</sup> escribieron en 1972 uno de los libros más influyentes del pensamiento contemporáneo: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*.

En esta obra Deleuze y Guattari abordan el ámbito sociopolítico y el discurso del psicoanálisis desde una pers-

pectiva crítica y liberadora. Para comenzar su análisis, los autores distinguen entre máquinas sociales y máquinas deseantes. Freud descubrió la máquina deseante, el inconsciente. Deleuze y Guattari rescatan esa máquina deseante de las limitaciones en que la dejó el psicoanálisis, y la complementan con el análisis de la máquina social. La máquina deseante no se da sin la máquina social, y viceversa. La naturaleza también es máquina deseante, se da por tanto una continuidad Naturaleza-hombre.

Deleuze y Guattari cuestionan radicalmente el concepto de deseo que había sido mantenido casi siempre —con excepción de Spinoza y Nietzsche<sup>23</sup>— como simple carencia de algo. Esta crítica se dirige también al propio psicoanálisis de Lacan. A pesar de ello, y en contra de lo que se suele pensar, *El Antiedipo* no es un libro “contra” el psicoanálisis, sino contra la esclerotización que se había producido en el psicoanálisis lacaniano, y contra los peligros de convertirlo en una especie de secta plagada de conceptos dogmáticos. De hecho, el propio Guattari, que se había formado con Lacan, siguió ejerciendo como psicoanalista tras la publicación del libro, y siguió siendo miembro de l'École Freudienne de Paris fundada por Lacan.

En *El Antiedipo*, el deseo es producción, voluntad de poder; afecto activo diría Spinoza. El deseo como carencia es un concepto idealista, en realidad de raigambre platónica. Para los autores, el deseo produce realidad.

La producción de deseos es inconsciente, como bien vio Freud. Pero en lugar de la producción de deseos Freud instauró un teatro burgués, porque instauró en el inconsciente la mera representación.

El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue

encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...) <sup>24</sup>.

En cambio, el deseo tiene poder para engendrar su objeto. Las necesidades derivan del deseo, y no al revés. Desear es producir, y producir realidad. El deseo como potencia productiva de la vida. Deleuze y Guattari critican tres conceptos clave de Lacan: la falta, la ley y el significante <sup>25</sup>. Para ellos el deseo no necesita de ninguna mediación simbólica, ni procede de una carencia estructural ni está sometido a la ley.

Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío, y no en una privación, a la ley en una regla de juego, y no en un mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación. La interpretación estructural rechaza toda creencia, se eleva por encima de las imágenes, no retiene del padre y de la madre más que funciones, define *lo prohibido* y *la transgresión* como operadores de estructura: pero ¿qué agua limpiará estos conceptos de su segundo plano, de sus mundos traseros –la religiosidad–? El conocimiento científico como increencia es verdaderamente el último refugio de la creencia y, como dice Nietzsche, siempre hubo una sola psicología, la del sacerdote <sup>26</sup>.

La economía capitalista organiza la necesidad, la escasez, la carencia. El objeto depende de un sistema de producción que es exterior al deseo. El campo social está atravesado por el deseo. La máquina social es también producción deseante. “*Sólo hay deseo y lo social, y nada más*”<sup>27</sup>. Freud se fijó en la represión, pero no logró relacionarla con la represión general que se lleva a cabo siempre en la máquina social. Para Deleuze-Guattari fue Reich quien asoció correctamente la represión general con cada una de las máquinas deseantes. Por medio de la familia la estructura autoritaria de la sociedad se prolonga hasta sus más íntimos engranajes. El problema de la política lo planteó Spinoza: ¿por qué combaten los seres humanos por mantenerse en la servidumbre como si fuera su salvación?

El campo social se carga de una producción represiva o bien de un deseo revolucionario. Este último lo denominan los autores el individuo *esquizo*. Y el tipo de análisis psicológico lo llaman *esquizoanálisis*. Sea en la producción represiva sea en el esquizo, la máquina social es la misma. El esquizo es el productor universal. El sujeto es también producción. Los autores califican a su psicología de materialista: introducir el deseo en el mecanismo social, pero también introducir la producción en el deseo. El esquizo no cree en el yo. La teoría de Freud depende demasiado del yo.

Deleuze-Guattari hablan de tres tipos de máquina social: la máquina salvaje, la máquina bárbara o despótica y la máquina capitalista. La máquina salvaje está fundada sobre la tierra, sobre el cuerpo de la tierra. Es territorial. Sobre el cuerpo de la tierra inscribe sus insignias, que son las de la alianza y la filiación. Lo decisivo son las relaciones de parentesco, lo que no quiere decir que lo económico sea marginal. El parentesco domina las relaciones primitivas pero por razones económicas.

El Estado es la máquina despótica y recubre los viejos territorios fundados sobre el cuerpo de la tierra. El estado organiza un sistema de producción que unifica el anterior sistema territorial. Decodifica sus antiguos códigos y los recodifica en el lenguaje del despotismo estatal. Para Deleuze el gran corte de la historia está en la aparición de la máquina estatal.

*La máquina deseante es un sistema de producir deseos; la máquina social es un sistema económico-político de producción. Las máquinas técnicas no son independientes ni exteriores a la máquina social. Cada técnica forma parte esencial de la máquina social. La tecnología capitalista es esencial al sistema de explotación capitalista.* Son grandes máquinas las que son usadas para la explotación de grandes masas de trabajadores. No hay una necesidad intrínseca de cierta tecnología. Más bien la tecnología evoluciona con la máquina social de la que forma parte.

En la máquina deseante ven Deleuze y Guattari ante todo *flujos*. Toman la idea de Lawrence: la sexualidad es flujo. Todo deseo es flujo y corte. Flujo de esperma, de orines, de leche, etc. Freud descubrió este flujo de deseo. Ricardo y Marx descubrieron el flujo de producción, el flujo de dinero, el flujo de mercancías; todo ello como esencia de la economía capitalista. Lo que caracteriza al sistema es la apropiación del producto por parte del capital.

Esto es lo que muestra la economía cualitativa: los flujos chorrean, pasan a través del triángulo, desunen sus vértices. El tampón edípico no deja señal en esos flujos, como tampoco sobre la confitura o sobre el agua. Contra las paredes del triángulo, hacia el exterior, ejercen la irresistible presión de la lava o el invencible chorreo del agua. [...] ¡todos somos esquizos!, ¡todos somos perversos! Todos ¡somos Libidos demasiado viscosas o demasia-

do fluidas... y no por propio gusto, sino porque allí nos han llevado los flujos desterritorializados<sup>28</sup>.

La idea de flujo también será muy influyente en la teoría queer; será utilizada para describir la movilidad del deseo y el nomadismo que caracteriza las subculturas sexuales queer, donde es posible reapropiarse de antiguas tecnologías y discursos para usarlas como formas de resistencia a los poderes que disciplinan las sexualidades (posibilidad de usar máquinas como el vibrador –inicialmente de uso terapéutico– para el placer sexual, usar las hormonas o la cirugía para modificar el cuerpo sin un control del poder médico, prácticas transgénero, *dragkings*, tatuaje, *branding*<sup>29</sup>, etc.).

El capitalismo decodifica los viejos códigos fundados sobre la máquina despótica pero los territorializa a su favor. El neurótico se queda en los códigos establecidos, queda instalado en los viejos territorios, en los residuos que han quedado en el salto de la máquina bárbara a la máquina del capital. El perverso explota la palabra y crea territorios artificiales. El esquizo emprende la línea de fuga de todo territorio codificado, lo desterritorializa todo. Marx había observado agudamente que el capitalismo no se detiene ante lo que antes se consideraba sagrado, lo decodifica todo. El esquizo se mantiene en el límite. Mezcla los códigos. La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social.

Deleuze y Guattari critican el Edipo porque lo consideran una entidad metafísica. Su pretensión de universalidad es cuestionado como un intento de encerrar el deseo en un esquema explicativo limitado y vinculado a la familia.

El capitalismo lo privatiza todo. La esencia del capitalismo se halla en dos fenómenos complementarios: *deste-*

*rritorialización y decodificación.* Ambos fueron analizados por Marx. El capital se apropia cada vez más de territorios; se apropia del campo, del artesanado, del comercio y finalmente de la industria. El capital lo desterritorializa todo. Pero al mismo tiempo lo decodifica todo: la religión, la moral, las creencias; todo sucumbe al impulso del capital. Este impulso anulador de códigos y apropiador de territorios es universal en el capitalismo. El capitalismo es, por ello, lo universal de toda sociedad.

Como veremos en el capítulo dedicado a la teoría queer, la idea del deseo como producción, y no como represión o “carencia”, será clave a la hora de generar nuevas lecturas sobre el sujeto y la sexualidad, distanciadas tanto del psicoanálisis como de las políticas identitarias. Asimismo la noción de desterritorialización va a ser aprovechada por la teoría queer para aplicarla a la sexualidad y al género. La crítica de *El Antiedipo* al humanismo y al estructuralismo, por una parte, y su ataque a las limitaciones del esquema edípico por otra serán los elementos fundamentales del nuevo contexto intelectual y cultural en el que va a surgir la teoría queer años después.

#### **5.4. Derrida: deconstrucción, *différance*, suplemento y performativo**

Escribir sobre la obra de Jacques Derrida es un ejercicio arriesgado, supone una reflexión sobre el hecho mismo de la escritura, sobre la imposibilidad de ceñir un único sentido a un texto que es siempre múltiple, es perseguir a un caballo que va borrando siempre sus propias huellas. El nomadismo de Derrida, y sus advertencias sobre el senti-

do de la interpretación textual, hacen que sea más fácil acercarse a su pensamiento y a su escritura de forma lateral o desde los márgenes, dado que su trabajo no obedece —deliberadamente— a un programa ordenado y sistemático.

Intentar reducir la obra de Derrida a un esquema o a una interpretación “verdadera” es un esfuerzo contradictorio; como ha señalado Paco Vidarte en su tesis doctoral sobre el filósofo de la deconstrucción:

No he querido hacer una historia —de la deconstrucción—. Tan sólo seguir de cerca la singularidad de la escritura derridiana, el acontecimiento que supone su lectura, irrepetible e irreductible a metodología alguna, a ningún programa preestablecido, a ningún esquema que pudiera dar cuenta de su estrategia diseminante que no resulta reconducible a un origen, a un *télos* (a un padre, a un lector crítico absolutamente capaz) que le dé sentido, a una lectura o a *la* lectura<sup>30</sup>.

Siguiendo la advertencia de Vidarte, no trazaremos aquí ningún esquema global de la obra<sup>31</sup> de Derrida, empresa por otra parte contradictoria con la propia dinámica (en sentido físico y topológico) de su escritura. Simplemente nos centraremos en cuatro de los términos derridianos que más influencia han tenido en la teoría queer: *la deconstrucción*, *la différance*, *el suplemento* y *lo performativo*.

### *Deconstrucción*

El término “deconstrucción” ha sido objeto de numerosas interpretaciones, abusos y malentendidos. Desde su aparición en los años sesenta, la deconstrucción tuvo un enorme impacto en el pensamiento filosófico y en los estu-

dios universitarios en Europa y Estados Unidos. La “moda de la deconstrucción” condujo a un uso cada vez más ligero del término, que lo confundía con el hecho de hacer una crítica destructiva de algo, o con la idea de analizar un sistema para desmontar y disolver sus diferentes partes, o la emparentaba con una especie de filosofía negativa y nihilista donde toda categoría debía ser aniquilada. Aunque no vayamos a dar aquí una definición positiva de la deconstrucción, se puede afirmar que la deconstrucción es un acercamiento que disloca el sistema de oposiciones conceptuales derivado de la idea metafísica de la verdad, y que insiste en la imposibilidad de mantener un pensamiento de la totalidad. Pero la deconstrucción exige atravesar las propias tradiciones que está poniendo en cuestión, interviene en sus textos, en los discursos de la herencia metafísica para transformarlos, para solicitarlos (en el sentido latino de conmover como un todo, hacer temblar en su totalidad).

Se trata pues, sin precipitarse, tomándose todo el tiempo necesario, de releer los textos que la conforman, de reescribir también sobre ellos: de escribir respecto de ellos sin dejarlos nunca intactos y de escribir en ellos escrutando entre las líneas, en los márgenes, escudriñando las fisuras, los deslizamientos, los desplazamientos, no con vistas a arruinar sus códigos sino a producir, de forma activa y transformadora, la estructura significativa del texto: no su verdad o su sentido, sino su fondo de ilegibilidad y, a la vez, ese exceso, ese suplemento de escritura y de lectura que, interrogando la economía del texto, descubriendo su modo de funcionamiento y de organización, poniendo en marcha sus efectos, abre la lectura en lugar de cerrarla y de protegerla, disloca toda propiedad y expone el texto a la indecidibilidad de su lógica doble, plural<sup>32</sup>.

La deconstrucción es una forma de intervención en los axiomas hermenéuticos usuales de la identidad total de la obra. Produce una inestabilidad en la seguridad de los métodos, en la historia de las ideas, en las fuentes de la significación. La deconstrucción actúa en los sedimentos de las arquitecturas conceptuales, rastrea los textos y produce nuevas significaciones. Su origen está directamente relacionado con el contexto estructuralista de los años sesenta:

Deconstruir era también un gesto estructuralista, en todo caso un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista, y su forma depende, por una parte, de este equívoco. Se trataba de deshacer, de descomponer, des-sedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, “logocéntricas”, “fonocéntricas” —puesto que el estructuralismo estaba dominado sobre todo entonces por modelos lingüísticos, de la lingüística llamada estructural a la que se llamaba también saussuriana—, socioinstitucionales, políticas, culturales y, sobre todo, y en primer lugar, filosóficas). Es por eso, sobre todo, por lo que se ha asociado el motivo de la deconstrucción al “post-estructuralismo” (palabra ignorada en Francia, salvo cuando “regresa de Estados Unidos”). Pero deshacer, descomponer, des-sedimentar estructuras, movimiento más histórico, en un cierto sentido, que el movimiento “estructuralista” que se encontraba así puesto en cuestión, no era una operación negativa. Más que destruir, era necesario también comprender cómo estaba construido un “conjunto”, para lo cual era necesario reconstruirlo<sup>33</sup>.

Esta relación de la deconstrucción con el estructuralismo será elaborada en Estados Unidos como una especie de “método analítico”, olvidando su relación con los propios acontecimientos históricos y la destitución del sujeto que

implica la propia deconstrucción. De este modo, veremos entre muchos de los autores de estudios de género y de la teoría queer un uso bastante ligero de la deconstrucción, en el sentido de usarla como un dispositivo metódico para leer o escribir, al estilo de “vamos a deconstruir la identidad de género”. En realidad, sería más adecuado interpretar el fenómeno queer como un acontecimiento que ya ha tenido lugar, donde algo “se” deconstruye como acontecimiento histórico, donde están funcionando estrategias móviles sin un sujeto trascendental o intelectual que determine el proceso<sup>34</sup>.

Paco Vidarte, filósofo especialista en deconstrucción, y teórico queer, nos advierte de los posibles abusos de la obra de Derrida:

Una de esas formas excesivas, descaradas e insolentes por lo raro, de prestigiar la homosexualidad a nivel discursivo es querer emparentarla a toda costa, teñirla, darle un baño de deconstrucción. Sobre todo, cuando hablar de deconstrucción y homosexualidad en absoluto consiste en constatar las afinidades existentes entre ambos términos, operación que tal vez obedezca a intereses inconcesables o demasiado evidentes. [...] La deconstrucción, si no está de moda, se está poniendo de moda, qué duda cabe, entre ciertos sectores diletantes afectados de dandismo y grandilocuencia. La deconstrucción vende, da imagen: cocina deconstructiva, arquitectura deconstructiva, pintura deconstructiva. Y si algo está de moda, enseguida arrastrará a un tropel de gays sedientos de subirse al carro del relumbrón: “¡Deconstruyámonos!”. Sin saber lo perjudicial que puede llegar a resultar dicha consigna, aunque, a primera vista, suene fascinante. [...] Recurrir a la deconstrucción para “apuntalar” la *queer theory* es, aparte de una irresponsabilidad, una contradicción en los términos. Si algo logra la deconstrucción es librarnos, a la

hora de decidir, de cualquier apoyo, de cualquier sustento firme, de cualquier punto de anclaje, precisamente para poder decidir sin sentirnos respaldados. Si algún gay o alguna lesbiana consideran que están en puerto seguro porque tienen tras de sí el baluarte teórico deconstructivo, sencillamente no se han enterado de nada. La deconstrucción podrá rentabilizarse en muchos aspectos, menos en términos de seguridad<sup>35</sup>.

Teniendo en cuenta los riesgos que menciona Vidarte, se puede hacer deconstrucción y teoría queer. Una consecuencia de la deconstrucción que será muy útil en el pensamiento queer es el cuestionamiento de esquemas de pensamiento binarios (homo/hetero, hombre/mujer, naturaleza/cultura), y del propio concepto de 'verdad' aplicado a los sujetos, las identidades o las sexualidades (véase capítulo 7).

### *Différance*

Otro término derridiano que va a tener una amplia influencia en los estudios de género será el de 'différance'. Derrida va a modificar una letra de la palabra francesa 'différence' (diferencia), cambiando la 'é' por una 'à' para iniciar una interrogación sobre el proceso de la escritura. Este cambio gráfico tiene la particularidad de que no se percibe en la pronunciación, no se oye, aunque sí se lee y se escribe. Esta marca muda, la 'à' de *différance*, sirve a Derrida para generar un concepto nuevo que señala el sentido latino de *differre*, dejar para más tarde, demorar, retrasar: la temporización, y también el sentido de diferendo como polémica, como semejanza. Este gesto va a servir para indicar que "la *différance* designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división

cuyos diferendos o diferencias serán productos o efectos constituidos<sup>36</sup>.

Con el término *différance* Derrida quiere señalar un intervalo, un espacio, una demora temporal y espacial de la presencia, pero de una presencia que nunca se ha producido de forma plena, de forma originaria. De este modo, Derrida cuestiona cualquier lógica de la identidad, introduce una fisura que demora indefinidamente al ser y al sujeto de sí mismos. Es decir, la *différance* “como movimiento (activo y a la vez pasivo), de producción de diferencias, de efectos de diferencia, no será precisamente sino la condición de la significación, de una significación siempre dividida y diferida<sup>37</sup>”.

La influencia de la *différance* en la teoría queer resuena en el título de la revista fundadora de los estudios queer, *Differences*, dirigida por Teresa de Lauretis. Como se verá más adelante, este término será clave para realizar nuevas lecturas de la “diferencia sexual” en el marco de los estudios de género, y para cuestionar la lógica de la presencia en el estudio de la masculinidad y la feminidad.

### *Suplemento*

El suplemento en Derrida se enmarca en el recorrido que hace de las denominaciones de la presencia en la historia del pensamiento occidental. A partir del análisis de Rousseau del signo escrito como un suplemento del signo natural, Derrida va a dismantelar la idea de un lenguaje interior o inicial, como medio natural no contaminado. Lo que señala la lógica del suplemento es precisamente que no hay original, que se da una carencia radical originaria dentro de la metafísica de la presencia.

El suplemento suple. No se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *hace-las-veces-de*. En tanto que sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asignado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse más que dejándose colmar por signo y procuración<sup>38</sup>.

Este “peligroso suplemento” será clave a la hora de interpretar el exceso que ponen en escena las *performances* de género. La hipermasculinidad de la estética *butch*<sup>39</sup> o de los grupos *leather*, o la hiperfeminidad de algunas prácticas *dragqueen* o travestis no muestran otra cosa que la ausencia de original, es más, son la condición misma de producción de lo masculino y lo femenino.

La crítica de la metafísica de la presencia va a llevar a Derrida a acuñar el término “falocentrismo”. Por un lado, Derrida había analizado el privilegio del logos, del decir, de la voz, en la lógica de la verdad de la tradición occidental (logocentrismo). Por otra parte, en la tradición psicoanalítica Lacan había instaurado el ‘falo’ como un significativo clave en la organización del complejo de Edipo. Derrida interpreta esta noción de falo como algo propio del orden masculino, como una manifestación de la razón patriarcal:

Con este término –‘falocentrismo’– trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, *logocentrismo* y, por otra,

allí donde opera, la estratagema *falocéntrica*. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como 'significante privilegiado' (Lacan)<sup>40</sup>.

El feminismo y más tarde los propios estudios queer retomarán esta noción de falogocentrismo como una de las críticas más radicales a la obra de Lacan, y en general al discurso psicoanalítico.

### *Performatividad*

Pero es la reflexión derridiana sobre la performatividad la que más influencia va a tener en la teoría queer. El lingüista J. L. Austin fue el primero en señalar la distinción entre actos del lenguaje constataivos y actos de lenguaje performativos. Los primeros son actos de lenguaje que describen situaciones o hechos que pueden ser verificados en la realidad, por ejemplo, "Mañana es lunes". En cambio, los actos performativos son actos del lenguaje que "producen" los acontecimientos a los que se refieren, y que no son ni verdaderos ni falsos, sino que o tienen éxito o bien fracasan. El enunciado "Os declaro marido y mujer" si es dicho por las personas autorizadas en el contexto ceremonial correcto, efectúa en la realidad la relación que está nombrando. Como se ve en este ejemplo, el poder opera a través del discurso, los actos performativos son formas enunciativas de autoridad.

Austin estaba preocupado por la posibilidad de que el acto performativo fracasara, o fuera utilizado de manera errónea, accidental o poco seria. Por ello, intenta establecer una distinción entre los enunciados performativos "ver-

daderos” y los accidentales (por ejemplo, lo que se afirma en una situación teatral). Derrida va a prestar mucha atención a este intento de purificación que realiza Austin sobre los actos performativos, y a sus referencias a la contaminación, al fracaso, a un acto performativo que no llegue a realizar lo que había prometido. Derrida va a rescatar precisamente la importancia del hecho de “citar”, esa enunciación descontextualizada que Austin intentaba excluir. Para Derrida, es precisamente la cita la condición de posibilidad para el éxito de cualquier enunciado performativo:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado “codificado” o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como “cita”? No es que la citacionalidad sea aquí del mismo tipo que en una obra de teatro, una referencia filosófica o la recitación de un poema. Es por lo que hay [*sic*] una especificidad relativa, como dice Austin, una “pureza relativa” de los performativos. Pero esta pureza relativa no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*. Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no-iteración de un acontecimiento sino construir una tipología diferencial de formas de iteración, suponiendo que este proyecto sea sostenible, y pueda dar lugar a un programa exhaustivo, cuestión que aquí reservo. En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero, desde este lugar, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de enunciación<sup>41</sup>.

Esta referencia a la necesidad de la repetición de un contexto ritualizado, este proceso regulado, la citabilidad como origen de la fuerza performativa, es fundamental para comprender que los enunciados descriptivos de género no existen. Por el contrario, como señala Judith Butler<sup>42</sup> a partir de su lectura de Derrida, expresiones como “¡es un niño!” o “¡es una niña!” son precisamente actos performativos iniciáticos, invocaciones, citas rituales basadas en convenciones de género. El uso de la palabra ‘queer’ tiene también sentido en el marco de la performatividad. La palabra ‘queer’ (maricón, bollera) como insulto ha adquirido su valor en un contexto de repetición vinculado a la patología y a la anormalidad. En el capítulo dedicado a la teoría queer veremos que esta noción derridiana de performatividad será clave para denunciar las instituciones heteronormativas (el matrimonio como teatro institucionalizado) y los efectos de enunciación y de discurso en la producción del sexo y del género.

## Notas

1. Lévi-Strauss, C. (1984), *Antropología Estructural*, Paidós, Buenos Aires.
2. En la traducción al castellano se añade la diéresis en la ‘u’ precisamente como marca de lo inútil, no cumple ninguna función, es una marca del goce, lo que no sirve para nada.
3. Alemán, J. y Larriera, S. (2001), *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid, pp. 14-15.
4. Sobre un desarrollo de este aspecto del orden simbólico véase mi artículo “Educación y psicoanálisis”, en Reyes R. (dir.) (1999), *Terminología Científico-Social. Anexo*, Anthropos, Barcelona, pp. 144-148.

5. Mérida Jiménez, R. M. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras*, op. cit., p. 9. Dejando aparte esta lectura poco rigurosa de la noción de ‘falo’ en Lacan, este texto es una excelente introducción a los estudios queer.
6. Para una visión diferente del concepto de estructura, basada en la topología y en la termodinámica, y aplicable a la noción de ‘goce’ en Lacan, véase mi artículo “Un discurso que discurre”, en *Boletín de psicoanálisis, Serie Psicoanalítica*, n.º 3, 1987, pp. 97-99.
7. Foucault, M. (1985), *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, p. 132.
8. Foucault, M. (1978), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, pp. 258-259.
9. Sobre la relación de Foucault y la teoría queer, véase el excelente ensayo de Halperin, D. (1985), *Saint Foucault – Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, Nueva York. Para conocer la opinión de Foucault sobre las subculturas sexuales, especialmente el sadomasoquismo, véase “Sexo, poder y gobierno de la identidad”, en [www.hartza.com/fuckault.htm](http://www.hartza.com/fuckault.htm).
10. Foucault, M. (1978), *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Siglo XXI, Madrid, pp. 56-57.
11. Por ejemplo, la importante obra queer de Jonathan Ned Katz (1996), *The invention of heterosexuality*, Penguin Books, Nueva York. Es significativo que pese a los intentos recientes de algunos psicoanalistas por acercarse a la teoría queer, no aparecen entre sus publicaciones monográficos o artículos sobre “la heterosexualidad hoy”, o “las heterosexualidades”, “clínica de la heterosexualidad”, o “heterosexualidad y perversión”...
12. Jeffrey Weeks es uno de los filósofos que mejor ha aprovechado en el campo de la teoría queer las aportaciones de Michel Foucault. Véase Weeks, J. (1991), *Against Nature. Essays on history, sexuality and identity*, Londres. En español, véase (1992), *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa; (1998), *Sexualidad*, Paidós, México, y el artículo “Valores en una era de incertidumbre”, en Llamas, R. (comp.) (1995), *Construyendo sidentidades*, Siglo XXI, Madrid.
13. Véase Alemán, J., “Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’”, en *Ornicar*, n.º 220, 25 de octubre de 2002 (disponible en [www.wapol.org/ornicar/articles/220ale.htm](http://www.wapol.org/ornicar/articles/220ale.htm)). Véase también Vidarte, F. J. (1996), “Lacan con Foucault”, *Maristán*,

- vol. V n.º 11, diciembre, Málaga, y Rajchman, J. (2001), *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, EPEELE, México.
14. Foucault, M. (1985), *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, pp. 32-33.
  15. *Op. cit.*, p. 147.
  16. Vidarte, F. J., "Lacan con Foucault", *op. cit.*, p. 50.
  17. Foucault, M. (1992), *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, La Piqueta, Madrid, p. 247.
  18. *Op. cit.*, p. 261.
  19. *Op. cit.*, p. 265.
  20. *Op. cit.*, p. 266. Esta afirmación de Foucault adquiere actualmente un sentido dramático, ante la cruel política de expulsiones masivas contra los inmigrantes que practican los dirigentes de la Unión Europea.
  21. Beatriz Preciado, en su libro *Manifiesto contra-sexual*, ha realizado un brillante análisis sobre la relación genealógica que existe entre la mano masturbadora y el origen del dildo. Véase capítulo 7.
  22. La obra conjunta de Deleuze y Guattari continuó en una segunda parte de su obra *Capitalismo y esquizofrenia*, con el libro *Mil Mesetas (El Antiedipo fue la primera parte)*. Por razones de espacio no entraremos aquí en la compleja y rica obra de cada uno de estos autores.
  23. Nietzsche es probablemente el filósofo que más ha influido en el pensamiento post-estructuralista. Tanto Foucault como Derrida, Deleuze y Guattari han reconocido la importante herencia del autor de *La Genealogía de la moral*.
  24. Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, p. 31.
  25. Se han hecho numerosas críticas a esta lectura de Lacan: la falta de la que habla Lacan no es la falta de un objeto anterior que se habría poseído, sino la propia falta del ser; la ley en Lacan no es la ley jurídica; el significante en Lacan no cubre todo el campo del deseo, siempre hay un resto que escapa a la significación, lo que Lacan llama el *objeto a*. Lacan fue el primero en hacer una crítica radical a la psicología del yo y a las ciencias humanas, descentrando al sujeto de sí mismo, como hacen Deleuze y Guattari. Curiosamente estos autores valoran más adelante la teoría del deseo en Lacan: "La admirable teoría de deseo de Lacan tie-

- ne dos polos: uno con relación al objeto 'a pequeña' como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al 'gran Otro' como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia", *El Antiedipo*, p. 34, nota 23.
26. Deleuze, G. y Guattari, F., *op. cit.*, pp. 116-117.
  27. *Op. cit.*, p. 36, énfasis original.
  28. *Op. cit.*, p. 73.
  29. Procedimiento para inscribir marcas o dibujos en el cuerpo por medio de quemaduras (*branding* significa marcar una res con un hierro al rojo).
  30. Vidarte, F. J. (2001), *Derritages. Une thèse en déconstruction*, L'Harmattan, París, p. 17. La versión en castellano de esta cita es del propio Paco Vidarte. Agradezco al autor que me haya permitido acceder al manuscrito original de este libro en castellano.
  31. Por razones de espacio, no entraremos aquí en la compleja relación de Derrida con el psicoanálisis. Para ello remitimos al lector a los siguientes libros de Derrida: (1986), *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, Siglo XXI, México; (1987), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París; (1997), *Mal de archivo*, Trotta, Madrid; (1998), *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires; (1998), *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid; (2001), con Isabelle Roudinesco, *De quoi demain... Dialogues*, Fayard-Galilée. París. Véanse el libro sobre deconstrucción y psicoanálisis, de Paco Vidarte, de próxima aparición en Editorial Síntesis, y también los siguientes libros: Alemán, J. (2000), *Lacan en la razón posmoderna*, ed. Miguel Gómez, Málaga; Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida*, Flammarion, París, y Pasternac, M. (2001), *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*, EPEEL, México.
  32. Peretti, C. y Vidarte, F. J. (1998), *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid, p. 19.
  33. Derrida, J. (1987), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París, pp. 389-390.
  34. Gayatri Chakravorty Spivak ha escrito interesantes trabajos sobre la deconstrucción aplicada a la historiografía, los estudios poscoloniales, el poder y el feminismo. Algunos de sus libros son *In Other Worlds; The Post-Colonial Critic; Outside in the Teaching*

- Machine* (los tres en Routledge, Nueva York). Para una introducción a su obra véase Landry, D. y Maclean, G. (1996), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York.
35. Llamas, R. y Vidarte, F. J. (2001), *Extravíos*, Espasa Calpe, Madrid; capítulo 13: "Jacques Derrida: 'Ora pro nobis'", pp. 289-291.
  36. Derrida, J. (1998), *Márgenes de la filosofía*, "La Différance", Cátedra, Madrid, p. 44.
  37. Peretti y Vidarte, *op. cit.*, p. 29.
  38. Derrida, J. (1971), *De la gramatología*, Siglo XXI, Madrid, p. 185. Citado por Beatriz Preciado en *Manifiesto contra-sexual*, p. 65. La activista y filósofa queer Preciado ha utilizado el suplemento derridiano para iniciar un proceso de deconstrucción del órgano-origen en su relación con el dildo. De este modo, Preciado puede afirmar que "el dildo precede al pene" (*Manifiesto contra-sexual*, p. 66). Véase capítulo 7.
  39. El término inglés *butch* se refiere a la subcultura de las lesbianas masculinas, muchas de ellas de clase obrera. La subcultura *gay leather* está formada por hombres con una estética hiper-masculina: ropa de cuero negro, bigote o barba, motos, cuerpo musculoso, actitudes "viriles", dureza, etc. En contra de lo que se suele pensar, estas culturas no siempre persiguen una consecución real del "hombre de verdad", sino que muestran el carácter vacío o paródico de la masculinidad. Sobre la cultura *leather* y la cultura de los Osos, véanse mis artículos "De hombre a hombre", en la revista *Infogay*, Barcelona, n.º 127, diciembre 2002, y "Por los pelos" en la revista *ZERO*, n.º 23, Madrid, diciembre 2000, pp. 68-75. Véase también en internet [www.hartza.com/fist.htm](http://www.hartza.com/fist.htm).
  40. "Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida", en AA.VV. (1973), *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, París, p. 311.
  41. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, p. 368.
  42. Véase el artículo de Judith Butler, "Críticamente subversiva", en Rafael M. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras*. Este artículo fundamental de la teoría queer es el capítulo final del libro de Butler *Cuerpos que importan*, titulado "Acerca del término 'queer'".



## **6 El feminismo lesbiano**

*Las lesbianas no son mujeres.*

MONIQUE WITTIG

El feminismo de los años cincuenta y sesenta había desarrollado una importante crítica de los valores patriarcales y de las estructuras de la dominación masculina implícitas en la cultura, la sociedad, la política y los discursos de la psicología y de la ciencia. Los trabajos de Simone de Beauvoir y otras autoras feministas sirvieron como herramientas clave para dismantelar el sistema de géneros y su instrumentalización machista contra las mujeres. Sin embargo esta importante tradición de análisis teórico y lucha política consolidaba a su vez una nueva categoría ontológica, 'la mujer' o 'las mujeres', sin poner en cuestión los propios valores y los peligros de una nueva especie de 'esencia' femenina. El análisis del género<sup>1</sup> se circunscribía a las formas de dominación de la mujer en su relación con los hombres (por esta insistencia en la mujer, tampoco se analizaba el estatuto problemático del propio género masculino). Pero había una ausencia clave en este análisis: no se abordó la heterosexualidad como lugar principal del que emanaban la mayoría de esos dispositivos de opresión, ni sus consecuencias para nuevas luchas estratégicas.

Entre 1970 y 1980 aparecen en la escena del feminismo autoras lesbianas que van a iniciar una crítica radical del discurso heterocentrado y de la noción de 'mujer', y que serán clave en la aparición y evolución de la teoría queer. Monique Wittig, Adrienne Rich y Gayle Rubin, desde distintas perspectivas, van a ser algunas de las principales artífices de esta revolución epistemológica en el análisis del dispositivo sexo/género y en la crítica de la matriz heterosexual.

## 6.1. Monique Wittig

En 1973 Monique Wittig publica *El cuerpo lesbiano*, un bellissimo y complejo texto poético que tendrá una importante influencia política y teórica para el feminismo y para el sistema de sexo/género. En este texto aparecen constantemente imágenes amoratorias y sexuales entre una mujer en primera persona (Y/o, m/e, m/i) y otra mujer (u otras mujeres: tú).

La tierra del jardín cruje entre tus dientes, tu saliva la humedece, tú m/e alimentas con ella tu lengua en m/i boca y tus manos sobre mis mejillas m/e mantienen inmóvil, y/o m/e transformo en lodo m/is piernas m/i sexo m/is muslos m/i vientre erguido entre tus piernas se sacia del olor que llega de la ciprina proveniente de tu medio, y/o me licuo por dentro y por fuera<sup>2</sup>.

El texto se construye a partir de una ruptura de la sintaxis y del orden narrativo; la descomposición del cuerpo en obsesivas descripciones de los órganos internos y externos del cuerpo de la mujer y de sus fluidos corporales, y la narración de una sexualidad explícitamente lésbica suponen una presencia hasta entonces inédita en el panorama literario, y un desafío a la representación habitual de la mujer en la literatura y en la cultura.

Pero su obra más influyente para la teoría queer será *The Straight Mind*<sup>3</sup>, texto que inicialmente fue escrito para una conferencia a lesbianas americanas en Nueva York en 1978, y que sería publicado finalmente en 1980 en la revista *Questions féministes*<sup>4</sup>. En este ensayo Wittig analiza los límites de un pensamiento que ha construido a lo largo del tiempo la heterosexualidad como un dato. En otros textos importantes, como *La catégorie de sexe* y *On ne naît pas une*

*femme*, Wittig muestra que el sexo es una categoría política, e intenta “establecer un vínculo entre las mujeres que luchan por las mujeres como clase, contra la idea de la mujer en tanto que concepto esencialista”<sup>5</sup>.

En *The Straight Mind* Wittig no va a analizar “la heterosexualidad” en el sentido de las prácticas sexuales, sino el dispositivo heterocentrado, es decir, una pluralidad de discursos sobre las ciencias llamadas humanas que producen e instauran heteronormas en materia de sexo, de género y de filiación. Una novedad importante de este ensayo es que también se va a enfrentar a la corriente del feminismo tradicional (ella lo llama ‘heterofeminismo’) que había promovido la identificación con ‘la mujer’, y con ‘lo femenino’ (escritura femenina de Cixous, cuerpo femenino, feminismo de la diferencia –Kristeva, Irigaray–) en detrimento de otras cuestiones que planteaban las lesbianas (invisibilidad de las lesbianas, posible identificación con lo masculino, prácticas sadomasoquistas, criterios de raza y clase social, etc.). Para Wittig “la promoción de La Mujer como categoría emancipadora que produce identidad y como único sujeto de la política sexual tiene efectos coercitivos y normativos. Ella no sólo reacciona contra la instrumentalización de la política de ‘la lesbiana’ por el feminismo, además aporta nuevos conceptos a un feminismo excesivamente unitario en sus fundamentos y sus objetivos [...]. Wittig es post-feminista por su denuncia vigorosa de los efectos conservadores del feminismo”<sup>6</sup>.

Para Wittig es fundamental desenmascarar el carácter político de la categoría de sexo. En lugar de remitir el ‘sexo’ a nociones naturales, biológicas, o basadas en una diferencia ontológica o económica, un sexo que estaría ‘ya ahí’ como un dato previo, Wittig afirma que en realidad el sexo es una categoría *producida* por el propio sis-

tema de pensamiento dominante, que funda la sociedad como heterosexual. “La ideología de la diferencia de los sexos opera en nuestra cultura como una censura, dado que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres bajo una causalidad natural. Masculino/femenino, macho/hembra son las categorías que se utilizan para disimular el hecho de que las diferencias sociales dependen siempre de un orden económico, político e ideológico”<sup>7</sup>.

Como veremos más adelante, esta crítica radical de ‘la diferencia’ va a ser utilizada por la teoría queer para cuestionar el psicoanálisis como uno de los principales discursos del sistema heterocentrado. A su vez, este punto fuerte de la teoría queer invalida cualquier proyecto de síntesis o de “hermanamiento” entre el psicoanálisis y la teoría queer; aunque algunos psicoanalistas han empezado a interesarse por ella, no llegan nunca a cuestionar sus propios fundamentos teóricos (la falta, la diferencia sexual, la castración, etc.). “El pensamiento dominante se niega a volverse sobre sí mismo para asumir aquello que le cuestiona”<sup>8</sup>.

La crítica que hace Wittig a la categoría de sexo se acerca en ocasiones a lo que plantea Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*. Ambos cuestionan el dispositivo que consigue definir el “ser” de una persona a partir de una categoría parcial, “el sexo”. Foucault analiza este mecanismo en relación con la construcción de ‘los homosexuales’ como especie (véase capítulo 4); Wittig denuncia ese tipo de reducción aplicada a ‘las mujeres’: “La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo)

por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro. Hay que señalar que en lo referente al estado civil, tanto el color como la raza deben ser ‘declarados’. Sin embargo, gracias a la abolición de la esclavitud, la ‘declaración’ del ‘color’ se considera ahora una discriminación. Pero esto no ocurre en el caso de la ‘declaración’ del ‘sexo’, algo que ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos?”<sup>9</sup>.

Wittig fue una de las primeras autoras en realizar una crítica radical de Lacan. En la primera página de *The Straight Mind* encontramos ya una referencia directa: “La ciencia del lenguaje ha invadido las otras ciencias, como la antropología con Lévi-Strauss, el psicoanálisis con Lacan y todas las demás disciplinas que trabajan a partir del estructuralismo”<sup>10</sup>.

Asimismo acusa al estructuralismo de crear universales ahistóricos sobre el lenguaje y los sujetos:

los humanos vienen dados como invariantes, con una psique idéntica para cada uno de ellos porque está programada genéticamente; [...] el lenguaje simbólico que tiene la ventaja de funcionar a partir de muy pocos elementos porque los símbolos que la psique produce “inconscientemente” son muy pocos; [...] el inconsciente tiene el buen gusto de estructurarse automáticamente a partir de esos símbolos/metáforas, por ejemplo el nombre-del-padre, el complejo de Edipo, la castración, el asesinato o la muerte del padre, el intercambio de las mujeres, etc.<sup>11</sup>.

Wittig hace esta caricatura del uso que hace Lacan del estructuralismo sin ninguna referencia a textos concretos. Como veremos en el capítulo dedicado al psicoanálisis, Lacan está en las antípodas de esa lectura (aparte de que

en esa época Lacan ya había abandonado hacía mucho el modelo estructural para añadir la dimensión del goce y el registro de lo real).

Esta pensadora radical realiza también una crítica de la legitimidad que funda el saber psicoanalítico, se interroga sobre la pretendida científicidad del mismo:

¿Quién ha dado a los psicoanalistas su saber? Por ejemplo Lacan, lo que él llama el ‘discurso psicoanalítico’ y ‘la experiencia analítica’, ambos le “enseñan” lo que él sabe. Y cada uno le enseña lo que el otro le ha enseñado. [...] Para mí no hay ninguna duda de que Lacan ha encontrado en ‘el inconsciente’ las estructuras que dice haber encontrado porque él ya las había puesto ahí previamente<sup>12</sup>.

Monique Wittig cuestiona asimismo la necesidad de establecer una especie de contrato de confesión moderno entre analizante y analista, un contrato que reprime a ciertos colectivos que deben asumir una cura en términos de humillación y control: lesbianas, hombres homosexuales y mujeres son empujados por un contexto heterosexista a comunicarse únicamente en el marco de la sesión analítica, sin tener otra posibilidad de expresión:

los discursos que nos oprimen especialmente a nosotras las lesbianas feministas y a los hombres homosexuales y que dan por supuesto aquello que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad, estos discursos nos niegan cualquier posibilidad de crear nuestras propias categorías, nos impiden hablar si no es en sus términos y todo aquello que les pone en cuestión es enseguida despreciado como algo “primario”. Nuestro rechazo de la interpretación totalizante del psicoanálisis es interpretado como un abandono de la dimensión simbólica. Estos

discursos hablan de nosotros y pretenden decir la verdad sobre nosotros en un campo a-político<sup>13</sup>.

Encontramos en este párrafo seis puntos que serán fundamentales para la crítica queer del psicoanálisis:

- El psicoanálisis como dispositivo heterocentrado.
- El psicoanálisis como dispositivo de ‘verdad del sujeto’.
- La cura del homosexual (enfermo, patología).
- La creación de categorías sobre los sujetos que reemplazan sus propias formas de autodenominación.
- La ausencia en el psicoanálisis de la dimensión política y social de las identidades sexuales y de su capacidad productiva (sexualidad como psicología, no como producto político).
- El discurso como productor de realidades (el homosexual, el perverso, la histórica, el fetichista, etc.).

Describe ese conjunto de conceptos y discursos, y su presunta científicidad, como una forma de pensamiento que denomina el Pensamiento Heteronormativo (*The Straight Mind*):

Las categorías de que hablamos funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorías, corrientes, ideas que yo llamaría el “pensamiento heterosexista” (en referencia al “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss). Se trata de categorías como ‘mujer’, ‘hombre’, ‘diferencia’, y de toda la serie de conceptos que se encuentran afectados por esta marca, incluyendo conceptos como ‘historia’, ‘cultura’ y ‘real’. Y aunque en los últimos años se admite que no hay naturaleza, que todo es cultura, queda en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una

relación que reviste un carácter ineluctable tanto en la cultura como en la naturaleza, y es la relación heterosexual o relación obligatoria entre 'el hombre' y 'la mujer'. Al establecer como un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia, lo ineluctable de esta relación, el pensamiento heterosexista realiza una interpretación totalizante a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura y de las sociedades, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. Debo señalar el carácter opresivo que entraña el pensamiento heterosexista en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formar leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos. De este modo, se habla de EL intercambio de las mujeres, LA diferencia de los sexos, EL orden simbólico, EL inconsciente, EL deseo, EL goce, LA cultura, LA historia, categorías que actualmente sólo tienen sentido en la heterosexualidad o en el pensamiento de la diferencia de los sexos como dogma filosófico y político<sup>14</sup>.

La actualidad del pensamiento de Wittig en la teoría queer se pone de manifiesto en su vocación de suprimir las categorías de hombre y mujer. Mientras que la mayoría de los estudios gays y lesbianos de los años setenta y ochenta habían asumido estos conceptos (se defendían los derechos de los 'hombres' y de las 'mujeres' homosexuales), las nuevas corrientes queer desconfían incluso de estas categorías de sexo (el problema ya no es sólo la opresión homófoba, que es real, sino además la opresión filosófica u ontológica de esas categorizaciones, incluyendo la categoría de 'hombre' y la de 'mujer'):

Para nosotros no hay ser-mujer ni ser-hombre. 'Hombre' y 'mujer' son conceptos de oposición, conceptos políticos [...] no puede ya haber mujeres ni hombres ni como

clases ni como categorías de pensamiento y de lenguaje, deben desaparecer política, económica, ideológicamente. Si nosotras, lesbianas, homosexuales, continuamos llamándonos o concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos a mantener la heterosexualidad<sup>15</sup>.

Wittig finaliza su artículo con una afirmación que ha pasado a la historia por su potencia subversiva y su desafío a la lógica heterocentrada:

Sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, y hacen el amor con mujeres, porque la-mujer sólo tiene sentido en los sistemas de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres<sup>16</sup>.

Este texto no deja de ser paradójico. Por una parte plantea la necesidad de acabar con la categoría de 'la-mujer' y con binarismos como hombre/mujer. Pero al mismo tiempo utiliza en su texto continuamente expresiones como "las mujeres deberían...", "nosotras..."; ¿cómo puede articularse esa diferencia entre 'las mujeres' y 'la-mujer'? Incluso apelando a las diferencias subjetivas e individuales entre una mujer y otra, el texto no deja de utilizar el término 'las mujeres', el cual está dentro de la matriz heterocentrada. ¿A qué mujeres se dirige Wittig en su texto? Esta misma crítica ha sido hecha a Lacan cuando plantea que "No hay La mujer puesto que por esencia ella no toda es"<sup>17</sup>, tachando el artículo 'La' porque se refiere a que no hay un universal simbólico que dé cuenta de lo que sería La mujer. Aunque esta propuesta puede parecer muy subversiva como desafío al sistema de sexo/género, Lacan sigue utilizando después referencias a las mujeres<sup>18</sup>, aunque sean "una por una". Estas mujeres singulares, sin universal, ¿quiénes son?:

¿las que tienen un sexo biológico o cromosómico?; ¿cómo podemos definir las como mujeres si no hay LA mujer?; ¿un transexual operado hombre a mujer sería una más de estas mujeres?, ¿y un transexual no operado que se siente y vive como mujer?, ¿y un/a hermafrodita?, ¿y un hombre? (pero... ¿qué es un hombre?). Si “de la mujer nada puede decirse”, ¿por qué insiste Lacan en seguir hablando sobre la mujer? Si ‘la mujer’ es una categoría indefinible producida por el orden heterocentrado, ¿cómo puede dirigirse Wittig a las mujeres?<sup>19</sup>.

Podemos apreciar la continuidad del trabajo de Wittig en las corrientes actuales del pensamiento queer; en 2001 se celebró en París el congreso *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, con la participación de Teresa de Lauretis, Marie-Hélène Bourcier, Beatriz Preciado, Catherine Ecarnot, Louise Torcon y otras teóricas queer<sup>20</sup>. El legado de Wittig también se aprecia en este fragmento del manifiesto de Del Lagrace Volcano, fotógrafo transgénero y activista queer<sup>21</sup>:

Mi nombre es Del Lagrace Volcano, pero llámame Dr. Del por favor. [...] He sido llamado muchas cosas, conocido por muchos nombres, y creo que el lenguaje es mío para ser manipulado. En una anterior reencarnación era conocido como Della Grace, Queer, fotógrafa lesbiana. [...] Llevé los parámetros hasta lo que una lesbiana podía ser (o le estaba permitido ser) hasta [...] que me liberé en el “mar de las posibilidades”. Soy un terrorista del género, una mutación intencionada, un/a intersexo a través del diseño. Ya que éstos son conceptos con los que no estás familiarizado, permíteme aclararte lo que quiero decir: Un terrorista del género es cualquiera que consciente e intencionadamente subvierte, desestabiliza y desa-

fía el sistema de género binario. Éste es el concepto de que sólo dos géneros existen, masculino y femenino. El hecho es que, aunque este sistema debería funcionar (eso es discutible), para la mayoría de la gente no funciona. Demasiada gente es dañada mental y físicamente, en el intento de hacerles ponerse un zapato que no es el suyo. Soy consciente de que la mayoría de vosotros preferiría la estabilidad, especialmente cuando se trata de género. El imperativo binario exige que hagamos una elección definitiva. Un sexo. Un cuerpo. Masculino o femenino. [...] El género es el último bastión de la civilización tal cual la conocemos. Uno de los pocos titanes que quedan al final del milenio. “Soy un iceberg. Una bomba en el Boy’s Club. Tick tock. Tick tock”<sup>22</sup>.

## 6.2. Gayle Rubin

Gayle Rubin es otra precursora fundamental de los estudios queer. En 1975 publicó un provocador artículo: “El tráfico en las mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”<sup>23</sup>. Este texto planteaba una forma diferente de comprender la organización social del sexo biológico y de la fabricación social de lo femenino y de lo masculino —el “sistema sexo/género” como lo va a denominar Rubin—. En este artículo ella expone su punto de vista sobre lo que llama “la heterosexualidad obligatoria” y “la heterosexualidad forzosa”, insistiendo sobre el proceso de fabricación de la heterosexualidad.

Antes de ella, las feministas liberales y radicales habían intentado mostrar la influencia de la configuración social en el sexo biológico y en el género. Sin embargo, en el momento de la publicación de “El tráfico en las mujeres”,

el sexo, el género y la sexualidad estaban aún consideradas sólo como hechos biológicos.

Su análisis pone en cuestión tres instituciones que había abordado Lévi-Strauss para explicar la organización social de la vida sexual. Ésta se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y el control ejercido sobre la sexualidad femenina.

Rubin explica los tres fundamentos del sistema social sexual:

1. El género es una división de los sexos impuesta por la sociedad, el resultado de un proceso cultural por el cual los seres del sexo masculino y femenino son transformados en hombres y en mujeres “domesticados” (esta metáfora subraya el paso de “salvaje” a “dócil”).

Los hombres y las mujeres son diferentes, pero la idea de que forman dos categorías que se excluyen mutuamente no se desprende de ninguna diferencia “natural”. Los dos sexos no están naturalmente “opuestos”. La noción de sexos opuestos es una construcción social que suprime las similitudes naturales, afirma Rubin; los hombres deben reprimir su aspecto femenino y las mujeres su lado masculino.

La división social del trabajo según el sexo es la fuente de la oposición entre hombres y mujeres. Es la división sexual del trabajo la que crea los géneros.

El sistema de sexo/género consiste en una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. [...] El sexo, tal y como lo conocemos –identidad de género, deseo y fantasía sexual, conceptos de la infancia– es en sí mismo un producto social<sup>24</sup>.

2. Su expresión “la heterosexualidad obligatoria” define la producción sistemática y coercitiva de un eros entre los dos sexos, la heterosexualidad. Inspirándose en Lévi-Strauss, Rubin afirma que el fin social de la división social del trabajo es asegurar la unión del hombre y de la mujer haciendo de la pareja la unidad más pequeña económicamente viable. La división sexual del trabajo crea necesidades que sólo pueden ser satisfechas por el otro sexo. De este modo hombres y mujeres están motivados sexualmente para unir sus fuerzas en relaciones heterosexuales estabilizadas por el matrimonio.

La heterosexualidad obligatoria produce la anti-homosexualidad, porque implica “la negación del componente homosexual de la sexualidad humana” y la opresión de los homosexuales.

3. El control de la sexualidad femenina deriva de una organización social en la cual las mujeres son poseídas, controladas e intercambiadas como regalos por los hombres, lo que tiene un impacto muy profundo en la instauración social de las relaciones heterosexuales.

Aunque la referencia al tráfico de mujeres recuerda a los ritos primitivos, Rubin nos recuerda que aun hoy día se pide al padre la mano de la hija, que éste puede o no “dar”, puede decidir su matrimonio. Esto desvela que la hija es propiedad del padre. El intercambio de mujeres es un concepto operacional muy importante porque según Rubin sitúa el origen de la opresión de las mujeres en el sistema social en vez de en la biología.

En otro capítulo dedicado a las teorías de Freud y Lacan, Rubin expone sus ideas sobre la construcción del deseo heterosexual en las mujeres. Describe cómo las nociones de sexo y género, formuladas inicialmente como reglas sociales, se instalan finalmente en lo más profundo de nuestro ser.

Freud afirma en sus últimos trabajos que el primer amor de la niña se dirige a una mujer, su madre; el vienés pone en cuestión el prejuicio de una heterosexualidad femenina primordial. Como la libido de la niña se orienta inicialmente hacia una mujer, hay que explicar cómo puede después volverse heterosexual. Según Freud y Lacan (afirma Rubin) la niña interioriza el esquema cultural en el cual género y poder trabajan juntos, ella se da cuenta de que no pertenece al género más estimado por el poder, de modo que rechaza el amor original por su madre y comienza a desear a su padre y a otros que posean un pene<sup>25</sup>.

La regla heterosexual que domina este escenario hace que la situación sea insoportable para la niña. Ella depende siempre de un hombre para expresar su voluntad y para reconocer su propio valor. En su exposición sobre la producción de los heterosexuales, Rubin muestra hasta qué punto este proceso aniquila en las mujeres el sentido de autonomía.

Rubin propone un estudio histórico sistemático que muestre la interdependencia de la sexualidad, de la economía y de la política sin subestimar la importancia de cada una de ellas en la sociedad. Comprender la historia de la heterosexualidad exige un análisis de este tipo. Como se verá en capítulos posteriores, esta puesta en cuestión de la heterosexualidad tendrá una gran influencia en los estudios queer.

Rubin fue una de las primeras mujeres capaces de defender la libertad de las prácticas sexuales y de comprender sus efectos políticos, incluso enfrentándose al feminismo dominante de aquella época. En los años setenta se produce una serie de tensiones entre el feminismo y ciertas prácticas sexuales minoritarias o no convencionales:

muchas feministas condenaban duramente a las *drag-queens*, los travestis, el sexo en público, la promiscuidad entre hombres gays, la masculinidad gay, los de cuero, el *fist fucking*, el ligue gay, etc. Yo no podía resignarme a aceptar estos tópicos según los cuales todos estos tipos eran terribles y antifeministas, yo consideraba este discurso más bien un resurgimiento de la homofobia<sup>26</sup>.

A partir de estas prácticas y de algunos textos producidos por grupos políticos gays, Rubin inicia una interesante reflexión sobre las diferentes sexualidades que también tendrá efectos en las propias políticas de las lesbianas en los años ochenta y noventa y en las primeras referencias de la teoría queer. En lugar de analizar las diferentes prácticas de las culturas gays de los setenta, (en especial la cultura del cuero y el sadomasoquismo,) en términos de fetichismo (Freud), o de ver en ellas huellas de un patriarcado machista y opresor (feminismo), Rubin hace una lectura de la sexualidad entroncada en la historia de las tecnologías, y en la producción material de los objetos de consumo, la historia de la transformación de las materias primas y la historia del urbanismo. En el SM (sadomasoquismo) la relación de los sujetos con estos objetos forman parte de la producción moderna del cuerpo y de la relación de éste con los objetos manufacturados. La novedad de este análisis es que “la historia de la sexualidad se desplaza desde el ámbi-

to de la historia natural de la reproducción para formar parte de la historia (artificial) de la producción”<sup>27</sup>.

Este giro epistemológico de Rubin es muy importante para comprender la distancia que va a tomar la teoría queer respecto al psicoanálisis. Mientras que éste hace una interpretación simbólica de la relación del sujeto con los objetos en función de los avatares de la historia inconsciente del sujeto (con sus identificaciones, rechazos, represiones) en un entramado vital marcado por la castración (y donde el fetichismo es interpretado como una posición subjetiva por no poder asumir la no existencia del pene en las mujeres), Rubin va a concebir estas prácticas como parte de un dispositivo de tecnologías que reconfiguran el cuerpo y las relaciones entre los sujetos en un marco histórico y cultural concreto, y va a criticar al psicoanálisis como un marco explicativo muy limitado a la hora de abordar la cuestión del fetichismo:

No veo cómo se puede hablar de fetichismo y de sado-masochismo sin pensar en la producción del caucho, en las técnicas usadas para guiar y montar a caballo, en el betún brillante de las botas militares, sin reflexionar sobre la historia de las medias de seda, sobre el carácter frío y autoritario de los vestidos medievales, sobre el atractivo de las motos y la libertad fugaz de abandonar la ciudad por carreteras enormes. Cómo pensar sobre el fetichismo sin pensar en el impacto de la ciudad, en la creación de ciertos parques y calles, en los “barrios chinos” y sus entretenimientos “baratos” o la seducción de las vitrinas de los grandes almacenes que apilan bienes deseables y llenos de *glamour*. Para mí el fetichismo suscita toda una serie de cuestiones relacionadas con cambios en los modos de producción de objetos, con la historia y la especificidad social del control, de la destreza y de las “buenas maneras”, o con la experiencia ambigua de las invasiones

del cuerpo y de la graduación minuciosa de la jerarquía. Si toda esta información social compleja se reduce a la castración o al complejo de Edipo o a saber o no lo que se supone que uno debe saber, entonces se pierde algo importante<sup>28</sup>.

Rubin es un hito fundamental de la teoría queer por su valorización de las prácticas consideradas “desviadas” o “minoritarias”. En 1984 Rubin va a publicar otro importante artículo: “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En él Rubin va a desvelar el sentido político del sexo, denunciando los dispositivos de normalización sexual y reivindicando las sexualidades periféricas o “desviadas”. Los discursos médicos y psiquiátricos por una parte, y cierto puritanismo moralizante de los movimientos de gays y lesbianas y del feminismo por otra, han considerado estas prácticas (sadomasoquismo, *fist fucking*, la promiscuidad, el travestismo, el sexo en público, los deportes de sangre o de agua<sup>29</sup>, la gerontofilia, etc.) como algo sospechoso, enfermizo, desviado, amenazador<sup>30</sup> o marginal. Desde algunos colectivos gays se quiere dar una imagen ante la sociedad de “respetabilidad” y “normalidad”; ello ha hecho que se produzca un distanciamiento respecto a todas estas prácticas, cuando no una condena explícita. Desde un punto de vista queer, se entienden todas estas sexualidades “periféricas” como formas culturales legítimas que además tienen efectos políticos contra los regímenes de normalización y regulación sexual. Rubin explica en su artículo cómo se distribuye la “respetabilidad de las sexualidades”:

Las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los hete-

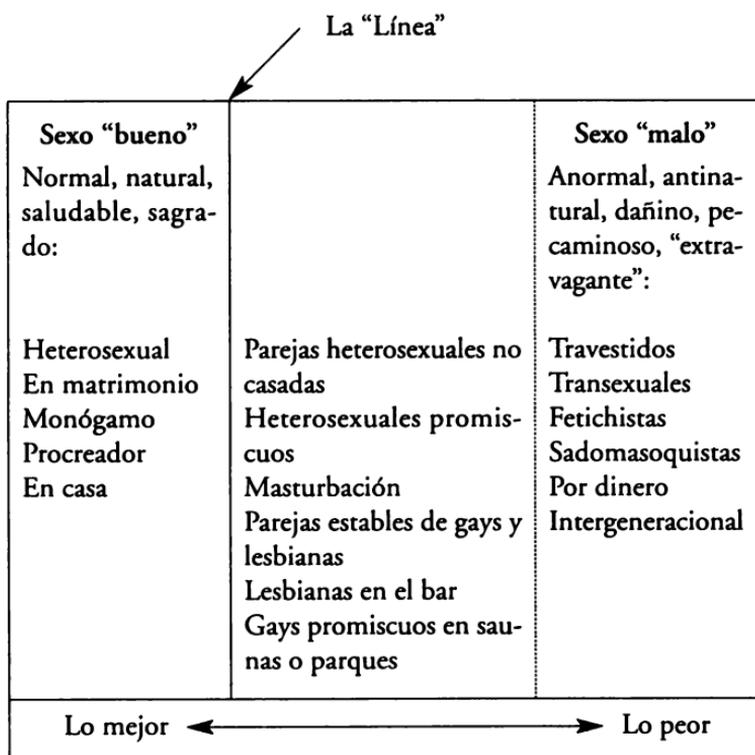
rosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y las lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutos, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía, y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales.

Los individuos cuya conducta figura en lo alto de esta jerarquía se ven recompensados con el reconocimiento de salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales. A medida que descendemos en la escala de las conductas sexuales, los individuos que las practican se ven sujetos a la presunción de enfermedad mental, a la ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricciones a su movilidad física y social, pérdida de apoyo institucional y sanciones económicas<sup>31</sup>.

La novedad del discurso de Rubin en aquel momento (mediados de los ochenta) es que no va a reivindicar la respetabilidad de los gays (salvándolos respecto a otros colectivos de sexualidades “inferiores”), sino que va a desvelar los mecanismos por los que se constituye una sexualidad “normal” y legítima, que excluye otras variantes sexuales

como aberrantes o desviadas en diferentes grados. La valentía de Rubin radica en disolver el sistema de atribución de valores (sexo bueno *versus* sexo malo), de manera que cualquier tipo de sexualidad rara (queer) va a ser tenida en consideración como práctica posible, tanto en su vertiente lúdica o placentera como en su vertiente de transformación social y política. Como explica Rubin en su famosa figura sobre la jerarquía sexual:

*La jerarquía sexual: la lucha por dónde trazar la línea divisoria*



La figura [...] es un diagrama de otro aspecto de la jerarquía sexual: la necesidad de trazar y mantener una frontera imaginaria entre el sexo bueno y el malo. La mayor parte de los discursos sobre sexo, ya sean religiosos, psiquiátricos, populares o políticos delimitan a una porción muy pequeña de la capacidad sexual humana y la califican de segura, saludable, madura, santa, legal o políticamente correcta. La “frontera” separa a éstas del resto de las conductas eróticas, a las que se considera peligrosas, psicopatológicas, infantiles, políticamente condenables u obra del diablo. Las discusiones por tanto versan sobre “dónde trazar la línea divisoria” y determinar a qué otras actividades se les podría permitir cruzar la frontera de la aceptabilidad<sup>32</sup>.

El discurso de Rubin marca una diferencia radical respecto a las políticas habituales de los colectivos gays de los últimos años. La mayoría de los colectivos gays reivindican el derecho al matrimonio, la respetabilidad y normalidad de sus prácticas, y reclaman su integración en los sistemas legales y sociales en condiciones de igualdad con el colectivo de sexualidad normal (heterosexual). En algunos casos esa demanda de entrada en el paraíso de la respetabilidad se hace a costa de asumir los valores del sistema heterocentrado: los gays deben mostrar que viven en pareja, con una relación estable y de fidelidad, con mucho amor, y deben condenar prácticas “aberrantes” como por ejemplo el fetichismo, el sadomasoquismo, el sexo en parques, o la posible atracción por los adolescentes.

Como veremos en el capítulo dedicado a la teoría queer (capítulo 7), la separación que hace Rubin entre sexo y género será fundamental, en la medida que permitirá analizar los sistemas de opresión de la sexualidad a partir de otros criterios además del género: criterios de raza, de clase social, de estratificación sexual, etc.

### 6.3. Adrienne Rich

En 1980 la poeta y activista feminista Adrienne Rich publica uno de los textos más influyentes y controvertidos para el feminismo y para los estudios de género: "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana"<sup>33</sup>. Desde una perspectiva diferente a la de Wittig y Rubin, Rich va a analizar la heterosexualidad como institución política, y sus efectos en las identidades sexuales y de género. Asimismo se plantea trazar un puente entre el lesbianismo y el feminismo, tras la separación cada vez mayor que se había dado entre ambos movimientos a lo largo de los años setenta.

Uno de los principales hallazgos de Rich es desvelar el heterocentrismo que había impregnado la teoría feminista desde sus orígenes, hasta el punto de anular la existencia de las lesbianas, sus experiencias, culturas y luchas. Pero además de reivindicar la existencia lesbiana, Rich va a añadir una preocupación que será luego clave para entender la aparición de la cultura y el discurso queer: la cuestión de la raza y la clase social como elementos que deben incorporarse a los estudios sobre el género. Rich lanza una grave acusación al mundo académico de la investigación feminista, señalando un prejuicio racista y homófobo que excluía a las lesbianas de color o de otras etnias (chicanas, judías, indias, etc.) del marco de análisis sobre la opresión de las mujeres.

Rich analiza los estudios de la mujer que se basan en sus capacidades reproductoras, su papel en la familia y sus componentes psíquicos y afectivos, y encuentra una especie de naturalización de la heterosexualidad como opción sexual y matriz familiar fundamental; este proceso supone una exclusión casi total de las experiencias afectivas y culturales que han desarrollado las mujeres entre ellas a lo lar-

go de la historia. Para subsanar esta carencia analítica, plantea que “la heterosexualidad, como la maternidad, tiene que ser reconocida y estudiada como *institución política*”<sup>34</sup>.

Rich denuncia la promoción del amor heterosexual desde las instituciones, la cultura, la familia y la sociedad como una forma de adoctrinamiento que va a llevar a las mujeres a aceptar su opresión y la violencia que se ejerce contra ellas: la necesaria búsqueda del varón, para su destino universal del matrimonio, conduce a muchas mujeres a posiciones intolerables, como ser objeto de intercambio en bodas apañadas, ser violadas, ser humilladas o marginadas en el lugar de trabajo, ser maltratadas o encerradas en el hogar. Todas estas situaciones de opresión son ejercidas por hombres, y muchas mujeres, si tuvieran otros modelos culturales o afectivos desde la infancia, no optarían por el camino estrecho de la heterosexualidad. Por ello Rich va a valorar esos otros modelos basados en el amor entre las mujeres, o la camaradería, la solidaridad o los lazos de amistad, modelos que parten de una distancia radical de esa matriz heterosexual que invade el campo social. Además Rich tiene la valentía de dirigirse al propio movimiento feminista para que sea consciente de esta situación:

Lo que las feministas tienen que plantearse no es la simple “desigualdad de género”, ni el dominio de la cultura por parte del macho, ni los meros “tabúes” contra la homosexualidad, sino cómo se fuerza a las mujeres a la heterosexualidad como medio de garantizar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional a ellas. Uno de los muchos mecanismos de fuerza es, por supuesto, el convertir en invisible la posibilidad lesbiana, un continente sumergido que aparece a la vista de vez en cuando, fragmentariamente, para sumergirse de nuevo. La investigación y la teoría feministas que contribuyen a

la invisibilidad o a la marginación del lesbianismo trabajan de hecho contra la liberación y la adquisición de autoridad de las mujeres como grupo<sup>35</sup>.

Otra de las novedades de Rich en este artículo es introducir un concepto, el de *continuum lesbiano*, para distanciarse de la categoría clínica y limitadora de 'lesbiana', categoría que se define en función de una experiencia genital sexual entre mujeres. En cambio, para Rich, el *continuum lesbiano* incluye muchas otras formas de relación entre dos o más mujeres, como "compartir una vida más profunda y rica, la unión solidaria contra la tiranía masculina, el dar y el recibir apoyo práctico y político [...], ideas de *resistencia al matrimonio* y a la conducta 'descuidada'"<sup>36</sup>.

Es importante este desplazamiento que plantea Rich: abandonar la mirada feminista sobre 'la lesbiana' o la mujer, y enfocarla hacia un análisis de la heterosexualidad como origen de numerosas desigualdades y como institución que presiona y configura a los sujetos. Como veremos más adelante, en la teoría queer, lo importante ya no es "la homosexualidad en sí misma", sino los dispositivos, tecnologías, discursos y prácticas que configuran sexualidades y cuerpos: la institución de la heterosexualidad como algo obligatorio, la construcción patológica y homófoba del homosexual, los valores asociados a las categorías de género, la polarización binaria homo-hetero, la exclusión de sexualidades periféricas, las culturas sexuales como efectos de reappropriación política y simbólica, etc. Este enfoque coincide con el análisis que hace Foucault del poder, donde lo importante no es saber qué *es* el poder, sino mostrar *cómo* se ejerce<sup>37</sup>. Por eso, la pregunta no es "qué es o qué quiere el homosexual" sino quién define y configura una categoría como homosexual, y con qué intereses, valores y estrategias.

## Notas

1. Esta visión limitada y heterocentrada del género persiste hoy en día. Por ejemplo, el número monográfico que dedicó la revista *Archipiélago* (n.º 30, 1997) a esta cuestión se titulaba *Problemas de género*. A pesar de la resonancia del título con la obra clave de Judith Butler *Gender Trouble*, todos los artículos se dedicaban a analizar los problemas sociales y culturales de las mujeres heterosexuales, sin una sola referencia al dispositivo sexo/género, ni a las posiciones de gays, lesbianas o trans, ni a la rica tradición de la teoría queer y del feminismo lesbiano. El único artículo que abordaba estas perspectivas, de Ricardo Llamas, fue relegado a otro número posterior de la revista (*Archipiélago*, n.º 31, “El género y la presentación social”, pp. 108-114). Disponible en internet [www.hartza.com/genero.html](http://www.hartza.com/genero.html).
2. Wittig, M. (1977), *El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, Valencia, p. 64.
3. Aquí hemos tomado las citas de la cuidada versión francesa realizada por Marie-Hélène Bourcier en 2001, que ha sido revisada por la propia Monique Wittig, *La pensée straight*, Balland, París, 2001. En castellano el título se podría traducir por *El pensamiento heteronormativo* (en inglés *straight* significa *recto, derecho, en orden*, y también *heterosexual*, en oposición a *gay*). Existe una traducción en castellano en internet en [www.hartza.com](http://www.hartza.com).
4. *Questiones féministes*, n.º 7, 1980.
5. Wittig, M. (2001), *La pensée straight*, Balland, París, p. 14.
6. *Op. cit.*, p. 38 (artículo introductorio escrito por Marie-Hélène Bourcier, *Wittig La politique*).
7. *Op. cit.*, p. 42.
8. *Op. cit.*, p. 43.
9. *Op. cit.*, p. 49. Sobre lo impertinente de tener que declarar el sexo en el registro civil, véase mi artículo “Sexo y sociedad civil”, *Archipiélago*, n.º 1 (2.ª ed.), Barcelona, 1991, p. 4.
10. *Op. cit.*, p. 65.
11. *Op. cit.*, p. 66-67.
12. *Op. cit.*, p. 67.

13. *Op. cit.*, pp. 68-69.
14. *Op. cit.*, p. 71
15. *Op. cit.*, p. 73
16. *Op. cit.*, p. 76.
17. Lacan, J. (1981), *Aún*, Seminario XX, Paidós, Buenos Aires, p. 89. Volviendo al debate sobre el esencialismo, hay que señalar que en esta frase Lacan utiliza la expresión 'por esencia' (sin explicar en qué consiste esa esencia), lo cual contradice la supuesta crítica a la metafísica que realiza Lacan a lo largo de su obra. En la página 88 encontramos esta extraña referencia: "El acto de amor es la perversión polimorfa del macho". ¿En qué consiste ese macho? ¿Está pensando Lacan en los testículos o el pene como garantía de la sexuación?
18. Lacan hace una advertencia bastante contradictoria en este sentido:

"Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo", seminario *Aún*, p. 15. O sea que si en un cuerpo predominan los caracteres de 'la madre' (¿cuáles?) podemos llamar a ese cuerpo una mujer (entonces un transexual hombre a mujer, o una mujer a la que se le ha extraído el útero y la matriz, ¿no son mujeres?). Es una tautología decir que lo que define un ser sexuado es el sexo. Quizá esa "nueva orden" que Lacan pone en suspenso ya ha llegado y el psicoanálisis aún no se ha dado cuenta.
19. Se pueden poner ejemplos reales para mostrar la debilidad de estas categorías. Pat Califia: hasta hace dos años, una mujer lesbiana practicante de sadomasoquismo con mujeres y hombres, militante, escritora, y defensora del sexo en público y de ciertas formas de pornografía. Entonces se operó y se convirtió en un hombre, Patrick Califia. ¿Patrick sería una de esas mujeres a las que se dirige Wittig, o ya no? ¿Patrick sería una de esas mujeres una-por-una, y notoda de las que habla Lacan, o ya no? ¿Patrick es una lesbiana, o es un hombre y ya no podrá entrar en los bares de lesbianas separatistas, como hacía antes?
20. Intervenciones recogidas en el libro *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l'oeuvre politique, théorique et lit-*

- ténaire de Monique Wittig*, editado por Marie-Hélène Bourcier y Suzette Robichon, éditions Gaies et lesbiennes, París, 2002.
21. Del Lagrace Volcano, o Della Grace Volcano es un artista queer muy conocido por sus trabajos como fotógrafo de las distintas representaciones de la masculinidad, sobre todo dentro de las culturas *drag king* y transgénero. En España se ha distribuido recientemente su fascinante libro de fotografía *Sublime Mutations*, Konkursbuchverlag, Tubinga, 2000. Para una reseña en castellano del libro, véase el artículo de Marcelo Soto “Hay más sexos”, en *ZERO*, n.º 44, Madrid, octubre 2002, p. 112.
  22. Maldonado Aranibar, J., “Drag Kings”, *Infogai*, n.º 125, julio de 2002, Barcelona, p. 14.
  23. Rubin, G. (1975), “The Traffic in Women”, en Reiter, R. R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
  24. Rubin, *op. cit.*, p. 159.
  25. Diana Fuss ha escrito un brillante análisis queer sobre la visión que tiene Freud de la homosexualidad femenina, de sus contradicciones y del modelo gravitatorio (la ‘caída’ en la homosexualidad) y heterocentrado que subyace en su teoría de la homosexualidad como “fase previa” al edipo y al desarrollo psicosexual. Véase Fuss, D. (2002), “Las mujeres caídas de Freud: Identificación, deseo y ‘un caso de homosexualidad en una mujer’”, en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer, op. cit.*, pp. 81-110.
  26. Rubin, G. y Butler, J. (2001), *Marché au sexe*, EPEL, París. La versión original en inglés de esta interesante entrevista entre Butler y Rubin titulada “Sexual Traffic” está en el número especial de la revista *Differences: More gender trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI, números 2-3, Elisabeth Weed y Naomi Shor, ed., Indiana University Press, Indianápolis, 1995, p. 30.
  27. Preciado, B. (2001), *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid, p. 78. La activista y filósofa queer Beatriz Preciado va a utilizar esta concepción de Rubin para analizar el lugar que ocupa el dildo en esa red de tecnologías de producción de las sexualidades.
  28. Rubin G. y Butler J., *op. cit.*, p. 33.

29. Deportes de sangre: prácticas sexuales en que los participantes se realizan cortes unos a otros en sus cuerpos, bajo condiciones de mutuo acuerdo y de seguridad física e higiénica. Deportes de agua: es la famosa 'lluvia dorada' y todas sus variantes, es decir, el juego con la orina como práctica sexual. Los que se escandalizan al escuchar hablar de estas prácticas deberían recordar la versión casera que se da en todos los hogares, cuando uno/a mea en la ducha o se muerde los padrastrros hasta hacerse sangrar, o los juegos infantiles con la sangre (pinchazos con agujas o alfileres, juramentos y pactos de sangre con cortes en la mano, etc). Véase el artículo de Pat Califia "Los misterios de la sangre", en [www.hartza.com/califia.htm](http://www.hartza.com/califia.htm).
30. Para un análisis brillante y muy actual de la percepción de la cultura gay del cuero (*leather*) como amenaza, véase Rubin, G. (1982), "The leather menace", en Samois (ed.), *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Alyson Publications, Boston, pp. 192-227, y Califia, P. (1994), *Public Sex; The Culture of Radical Sex*, Cleis Press, San Francisco.
31. Rubin, G. (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. S., *Placer y peligro*, Talasa, Madrid, pp. 136-137.
32. *Op. cit.*, pp. 140-141.
33. Este artículo está publicado en Rich, A. (2001), *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, pp. 41-86.
34. *Op. cit.*, p. 51.
35. *Op. cit.*, pp. 64-65.
36. *Op. cit.*, p. 66.
37. Véase Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Minuit, París, pp. 77-99, y mi artículo "Por un análisis de la genealogía del racismo", en *Archipiélago*, n.º 12, 1993, p. 43.

## **7 Teoría queer**

*Si tu pluma les molesta, clávasela.*

GRAFFITI DE LA RADICAL GAI

## 7.1. Sobre el término 'teoría'

Como se ha señalado anteriormente, las nuevas corrientes filosóficas post-estructuralistas (que cuestionan las identidades esencialistas de la subjetividad y destacan los efectos productivos del discurso), y los desarrollos críticos del feminismo sobre las nociones de género y sexo, van a ser dos de los antecedentes directos de la teoría queer.

Antes de hacer una exposición de los puntos centrales de esta teoría, conviene aclarar precisamente el estatuto de la palabra "teoría" en este caso. Tradicionalmente, en el campo de la epistemología y de la filosofía de las ciencias, se entiende el término "teoría" como un corpus de conocimientos articulado de forma sistemática para explicar un determinado objeto de estudio. En este sentido, se habla de teoría cuántica, de teoría de sistemas o de teoría de la relatividad, por ejemplo. El concepto de teoría se entiende en el marco del discurso científico, que plantea la necesidad de un método, de lenguaje formal y de unas reglas claras de transformación de enunciados que eviten los malentendidos o que permitan verificar las proposiciones.

Teniendo en cuenta estas precisiones, es evidente que utilizar la palabra "teoría" para referirse a los estudios queer es bastante inapropiado. La palabra teoría desprende un brillo especial, provoca una seducción, traduce una especie de esperanza de explicación, de verdad final que aparecerá de forma coherente en su seno. Sin embargo, lo que

llamamos teoría queer no es un corpus organizado de enunciados, ni tiene ninguna pretensión de cientificidad, ni posee un autor único, ni aspira a dar cuenta de un objeto claramente definido, es decir, no es propiamente hablando “una teoría”<sup>1</sup>. El saber universitario estadounidense se apropió rápidamente del término “teoría queer” y lo puso de moda en los años noventa, perdiéndose con ello gran parte de su potencial subversivo, y transformándose en un saber cada vez más intelectualizado y separado de las culturas populares en que tuvo su origen. Es muy significativo que la popia Teresa de Lauretis, a quien se atribuye haber acuñado la expresión “teoría queer” en 1991<sup>2</sup>, se distanció rápidamente de esa terminología al comprender que las instituciones y los saberes establecidos se habían apropiado de ella y habían desactivado parte de su potencia y creatividad.

De Lauretis explicaba en estos términos (en 1994) su elección de la palabra ‘lesbiana’ en el título de su libro *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*:

mi insistencia en el adjetivo ‘lesbiana’ puede entenderse como una forma de distanciamiento de la “teoría queer”, que, desde que yo la planteara como una hipótesis de trabajo para los estudios gays y lesbianos en esta misma revista (*Differences*, 3.2), se ha convertido rápidamente en una criatura conceptualmente vacía de la industria publicitaria<sup>3</sup>.

Una vez hecha esta aclaración sobre el estatuto “teórico” de lo queer, y a pesar de la dificultad de explicar un campo tan heterogéneo y fluido, nos centraremos a continuación en algunos de los puntos fundamentales de lo que se ha dado en llamar “teoría queer”<sup>4</sup>.

## 7.2. Algunos puntos centrales de la teoría queer

A pesar del peligro de caer en una especie de “recetario queer”, que simplificaría la complejidad y la flexibilidad característica de lo queer y su imbricación con las culturas populares y la lucha política, en este apartado se realiza una exposición esquemática de algunos puntos clave de la teoría queer, ilustrados con textos originales de sus principales autoras.

- *Crítica de los dispositivos heterocentrados y del binomio hetero/homo*

Como se expuso en el capítulo dedicado al feminismo lesbiano (capítulo 6), autoras como Wittig, Rich o Rubin habían iniciado ya este desmantelamiento de las nociones de identidad sexual hombre-mujer, y habían denunciado los efectos del régimen heteronormativo.

Eve Kosofsky Sedgwick, en su influyente ensayo de 1990 *Epistemología del armario*, realiza una apasionante reflexión queer sobre *los binarismos que han encorsetado el debate sobre el género y los estudios gays y lesbianos* en las últimas décadas, poniendo el acento no en una posible solución a dichos debates, sino en los errores de sus planteamientos epistemológicos, y en los marcos de pensamiento que preceden las discusiones sobre esencialismo/constructivismo, naturaleza/cultura, sexo/género, hetero/homo, hombre/mujer:

Lo nuevo de las postrimerías del siglo pasado fue la delimitación de un esquema mundial por el cual, del mismo modo que a las personas se les había asignado forzosamente un género masculino o femenino, también se consideraba necesario asignar una sexualidad homo o

heterosexual, una identidad binarizada llena de implicaciones, por confusas que fueran, incluso para los aspectos ostensiblemente menos sexuales de la existencia personal. Esta novedad no dejó ningún espacio de la cultura a salvo de las fuertes incoherencias definicionales de la homo/heterosexualidad<sup>5</sup>.

En efecto, en la mayoría de los estudios de género, en la teoría feminista y en los estudios gays y lesbianos se asumen una serie de presupuestos que pueden ser cuestionados desde otras perspectivas. Por ejemplo, se asume la idea de que sólo hay dos sexos (hombre y mujer), la idea de que son “opuestos” (¿por qué y de qué manera lo que llamamos ‘hombre’ es *opuesto* a lo que llamamos ‘mujer’?), la idea de que un sexo es idéntico a sí mismo (se define la homosexualidad como una orientación sexual hacia personas del *mismo* sexo, pero ¿cómo demostrar que mi sexo de varón es igual al sexo de otro varón?). Estas y otras cuestiones son abordadas por Sedgwick en su libro, trazando un mapa muy útil para replantear el análisis sobre la sexualidad y el género, conmoviendo desde una estrategia claramente queer los suelos epistemológicos en que se situaban hasta el momento los estudios de género.

- *El sexo como producto del dispositivo de género*

El feminismo tradicionalmente ha distinguido entre la categoría de sexo y la de género para explicar los sistemas de opresión de las mujeres. El género sería, según esta tradición, algo construido culturalmente, una serie de roles y funciones que se atribuyen a cuerpos sexuados. De este modo, el feminismo daba por supuesto el sexo como un dato natural y binario, sobre el que se despliega el dispositivo cultural de gé-

ro. Sin embargo, el análisis queer va a cuestionar la aparente naturalidad del sexo y, lo que es más importante, va a señalar que el propio sexo es un producto del dispositivo discursivo del género. Así lo expresa Judith Butler:

Quando la condición construida del género se teoriza como algo radicalmente independiente del sexo, el género mismo se convierte en un artificio vago, con la consecuencia de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.

Esta división radical del sujeto con género plantea otra serie de problemas [...]. ¿Acaso los hechos supuestamente naturales del sexo se producen discursivamente por medio de diversos discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales? Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esta construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal<sup>6</sup>.

De hecho, en consonancia con este tipo de análisis, desde finales de los ochenta se han ido publicando diversos estudios de investigación feminista en los campos de la biología y de la historia de la ciencia para evaluar los intereses políticos que existen en los procedimientos que establecen las bases científicas del sexo<sup>7</sup>.

- *El género como tecnología. Crítica de la diferencia sexual*

Teresa de Lauretis fue una de las primeras teóricas queer que señalaron la necesidad de repensar el género como tecnología, llevando más lejos los análisis de Foucault, que

había inaugurado un fértil campo de análisis a partir de sus estudios sobre tecnologías del sexo (véase capítulo 5).

De Lauretis critica el pensamiento de la “diferencia sexual” porque ha creado un marco de referencia único para cualquier intento de pensar el género. De forma implícita, la diferencia sexual establece un suelo epistemológico fijo que impide otros análisis del género que no necesariamente tendrían que estar ligados a la cuestión del sexo. Como veremos más adelante, esta apertura epistemológica de De Lauretis estará en la base del pensamiento queer. En un importante artículo de 1987 titulado “La tecnología del género” expone las bases de esta crítica:

El primer límite del concepto de “diferencia sexual” radica, por tanto, en el hecho de que sitúa el pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de una oposición universal de sexo (la mujer como diferencia del hombre, ambos universalizados; o bien la mujer como diferencia *tout court* y, por tanto, también universalizada), haciendo muy difícil, si no imposible, articular las diferencias de las mujeres de la Mujer, esto es, las diferencias entre las mujeres y, quizá más concretamente, las diferencias *internas a las mujeres*.

Un segundo límite del concepto de diferencia sexual es que tiende a reconducir o recuperar el potencial epistemológico radical del pensamiento feminista [...], la posibilidad de concebir el sujeto social y las relaciones entre subjetividad y sociabilidad de diverso modo; un sujeto constituido en el género, pero no únicamente a través de la diferencia sexual, sino mediante el lenguaje y las representaciones culturales: un sujeto generado [*engendered*] dentro de la experiencia de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo. [...] Se podría pensar el género como el producto de varias tecnologías sociales, como el cine, y de discursos instituciona-

les, epistemologías y prácticas críticas, además de prácticas de vida cotidiana<sup>8</sup>.

Aunque este texto es anterior a los primeros estudios denominados queer, vemos en él muchas de las claves de la teoría queer: el desplazamiento desde el 'sexo' hacia otros campos de significación como la raza, el lenguaje o la clase social, el género como producto, y la necesidad de hacer un análisis de todo el entramado social y cultural para comprender el alcance de los dispositivos de normalización.

- *Resistencia a la normalización. Importancia de articular entre sí los discursos de raza, sexo, cultura, identidad sexual y posición de clase*

Teresa de Lauretis, en el número inaugural de la teoría queer publicado en la revista *Differences* en 1991, señala que dos de los objetivos de la teoría queer son

articular los términos gracias a los cuales las sexualidades gais y lesbianas pueden ser comprendidas e imaginadas como formas de resistencia a la homogeneización cultural, oponiéndose al discurso dominante por medio de otras disposiciones del sujeto cultural, [...] y articular los discursos y las prácticas de las homosexualidades en relación con el género y la raza, así como con las diferencias de clase o de cultura étnica, de generación y de situación geográfica y sociopolítica.

Desde una posición queer se trata de insistir en “las construcciones discursivas y los silencios construidos sobre las relaciones entre raza, identidad y subjetividad en las prácticas de las homosexualidades y las representaciones del deseo entre personas del mismo sexo”<sup>9</sup>.

Encontramos un antecedente clave de esta necesidad de articular el género con otros ejes culturales como la raza en el libro de 1981 publicado por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*<sup>10</sup>, una colección de ensayos de mujeres de color, donde por primera vez se muestran las posiciones políticas de las feministas de color y su crítica del feminismo blanco dominante (incluyendo su heterosexismo). Este tipo de crítica que se dio en el seno del feminismo tendrá mucha influencia en la crisis del movimiento gay.

La resistencia a la normalización es uno de los ejes más poderosos de la teoría y la práctica queer. Como hemos señalado en el capítulo 2, una parte importante del movimiento gay-lesbiano de los años ochenta terminó convirtiéndose en una especie de grupo de presión liberal que demandaba la entrada en el orden social heterocentrado, para adquirir con sus privilegios, sus derechos y su normalidad (esta actitud sigue dándose hoy día en algunos colectivos gays tanto en Europa como en Estados Unidos). Esta política de respetabilidad y orden prospera por medio de la asunción de valores tradicionales (familia, pareja, amor, procreación, matrimonio, fidelidad, estabilidad, decencia, propiedad) y por el rechazo público de otras sexualidades marginales, para ganar el derecho de entrada en el club exclusivo de la normalidad como homosexuales decentes<sup>11</sup>. Por el contrario, las políticas queer pretenden aprovechar el potencial subversivo de las sexualidades marginales para cuestionar el propio orden social y político, reivindicando la libertad en el uso de los cuerpos y los géneros y desafiando el sistema que separa una sexualidad “normal” de una desviada. La lesbiana feminista radical Joan Nestle lo expresa del siguiente modo:

La pureza lésbica, imagen pública que nos envuelve en el manto de las relaciones monogámicas duraderas, los encuentros discretos en la intimidad del hogar, y la necesidad apremiante de recrear la familia, no ayuda a nadie. Al permitir que se nos represente como la homosexual buena, respetable, perdemos más de lo que ganamos. Perdemos la complejidad de nuestras vidas, y perdemos lo que para mí ha sido una lección de toda la vida: no se traiciona a los camaradas cuando comienza la cacería de brujas<sup>12</sup>.

- *Producción continua de identidades diferentes.*  
*Nomadismo. Anti-asimilacionismo*

Como se ha señalado, la teoría queer realiza una crítica radical de las identidades sexuales en el sentido de cuestionarlas como esencias inmutables o trascendentales. No obstante, ello no significa que no se puedan adoptar estratégicamente identidades diversas, complementarias o incluso contradictorias. Lo interesante desde un punto de vista queer es que esas identidades son mutables, dependen de momentos estratégicos, políticos o incluso lúdicos. Y es ese nomadismo lo que pone de relieve la futilidad de buscar una estabilidad definitiva en lo referente al cuerpo, el género o la sexualidad, y lo que puede disolver los dispositivos de normalización.

Teresa de Lauretis, en su artículo "Sujetos excéntricos", ya había señalado esa posibilidad dentro del terreno del feminismo:

Teorizar el feminismo como comunidad de límites lábiles, en los que las identidades y las diferencias se expresan y renegocian a través de relaciones tanto interpersonales como políticas, está de acuerdo con la redefinición de experiencia (individual) como proceso continuo de

intercambio y mediación entre presiones externas y resistencias internas. En este sentido identidad significa una autocolocación, una elección –siempre determinada por la experiencia– entre las posibles posiciones accesibles en el campo social, es decir, que pueden ser asumidas por el sujeto o involuntariamente (ideológicamente) o bajo la forma de conciencia política<sup>13</sup>.

La producción de identidades es precisamente una de las estrategias para evitar la asimilación, otro de los puntos clave de la teoría y la práctica queer. Como dicen las activistas del *Zoo queer* en el libro dedicado a la recopilación de sus seminarios<sup>14</sup>:

Queremos reivindicar las identidades y no la identidad. Una identidad que no tiene nada que ver con una valorización de la similitud por sí misma y en sí misma. Es el universalismo francés quien predica lo idéntico. Las “identidades” trans, es decir queer, se basan en el respeto y la construcción permanente de la diferencia. Nuestros presupuestos son los contrarios de los de los asimilacionistas: somos diferentes y nuestra diferencia nos sirve para resistir a los discursos, a las prácticas y a las leyes que quieren que no lo seamos. A las leyes según las cuales volvemos a lo mismo. Somos diferentes y queremos vivir de forma diferente y de este modo inventar nuevas formas culturales y sociales<sup>15</sup>.

Este procedimiento traduce el componente subversivo de la teoría queer. Subversivo en el sentido de cuestionar incesantemente los fundamentos de cualquier concepto o procedimiento normalizador, incluyendo las identidades estables. Como dice Butler a propósito de la identidad:

la estrategia más insidiosa y efectiva, según parece, es una apropiación y reformulación cabal de las propias catego-

rías de identidad, no sólo para impugnar el “sexo”, sino para articular la convergencia de múltiples discursos sexuales en el sitio de la “identidad” a fin de lograr que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática<sup>16</sup>.

Se suele definir la teoría queer como un ataque a cualquier tipo de identidad sexual. Esta afirmación supone una simplificación de las políticas queer en lo referente a la identidad. Beatriz Preciado lo explica de la siguiente manera:

Los microgrupos queer pueden ser calificados simultáneamente de hiper-identitarios y de post-identitarios. Son hiper-identitarios desde el momento en que hacen un uso intensivo de los recursos políticos de la producción performativa de las identidades marginales. La fuerza política de movimientos como Act-Up o Lesbian Avengers deriva de su voluntad de potenciar lo que se supone que es un “sujeto malo” (los seropositivos, las bolleras, las locas...) para hacer de ello un foco de resistencia contra la homogeneización, la norma hetero, blanca y colonial<sup>17</sup>.

En el capítulo 8, sobre la masculinidad, se profundizará más en este campo de la identidad como representación colectiva o como subcultura.

- *Localizar los dispositivos de normalización de sexo y género que atraviesan el tejido social y cultural*

Michael Warner, en la introducción al importante ensayo sobre teoría queer *Fear of a Queer Planet*, explica la diferencia conceptual y estratégica entre el término queer y el término gay haciendo referencia a las diferentes posiciones respecto a la normalidad:

La preferencia por 'queer' representa, entre otras cosas, un impulso agresivo de generalización; rechaza una lógica reductora de la tolerancia o un simple interés de representación política, para insistir en una profunda resistencia a los regímenes de la normalidad. Para los intelectuales, interesarse en la teoría queer es una forma de perturbar los espacios desexualizados de la academia, salir de la rutina, reinventar los públicos para los cuales los intelectuales escriben y actúan. Preocupados ante la perspectiva de una bendecida y compartimentada versión académica de los "estudios gays y lesbianos", la gente quiere hacer teoría queer, no sólo tener teorías sobre los maricas y las bolleras. Tanto para los intelectuales como para los activistas, lo queer supone un umbral crítico al definirse a sí mismo contra lo normal más que contra lo heterosexual, y lo normal incluye la vida normal del mundo académico. El utopismo universalizador de la teoría queer no sustituye versiones basadas en las minorías de la teoría gay-lesbiana, ni podría hacerlo, dado que la sexualidad normal y la maquinaria que la refuerza no se aplica a todos por igual, como nos recuerdan constantemente extendidas formas de terror, coerción, violencia y destrucción. La insistencia en lo queer –un término que inicialmente surgió en el contexto del terror– pone de relieve que el origen de la violencia es el amplio campo de la normalización, en vez de señalar simplemente la intolerancia. El brillo de su estrategia de nominación reside en combinar la resistencia en ese amplio terreno social con resistencias más específicas en los campos de la fobia y de los atentados a gays y lesbianas, por una parte, y en el campo del placer, por otra<sup>18</sup>.

Warner explica en otro pasaje los desafíos que implica la reflexión y la práctica queer y su articulación contra los dispositivos de normalización:

Las luchas políticas sobre la sexualidad se ramifican en un número inimaginable de direcciones. En la política cotidiana, las discusiones sobre la sexualidad y sus regulaciones están por lo general vinculadas a un espectro muy limitado de las instituciones y normas sociales. Cualquier persona que se ve a sí misma como queer sabe de un modo u otro que su estigmatización está relacionada con el género, la familia, nociones sobre la libertad individual, el estado, la libertad de expresión, consumo y deseo, naturaleza y cultura, madurez, políticas de la reproducción, fantasías raciales y nacionales, identidad de clase, verdad y confianza, censura, vida íntima y social, terror y violencia, salud, y arraigadas normas culturales sobre los usos del cuerpo. Ser queer significa luchar en torno a estos temas constantemente, de manera local y gradual, pero siempre asumiendo las consecuencias. Significa ser capaz, de forma más o menos articulada, de desafiar las concepciones habituales sobre lo que significan las diferencias de género, o el papel del estado en ello, o qué significa “salud”, o qué define la justicia, o cómo plantear una buena relación con el medio ambiente. [...] Dado que la lógica del orden sexual está profundamente arraigada actualmente en un amplísimo abanico de instituciones sociales, y en las concepciones habituales del mundo, las luchas queer no buscan una tolerancia o un estatuto igualitario sino desafiar aquellas instituciones y concepciones<sup>19</sup>.

- *Performatividad del género y del sexo. Crítica de la idea de ‘original’. Suplemento y travestismo.*

Uno de los análisis más fértiles de la teoría queer es el que desarrolla Judith Butler alrededor de la idea de performatividad. En su libro *El género en disputa*, Butler toma la noción de Austin de actos performativos y, a partir de la

elaboración que de ella hace Derrida (véase capítulo 5), la utiliza para mostrar que *el género en sí mismo es una ficción cultural, un efecto performativo de actos reiterados, sin un original ni una esencia:*

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos*. El efecto del género se produce mediante la estilización del cuerpo y, por lo tanto, debe entenderse como la manera mundana en que los diversos tipos de gestos, movimientos y estilos corporales constituyen la ilusión de un yo con género constante. Esta formulación aparta la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la coloca en un terreno que requiere una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Es significativo que si el género se instituye mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es precisamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia. [...] Las posibilidades de transformación de género se encuentran precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la posibilidad de no poder repetir, una de-formidad o una repetición paródica que revela que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente endeble. [...] El hecho de que la realidad de género se cree mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o una feminidad verdadera o constante también se constituyen como parte de la estrategia que oculta el carácter performativo del género y las posibilidades performativas de que proliferen las configuraciones de

género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria<sup>20</sup>.

Por ejemplo, Butler se fija en la *drag* como ejemplo de una práctica que representa las normas heterosexuales en un contexto gay. Al imitar el género, la *drag* muestra la estructura imitativa del género, y su contingencia. La noción de *performatividad* circuló rápidamente dentro de los estudios de género y de los estudios queer, de modo que se produjo una confusa apropiación del término reduciéndolo a la mera *performance* (actuación, representación), como si se tratara de un uso teatral del género que uno puede realizar a su antojo. En su libro siguiente, *Cuerpos que importan* Butler aclara esta confusión, especialmente la interpretación de la performatividad como uso teatral al estilo de las *drag*, y pone el acento en la obligatoriedad de repetir unas normas que son anteriores al sujeto, y que éste no puede desechar voluntariamente:

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

El género es performativo puesto que es el *efecto* de un régimen que regula las diferencias de género. En dicho régimen los géneros se dividen y se jerarquizan *de forma coercitiva*. Las reglas sociales, tabúes, prohibiciones y amenazas punitivas actúan a través de la repetición ritualiza-

da de las normas. Esta repetición constituye el escenario temporal de la construcción y de la desestabilización del género. No hay sujeto que preceda y realice esa repetición de las normas. Dado que ésta crea un efecto de uniformidad genérica, un efecto estable de masculinidad o de feminidad, también produce y desmantela la noción del sujeto, pues dicho sujeto solamente puede entenderse mediante la matriz de género. De hecho, podemos construir la repetición como aquello que desmantela la presunción del dominio voluntarista que designa al sujeto en el lenguaje. [...] La performatividad del género sexual no consiste en elegir de qué género seremos hoy. Performatividad es reiterar o repetir las normas mediante las cuales nos constituimos: no se trata de una fabricación radical de un sujeto sexuado genéricamente. Es una repetición obligatoria de normas anteriores que constituyen al sujeto, normas que no se pueden descartar por voluntad propia. Son normas que configuran, animan y delimitan al sujeto de género y que son también los recursos a partir de los cuales se forja la resistencia, la subversión y el desplazamiento<sup>21</sup>.

Vemos en esta cita algunos elementos fundamentales de posteriores desarrollos de la teoría queer: por una parte, el cuestionamiento de las identidades de género, de la masculinidad y la feminidad, y la afirmación de que *no hay un original* detrás de esas categorías; por otra, la posibilidad de reapropiarse de ciertas normas y códigos para mostrar la debilidad o fragilidad de estructuras heterocentras o normativas. El travestismo es otra de las posibles prácticas que desestabilizan los sistemas de pensamiento que instituyen una heterosexualidad forzosa, que se presenta a sí misma como 'natural'. Como ya se ha señalado, la teoría queer no pretende una legitimación normalizada de 'la homosexualidad', sino que cuestiona los dispositivos que

consolidan dichas identidades, incluyendo la propia ‘heterosexualidad’. En otro texto importante de la teoría queer, “Imitación e insubordinación de género”, Judith Butler explica la relación subversiva del travestismo respecto a la heterosexualidad, a partir de la obra de Esther Newton:

Recuerdo con bastante claridad la primera vez que leí en *Mother Camp: Female Impersonators in America*, de Esther Newton, que el travestismo no es una imitación o copia de un género previo y auténtico; según Newton, el travestismo representa la misma estructura imitativa por la que se asume *cualquier género*. El travestismo no es la representación de un género que en realidad pertenece a otro grupo, es decir, un acto de *expropiación* o *apropiación* que asume que el género es la legítima propiedad de un sexo, que “lo masculino” pertenece al varón y “lo femenino” a la hembra. [...] El travestismo es el modo trivial en que los géneros se apropian, se teatralizan, se usan y se fabrican; ello supone que todo género es una forma de representación y aproximación. Si esto es cierto, parece, no existiría un género original o primario al que el travestismo imitaría, sino que el *género sería un tipo de imitación que no cuenta con ningún original*; de hecho es una clase de imitación que produce el mismo concepto del original como un *efecto* y consecuencia de la imitación misma. En otras palabras, los efectos naturalistas de los géneros heterosexualizados se consiguen gracias a una estrategia imitativa; lo que imitan es un ideal fantasmático de identidad heterosexual, producido por la imitación de su efecto. En este sentido, la “realidad” de la identidad heterosexual se constituye performativamente a través de una imitación que se presenta como el origen y el fundamento de todas las imitaciones. En otras palabras, la heterosexualidad está siempre inmersa en el proceso de imitar y aproximar la propia idealización fantasmática de sí misma —y de *fracasar* en ello. Precisamente porque está

condenada a fracasar, y sin embargo se empeña en tener éxito, el proyecto de identidad heterosexual es impelido a repetirse indefinidamente a sí mismo<sup>22</sup>.

Por otra parte, conviene señalar la desconfianza con la que la teoría queer analiza el uso mediático, científico o teórico del travestismo. A menudo la mirada sociológica, psicoanalítica o antropológica toma determinadas subculturas, como el travestismo, y hace de ellas una interpretación teórica y abstracta, sin tener en cuenta la opinión de las propias personas involucradas en dichas prácticas, como una especie de purificación académica donde se priva a sus protagonistas de la palabra y del significado político o personal de sus prácticas. En este sentido, es ejemplar la tesis doctoral de la investigadora argentina Josefina Fernández, “El travestismo: ¿ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?”, quien realiza un complejo análisis del travestismo teniendo en cuenta el paradigma queer, entre otros, pero basándose sobre todo en entrevistas personales a travestis de Argentina:

La mirada de las travestis sobre sí mismas y sobre la sociedad debe ser analizada desde un enfoque político concreto e históricamente situado. Un enfoque que evite toda tentación de asimilación de las prácticas identitarias con representaciones que, a espaldas de las propias travestis de carne y hueso, organice un espectáculo en el que se muestre, parodiándolo, lo que el mundo pretende ocultarse a sí mismo. Es el concreto surgimiento y la difícil conquista de escenarios sociales más abiertos, plurales y conflictivos, el que permite que se articule la voz de las travestis en un debate público capaz de desordenar el orden de lo dado. Es esta voz, con sus contradicciones y dudas, la que convoca a actores sociales, políticos e institucionales específicos a ese debate que muchos de ellos no están dispuestos

a dar. Es este debate público, además, el que permite ensanchar el espacio en el que las identidades pueden tornarse más reflexivas y aflojar los esquemas que las estructuran y estructuran su mundo. Es esta posibilidad de reflexión compartida, por último, la que permite desarrollar formas de relación consigo mismas y con sus cuerpos que desbordan el orden de los géneros.

En este sentido, no creo que haya nada que distinga a las travestis de otros grupos que reclaman legítimamente su derecho a explorar y vivir libremente formas de sentir, de ser y de hacer que nuestras sociedades generizadas y biocéntricas no aceptan. No creo que las prácticas identitarias de las travestis revelen algo más allá de la aspiración, compartida con muchos otros grupos, a una sociedad más plural que pueda ser vivida y aceptada por todos sus miembros desde lo que pretenden ser y que, por lo tanto, permita explorar posibilidades que muchas veces desafían el orden de los sexos y los géneros<sup>23</sup>.

- *Análisis post-feminista (cuestionamiento de la identidad esencialista de la mujer o de la lesbiana)*

Retomando las aportaciones de Rich y de Wittig, Teresa de Lauretis señala la transformación que ha tomado cierto feminismo hacia un punto de vista queer:

La transformación comporta un deslizamiento, un verdadero y propio deslizamiento: dejar o renunciar a un lugar que es seguro, que es 'casa' en todos los sentidos –socio-geográfico, afectivo, lingüístico, epistemológico– por otro lugar, desconocido, en el que se corre un riesgo no sólo afectivo sino también conceptual; un lugar desde el cual el pensar y el hablar son inciertos, inseguros, no garantizados (aunque marcharse es necesario porque

en el otro lugar, de todas formas, no se podía seguir viviendo). Sea del lado efectivo o sea del epistemológico, el cambio es doloroso, es hacer teoría de la propia piel, “una teoría de carne y hueso” (Moraga). Es un continuo atravesar fronteras (*La frontera* es el título del libro de Gloria Anzaldúa sobre la ‘nueva mestiza’), un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, lo que, quizá, explica por qué son principalmente las feministas de color y lesbianas las que han afrontado el riesgo<sup>24</sup>.

Desde una perspectiva más foucaultiana, Judith Butler ha señalado los peligros de seguir manteniendo, dentro del feminismo o de los estudios de género, la categoría de ‘las mujeres’ como algo estable o como una identidad con una esencia propia. En su conocido libro *El género en disputa*, Butler señala:

Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que representa a las mujeres como “el sujeto” del feminismo es, de suyo, una formación discursiva y el efecto de una versión determinada de la política de la representación. De esta manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente construido por el mismo sistema político que, se supone, facilitará su emancipación. Esto se vuelve políticamente problemático si se puede mostrar que ese sistema produce sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, se supone, son masculinos. En tales casos, apelar sin reservas a ese sistema para la emancipación de las “mujeres” resultará claramente contraproducente<sup>25</sup>.

En efecto, es difícil desde una perspectiva queer asumir una especie de identidad de ‘la mujer’ anterior a los siste-

mas de opresión. Este análisis tendrá enormes consecuencias en las propias teorías sobre gays y lesbianas, en la medida en que resulta igual de problemático y discutible la existencia de una identidad “gay”. El análisis de Butler es una apuesta vertiginosa sobre los límites de las categorías. En efecto, si no podemos definir una identidad de la mujer y del hombre, y si lo femenino y lo masculino tampoco tienen un “original” o una esencia reconocible, ¿tiene sentido seguir utilizando ese tipo de categorías? Como veremos en los trabajos de Halberstam y de Del LaGrace Volcano (capítulo 8) tampoco la masculinidad necesita de la presencia de los hombres. Las siguientes preguntas de Butler son fundamentales para comprender lo que se entiende actualmente por post-feminismo:

¿Existe algún elemento que sea común entre las ‘mujeres’ anterior a su opresión, o bien las ‘mujeres’ se vinculan únicamente en virtud de su opresión? ¿Hay una especificidad en las culturas de las mujeres que sea independiente de su subordinación por parte de las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Están siempre contraindicadas la especificidad y la integridad de las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres? Y, por lo tanto, ¿están siempre dentro de los términos de alguna formación cultural más dominante? ¿Hay una región de lo ‘específicamente femenino’, que se diferencie de lo masculino como tal y se reconozca en su diferencia por una universalidad de las ‘mujeres’ no marcada y, por lo tanto, supuesta?<sup>26</sup>.

Como ya se ha señalado en el capítulo 6 sobre el feminismo lesbiano, la identidad entre las mujeres que plantea el feminismo más tradicional condujo a un cierto esencialismo de ‘la mujer’ que dejaba de lado otras formas de opresión. Beatriz Suárez Briones, en su artículo “De cómo

la teoría lesbiana modificó la teoría feminista (y viceversa)”, señala las importantes aportaciones de la teoría lesbiana a los debates del feminismo actual:

Un sector importante de la teoría lesbiana contemporánea nos alerta sobre la excesiva “romantización” de la identidad entre mujeres (Gallop; Zimmerman), sobre la utilización de un concepto de identidad basado fundamentalmente en lo anatómico, y que ignora otras formas de diferencia –la clase social, la raza, la nacionalidad, la edad, la religión, la ideología...– entre mujeres. También el protagonismo emergente en las prácticas simbólicas y en las eróticas de los juegos de roles y del sadomasoquismo lesbiano plantea nuevos retos a la utilización de un concepto de identidad restrictivo e ingenuo. Al postular cualquier definición de la identidad lesbiana –sea cual sea– lo que se nos puede olvidar es que todo discurso es histórico y está al servicio de propósitos políticos y teóricos específicos<sup>27</sup>.

- *El sexo como prótesis. Prácticas contrasexuales*

Como hemos visto, la teoría queer no es un corpus coherente y cerrado de enunciados, sino un espacio de resistencia y de creatividad teórica y práctica. Desde sus orígenes a finales de la década de los ochenta hasta la actualidad ha ido produciendo discursos y estrategias diversas. Una de las aportaciones más innovadoras a la teoría queer de los últimos años la encontramos en el libro de Beatriz Preciado *Manifiesto contra-sexual*. En lugar de iniciar su reflexión sobre la sexualidad a partir de nociones como género o diferencia sexual, Preciado va a realizar un desplazamiento epistemológico y va a plantear su análisis a partir de

un objeto de plástico que acompaña la vida sexual de ciertas bollos y ciertos gays queers, y que hasta ahora se había considerado como una “simple prótesis inventada para paliar la incapacidad sexual de las lesbianas”. Estoy hablando del dildo<sup>28</sup>.

El dildo<sup>29</sup> va a permitir a Preciado realizar un proceso de desnaturalización de la sexualidad, y un desvelamiento del género y del sexo como prótesis:

El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) como habría querido Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. El género se parece al dildo. Porque los dos pasan de la imitación. Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las prácticas del sexo. El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales<sup>30</sup>.

Con este planteamiento radical Preciado lleva aún más lejos los análisis y cuestionamientos de la teoría queer. El sistema sexo/género dominante se ve minado por lo que ella denomina prácticas contra-sexuales: el empleo de dildos, la erotización del ano, los contratos sadomasoquistas, son algunos ejemplos de esa mutación del sexo. Preciado va a dinamitar el pensamiento binario genital (pene/vagina) centrándose en el potencial subversivo del ano, un lugar que va más allá de los límites de la diferencia sexual (todo el mundo tiene ano), un lugar que está fuera del circuito

convencional de producción de placer, y un espacio de posibilidad de reelaborar el cuerpo.

Su crítica de los procesos de naturalización llega también al campo de los órganos sexuales, uno de los elementos más asociados tradicionalmente a lo biológico y natural:

Los órganos sexuales como tales no existen. Los órganos sexuales, que reconocemos como naturalmente sexuales, son ya el producto de una tecnología sofisticada que prescribe el contexto en el que los órganos adquieren su significación (relaciones sexuales) y se utilizan con propiedad, de acuerdo a su “naturaleza” (relaciones heterosexuales). Los contextos sexuales se establecen por medio de delimitaciones espaciales y temporales sesgadas. La arquitectura es política. Es la que organiza las prácticas y las califica: públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas<sup>31</sup>.

La sociedad contra-sexual que nos descubre Preciado desmantela todos los dispositivos de normalización y de asignación de roles sexuales y de género, por medio de una serie de propuestas subversivas: eliminar el género del DNI, nombres propios sin marcas de género, abolición del contrato matrimonial, universalizar las prácticas abyectas, resexualizar el ano, parodiar los efectos asociados al orgasmo, acceso libre a las hormonas sexuales, abolición de la familia nuclear... Las consecuencias de esta sociedad contra-sexual son importantes para los marcos teóricos y políticos actuales: en vez de seguir hablando en términos de hombre o mujer, términos generados por el sistema heterocentrado, Preciado propone hablar de sujetos parlantes, poscuerpos, o *wittigs*, en homenaje a Monique Wittig.

La lógica del dildo permite mostrar la arbitrariedad del sistema sexo/género, pone en marcha un proceso de deconstrucción del sexo como ideología, como dispositivo que

introduce subrepticamente en los sujetos nociones de naturalidad y de organicidad donde sólo hay un vacío de significación. Preciado realiza una apasionante investigación genealógica sobre los antecedentes tecnológicos y políticos del dildo (estudiando archivos médicos, psicológicos, tecnológicos e industriales desde el siglo XVII al siglo XX), y muestra que el dildo, en contra de lo que se suele pensar, no está emparentado con el pene (como sustituto, o como fetiche), sino, por una parte, con la mano masturbadora que se empieza a reprimir a partir del siglo XVIII, y por otra, con las máquinas vibratoras que se empleaban para producir la crisis histérica en las mujeres en el siglo XIX.

Este análisis es importante para mostrar el carácter paródico de la sexualidad; en la medida en que no hay un “original” de lo masculino ni de lo femenino, resulta imposible dotar de significación al sexo, como suele intentar el poder. El trabajo de Preciado funciona como una especie de interferencia en la máquina de producción de subjetividades, una piedrita lanzada a los engranajes del dispositivo de sexo/género que desencaja la maquinaria y produce nuevas líneas de fuga y de resistencia. En este sentido, el *Manifiesto contra-sexual* es un potente ejemplo de práctica queer.

## Notas

1. Esta misma observación se puede hacer también sobre el psicoanálisis lacaniano. A pesar de que se habla a menudo de “teoría psicoanalítica”, las críticas al discurso científico vertidas por Lacan a lo largo de su vida y la propia naturaleza de sus textos, basados en la noción de “no todo” y de ausencia de saber sobre la sexualidad, hacen que resulte impropio hablar de la “teoría de Lacan”.

2. De Lauretis, T., "Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, pp. iii-xviii.
3. De Lauretis, T., "Habit changes", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2-3, 1994, p. 297. Beatriz Preciado ha destacado las ventajas de la noción de 'multitudes queer' en el artículo "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'", *Multitudes*, n.º 12, París, 2003. Traducido en [www.hartza.com/anormales.htm](http://www.hartza.com/anormales.htm).
4. Por razones de espacio no entraremos aquí en otros ámbitos de lo queer, como por ejemplo la producción cultural, o su articulación con otros movimientos sociales como el movimiento de okupación, el movimiento anti-globalización o el movimiento anarko-punk (véase en [www.queeruption.org](http://www.queeruption.org)). Para conocer la relación entre insumisión y movimiento queer véase el artículo de José Decadi, "Levanten nalgas. Hacia una perspectiva marica de la insumisión a la mili", en *Gays e insumisión* (dossier), Iruña-Pamplona, EGHAM Nafarroa; a pesar de la militancia insumisa de muchos activistas queer en los años noventa, el movimiento de insumisión se ha interesado poco por el carácter subversivo de las políticas queer. Para un completo análisis del queer rock véase el monográfico que le dedica la revista queer italiana *Speed Demon*, n.º 11, invierno de 2000 (se puede solicitar por e-mail a [speeddemon@galactica.it](mailto:speeddemon@galactica.it)).

En el campo de la producción cinematográfica podemos señalar el llamado "queer cinema", con precursores como Derek Jarman (*Caravaggio, Eduardo II, Sebastiane*), Kenneth Anger (*Scorpio Rising*) o Bruce LaBruce (*No skin of my ass* y *Hustler White*), o los más actuales Isaac Julien (dentro del cine queer y racial -afro-), Tom Kalim (realizador de cortos sobre el sida para el grupo *Gran Fury* y de la película *Swoon*), Todd Haynes (*Poison* sobre Genet, *Safe, Velvet Goldmine* sobre el glam), Gregg Araki (*The living end, Totally fucked up* y *The Doom Generation*), J. P. Castellaneta (*Together Alone*), Christine Vachon (productora independiente de *Poison, Stonewall, Boys don't cry, I shot Andy Warhol, Happiness* y *Hedwig and the angry inch*), Jennie Livingston (*Paris is burning*), Gabriel Baur (*Venus boyz*, sobre la cultura *drag king* y las prácticas transgénero); en la vertiente lésbica: Rose Troche

(y Genevieve Turner) (*Go fish*), Monika Treut (*Seduction the cruel woman*, *Virgin Machine*, *Female Misbehavior*, *My father is coming*), Cheryl Dunye (*The watermelon woman* –black/lesbian–), y Maria Beatty (la única directora lesbiana sadomasoquista en Estados Unidos: *The elegant spanking*, *A lot of evil for fun*, *The black glove*). En España podemos señalar algunas películas de Pedro Almodóvar (*Laberinto de Pasiones*, *Pepi, Lucy y Bom*, *Hable con ella*).

También es interesante destacar que la ciencia-ficción, como campo de experimentación de mundos posibles, cuenta desde los años sesenta con algunos libros que podríamos considerar queer *avant la lettre*, donde se cuestionan radicalmente las asignaciones de género, y la categoría de hombre y mujer, o se postulan múltiples sexualidades y pasajes transgenéricos. Por ejemplo, Sturgeon, T. (1982), *Venus más X*, Adiax, Barcelona; LeGuin, U. K. (1980), *La mano izquierda de la oscuridad*, Minotauro, Barcelona; Russ, J. (1987), *El hombre hembra*, Ultramar, Barcelona; Heinlein, R. (1996), *Extranjero en tierra extraña*, Plaza y Janés, Barcelona; Varley, J. (1994), *Playa de acero*, Ediciones B, Barcelona. Sobre la ciencia-ficción como género potencialmente subversivo véase Ibáñez, J. (1994), *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid, pp. 249-292. En este mismo libro hay un interesante texto sobre el lenguaje y la diferencia sexual: “Lenguaje, espacio, segregación sexual”, pp. 70-107. Agradezco a Eduardo Nabal las referencias sobre el *queer cinema* y a Marcelo Soto las de ciencia-ficción.

5. Sedgwick, E. K. (1998), *Epistemología del armario*, La Tempestad, Barcelona, p. 12.
6. Butler, J. (2001), *El género en disputa*, Paidós, México, pp. 39-40.
7. Véase el libro fundamental de Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid, 1995. Véase también de Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual*. También el artículo de Manuel Almagro, Juan Carlos Hidalgo y Carolina Sánchez Palencia, “The queer, the prostetic body and the cyborg”, en Bengochea, M. y Morales, M. (eds.) (2001), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, pp. 23-42.
8. De Lauretis, T. (2000), *Diferencias*, Horas y Horas, Madrid, pp. 34-35.

9. De Lauretis, T. (1991), "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities, An Introduction", en *Differences, Journal of Feminism and Cultural Studies*, Brown University Press, vol. 3, n.º 2, Verano 1991, pp. III-IV.
10. Moraga, C. y Anzaldúa, G. (1996), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco. Como la edición en español es difícil de encontrar (y la traducción no es muy fiable, como se ve en el título), damos aquí la referencia original del libro: (1982), *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Woman of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York.
11. Por ejemplo, la ILGA, International Gay and Lesbian Association, la red mundial más importante de colectivos gays, exige a sus miembros la condena explícita de los colectivos que defienden las relaciones consensuadas con adolescentes. A su vez, estos colectivos tienen prohibida su entrada en la ILGA. Gracias a esta política, la ILGA consigue un marchamo de decencia que le permite participar como asociación en foros internacionales.
12. Nestle, J. (1987), *A Restricted Country*, Firebrand Press, Nueva York, p. 123.
13. De Lauretis, T., *Diferencias, op. cit.*, p. 136.
14. El Zoo es un colectivo queer de activistas. Desde 1996 realizan en Francia diversas actividades de militancia y estudio teórico queer: intervenciones en las universidades, *fanzines*, *flyers*, seminarios, publicaciones, manifestaciones, etc.
15. *Q comme Queer. Les séminaires Q du Zoo* (1996-1997), obra dirigida por Marie-Hélène Bourcier, ed. Cahiers Gai Kitsch Capm, Lille, 1999, p. 94. Este libro es un interesante ejemplo de práctica queer.
16. Butler, J. (2001), *El género en disputa*, Paidós, México, p. 159.
17. Beatriz Preciado, citada en el artículo de Cécile Bailly, "Beurs, bears, punks: ces minorités qui dérangent", revista *360º*, julio-agosto, 2002, n.º 24, Suiza. Disponible en internet en [www.360.ch/presse/200224/minorites.html](http://www.360.ch/presse/200224/minorites.html).
18. Warner, M. (ed.) (1993), *Fear of a queer planet. Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. xxvi. Uno de los artículos de este influyente libro está traducido al cas-

- tellano: Fuss, D. (2002), "Las mujeres caídas de Freud: Identificación, deseo y 'un caso de homosexualidad en una mujer'", en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, pp. 81-110.
19. Warner, *op. cit.*, p. xiii.
  20. Butler, J. (2001), *El género en disputa*, p. 172.
  21. Butler, J. (2001), "Críticamente subversiva", en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *op. cit.*, pp. 64-65.
  22. Butler, J., "Imitación e insubordinación de género", *Revista de Occidente*, n.º 235, diciembre de 2000, Madrid, pp. 97-98. La referencia completa del libro citado es Newton, E. (1972), *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago.
  23. Fernández, J., "El travestismo: ¿ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?", Tesis doctoral, inédita. Agradezco a la autora el haberme facilitado el manuscrito de esta excelente tesis.
  24. De Lauretis, T. (2000), *Diferencias*, Horas y Horas, Madrid, p. 138.
  25. Butler, J. (2001), *El género en disputa*, Paidós, México, p. 34.
  26. *Op. cit.*, p. 36.
  27. Suárez Briones, B. (2001), "De cómo la teoría lesbiana modificó la teoría feminista (y viceversa)", en Bengoechea, M. y Morales, M. (eds.), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, pp. 63-64.
  28. Preciado, B. (2001), *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid, p. 18.
  29. Para los lectores poco familiarizados con la palabra 'dildo', aclaramos aquí que 'dildo' es el equivalente a lo que se suele llamar en castellano polla de plástico, vibrador o consolador, pero como uno de los argumentos principales del libro de Preciado es precisamente que el dildo no tiene una relación de copia o sustituto respecto al pene (ni consuela de nada), respetamos aquí el uso que hace la autora y mantenemos la palabra dildo en el texto.
  30. Preciado, *op. cit.*, p. 25.
  31. *Op. cit.*, p. 27.

## **8 Una masculinidad sin hombres**

*Dentro de cinco años el pene estará obsoleto  
—declaró el vendedor—.*

JOHN VARLEY

El análisis de la masculinidad ha sido un objetivo de la teoría queer desde sus inicios. De hecho, el libro de Eve Kosofsky Sedgwick *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*<sup>1</sup> —obra que algunos historiadores consideran la primera publicación queer— ya había abordado el estudio de lo masculino en un contexto homosexual a través de la literatura. En 1998 se publica un libro que va a queerizar de forma importante el estudio de la masculinidad. Se trata de la obra de Judith Halberstam *Female Masculinity*<sup>2</sup>. A diferencia de la mayoría de los estudios sobre la masculinidad, que se habían centrado en los años noventa en las figuras y representaciones de ‘el hombre’ (normalmente de raza blanca), Halberstam va a desplazar el centro de su interés hacia una masculinidad que no necesita de ‘los hombres’ para ser concebida:

Este estudio es ajeno a lo blanco de los hombres [the whiteness of the male] y a la masculinidad del varón blanco y al proyecto de nombrar su poder; [...] la masculinidad de los hombres es utilizada en mi proyecto como algo hermenéutico, es un contraejemplo respecto a tipos de masculinidad que son más reveladores sobre las relaciones de género y más productivos para el cambio social<sup>3</sup>.

Una de las principales lecciones que se extraen del trabajo de Halberstam es que el hecho de haber asumido que la masculinidad era algo propio de los hombres ha producido un ocultamiento de otras versiones alternativas de la

masculinidad, y ha reforzado la condena de la masculinidad femenina que han hecho históricamente tanto el feminismo heterosexual como el lesbiano.

Con este nuevo punto de vista, la autora muestra que la masculinidad es algo más complejo y transgresor cuando no está vinculada al cuerpo masculino, especialmente al cuerpo masculino blanco y heterosexual. De hecho, para Halberstam la masculinidad no puede ser comprendida sin tener en cuenta la masculinidad femenina (entendiendo por femenina la representada por mujeres). Esta masculinidad ha jugado un papel crucial en la emergencia de las formaciones contemporáneas de lo masculino. Sin embargo, la intolerancia hacia la ambigüedad de género ha depreciado o malinterpretado a la mujer masculina. Esta cultura es –y ha sido históricamente– incapaz de reconocer la indeterminación de género como un modelo de identificación; por el contrario, ha conceptualizado figuras como la *stone butch* (lesbiana masculina), el marimacho o el andrógino en términos de patología o de desviación.

Halberstam distingue agudamente entre la aceptación social que tienen las formas heterosexuales de masculinidad femenina (por ejemplo, en el cine: Linda Hamilton en *Terminator II*, Demi Moore en *G.I.* o Sigourney Weaver en los diversos *Alien*) y el desprecio que merecen las otras formas que no se corresponden con la sexualidad heterocentrada. Por ello va a centrar su análisis en estas otras variantes, insistiendo en otro punto fundamental: estas diversas formas de masculinidad femenina no deben ser interpretadas bajo el concepto global y reductor de 'la lesbiana', como han hecho diversos movimientos, desde el feminismo hasta el propio lesbianismo militante.

Por ejemplo, una confirmación de la pertinencia de la crítica que hace Halberstam la encontramos en la recep-

ción que tuvo la película *Boys don't cry*, que narra un caso real, la vida de Brandon Teena y su asesinato a manos de sus amigos cuando descubrieron que no era un varón “de verdad” sino una mujer “disfrazada”. Brandon era una mujer (biológicamente hablando) que vivía como un chico y que se identificaba como varón heterosexual. A pesar de que Brandon siempre afirmó su identidad en este sentido, la prensa y gran parte de la sociedad interpretaron la identidad de Brandon como “lesbiana”. De nuevo, una variedad de la masculinidad femenina es incorporada a la categoría de ‘lesbiana’.

El trabajo de Halberstam conecta directamente con la teoría queer en la medida que denuncia la estrechez de categorías identitarias como ‘gay’ y ‘lesbiana’, incapaces de describir el amplio espectro de actividades e identificaciones que escapan al modelo ‘heterosexual’.

La autora explora las diversas formas que puede adoptar la subjetividad sexual, y distingue una subjetividad basada en la biología –genitalidad– o en el cuerpo desnudo (la forma tradicional y dominante para determinar la subjetividad) y otra basada en la moda, las ropas y el cuerpo vestido: existe una “noción moderna de identidad sexual que no se concibe como algo orgánico que emanara de la carne, sino como un acto complejo de auto-creación en la cual es el cuerpo vestido –y no el desnudo– el que representa el deseo de uno mismo”<sup>4</sup>. Esta diferencia es fundamental para entender las nuevas formas de identidad que existen en las subculturas sexuales actuales (la cultura de los *drag kings*<sup>5</sup>, por ejemplo) y para interpretar con más matices las formas del pasado. También es importante porque muestra que las prácticas y las representaciones sexuales forman parte de un proceso creativo cultural y de un contexto político (y no de realidades psicológicas, médicas o psicoanalíticas).

Halberstam también incide en la importancia del discurso que el propio sujeto genera acerca de sus propias prácticas, en lugar de presuponer identidades simplemente a partir de las prácticas (identidades que refuerzan el rígido binarismo homosexual/heterosexual):

si sabemos lo que hacen las personas sexualmente y además tenemos en cuenta los diversos enunciados eróticos que utilizan para describir lo que hacen sexualmente, podemos hacer una reescritura de las teorías psicoanalíticas del deseo y de las teorías sexuales sobre la sexualidad. Esto además puede cuestionar aquellas nociones homogeneizadoras sobre el deseo gay y lesbiano que asumen que todas las lesbianas se sienten atraídas por otras lesbianas y todos los gays por otros gays<sup>6</sup>.

Halberstam completa su análisis con un estudio de la cultura de los *drag kings*, para profundizar en el carácter performativo de la masculinidad, y en la propia diversidad de las posiciones de los *drag kings*. Algunos *drag* ocultan el artificio por medio de imágenes muy realistas de la masculinidad, otros en cambio prefieren mostrar este carácter artificial para devolver al espectador la propia fragilidad de lo masculino y remarcar los efectos políticos de este cuestionamiento. Otras se mueven en el terreno de la indeterminación, rechazando la polaridad de géneros, lo cual es también enormemente subversivo, ya que impide una recuperación en los viejos términos.

Además de esta apertura a las cuestiones del género, la autora incorpora algo fundamental desde un punto de vista queer, como es el criterio de raza y de clase, apuntando la posibilidad de aplicar esa misma transgresión de la masculinidad al terreno de la raza o de la clase social (prácticas paródicas donde se pasa de una raza a otra, o de una clase a otra).

Estas referencias a las culturas populares actuales y a sus efectos políticos sobre los sistemas de sexo/género y sobre los discursos tradicionales 'gays-lesbianos' suponen también una llamada de atención a los propios desarrollos de la teoría queer, que en ocasiones ha derivado hacia un excesivo intelectualismo hiperteórico y abstracto, desligado de las realidades sociales y culturales. La obra de Halberstam pone sobre la mesa las ropas y los cuerpos, los clubs, las calles, las performances, las exposiciones, los nuevos contextos culturales y sus efectos queer en la vida cotidiana.

Otra autora que ha mostrado el carácter difuso de los límites entre los sexos, las posibles mutaciones de los cuerpos y la imposibilidad de establecer una "verdad" de lo masculino o lo femenino, es el fotógrafo queer Del LaGrace Volcano. Sus fotografías de *drag kings*, de hermafrobollos, de clítoris hormonados con aspecto de pene, de transexuales, o de personas que juegan con el género sin aceptar una definición precisa, son un fascinante ejercicio de problematización de lo real. Jay Prosser, en el artículo introductorio del libro de Volcano, *Sublime mutations*, nos recuerda la importancia que tiene el sentido de comunidad en estas prácticas corporales:

Las imágenes de Del LaGrace Volcano documentan no sólo la transición real y los pasajes de sujetos transgéneros sino la creciente fascinación de una comunidad queer por lo real. Las fotografías proporcionan la clave de una tarea colectiva para especificar cuándo las performances transgénero parodian lo real, y cuándo buscan pasar como algo real o convertirse en lo real. Las fotografías de Del LaGrace Volcano son unas de las imágenes contemporáneas más reveladoras y sexuales pero siempre localizan la desnudez de sus sujetos en lo real de sus respectivas comunidades. No se trata de imágenes surgidas

repentinamente de la imaginación de un autor sino que están relacionadas, es decir, muestran cambios sociales –mutaciones– en las comunidades transgénero queer actuales<sup>7</sup>.

## Notas

1. Kosofsky Sedgwick, E. (1985), *Between Men: English Literatura and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, Nueva York.
2. Halberstam, J. (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham.
3. Halberstam, *op. cit.*, p. 3.
4. Halberstam, *op. cit.*, p. 106.
5. Halberstam da en su libro la siguiente definición de *drag king*: “Un drag king es generalmente una persona de sexo femenino que se viste de hombre de forma reconocible y que realiza de este modo una performance de tipo teatral”. *Op. cit.*, p. 232.
6. *Op. cit.*, p. 117.
7. Prosser, J., “The Art of Ph/Autography: Del LaGrace Volcano”, p. 7, introducción al libro de Del LaGrace Volcano *Sublime mutations*.



## 9 **Queer y Lacan**

*Pero no me hable del proletariado,  
porque ser pobre y maricón es peor.*

PEDRO LEMEBEL

## 9.1. Sexualidad y sentido

En el seminario *Aún* Lacan trata de forma directa el tema de la sexualidad, y menciona en bastantes ocasiones la homosexualidad, pero hace una distinción importante: “cuando se ama, no es asunto de sexo”<sup>1</sup>. Esta afirmación conduce a pensar la sexualidad por fuera de los términos del género (desde otra perspectiva diferente a la trazada por Gayle Rubin en el capítulo 6). La visión de Lacan de la sexualidad muestra que el deseo no está determinado por el género del objeto elegido, sino por el objeto *a* (véase capítulo 4), que es algo independiente del género. Al separar deseo de género, Lacan está separando el deseo de la heterosexualidad como norma.

Otro punto importante que hay que distinguir en este debate es la crítica que hace Lacan de la psicología del yo, cuestionando que podamos dar cuenta de la sexualidad en función de la imagen que el sujeto se hace de sí mismo en el nivel consciente. Para Lacan la noción de sexualidad es inseparable de la existencia del inconsciente. Esta posición queda fuera del debate sobre si la sexualidad es algo “natural o cultural”, dado que el inconsciente no puede ser considerado algo biológico, ni tampoco algo meramente social o cultural. Precisamente, el inconsciente puede ser entendido como un indicador del fracaso de lo biológico y lo cultural para determinar la subjetividad y el deseo sexual.

Se ha señalado en otras partes del libro (véase capítulo 7) el cuestionamiento radical que hace la teoría queer

de las nociones de normalidad aplicadas a la sexualidad. Desde un campo epistemológico diferente, Lacan va a disolver toda posibilidad de fundar una normalidad en las sexualidades de los sujetos y denuncia las aspiraciones de cientificidad de algunas corrientes del psicoanálisis:

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales –que no son sino secundarios– conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*.

Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico –dije al que se le *dice*–, el sexo corporal, el sexo de la mujer –dije *de la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*– el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo<sup>2</sup>.

En contra de la crítica que se suele hacer al psicoanálisis como disciplina privada separada de lo social y lo político, Lacan mantuvo siempre un discurso muy crítico con el discurso capitalista y con el Estado, a partir de la diferencia entre real e imaginario, y la denuncia de lo que él denomina el discurso del Amo; como dice el psicoanalista Francisco Pereña, siguiendo el planteamiento de Lacan:

El Estado viene a suplir, a establecer un acuerdo de los sujetos que hablan, con un todo. El Estado es una suplencia de lo que no hay, ni instinto ni palabra definitiva. En suma, el Estado viene a encarnar el discurso del Amo, proyecto de unidad de sentido que supla una con-

dición metafórica (no hay poética del Estado) por una homogeneidad de la significación, eso es la muerte del sujeto, del sujeto de la enunciación. Su función es establecer ideales con los que el sujeto se identifica en un deber ser conforme a los otros. La eficacia del discurso del Amo nace del triunfo de las identificaciones, de cómo el sujeto puede circular en relación a los otros y así colectivizarse. [...] El discurso social reorienta al sujeto en las identificaciones y en la comunidad del discurso. El psicoanálisis desorienta al sujeto de sus identificaciones<sup>3</sup>.

Para Lacan el orden social produce efectos de sentido e ideales con los que se identifican los sujetos conscientemente: esta realidad es lo que Lacan llama imaginario. 'Lo real' en Lacan no equivale a 'la realidad', sino a ese lugar inaccesible para el sujeto que se resiste a toda significación o sentido. Estas identificaciones imaginarias producen identidades alienantes que separan al sujeto de cualquier posible saber sobre el inconsciente. En el congreso de Bonneval de 1960 Lacan denuncia la función normativizadora que cumple la psicología, y el interés de muchos psicoanalistas en traicionar la radicalidad de Freud en pos de un estatuto respetable entre las filas de los psicólogos:

La psicología es vehículo de ideales: la psique no representa en ella más que el padrinazgo que hace que se la califique de académica. El ideal es siervo de la sociedad. Cierta progresión de la nuestra ilustra la cosa, cuando la psicología no sólo abastece las vías sino que se muestra deferente a los votos del estudio de mercado<sup>4</sup>.

Lacan afirma en este texto devastador que mientras el psicoanálisis se centre exclusivamente en el ego o individuo, quedará atrapado en un discurso esencialista que produce normas, en un régimen normativo.

Los modelos imaginarios que procura el orden social (ideales, códigos, leyes, modas, objetos de consumo, formas de vida) producen en el sujeto puntos de coherencia, identificaciones con las que encontrar un lugar en el mundo (para taponar precisamente ese lugar vacío que habita en el inconsciente). Lacan incluye las identidades sexuales en ese intento de cubrir la imposibilidad. Como explica Jorge Alemán:

La identidad es el suplemento frágil e inestable, que se construye, en relación a, y como respuesta, al carácter impersonal de la pulsión.

El amor, los vínculos sociales, las estructuras elementales del parentesco, las identificaciones, los dispositivos jurídico-disciplinarios, constituyen diversas modalidades históricas de suplementos, que se hacen cargo del 'vacío irreductible' entre un goce pulsional y otro.

No hay que curarse de ningún estilo de práctica sexual, pero sí del carácter mortificante con el que la repetición se apropia del recorrido de la pulsión. 'El cuidado de sí' debe destituir los ideales culturales que con sus órdenes insensatas asfixian al deseo.

La heterosexualidad, como género o práctica dominante, se ha constituido en la norma desde la que se pretende explicar las otras prácticas sexuales, el núcleo fuerte de sentido desde el cual se quiere conjurar la ausencia de proporción-relación sexual.

Homosexualidad, heterosexualidad, lesbianismo, etc. son identidades-respuestas a la imposibilidad de la relación-proporción sexual. Constituyen la respuesta 'sintomática' de la existencia al Deber de su deseo. Cualquier intento de estratificar, jerarquizar, darle prioridad o fundamento a una práctica sobre las otras es siempre un intento del Amo.

No hay forma de gozar armónica, estable, natural. El goce se escribe con el estilo del síntoma, pero lo sintomático no remite en este caso a un patrón de normalidad. Se llama síntoma al modo en que la existencia parlante, sexual y mortal construye su 'identidad' marcada por el exilio, la marca que desde siempre acompaña el ritmo del encuentro discordante entre los goces<sup>5</sup>.

El carácter subversivo de Lacan deriva de que no plantea producir elementos imaginarios alternativos a la normalidad —o normatividad— sino que apunta a un campo que *resiste* a cualquier intento de adaptación, ese campo es lo que denomina 'real', es lo irreductible. Lacan critica radicalmente cualquier idea de desarrollo psicosexual normal y los ideales sobre el amor que se generan en torno al psicoanálisis mismo:

Saben que elegí a menudo aquí como blanco el carácter aproximativo, vago y mancillado de no sé qué moralismo optimista, por el que están marcadas las articulaciones originales de esa forma llamada la genitalización del deseo. Es el ideal del amor genital —amor que se supone modela por sí sólo una relación de objeto satisfactoria— amor médico diría si quisiera acentuar en sentido cómico el tono de esta ideología<sup>6</sup>.

Sobre la esperanza que anida en la sexología y psicología actuales respecto a una posible armonía entre los sexos, Lacan afirma:

el significante no está hecho para las relaciones sexuales. Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección armónica de la copulación<sup>7</sup>.

Lacan advierte que su noción de real no tiene nada que ver con una especie de mundo de las ideas o esencias, verdaderas e inmutables e inaccesibles, en oposición a un mundo imaginario que percibimos, en el sentido platónico. Lo real para Lacan no tiene un contenido positivo, es un campo relacionado con el goce, con la repetición, con el sexo y con la pulsión de muerte, un campo inaccesible e irreductible por el sentido, pero que carece de esencia<sup>8</sup>. Es un campo dinámico que desmantela todas las identificaciones y que sólo se entiende en relación con el registro imaginario y simbólico, nunca por sí mismo.

Mientras que el discurso queer denuncia la construcción del sexo en sus facetas imaginarias (imágenes) y discursivas (simbólicamente), Lacan sitúa el sexo del lado de lo real, más allá de esos dispositivos de imagen y de enunciación<sup>9</sup>.

Por otra parte, Lacan plantea una dura crítica al psicoanálisis institucional y a sus intentos de normalizar y moralizar sobre la vida sexual:

Parece que a partir del primer sondeo, del *flash* con que la experiencia freudiana iluminó los orígenes paradójicos del deseo, el carácter de perversión polimorfa de sus formas infantiles, una tendencia general llevó a los psicoanalistas a reducir esos orígenes paradójicos para mostrar su convergencia hacia un fin de armonía. Este movimiento caracteriza en su conjunto el progreso de la reflexión analítica, hasta el punto en que merece hacerse la pregunta de saber si ese progreso teórico no conducía, a fin de cuentas, a lo que podríamos llamar un moralismo más comprensivo que cualquiera de los que existieron hasta el presente<sup>10</sup>.

A pesar de estas críticas de Lacan a la psicología, él mismo también cae en ocasiones en lecturas conservadoras de

determinadas prácticas, que llamará “perversas”. Este pasaje sobre lo queer escrito por Kosofsky es útil para iniciar una crítica de la noción de ‘perversión’:

Una de las cosas a la que puede referirse lo queer: una amplia mezcla de posibilidades, huecos, superposiciones, disonancias y resonancias, lapsus y excesos de sentido donde los elementos constituyentes del género de cada persona, de la sexualidad de cada persona no están hechos para (o *no se les puede hacer*) producir una significación monolítica [...] la sexualidad en este sentido, quizá, *sólo* puede significar sexualidad queer<sup>11</sup>.

Encontramos aquí un salto cualitativo respecto a la noción de perversión en psicoanálisis. Aunque Lacan va a definir la sexualidad humana como intrínsecamente perversa, no deja de ser un término cargado de importantes connotaciones patológicas (históricamente, aunque Lacan no lo considere una patología), que además en el caso de Lacan se convierte en una ‘estructura’, es decir, algo fijo y estable. Por el contrario, la definición de lo sexual como algo propiamente queer que hace Kosofsky parte de presupuestos completamente distintos: para empezar, queer es una forma de autodenominación de quienes realizan determinadas prácticas, no es una denominación hecha por un cuerpo de expertos sobre el ‘otro’; además queer no se refiere a una estructura, es algo móvil, fluido, político y dependiente de variables culturales (y de subculturas no estables); queer no hace referencia a una concepción de la subjetividad en sentido psicoanalítico (no hay una causalidad ni una explicación teórica de las opciones sexuales).

Además, ¿qué significa, como afirma Lacan en el Seminario VIII sobre la transferencia, que la homosexualidad es una perversión<sup>12</sup>? Desde luego en ningún momento de

su obra afirma que la heterosexualidad sea una perversión. O dicho de otro modo: ¿qué no sería una perversión? ¿No se construye por exclusión, silencio u oposición una normalidad por medio de estos enunciados? ¿Tiene sentido para el psicoanálisis seguir hablando de 'homosexualidad' o de 'heterosexualidad'? No parece que el psicoanálisis se haya cuestionado a sí mismo hasta ese punto; la teoría queer, en cambio, rechaza seguir utilizando esa terminología, y denuncia el significado de su aparición discursiva y sus efectos políticos. En el Seminario IV, *Las relaciones de objeto*, Lacan vuelve a incluir la homosexualidad entre las perversiones, junto con el fetichismo y el travestismo, y habla de ella como si fuera una estructura estable o específica (cosa que no hace con la heterosexualidad). Su análisis del travestismo no puede ser más aberrante:

Tomemos por ejemplo el travestismo. En el travestismo el sujeto pone en tela de juicio su falo. Suele olvidarse que en el travestismo no se trata simplemente de homosexualidad más o menos transformada, que no se trata simplemente de un fetichismo diferenciado. Es preciso que el sujeto sea portador del fetiche. Fenichel, en su artículo *Psychoanalysis of Travestism*, aparecido en *IJP*, n.º 2, 1930, subraya muy bien el hecho de que bajo las ropas femeninas, lo que hay es una mujer. El sujeto se identifica con una mujer, pero una mujer con falo, sólo que lo tiene a título de falo escondido. El falo siempre ha de participar de algo que lo vela. Vemos aquí la importancia esencial de lo que he llamado el velo. Aunque el objeto real esté presente, se ha de poder creer que no está, y ha de caber la posibilidad de creer que está precisamente donde no está.

Del mismo modo, en la homosexualidad masculina, por limitarnos hoy a este caso, también se trata para el sujeto de su propio falo, pero, cosa curiosa, el suyo buscado en otro.

Todas las perversiones juegan siempre, de alguna manera, con ese objeto significativo en la medida en que es, por su naturaleza y en sí mismo, un verdadero significativo, es decir, algo que en ningún caso puede tomarse por su valor facial. Cuando se le pone la mano encima, cuando alguno lo encuentra y se fija a él definitivamente, como ocurre en la perversión de las perversiones, llamada fetichismo –verdaderamente la que muestra no sólo dónde está en realidad, sino también quién es–, el objeto es exactamente nada. Es un viejo vestido raído, una antigualla. Esto es lo que vemos en el travestismo –un zapato gastado–. Cuando aparece, cuando se descubre realmente, es el fetiche<sup>13</sup>.

Se podría interpretar la visión de Lacan de un modo no heterocentrado: el sujeto se enfrenta a la diferencia sexual (que no es una esencia ni una realidad trascendente, sino lugares vacíos ‘masculino-femenino’ que encuentra el sujeto en su entorno), y no puede ubicarse de ninguna manera con un saber respecto a esa diferencia; esa imposibilidad anida en el inconsciente sin solución posible, indica que “no hay saber sobre el sexo” y que no hay relación sexual. Lo que llamamos heterosexualidad u homosexualidad son posibles posiciones imaginarias (entre otras muchas) para enfrentarse a ese vacío de sentido en lo real.

Como dice Jesús Ibáñez a partir de un trabajo del psicoanalista Francisco Pereña:

En el inconsciente no hay masculino ni femenino: lo masculino y lo femenino –como términos positivos– pertenecen a lo imaginario social. [...] Lo que nos es propio es sólo la propia falta: por eso nos identificamos con lo que no somos, y ese ser negativo es el sujeto. No hay hombres ni mujeres: sólo sujetos<sup>14</sup>.

Esta afirmación es fundamental para comprender la distancia que toma Lacan de la psicología del yo, del discurso científico<sup>15</sup>, y de los efectos del discurso en el sentido foucaultiano. *Lo que está planteando Lacan con ese desencuentro radical entre lenguaje y sexualidad es algo que va más allá del adoctrinamiento cultural, la presión social o la educación.* Esa imposibilidad se mantiene en el plano inconsciente, aunque conscientemente el sujeto adopte una o varias identidades sexuales. Este argumento respondería también a la siguiente pregunta: ¿por qué hay prácticas no heterosexuales, a pesar de la presión del dispositivo de heterosexualidad obligatoria? Los sistemas culturales y familiares intentan siempre educar a los niños en la heterosexualidad, y sin embargo muchos de ellos rechazan identificarse con esa posición. El psicoanálisis, a partir de la noción de sujeto del inconsciente, quizá podría dar cuenta de la existencia de una multiplicidad de sexualidades no heterosexuales, aportando un paradigma que no es ni esencialista-biologicista, ni discursivo-performativo.

## **9.2. La crítica queer del falo lacaniano**

Uno de los conceptos del psicoanálisis que más rechazo ha producido en el feminismo y en la teoría queer es el falo. Encontramos esta crítica al falo en una de las autoras que más han influido en la teoría queer, la antropóloga Gayle Rubin. En su famoso artículo de 1975, “The Traffic in Women”, Rubin denuncia el intento de Lacan de situar un elemento masculino en la base de la organización edípica, y por tanto, en el fundamento de la constitución subjetiva:

En un sentido, el complejo de Edipo es expresión de la circulación del falo en el intercambio intrafamiliar, una inversión de la circulación de las mujeres en el intercambio interfamiliar... El falo pasa por intermedio de las mujeres de un hombre a otro: del padre al hijo, del hermano de la madre al hijo de la hermana, etc. En el círculo familiar Kula, las mujeres van por un lado, el falo por otro. Está donde nosotras no estamos. En este sentido, el falo es más que una característica que distingue a los sexos; es la encarnación del estatuto masculino, al que acceden los hombres y en el que residen ciertos derechos: entre ellos, el derecho a una mujer. Es una expresión de la transmisión del dominio masculino. Las huellas que deja incluyen la identidad sexual, la división de los sexos<sup>16</sup>.

Finalmente, el término de referencia para el acceso a la subjetividad es de carácter masculino. Cuando Lacan escribe que “la interdicción contra el autoerotismo, centrado en un determinado órgano, que por esa razón adquiere el valor de símbolo único (o primero) de la carencia (*manque*) tiene el impacto de una experiencia central”<sup>17</sup> es evidente que el órgano al que se está refiriendo es al pene, aunque después explique que *el falo es el símbolo de la carencia* y el significante del deseo.

Teresa de Lauretis ha criticado igualmente esta preeminencia epistemológica del falo:

A pesar de las repetidas afirmaciones de Lacan y los lacanianos de que el falo no es el pene, [...] el deseo y la significación se definen, en última instancia, como un proceso inscrito en el cuerpo masculino, puesto que dependen de la experiencia inicial –y central– del propio pene, de tener un pene. [...] Contra las consecuencias efectivas de la teoría psicoanalítica que él mismo desarrolló, Lacan retrotrajo el análisis a la biología y al mito,

reinstauró la realidad sexual como naturaleza, como origen y condición de lo simbólico. [...] En la perspectiva psicoanalítica de la significación, los procesos subjetivos son esencialmente fálicos; es decir, son procesos *subjetivos en la medida* en que se instituyen en un orden establecido de lenguaje –lo simbólico– por la función de la castración. De nuevo queda negada la sexualidad femenina, queda asimilada a la masculina, con el falo como representante de la autonomía del deseo (del lenguaje) en lo que respecta al cuerpo femenino<sup>18</sup>.

Una de las críticas más frecuentes al psicoanálisis desde una posición queer es “el lugar hegemónico y heterocentrado que pueden tomar la interpretación y el discurso psicoanalítico en el campo del deseo y de la sexualidad”<sup>19</sup>, y el hecho de que se trate de un régimen disciplinario sobre el sexo:

Podemos plantearnos si no es una característica del discurso psicoanalítico, especialmente el lacaniano, promover una visión extremadamente estática y fija del poder y de la ley<sup>20</sup>.

Asimismo se considera al psicoanálisis como una forma más de psicología<sup>21</sup>. Precisamente es la psicología, y su discurso unificador del sujeto, uno de los principales objetos de crítica de Lacan; como declara en el artículo “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”:

Encontrándose en un segundo tiempo lo que de etiqueta científica se ha constituido ya bajo el nombre de psicología.

Que nosotros recusamos. Precisamente porque, como vamos a demostrar, la función del sujeto tal como la instaura la experiencia freudiana descalifica desde su raíz lo

que bajo este título, cualquiera que sea la forma en que se vistan sus premisas, no hace sino perpetuar un cuadro académico.

Su criterio es la unidad del sujeto que es, sobre presupuestos de esta clase de psicología, y debe incluso considerarse como sintomático el hecho de que su tema se aísle cada vez más enfáticamente, como si se tratase del retorno de cierto sujeto del conocimiento o como si lo psíquico tuviese que hacerse valer como revistiendo el organismo. [...] No nos referimos por supuesto a esa extraordinaria transferencia lateral, gracias a la cual regresan a bañarse en el psicoanálisis las categorías de una psicología que revigoriga con ello sus bajos empleos de explotación social. Por la razón que hemos expresado, consideramos que la suerte de la psicología está sellada sin remisión<sup>22</sup>.

Sin abandonar el paradigma freudiano, Teresa de Lauretis ha reformulado el deseo del sujeto lesbiano por fuera del marco edípico y de la relación con el falo. Éste es el objetivo de uno de sus libros clave, *The Practice of Love*. En un reciente artículo describe su estrategia de este modo:

La fantasía de pérdida y desposesión indica la herida narcisista [...]. En mi análisis [...] lo he llamado deseo perverso, que significa no heterosexual, no edípico, no reproductivo, es decir, fuera de los términos fantasmáticos del escenario edípico y del esquema reproductivo de la familia: madre, padre e hijo. Los términos de la diferencia entre amantes, por tanto, no son los términos de la diferencia sexual, hombre y mujer; y el significante del deseo no es el falo paterno, sino un objeto o signo, arbitrario y contingente, aunque esté codificado culturalmente, que, a falta de un término mejor, he denominado fetiche. En los textos que analizo [...] los términos de la diferencia y los significantes del deseo varían de un texto a otro, y de

un sujeto lesbiano a otro, pero siempre se refieren a un momento fantasmático: la duplicación del objeto originariamente perdido (el cuerpo de la madre) por otro objeto originariamente perdido (el propio cuerpo femenino), y el desplazamiento del segundo en un fetiche-signo que significa deseo, es decir, en la significación misma del deseo. [...] Por esta razón mantengo que el deseo del sujeto lesbiano no tiene límites: es un proceso repetido de desplazamiento, y recarga su deseo en un movimiento hacia objetos que pueden evocar lo que nunca estuvo allí, y que por tanto no puede ser reencontrado sino sólo encontrado, como si dijéramos, encontrado una vez y otra, siempre de nuevo<sup>23</sup>.

A pesar de la distancia que De Lauretis quiere mantener con Lacan, encontramos en esta noción de fetiche una descripción literal de la concepción lacaniana del deseo. El proceso infinito de desplazamiento respecto al objeto que señala De Lauretis no es sólo una característica del sujeto lesbiano, sino de todo sujeto.

### **9.3. El psicoanálisis y la política**

Marie-Hélène Bourcier ha señalado la renuncia del psicoanálisis respecto a lo público y a lo político, en lo que ella llama críticamente “el armario psicoanalítico”; para esta teórica y militante queer el psicoanálisis es

un régimen que vacía toda dimensión social y política, en el marco de una economía cerrada que deja al individuo aislado en una relación paciente-expertos. Se aprecia aquí la gran diferencia que hay entre el armario psicoanalítico y una cultura sexual [el sadomasoquismo] que

se ha convertido en un espacio de transmisión de aprendizaje y no un lugar de repetición secreta de las alienaciones<sup>24</sup>.

La crítica de Bourcier es acertada cuando analiza lo político en su dimensión social, y en la separación tradicional que hace el psicoanálisis entre el espacio público y privado. No obstante, se puede desarrollar otra vertiente de “lo político” que sí es abordada por el psicoanálisis de Lacan, esto es, *la relación del análisis con los ideales que genera el poder, la relación de la moral y la política*. Si los pacientes recurren al psicoanálisis con la esperanza de acceder a la posibilidad de una felicidad sin sombras, y si bien el análisis puede permitir al sujeto ubicarse en una posición tal que las cosas le vayan bien, hay algo contra lo cual estos propósitos fracasan: la instancia moral del hombre, esa que Freud denominó el superyó, y que es de una economía tal que “cuantos más sacrificios se le hacen tanto más exigente deviene”<sup>25</sup>. Este desgarramiento del ser moral no está permitido al analista olvidarlo en su práctica, puesto que dicho olvido puede llevarlo a, verdaderamente, prometer el ideal de la felicidad, y así conducirse como un político corriente. Dice Lacan:

[...] la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes? (bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad).

¿Podemos hoy en día cerrar tan fácilmente esa ciudad? Poco importa. Cualquiera sea la regularización que aportemos a la situación de quienes concretamente recu-

rran a nosotros en nuestra sociedad, es harto manifiesto que su aspiración a la felicidad implicará siempre un lugar abierto a una promesa, a un milagro, a un espejismo de genio original o de excursión hacia la libertad; caricaturicemos, de posesión de todas las mujeres por un hombre, del hombre ideal por una mujer. Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa<sup>26</sup>.

Es como preguntar: ¿está el discurso analítico al servicio del discurso político, imperante? Lacan responde que no: “No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués”<sup>27</sup>. El ensueño burgués, tal y como lo entiende Lacan, consiste en promover, hasta sus últimas consecuencias, el ordenamiento universal del servicio de los bienes, movimiento en el que se arrastra hoy día a todo el mundo, dando muestras claras de cómo la exigencia de felicidad, al pasar al plano político, tiene consecuencias. Pero

el ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre en ese corto tiempo entre su nacimiento y su muerte, con su propio deseo...<sup>28</sup>.

El discurso psicoanalítico es capaz de ofrecer al sujeto la posibilidad de resolver el problema de la relación con su propio deseo, de tal manera que lo enfrente con la realidad de la condición humana. Así pues,

La ética del análisis no es una especulación que recaer sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida<sup>29</sup>.

Se puede entonces delimitar a partir de ahora dos campos de acción de la ética —léase también política— tradicional y la ética del psicoanálisis: la una al servicio de los bienes, la otra al servicio del deseo, núcleo de la experiencia de la acción humana y sobre el cual es posible hacer un juicio ético: “¿Ha actuado usted en conformidad con el deseo que lo habita?”<sup>30</sup>. Justamente es a este polo del deseo que se opone la ética tradicional, la ética de la política moderna, de la cual se puede decir que forcluye el deseo. Es verdad que lo explota, lo usa para sus fines, es a él al que dirige sus promesas, pero lo forcluye porque de la estructura del deseo, nada quiere saber; además, no le conviene, porque entonces sería su fin. Por eso Lacan concluye diciendo —aludiendo a Alejandro llegando a Persépolis al igual que Hitler llegando a París—:

La moral del poder, del servicio de los bienes, es: *En cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen*<sup>31</sup>.

Una parte del mundo se orienta entonces resueltamente en el servicio de los bienes —es a lo que apunta la política de hoy, sierva del discurso capitalista— rechazando todo lo que concierne a la relación del sujeto con el deseo. Es esta oposición entre el deseo y los servicios de los bienes —es decir, entre el deseo y la demanda— lo que le da un lugar al psicoanálisis, a su ética y a su política, en la medida en que sabe que la posición del sujeto ante los bienes es tal que su deseo no está en ellos. El polo del deseo es el polo donde se puede medir la incidencia política del psicoanálisis, en tanto que él está hecho para operar la salida a los impasses que produce el discurso capitalista y el discurso de la política a nivel del deseo y las demandas de felicidad del sujeto.

El deseo del sujeto no es algo colectivizable. Mientras que el discurso político busca hacer funcionar un “para todos”, el discurso del psicoanálisis apunta a la pura diferencia, a lo imposible de universalizar. Esto imposible de universalizar –lo real en juego en todo discurso– es lo que para el político resulta insoportable en tanto que lo que quiere es gobernar, gobernarlo todo, es decir, él siempre apunta al “todo gobernable” –lo cual hace de gobernar una de las profesiones imposibles, junto con educar y psicoanalizar–. Es en este sentido que se dice que la política también apunta a regular los modos de goce de los sujetos, poniéndolos a gozar a todos de la misma manera, lo cual es objetado por el malestar social.

El nombre de ese malestar en cada sujeto se denomina “síntoma”. Por tanto, se podría decir que el síntoma es la política del sujeto contra la política colectivizable del discurso imperante. La política del psicoanálisis tiene entonces por vocación cambiar en algo la economía de goce que se establece entre el sujeto, objeto del goce universalizado, y el discurso, administrador de dicho goce. Con una gran diferencia: el psicoanálisis no busca gobernar el plus de goce, sino elucidarlo. Según Colette Soler, el psicoanálisis apunta a:

separar al sujeto del malestar producido por las demandas del discurso dominante, hasta producir la condición absoluta, el “eso y nada más”, el objeto que no tiene equivalente, que no es colectivizable, porque no vale para nadie más. Desde ese momento, el psicoanalista, en el sentido de psicoanalizado, es aquel que asume con conocimiento de causa su imposible de universalizar. No sale del mundo por ello, pero es ahí por donde se separa de las prescripciones del discurso corriente y por lo que se hace una causa de esta separación<sup>32</sup>.

Vemos a partir de estas afirmaciones de Lacan que es posible pensar en la incidencia política del psicoanálisis de otro modo, una incidencia política en los discursos y en las prácticas actuales de administración del saber. Sobre esta cuestión Lacan afirma:

La experiencia psicoanalítica pone en el centro, en el banquillo, al saber. Por decirlo de una vez, la idea de que de alguna forma o en algún momento, aunque sea como una esperanza en el futuro, el saber puede constituir una totalidad cerrada, es algo que no había esperado al psicoanálisis para que pudiera parecer dudoso. [...] La idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en cuanto tal<sup>33</sup>.

#### **9.4. *Cuerpos que importan***

En una de sus obras fundamentales, *Cuerpos que importan*, Butler se enfrenta a la pregunta siguiente: ¿son los cuerpos algo puramente discursivo? Butler intenta responder a esta pregunta por medio de su teoría de la performatividad, una teorización de la materialidad corporal como un *proceso de materialización*, es decir, un conjunto de normas corporales cuyo estatuto normativo depende de una reiteración o citación en la que reside a su vez la posibilidad de alteración o resignificación. La materialidad pasa por un proceso, es algo que ya se ha materializado por un proceso de repetición.

Esta posición se enfrenta a la tradicional teoría esencialista, según la cual los cuerpos y la sexualidad son algo fundado en la naturaleza, un dato previo de tipo natural. La cuestión desde un punto de vista psicoanalítico es que

quizá es posible plantear una teoría de la subjetividad y de los cuerpos sexuados que no sea ni retórica-discursiva (Butler y en general la teoría queer) ni esencialista.

El psicoanálisis también se interesa sobre los efectos del discurso sobre el cuerpo, pero insistiendo en la capacidad del lenguaje en su relación con la producción de afectos y de deseo. Butler parece crear una teoría de la sexualidad en la cual el deseo ha desaparecido, o cuando existe el deseo se atribuye al psicoanálisis la imposición de un imperativo de heterosexualidad. Sin embargo, sabemos que para Lacan el deseo no se produce a partir de una instancia positiva, sino precisamente a partir de una imposibilidad estructural del sujeto para encontrar un objeto que nunca ha estado ahí, objeto que en Lacan no tiene ningún género específico. Difícilmente podemos asumir, como hace Butler reiteradamente en *Cuerpos que importan*, que Lacan está pregonando la heterosexualidad como modelo para el sujeto.

Butler asimila la categoría de sexualidad a formaciones simbólicas e imaginarias, es decir, sujetos del significante, no sujetos de deseo. Para Lacan el sujeto del deseo es producido por medio de un impacto del lenguaje en la materialidad del cuerpo, pero este sujeto no surge cuando se produce una identificación (con el padre, con la madre, con un significante), *sino cuando fracasa esta identificación*.

Butler escribe sobre el ego, trata la subjetividad y la sexualidad como si fueran dimensiones de la vida psíquica (de hecho, otro de sus libros, *Mecanismos psíquicos del poder*, vuelve a utilizar esta identificación entre sujeto y psiquismo) en la tradición de la psicología del yo, como si fueran funciones de la imagen consciente de uno mismo, a diferencia de Lacan, que las define como funciones del inconsciente. Butler en ningún momento asume esta dife-

rencia, habla de la sexualidad y del sujeto en Lacan como efectos de un orden imaginario, en el terreno de las formaciones del yo. Butler insiste en que “el ego es producido por medio de una *exclusión*”<sup>34</sup>, confunde continuamente ego y sujeto. El ego pertenece al registro consciente, que para Lacan es precisamente el lugar más equívoco, donde menos se sabe del deseo y de la sexualidad; el deseo en Lacan está en relación con el sujeto del inconsciente, en ningún caso con el yo.

Desde un punto de vista lacaniano, cualquier tipo de relación binaria es imaginaria en el sentido en que está estructurada por medio de relaciones de identificación y oposición, de uno a uno. Todas las relaciones imaginarias son básicamente binarias. De ello se deduce que teorizar sobre la sexualidad en términos imaginarios —en términos del ego, del *self*, o del yo, como hace Butler— supone conceptualizar la sexualidad de forma binaria, aunque se pretenda hacerlo de otro modo. Butler sigue manteniendo categorías como “fuera y dentro” para hablar del sujeto; dentro equivale al yo, fuera equivale al inconsciente. La topología lacaniana rompe ese tipo de binarismo imaginario. Precisamente su capacidad subversiva radica en que *Lacan no teoriza la sexualidad en términos de género sino en términos de goce*. Si uno de los esfuerzos principales de la teoría queer es pensar la sexualidad por fuera de las categorías de género, aquí tenemos un ejemplo de ese tipo de pensamiento.

Lacan caracteriza al ego como un efecto de lo imaginario, al sujeto como un efecto del orden simbólico y la sexualidad como un efecto de lo real. Los tres registros (imaginario, simbólico y real) deben entenderse en una relación de interdependencia, de manera que ninguno se entiende sin los otros dos. La noción de objeto *a* es crucial para aclarar el malentendido de Butler entre sujeto y ego.

Hay que entender el objeto *a* como causa del deseo, no como un objetivo o fin. Ese objeto *a* adopta diversas formas, todas ellas independientes del género: la mirada, la voz, el fonema, los labios, el borde del ano, la ranura formada por los párpados... En el Seminario XI, de 1964, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan desarrolla la noción de objeto *a*, sobre todo vinculado a la mirada:

El objeto *a* es algo de lo que el sujeto, para constituirse, se ha separado como órgano. Esto vale como símbolo de la carencia, es decir, del falo, no en tanto que tal, sino en tanto que falta. Es preciso, pues, que eso sea un objeto, en primer lugar, separable, en segundo lugar, que tenga alguna relación con la carencia. [...] A nivel oral, es el nada (*sic*), en tanto que eso de lo que el sujeto se ha destetado ya no es nada para él. [...] En el nivel anal es el lugar de la metáfora –un objeto por otro, dar las heces en lugar del falo–. Comprenderán ahí por qué la pulsión anal es el dominio de la oblatividad, del don y del regalo. Allí donde uno es cogido desprevenido, allí donde uno no puede, a causa de la carencia, dar lo que hay que dar, siempre se tiene el recurso de dar otra cosa. Por ello, en su moral, el hombre se inscribe al nivel anal<sup>35</sup>.

Es difícil ver en esta concepción un dispositivo teórico heterocentrado. De hecho, la valoración que hace Lacan del ano –sin patologizaciones ni atribuciones a priori a hombres o mujeres– no está lejana de las prácticas de algunas subculturas queer (beso negro, *fist fucking*, coprofilia, uso de dildos, etc.). La referencia a la mirada y la voz se puede relacionar con prácticas actuales como el ligue de calle, el sexo telefónico o por internet, la pornografía, el voyeurismo o el sexo virtual.

Esta importancia que da Lacan al objeto *a* también nos recuerda que muchos placeres sexuales no tienen por qué implicar a los órganos genitales. Al separar el deseo sexual y el goce del imperativo de los genitales, Lacan desnaturaliza y desheterosexualiza el deseo. El objeto *a*, por su multiplicidad y su separación de lo genital, no permite instaurar ningún tipo de normalidad sexual. Esta falta de especificidad multiplica las posibilidades del deseo:

el objeto que pierde por naturaleza, el excremento, o también los soportes que encuentra para el deseo del Otro: su mirada, su voz.

A dar vueltas a esos objetos para en ellos recuperar, en él restaurar su pérdida original, es a lo que se dedica esa actividad que en él llamamos pulsión (*Trieb*).

No hay otra vía en la que se manifieste en el sujeto una incidencia de la sexualidad. La pulsión en cuanto que representa la sexualidad en el inconsciente no es nunca sino pulsión parcial. Ésta es la carencia esencial, a saber la de aquello que podría representar en el sujeto el modo en su ser de lo que es allí macho o hembra.

Lo que nuestra experiencia demuestra de vacilación en el sujeto referente a su ser de masculino o de femenino no ha de referirse tanto a su bisexualidad biológica como a que no hay nada en su dialéctica que represente la bipolaridad del sexo, si no es la actividad y la pasividad, es decir una polaridad pulsión-acción-del-exterior, que es enteramente inadecuada para representarla en su fondo<sup>36</sup>.

La mirada, la voz y el fonema conectan nuestros cuerpos con la sociedad y la cultura, de forma que el objeto *a* lacaniano es útil para comprender cómo la sexualidad está atravesada por la cultura, es mediatizada y tecnologizada. La relación entre la publicidad y el deseo es analizada por Lacan en función del objeto *a*:

Quizá los rasgos que aparecen en la actualidad de forma tan notoria bajo el aspecto de lo que se llama más o menos propiamente los *mass media*, quizá nuestra propia relación con la ciencia que cada vez invade más nuestro campo, quizá todo esto se aclare con la referencia a esos dos objetos, cuyo lugar en la tétrada fundamental ya les indiqué: la voz, casi planetarizada, hasta estratosferizada, por nuestros aparatos, y la mirada, cuyo carácter invasor no es menos sugestivo, pues, por tantos espectáculos, tantas fantasías, no es tanto nuestra visión solicitada como suscitada la mirada<sup>37</sup>.

La insistencia de Butler en la consustancialidad entre el cuerpo y el ego muestra su olvido de uno de los puntos fundamentales del psicoanálisis, que afirma precisamente que el deseo surge por la *incommensurabilidad entre el cuerpo y el sujeto*. Para Lacan se da una separación radical entre el cuerpo y el sujeto, y entre el sujeto y el objeto, lo cual configura el deseo y la imposibilidad de su satisfacción. El sujeto se halla separado de sí mismo.

Otro de los problemas importantes de *Cuerpos que importan* es la precariedad de las referencias a Lacan en el texto. A pesar de ser el autor más mencionado en el libro –Lacan–, las citas de sus textos son escasas, son erróneas, o están mediatizadas por otras lecturas de Lacan, por ejemplo por medio del psicoanalista lacaniano Slavoj Žižek. Estos malentendidos son especialmente graves en el capítulo 7, “Dicutir con lo real”, donde Butler intenta criticar la noción de real de Lacan a través de textos de Žižek, que a su vez están mal citados. El análisis de Butler sobre lo real se basa en una sustancialización de lo real, confundiéndolo con “el referente”, es decir, atribuyendo un contenido a ese registro no discursivo e “imposible para el sujeto”<sup>38</sup> que Lacan llama real.

Butler argumenta en este sentido refiriéndose al “uso que hace Žižek del ‘real’ lacaniano para exponer la permanente resistencia del referente a la simbolización”<sup>39</sup>. Su confusión entre lo real y el referente (repetida varias veces en el citado capítulo 7) recuerda a su confusión entre sujeto y ego, cuando Butler define la posición de Lacan de este modo:

Siguiendo a Lacan, Žižek sostiene que el ‘sujeto’ se produce en el lenguaje a través de un acto de forclusión (*Verwerfung*)<sup>40</sup>.

Conceptualmente, esa frase no tiene ningún sentido. Sin citar ningún texto analítico, Butler confunde la teoría del sujeto con la explicación que hace Lacan de la psicosis, como forclusión del Nombre-del-Padre. Butler viene a decir que la formación del sujeto es un proceso psicótico. Ni Lacan ni Žižek han afirmado nunca tal cosa. Lacan afirma que el sujeto, en tanto que sujeto del inconsciente, se produce por un proceso de represión (*Verdrängung*). En un libro posterior, *Lenguaje, poder e identidad*, Butler vuelve a cometer el mismo error:

La condición para la supervivencia del sujeto es precisamente la forclusión de aquello que más le amenaza<sup>41</sup>.

En *Cuerpos que importan*, Butler inserta esta interesante nota:

En este sentido podríamos entender la repetición performativa de las normas como la acción cultural llevada a cabo por la repetición-compulsión según Freud. Se trataría de una repetición que no intenta dominar el placer, sino que destruye completamente el proyecto de la dominación. Fue de esta manera que Lacan sostuvo en *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* que la repeti-

ción marca el fracaso de la subjetivación: lo que se repite en el sujeto es precisamente aquello que no se ha dominado y que quizá no se podrá dominar<sup>42</sup>.

Parece que Butler intuye una relación entre su noción de performatividad como algo que precede al sujeto, y la obra de Lacan. En realidad, se puede establecer un paralelismo, pero no en el campo de la repetición freudiana (que en Lacan está vinculada a la pulsión de muerte y al goce, y no como una acción cultural), sino por medio de la noción de orden simbólico. Del mismo modo que para Butler existe un dispositivo de reglas previo que el sujeto va a asumir y repetir –performatividad–, lo que Lacan llama orden simbólico es el universo del lenguaje y del sentido, como algo que preexiste al sujeto; cuando el *infans* entra en ese orden simbólico deviene sujeto. La diferencia con Butler es que el orden simbólico de que habla Lacan no es un conjunto de reglas de comportamiento, o normas sociales o una matriz heterosexual (que es como lo interpreta Butler y la mayoría de las autoras queer), sino el lenguaje como tal.

Judith Butler mantiene una actitud ambivalente respecto a Lacan. Después de haberle criticado abiertamente en sus dos libros más importantes, *El género en disputa* y *Cuerpos que importan*, en un libro posterior de 1997, *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler asume la posibilidad de utilizar la obra de Lacan como un elemento de resistencia a la identidad:

Desde una perspectiva psicoanalítica, sin embargo, podríamos preguntarnos si la posibilidad de resistencia contra un poder constituyente o subjetivador puede derivarse de lo que está “en” el discurso o es “del” discurso. [...] Desde una perspectiva lacaniana, podríamos preguntarnos si los efectos de la psique se agotan en lo que

puede ser significado o si por el contrario, por encima y en contra del cuerpo significante, no existe un dominio de la psique que se resista a la legibilidad.[...] Según el psicoanálisis, el sujeto no es equivalente a la psique de la cual emerge [...].

Cito un pasaje que ha resultado muy útil para quienes hemos buscado en el psicoanálisis un principio de resistencia contra las formas preestablecidas de realidad social:

“El inconsciente revela constantemente el ‘fracaso’ de la identidad. Puesto que no existe ninguna continuidad de la vida psíquica, tampoco existe ninguna estabilidad de la identidad sexual, ninguna posición que las mujeres (o los hombres) puedan sencillamente alcanzar. Tampoco ve el psicoanálisis este ‘fracaso’ como una incapacidad especial o una desviación individual de la norma. El ‘fracaso’ no es un momento que ha de lamentarse dentro de un proceso de adaptación, o del desarrollo hacia la normalidad... el ‘fracaso’ es algo que se repite y se revive incesantemente a cada momento a lo largo de nuestra historia individual. Aparece no sólo en los síntomas, sino también en los sueños, en los *lapsus linguae* y en las formas de placer sexual relegadas a los márgenes de la norma... hay una resistencia a la identidad en el centro mismo de la vida psíquica”<sup>43</sup>.

Esta lectura del fracaso es importante porque contradice la lectura habitual queer de la falta, de la carencia del sujeto. Este concepto que está en la base de la obra de Lacan se interpreta desde la crítica queer como una falta negativa, una carencia de algún objeto anterior perdido, una deficiencia. En realidad, la falta de Lacan es productiva, no tiene un componente melancólico ni remite a un objeto que se ha poseído alguna vez. La potencia de esa falta radica en su indeterminación, y en los efectos múltiples sobre la subjetividad.

## 9.5. Cuerpos sexuados *versus* queerpos sexuados

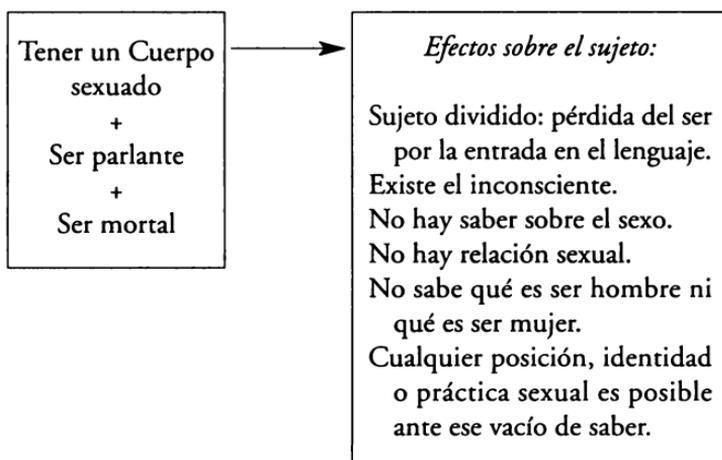
Bourcier, siguiendo a Butler, ha destacado la importancia de distinguir sexo y género, ya que ello permite afirmar una “discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros social y culturalmente construidos”<sup>44</sup>. Aquí aparece una afirmación importante que nos permite señalar el papel que juega el psicoanálisis en el sistema sexo-género. La afirmación es *que hay cuerpos sexuados*. El psicoanálisis asume también esta afirmación, hay cuerpos sexuados, y sexuados de formas “diferentes”. Es la polémica “diferencia sexual”. Una de las críticas más importantes de la teoría queer al psicoanálisis es precisamente que éste asume entre sus presupuestos la existencia de la diferencia sexual. A partir de esto, se le acusa de ser un instrumento de la consolidación del binarismo hombre/mujer, y de promover categorías de género binarias y heterocentradas (hombre relación mujer). Pero lo que está diciendo Lacan cada vez más claramente desde los primeros seminarios de los años cincuenta hasta *Aún* en 1972 es algo muy distinto, a saber:

- Que exista una diferencia no significa que *sepamos en qué consiste* cada uno de sus términos; que se hable de hombres y mujeres no significa que el sujeto (ni ningún discurso científico o de otro tipo) sepa qué es un hombre y qué es una mujer, ni que ambos conceptos se refieran a realidades ontológicas; esto Lacan lo llama “la ley de la segregación urinaria”: en las puertas de los baños vemos un letrero que pone ‘hombre’ y otro que pone ‘mujer’; por oposición entre ambos, el sujeto decide dónde entrar (yo no soy un hombre, luego entro en el otro baño); pero

la palabra *hombre* o el dibujito del rostro con pipa y bigote no nos dice lo que ES un hombre; es la *oposición binaria* (estructural) entre ambos significantes lo que permite tomar una decisión, pero ninguno de los significantes proporciona un saber o una verdad sobre el sexo<sup>45</sup>.

- Que haya cuerpos sexuados no significa que el cuerpo sexuado hombre deba identificarse con los valores o imaginarios masculinos ni que el cuerpo sexuado mujer deba adoptar valores o imaginarios femeninos.
- El psicoanálisis no se sitúa en la oposición que establece Butler entre “los cuerpos sexuados y los géneros social y culturalmente construidos”, sino en otro lugar, el de los efectos que produce en un cuerpo sexuado el hecho de ser parlante y mortal. Y uno de esos efectos es, precisamente, que no se sabe qué significa un cuerpo sexuado.

#### Psicoanálisis (Lacan):



*La diferencia fundamental e irreductible entre lo queer y el psicoanálisis es que lo queer hace una lectura de las prácticas sexuales no normativas como formas de resistencia simbólica y política, nunca como posiciones subjetivas de origen psicológico o psicoanalítico, ni como estructuras del deseo.* En el cuadro 1 se exponen de forma gráfica las diferentes lecturas o posiciones que adopta la teoría queer, por una parte, y el psicoanálisis, por otra, respecto a las prácticas sexuales llamadas periféricas, desviadas o no normativas (véase cuadro 1).

Se habla de estas prácticas como marginales o minoritarias, pero en realidad todo el mundo ha probado en algún momento de su vida alguna o muchas de ellas. Podemos plantear entonces lo contrario: la sexualidad “normal”, la que propone el pensamiento religioso o políticos ultra-reaccionarios como Bush (sexo sólo heterosexual y sólo cópula pene-vagina y sólo para procrear, y sólo estando casados; o mejor aún, castidad general) es una perversión sofisticadísima, ya que reduce las posibilidades sexuales a un código tan estrecho que ni los códigos más duros del SM se atreverían a intentar. Visto así, la propuesta sexual “normal” es la perversión más grande, y la práctica que nadie realmente vive, es decir, la más minoritaria. La referencia al coito anal o a la felación como prácticas desviadas no es una exageración: en muchos estados de Estados Unidos esas prácticas, realizadas en privado y entre adultos, están legisladas hoy día como delito sancionado con pena de cárcel.

Un aspecto que se debe destacar de la visión queer es que pone de manifiesto que todas estas prácticas están a disposición de todos, es decir, que no se trata de un “ser” (el fetichista, el sado, el masoca, “el” perverso, categorías clínicas o psicológicas, o “estructuras” en la jerga psicoa-

Cuadro 1

Lectura queer:	Prácticas y posiciones “no normativas”	Lectura psicoanalítica:
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Formas de resistencia simbólica.</li> <li>• Carácter político, público.</li> <li>• Subversión de las identidades.</li> <li>• Reapropiación y reinención de códigos.</li> <li>• Nomadismo, fluidez de estrategias.</li> <li>• Desafío a la construcción social de los géneros y de los cuerpos.</li> <li>• Relaciones por consenso, pactadas.</li> <li>• Rechazo a la significación sexual o a la interpretación psicológica o privada.</li> <li>• Desconfianza contra el psicoanálisis por su trayectoria homófoba.</li> <li>• Análisis de esas prácticas en contextos de clase, raza, etnia, sociedad, historia (no sólo como “sexuales”).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sadomasoquismo, cultura <i>leather</i> (juegos de sangre, <i>cutting</i>, lluvia dorada, caviar, humillación, amosclavo, ataduras, agujas, <i>skings</i>, botas, fetichismos, exhibicionismo, voyeurismo, cuero).</li> <li>• <i>Camp</i>, pluma.</li> <li>• Hipermasculinidad, vigorexia.</li> <li>• <i>Drag queens</i>.</li> <li>• <i>Drag kings</i>.</li> <li>• <i>Fist fucking</i>.</li> <li>• Transexualidad, Transgénero F2M, M2F.</li> <li>• Travestismo.</li> <li>• Lesbianismo (<i>butch/fem</i>, bollera, marimacho, ciberpunk, vampiresa, barbie...).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estructura del deseo (perverso, fetichista, homosexual).</li> <li>• Posición estable del sujeto.</li> <li>• Elección subjetiva.</li> <li>• Teoría de las relaciones de objeto.</li> <li>• “Origen” de ese deseo en los avatares de la castración.</li> <li>• Identificaciones ante la situación de pérdida y no saber sobre la sexualidad.</li> <li>• Imposibilidad de una significación sexual general, pero significaciones subjetivas inconscientes de las prácticas.</li> <li>• Práctica privada analista-analista: narración secreta de las prácticas y de sus significados.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gay (marica, clon, oso, afeminado, <i>top-bottom</i>, politoxi, efebo, <i>leather...</i>).</li> <li>• Bisexualidad.</li> <li>• <i>Gender fucking</i> (jodegéneros).</li> <li>• Piercing, tatuajes, <i>branding</i>, modificación del cuerpo (cirugía, hormonación).</li> <li>• Hermafroditismo.</li> <li>• Sexo intergeneracional (mayores-jóvenes).</li> <li>• Drogas para sexo (<i>popper</i>, <i>viagra</i>, ketamina, éxtasis, GHB).</li> <li>• Pornografía.</li> <li>• Prostitución, trabajadores del sexo.</li> <li>• Sexo en público.</li> <li>• Promiscuidad.</li> <li>• Uso de objetos (dildo, cinturón polla, vibradores).</li> <li>• Sexo anal, oral...</li> <li>• Otras.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• No hay hombres ni mujeres, sólo sujetos castrados (luego todas esas prácticas son posibles, no hay normalidad).</li> <li>• Psicoanálisis institucional (IPA), no lacaniano: actitud homófoba contra gays y lesbianas (p. ej. para la práctica del psicoanálisis).</li> </ul>
--	---

nalítica, en todo caso, una especie de “forma de ser” estable) que practicaría siempre un mismo tipo de sexualidad, sino de registros y prácticas que uno puede adoptar en función de luchas estratégicas, o de intereses momentáneos, o de deseos de intervención sobre los cuerpos y los lugares, es decir, en función de *contextos históricos y políticos*. Si bien es cierto que Freud fue el primero en reconocer que la sexualidad humana era perversa polimorfa, decidió utilizar el uso de términos como ‘perversión’, lo cual remite siempre a una “normalidad” previa; hubiera bastado con decir que era polimorfa; de todos modos, la teoría queer no relaciona esas prácticas con disposiciones psicológicas o subjetivas –en el sentido de sujeto del inconsciente, estructura del deseo.

Volviendo a la cuestión de los *cuerpos sexuados*, es importante detenerse en la noción de *cuerpo* y en la de *sexuado*.

Para el psicoanálisis el cuerpo no es un dato natural o biológico, sino una construcción imaginaria; la percepción del cuerpo como totalidad es algo que se adquiere (nunca de forma totalmente exitosa) a partir de imágenes que proporcionan quienes rodean al sujeto en sus primeros años de vida<sup>46</sup>. Y la sexuación tampoco es un dato natural: la sexualidad de los seres parlantes está mediada por lo simbólico, está separada de lo real (que es lo imposible para el sujeto, según Lacan), una sexualidad polimorfa y acéfala, sin sentido, sin una garantía de complementariedad ni de armonía. En lo que insiste precisamente el psicoanálisis es en ese desencuentro radical entre un cuerpo aparentemente sexuado de forma clara (genitales masculinos o femeninos) y la imposibilidad de encontrar un saber, un lugar seguro y armónico respecto a la sexualidad.

Para algunas autoras vinculadas a la teoría queer<sup>47</sup> el cuerpo tampoco es un dato natural o un hecho “meramente” biológico, pero lo queer afirma esto en otro sentido completamente distinto al del psicoanálisis (véanse cuadros 2 y 3). Estas autoras analizan el cuerpo como un producto de diversas tecnologías, entre las que se encuentra el discurso médico-científico y sus intentos por “naturalizar” el cuerpo (y también el propio psicoanálisis, que es considerado un dispositivo de asignación de sexualidades). Preciado ha puesto de manifiesto las causas y los efectos socio-políticos de las tecnologías del sexo en su aplicación sobre los cuerpos y su sexuación. Desde este punto de vista, la sexuación tampoco es un hecho natural o físico o biológico, sino el producto de discursos, de actos performativos y de intervenciones biopolíticas (véase capítulo 7).

**Cuadro 2**

<b>CUERPO</b>	
<b>Queer</b>	<b>Psicoanálisis</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Construcción social-cultural.</li> <li>• Producto de técnicas biopolíticas.</li> <li>• Producto de tecnologías del sexo/género.</li> <li>• Discurso médico, biología, ciencia, técnica.</li> <li>• Producto cibernético (cyborg), conectado a máquinas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Resultado de un proceso imaginario (de imago).</li> <li>• Estadio del espejo.</li> <li>• Originalmente inconexo, incompleto, órganos dispersos.</li> <li>• Fusión con el cuerpo de la madre.</li> </ul>

Cuadro 3

SEXUADO	
Queer	Psicoanálisis
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Construcción social-cultural.</li> <li>• Sexo como tecnología.</li> <li>• Conjunto de discursos psiquiátricos, psicoanalíticos, sexológicos.</li> <li>• Dispositivo de sexualidad (Foucault): hallar una verdad sobre el sexo de cada uno.</li> <li>• Diferencia sexual: pretexto para crear sistemas de género heterocentros y binarismos de sexo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Resultado de un proceso simbólico, subjetivo (castración).</li> <li>• Disparidad entre sexo biológico y posición subjetiva del deseo.</li> <li>• No hay relación sexual.</li> <li>• No hay armonía entre los sexos ni saber.</li> <li>• Experiencia del sujeto que conduce a la imposibilidad: hay diferencia pero no se sabe en qué consiste (falo: significativo de esa imposibilidad).</li> </ul>

### 9.6. El tacón de Aquiles: la “cuestión homosexual”

El desplazamiento epistemológico que ha trazado la teoría queer desde hace quince años no sólo ha pillado con el pie cambiado a los estudios académicos sobre el género y a los discursos dominantes de los colectivos de gays y lesbianas (*gay and lesbian studies*, o *gender studies*). También el psicoanálisis, incluyendo el lacaniano, se equivoca al pensar que debe “modernizarse” y comenzar a abordar con mayor amplitud de miras, o con menos homofobia, la “cuestión de la homosexualidad”. Llega demasiado tarde. Cuando las autoras queer han abandonado hace muchos años el tema

de 'la homosexualidad' mostrando que es un cascarón vacío, y denunciando la impostura de plantearse la "cuestión" homosexual, aterriza en este terreno baldío el psicoanálisis, recuperando una posición y un lenguaje que desde un punto de vista queer no sólo no tiene ningún interés, sino que participa del propio dispositivo heterocentrado que lo queer lleva denunciando desde hace más de 15 años.

Por ejemplo, en los últimos años han aparecido en Francia algunas publicaciones lacanianas sobre "el inconsciente homosexual", "los homosexuales hoy", "psicoanálisis y homosexualidad", etc., donde se entona una especie de mea culpa, se reconoce la homofobia institucional del psicoanálisis y donde se "analiza" 'la homosexualidad' desde perspectivas menos patologizantes, o donde se defiende que 'la homosexualidad' no es una enfermedad, ni una desviación. Esta proliferación de explicaciones y posiciones, además de ser tan variada y contradictoria que no resiste un análisis lógico, deja de lado el principal problema, y es que cualquier empresa de "explicación" de 'la homosexualidad' es ya un disparate en sí misma y revela una posición epistemológica sospechosa desde un punto de vista queer.

Desde las fil(i)as lacanianas (que como vemos son muy variadas e incluso contradictorias) encontramos explicaciones como las siguientes:

- Para Freud la homosexualidad es una orientación sexual como otra cualquiera, tan problemática como la heterosexualidad.
- Para Lacan la homosexualidad no es una orientación sexual, es una perversión, pero no está dentro de las perversiones sexuales, sino de la estructura perversa.
- Lacan afirma que la perversión está presente en todas las manifestaciones del amor.

- La perversión es la estructura universal de la personalidad.
- Las parejas formadas por gays o lesbianas no deben adoptar niños porque les educarán en una identificación narcisista incapaz de asumir la diferencia sexual.
- Las parejas formadas por gays o lesbianas pueden adoptar niños porque la función del Nombre-del-Padre es una posición simbólica que puede adoptar cualquiera y que no tiene nada que ver con un padre real de carne y hueso.
- La homosexualidad femenina tiende a la histeria y la rivalidad sexual, en cambio en la masculina encontramos uno de los fundamentos del vínculo social.
- Lacan nunca intentó “curar” a sus pacientes homosexuales en el sentido de transformarles en heterosexuales.
- Lacan fue el primero en aceptar pacientes homosexuales, y nunca estuvo en contra de que pudieran ser psicoanalistas.
- Lacan hace del amor homosexual una perversión y del deseo perverso la quintaesencia del amor sublime.
- Las parejas homosexuales producen niños simbólicamente modificados.
- Lacan se expresa en ocasiones de forma insultante para referirse a los homosexuales, pero no por una actitud homófoba, sino porque se expresaba de forma insultante con casi todo el mundo.
- La homosexualidad masculina es una perversión, pero la femenina no, porque no existe homosexualidad femenina, sólo es “histeria realizada”.
- La homosexualidad cuestiona la existencia de la diferencia sexual, lo cual es intolerable.

- La homosexualidad es algo normal, a diferencia de prácticas perversas y patológicas como el fetichismo o el sadomasoquismo<sup>48</sup>.

Esta última es una de las afirmaciones más inquietantes desde un punto de vista queer. La lucha que han iniciado los psicoanalistas homosexuales en el seno de las asociaciones mundiales de psicoanálisis se basa en el intento de “salvar” a ‘la homosexualidad’, separarla de las “verdaderas” prácticas patológicas y perversas (fetichismo, sadismo, travestismo, etc.). Y se celebra como un éxito progresista afirmaciones como la del psicoanalista (de la IPA, no lacaniano) Ralph Roughton, cuando reconoce “la existencia innegable de mujeres y hombres homosexuales sanos y maduros”<sup>49</sup>. Después de cien años de homofobia institucional, el poder/saber analítico reconoce que existen [algunos] homosexuales sanos y maduros.

La frase “la existencia innegable de mujeres y hombres homosexuales sanos y maduros” es tan reveladora que merece que se analicen cada una de sus palabras:

- *la existencia*: se constata que existen homosexuales (se vuelve a reforzar ‘el homosexual’ como especie);
- *innegable*: ya no se puede negar como antes dicha existencia (había una existencia negada y negable);
- *mujeres y hombres*: hay homosexuales de ambos sexos (y sigue habiendo hombres y mujeres);
- *homosexuales*: se sigue utilizando el humillante término patológico que inventó la psiquiatría/medicina en el siglo XIX;
- *sanos*: una vez más, el concepto de salud opuesto al de enfermedad (y un psicoanálisis que establece que existe ‘lo sano’ y que sabe quién lo está y quién no);

la palabra recuerda la mirada del comprador en el mercado de esclavos o de ganado;

- *maduros*: otro término propio de la psicología más rancia, que supone un modelo “desarrollista” del sujeto teleológico, donde el ser –psíquico– va progresando en una evolución positiva de menos a más, y donde el homosexual sufre una “fijación” que le impide llegar a ese destino universal que es la heterosexualidad.

Además la frase se plantea como una excepción, algo así como: “de entre la mayoría de esos seres degenerados que son los homosexuales, hemos constatado que existen *algunos* especímenes que están sanos y que además son maduros”.

Esta especie de salvación del homosexual se enfrenta a un análisis queer en dos puntos cruciales:

- El *lugar de saber* que ocupa el psicoanálisis en la sociedad y el Estado, lugar desde el que puede decidir sobre el estatuto mental, social, jurídico y legal de los ‘homosexuales’; por ello encontramos en Francia a muchos psicoanalistas opinando en la prensa y la televisión sobre si los homosexuales tienen derecho o no a casarse o a adoptar; en España ese lugar lo ocupan sobre todo los curas católicos y los psicólogos, sin que nadie explique por qué son ellos los que pueden decidir, en vez del colectivo interesado (véase el cuadro de Gayle Rubin “La jerarquía sexual”, capítulo 6).
- La *diferenciación entre una sexualidad normal* (en cuyo templo sagrado puede entrar por fin el homosexual tras implorar durante años que le dejen ejer-

cer como analista, que le saquen del catálogo de enfermedades mentales y que le dejen de insultar) y una *sexualidad perversa-patológica* (el resto de sexualidades queer: fetichismo, sadismo, travestismo, etc.).

Éste es principal error del enfoque que adopta el psicoanálisis (incluso el más progresista, pro-gay o pro-queer): que no ha comprendido que *no hay una "cuestión" homosexual*<sup>50</sup> y *que la teoría queer cuestiona radicalmente los fundamentos epistemológicos del psicoanálisis, de modo que no es posible una "recuperación" de lo queer por parte del psicoanálisis, como "complemento" o "mejora": no están hablando de una misma realidad.* El "no hay relación sexual" de Lacan no se puede leer en el mismo registro de la crítica a la categoría de hombre y mujer que realiza Preciado; el "La mujer no existe" de Lacan no se lee en el mismo registro del "la-mujer no existe" de Wittig. Desde un punto de vista queer no tiene sentido hablar de 'homosexualidad' o de 'los homosexuales' como si fueran realidades objetivas o posiciones o estructuras estables (como hace el psicoanálisis).

La pregunta que da título al artículo de Roughton es ya una injuria en sí misma: "¿Psicoanalista y homosexual?" (pregunta que asume la regla que desde 1921 prohíbe a los homosexuales ser psicoanalistas: ¿están capacitados los homosexuales para ser psicoanalistas?). Pero la pregunta se puede hacer al revés, desde un punto de vista queer: ¿están los psicoanalistas capacitados para ser queer? Probablemente no. Podría hablarse de la *inmadurez* de su enfoque heterosexista, de su *incapacidad* para pensar sin la diferencia sexual, de una *detención precoz en el desarrollo* de la diversidad sexual, de una  *fijación libidinal infantil* con el falo, de su insistencia en hacer una lectura de las performances de género en términos *de estructuras o de realidades psíquicas*. Esta des-

cripción irónica e insultante del psicoanálisis provocaría la ira de cualquier psicoanalista. Sin embargo, ese lenguaje obsoleto de la perversión y la madurez sigue siendo moneda común entre el psicoanálisis, incluso entre algunos que se reclaman seguidores de Lacan. Como acabamos de ver, *a lo que apunta la crítica queer* no es sólo al lenguaje de la patología (esa crítica ya la habían hecho los movimientos de liberación de gays y las lesbianas desde inicios del siglo XX hasta la actualidad), sino *al propio lugar desde el que habla el psicoanálisis, y a sus categorías básicas de pensamiento*.

Se da además otra contradicción en estos intentos de salvar de la quema a los homosexuales. Uno de los argumentos que dan algunos psicoanalistas no homófobos es que la categoría de perversión hoy día no tiene connotaciones patológicas (algo que es difícil de creer, al menos en su comprensión desde el lenguaje cotidiano y desde su origen histórico). Sería como decir que, en cierto sistema de pensamiento peculiar, cuando llamamos a alguien 'bruja' ello no tiene connotaciones morales, ni negativas, ni esotéricas, ni religiosas, sino que es una bruja de otro tipo, con otros valores (?). Es más, los psicoanalistas insisten en que toda la sexualidad es intrínsecamente perversa. Entonces, si esto es cierto, se plantea la siguiente pregunta: ¿para qué seguir usando esa categoría tan redundante? Sería como hablar de 'sexualidad sexuada'. Si todas las sexualidades son complejas, polimorfas, infinitamente variadas, sin referencias, sin garantías, sin esencia, sin fundamento biológico o natural, si no hay armonía entre los sexos ni una ley general que defina lo normal... ¿para qué seguir hablando de perversión, categoría que por definición se refiere a una norma o ley que se trasgrede e invierte? Es un contrasentido lógico hablar de una inversión de la ley y a la vez decir que no hay tal ley.

Otra corriente de psicoanalistas lacanianos franceses, pertenecientes a la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, han iniciado un acercamiento más directo a la teoría queer: por ejemplo, Jean Allouch, por medio de la revista *L'Unebêvue* y de la Editorial EPEL, y Mayette Viltard, Isabelle Mangou y A. M. Ringenbach con la revista *Clinic Zones*. Esta escuela ha iniciado la traducción (no siempre cuidada) y publicación de importantes clásicos de la teoría queer<sup>51</sup>.

A pesar del interés que manifiesta dicha escuela por la teoría queer, esta reacción parece tratarse más bien de una puesta al día teórica. La teoría queer lleva muchos años analizando y criticando el psicoanálisis en profundidad, y publicando numerosos libros y revistas donde se utiliza el psicoanálisis en los estudios de género, de arte, literatura y cine; algunos psicoanalistas han tenido conocimiento últimamente de esta ingente obra y han decidido intentar rellenar esa laguna tan llamativa. Hablando en lenguaje psicoanalítico, podría decirse que la teoría queer es el síntoma del psicoanálisis, un silencio que expresa que de 'eso' no quiere saber nada. Hablando en lenguaje queer, podríamos decir que esta cuestión es el tacón de Aquiles del psicoanálisis, el héroe griego intenta travestirse pero no sabe andar con plataformas, y va dando tumbos entre las ruinas de su propio discurso. El cuestionamiento radical que supone la propia teoría queer hacia el campo epistemológico en que está instalado el psicoanálisis marca un abismo que nadie parece querer franquear<sup>52</sup>. Este acercamiento a lo queer parece más bien una nueva estrategia para adquirir un semblante de "modernidad", dar al psicoanálisis lacaniano un barniz "alternativo", para mejorar su imagen actual: un discurso heterocentrado, replegado a una práctica privada, colapsado por las luchas intestinas

sobre la herencia intelectual de Lacan y por la esclerotización de una jerga cada vez más cerrada e ininteligible. El psicoanálisis 'queer' podría dar una imagen más interesante y seductora, pero al fin y al cabo sólo eso, una imagen, algo cosmético que queda en la superficie, sin cuestionar radicalmente el propio lugar de enunciación del psicoanálisis.

## Notas

1. Lacan, J., *Aún*. Seminario XX, *op. cit.*, p. 35.
2. *Op. cit.*, pp. 14-15.
3. Pereña, F., "Discurso y vínculo social: discurso perverso y excepción psicótica", en Reyes, R. (ed.) (1993), *Crítica del lenguaje ordinario*, Ediciones Libertarias, Madrid, pp. 112 y 115. Para otras críticas al capitalismo desde un punto de vista lacaniano véase también Alemán, J. (1993), *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Editorial ATUEL, Buenos Aires, pp. 13-55.
4. Lacan, J., "Posición del inconsciente", en *Escritos*, *op. cit.*, p. 811.
5. Alemán, J. (2003), "Nota sobre la tesis de Jacques Lacan: 'No hay relación sexual'", en *Notas Antifilosóficas*, Grama Editores, Buenos Aires, p. 27. Texto publicado en la revista electrónica queer hartza.com: <http://www.hartza.com/sexistencia.htm>.
6. Lacan, J. (1988), *La ética del psicoanálisis: Seminario VII*, Paidós, Buenos Aires, p. 17.
7. Lacan, J. (1992), *El reverso del psicoanálisis: Seminario XVII*, Paidós, Barcelona, p. 34.
8. Para un análisis minucioso del carácter antifilosófico y antimetafísico del psicoanálisis de Lacan véanse los libros de Jorge Alemán *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan y Lacan en la razón posmoderna*.

9. Esta posición del sexo en lo real ha sido desarrollada por Joan Copjec, "Sex and the Eutanasia of Reason", en *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge, MIT Press, 1994.
10. Lacan, J., *La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 13.
11. Kosofsky Sedgwick, E. (1993), *Tendencias*, Duke University Press, Durham, pp. 8 y 20 respectivamente, énfasis en cursiva en el original.
12. Lacan, J. (1991), Seminario VIII, *La Transferencia*, Seuil, París, p. 43.
13. Lacan, J. (1994), *La relación de objeto*, op. cit., p. 196.
14. Ibáñez, J., *Por una sociología de la vida cotidiana*, op. cit., p. 79. El texto de Francisco Pereña es "En torno a la diferencia de los sexos", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 0, 1981.
15. Sobre la relación entre psicoanálisis y ciencia, véase mi artículo "El sujeto excluido", en *Archipiélago, Al borde del sujeto*, n.º 23, invierno 1995, pp. 55-60.
16. Rubin, G., "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", op. cit., pp. 191-192.
17. Lacan, J. (1970), "Pour une logique du fantasme", *Scilicet*, n.º 2/3, París, p. 259.
18. De Lauretis, T. (1992), *Alicia ya no*, Cátedra, Madrid, pp. 41-42. Para una discusión más profunda de Teresa de Lauretis con el falo lacaniano, véase su libro *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Indianápolis, 1994, en especial el capítulo 6 "Perverse Desire", pp. 254-297.
19. Bourcier, M. H. (2002), *Queer zones*, Balland, París, p. 80. Se echa en falta en estas críticas al psicoanálisis lacaniano alguna referencia a textos concretos de Lacan, que no es citado ni una sola vez directamente.
20. *Op. cit.*, p. 87.
21. *Op. cit.*, p. 89.
22. Lacan, J., en *Escritos*, op. cit., pp. 774 y 778.
23. De Lauretis, T. (1999), "Construcciones en el análisis o la lectura después de Freud", en Butler, J., Ebert T., Fuss D., De Lauretis, T., *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid, pp. 194-195.
24. Bourcier, *Queer zones*, op. cit., p. 90.

25. Lacan, J., *La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 361.
26. *Op. cit.*, p. 361.
27. *Op. cit.*, p. 362.
28. *Op. cit.*, p. 362.
29. *Op. cit.*, p. 372.
30. *Op. cit.*, p. 373.
31. *Op. cit.*, p. 375.
32. Soler, C., "Incidencia política del psicoanalista". *Analecta 4, Noviembre de 1993*. Caracas, Boletín de la Biblioteca ECFC.
33. Lacan, J., *El reverso del psicoanálisis*, op. cit., p. 31.
34. Butler, J. (1993), *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York, p. 262, nota 23.
35. Lacan, J. (1977), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: Seminario XI*, Barral Editores, Barcelona, p. 113.
36. Lacan, J. "Posición del inconsciente", en *Escritos*, op. cit., p. 828.
37. *Op. cit.*, p. 277. Cursiva original.
38. *Op. cit.*, p. 173.
39. Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan*, Paidós, Barcelona, p. 208.
40. *Op. cit.*, p. 270.
41. Butler, J. (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid. En una nota Butler analiza la diferencia que hace Lacan entre *Verwerfung* y *Verdrängung*, pero ella no la aplica coherentemente en su propia argumentación, *Cuerpos que importan*, p. 271, nota 3.
42. Butler, J. (2001), "Críticamente subversiva", en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *Sexualidades transgresoras*, op. cit., p. 64, nota 10.
43. Butler, J. (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, p. 110. La cita que incorpora Butler es del libro de la feminista lacaniana Jacqueline Rose (1987), *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londres, pp. 90-91.
44. *Op. cit.*, p. 106.
45. Jesús Ibáñez contaba una anécdota bastante cómica: el decano de una universidad, queriendo velar contra la promiscuidad (hetero)sexual entre alumnos y alumnas, decidió poner juntos dos baños sólo para chicos en un ala de la facultad, y dos baños para chicas en el otro ala; el resultado fue el contrario del deseado: todos, chicos y chicas, entraban indistintamente en todos

- los baños, porque no existía una diferencia de oposición binaria entre las dos puertas de un ala (las dos tenían la palabra *hombrés*) ni en las del otro (las dos con la palabra *mujeres*). Sobre el género y los váteres, véase también “Basura y género”, de Beatriz Preciado, en [www.hartza.com/basura.htm](http://www.hartza.com/basura.htm).
46. Para esta lectura del cuerpo, véase Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos, op. cit.*, pp. 86-94.
47. Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, Preciado, B., *Manifiesto contra-sexual, op. cit.*; Kessler, S. J. (1998), “The Medical Construction of Gender. Case Management of Intersexual Infants”, en Hoskings, P. D. (ed.), *Sex/Machine. Readings in Culture, Gender and Technology*, Indiana University Press, Indianápolis, Califia, P. (1996), *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*, Cleis Press, San Francisco; Rosario, V. (ed.) (1997), *Science and homosexualities*, Routledge, Nueva York.
48. Todas estas afirmaciones contradictorias, y muchas más, las podemos encontrar en la revista *Cliniques Méditerranéennes*, n.º 65, año 2002, pp. 7-34, “Les homosexualités aujourd’hui: un défi pour la psychanalyse?”, Érès, París, en especial en la entrevista a Élisabeth Roudinesco, “Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l’injure et la fonction paternelle”, donde la autora recorre los diferentes discursos actuales de los lacanianos sobre este tema, y donde ella mantiene una postura abiertamente antihomofóbica, aunque no se plantea en ningún momento el abandono del término ‘homosexualidad’. Hay todavía más opiniones y análisis, algunos claramente homofóbicos y otros más “tolerantes”, en “L’inconscient homosexuel”, monográfico de la revista *La Cause freudienne*, n.º 37, París, octubre 1997, y en la revista *La Clinique Lacanienne: “Homosexualités”*, n.º 4, mayo 2002. Para una crítica de estas dos revistas, véase el artículo de Didier Eribon, “Comment on s’arrange”, *Cliniques Méditerranéennes*, n.º 65, año 2002, pp. 203-219.
49. Roughton, R., “Psychanaliste et homosexuel?”, *Revue française de psychanalyse*, n.º 4, 1999, t. LXIII, p. 1281.

50. Sobre este tema, véase mi artículo “La cuestión homófoba”, en la revista *Infogai*, n.º 123, marzo 2002, Barcelona, p. 9.
51. Hart, *Entre corps et chair. Sur la performance sadomasochiste*; Butler y Rubin, *Marché au sexe*; Katz, *L'invention de l'hétérosexualité*; Rosario, *L'irrésistible ascension du pervers, entre littérature et psychiatrie*; Butler, *Mauvais genre*; Halperin, *Saint Foucault* (pero sin el capítulo sobre las lecturas de la vida privada de Foucault de la versión original en inglés), y *Cent ans d'homosexualité, et autres essais sur l'amour grec*, todos en la Editorial EPEL, colección “Les grands classiques de l'érotologie moderne”. Más información en <http://www.ecole-lacanienne.net/>, web que además tiene una interesante biblioteca *on-line* gratuita de textos de Lacan.
52. Una excepción honrosa es Jorge Alemán.

## **Bibliografía**

- AA.VV. (1973), *Écartis. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, París.
- Alemán, J. (1993), *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, ATUEL, Buenos Aires.
- (2000), *Lacan en la razón posmoderna*, ed. Miguel Gómez, Málaga.
- (2002), “Existencia y sexo”, texto publicado en la revista electrónica hartza.com: <http://www.hartza.com/sexistencia.htm>.
- (2002), “Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’”, en la revista electrónica *Ornicar*, n.º 220, 25 de octubre de 2002: [www.wapol.org/ornicar/articles/220ale.htm](http://www.wapol.org/ornicar/articles/220ale.htm).
- (2003), *Notas antifilosóficas*, Grama Editores, Buenos Aires.
- Alemán, J. y Larriera, S. (2001), *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Síntesis, Madrid.
- Aliaga, J. V. y Villaspesa, M. (1998), *Transgénic@s. Representaciones y experiencias sobre los géneros, la sociedad y la sexualidad en el arte español contemporáneo*, Diputación Foral de Guipúzcoa, San Sebastián.
- Andrés, R. (2000), “La teoría queer y el activismo social”, en Segarra, M. y Carabí, A. (eds.), *Feminismo y crítica literaria*, Icaria, Barcelona.
- Anzaldua, G. E. (1997), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Annt Late Books, San Francisco.
- (1990), *Making Face, Making Soul/Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of color*, Annt Late Books, San Francisco.
- Bailly, C. (2002), “Beurs, bears, punks: ces minorités qui dérangent”, revista *360º*, julio-agosto, n.º 24, Suiza.
- Bengoechea, M. y Morales, M. (eds.) (2001), *(Trans)formaciones de las Sexualidades y el Género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
- Bersani, L. (2000), *Homos*, El Manantial, Buenos Aires.
- Bourcier, M.-H. (1999), *Q comme Queer. Les séminaires Q du Zoo (1996-1997)*, Cahiers Gai Kitsch Capm, Lille.
- (2001), “Wittig La politique”, en Wittig M., *La pensée straight*, Balland, París.

- (2002), *Queer zones*, Balland, París.
- Bourcier, M.-H. y Robichon, S. (eds.) (2002), *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, Éditions Gaies et Lesbiennes, París.
- Butler, J. (1995), “Las inversiones sexuales”, en Llamas, R. (comp.), *Construyendo Sidentidades*, Siglo XXI, Madrid.
- (2000), “Imitación e insubordinación de género”, *Revista de Occidente*, n.º 235, diciembre, Madrid.
- (2001), “Críticamente subversiva”, en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *Sexualidades transgresoras*, Icaria, Barcelona.
- (2001), *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona.
- (2001), *El género en disputa*, Paidós, México.
- (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid.
- (2002), *Cuerpos que importan*, Paidós, Barcelona.
- (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- (2004), *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York-Londres.
- Butler, J.; Ebert, T.; Fuss, D. y De Lauretis, T. (1999), *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid.
- Butler, J. et al. (2000), *El gai saber. Introducció als estudis gais i lesbics*, El Roure, Barcelona.
- Butler, J. y Rubin, G. (2001), *Marché au sexe*, EPEL, París.
- Buxán, J. (comp.) (1997), *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Laertes, Barcelona.
- Califa, P. (1994), *Public Sex; The Culture of Radical Sex*, Cleis Press, San Francisco.
- (1995), “Los misterios de la sangre”, en [www.hartza.com/califa.htm](http://www.hartza.com/califa.htm).
- (1996), *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*, Cleis Press, San Francisco.
- Copjec, J. (1994), *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge.
- (1995), “Sex does not budge: American Voluntarism and the inflexibility of sex”, *Savoir*, vol. 2, “La féminité”, mayo, Éditions du Gifrie, Quebec.

- Córdoba, D. (2003), "Identidad sexual y performatividad", en *Athenea Digital*, n.º 4, <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf> (descarga gratuita).
- De Lauretis, T. (1991), "Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, pp. iii-xviii. Indiana University Press, Indianápolis.
- (1992), *Alicia ya no*, Cátedra, Madrid.
- (1994), "Habit changes", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6, 2-3. Indiana University Press, Indianápolis.
- (1994), *The Practice of Love: Lesbian sexuality and perverse desire*, Indiana University Press, Indianápolis.
- (1999), "Construcciones en el análisis o la lectura después de Freud", en Butler, J.; Ebert, T.; Fuss, D. y De Lauretis, T., *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid.
- (2000), *Diferencias*, Horas y Horas, Madrid.
- (2002), "Quand les lesbiennes n'étaient pas des femmes: sur la portée épistémologique de la Pensée Straight et du Corps Lesbien des années 80 à nos jours", en Bourcier, M.-H. y Robichon, S. (eds.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, Éditions Gaies et Lesbiennes, París.
- Decadi, J. (1996), "Levanten nalgas. Hacia una perspectiva marica de la insumisión a la mili", en *Gays e insumisión* (dossier), EGHAM Nafarroa, Iruña-Pamplona.
- Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Minuit, París.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1971), *De la gramatología*, Siglo XXI, Madrid.
- (1973), "Entretien avec Lucette Finas avec Jacques Derrida", en AA.VV., *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, París.
- (1986), *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, Siglo XXI, México.
- (1987), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París.
- (1997), *Mal de archivo*, Trotta, Madrid.
- (1998), *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- (1998), *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.

- (2002), *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Derrida, J. y Roudinesco, I. (2001), *De quoi demain... Dialogues*, Fayard-Galilée, París.
- Eribon, D. (ed.) (1998), *Les études gay et lesbiennes. Un débat*, Éditions du Centre Pompidou, París.
- (2001), *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona.
- (2001), *Une morale du minoritaire*, Fayard, París.
- (2002), “Comment on s’arrange”, *Cliniques Méditerranéennes*, n.º 65.
- Flax, J. (1995), *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Cátedra, Madrid.
- Fernández, J. (2000), “El travestismo: ¿ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?”, Tesis doctoral, inédita.
- Foucault, M. (1978a), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- (1978b), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- (1981), “Sexo, poder y gobierno de la identidad”, en [www.hartz.com/fuckault.htm](http://www.hartz.com/fuckault.htm).
- (1985), *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid.
- (1992), *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, La Piqueta, Madrid.
- Freud, S. (1981), “Tres ensayos para una teoría sexual”, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fuss, D. (1999), “Leer como una feminista”, en Butler, J.; Ebert, T.; Fuss, D. y De Lauretis, T., *Feminismos literarios*, Arco/Libros, Madrid.
- (2002), “Las mujeres caídas de Freud: Identificación, deseo y ‘un caso de homosexualidad en una mujer’”, en Mérida Jiménez, R. M. (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.
- Grace Volcano, D. (2000), *Sublime mutations*, Konkursbuchverlag, Tübinga.
- Halberstam, J. (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham.
- Halperin, D. (1985), *Saint Foucault – Towards a Gay Hagio-graphy*, Oxford University Press, Nueva York.

- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid.
- Heinlein, R. (1996), *Extranjero en tierra extraña*, Plaza y Janés, Barcelona.
- Hidalgo, J. C.; Almagro, M. y Sánchez Palencia, C. (2001), "The queer, the prosthetic body and the cyborg", en Bengoechea, M. y Morales, M. (eds.), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
- Hirschfeld, M. (2000), *Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933)*, CD-Rom editado por la Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft e.V, Berlín.
- Hoskings, P. D. (ed.) (1998), *Sex/Machine. Readings in Culture, Gender and Technology*, Indiana University Press, Indianápolis.
- Ibáñez, J. (1979), *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid.
- (1985), *Del algoritmo al sujeto*, Siglo XXI, Madrid.
- (1994), *Por una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid.
- Katz, J. N. (1996), *The Invention of Heterosexuality*, Penguin Books, Nueva York.
- Kessler, S. J. (1998), "The medical construction of gender. Case management of intersexual infants", en Hoskings, P. D. (ed.), *Sex/Machine. Readings in Culture, Gender and Technology*, Indiana University Press, Indianápolis.
- Lacan, J. (1970), "Pour une logique du fantasme", *Scilicet*, n.º 2/3, París.
- (1973-1974), *Les non-dupes-errent*, Seminario XXI (inédito).
- (1979), *Las formaciones del inconsciente*, Seminario V, Paidós, Buenos Aires.
- (1981), *Aún*: Seminario XX, Paidós, Buenos Aires
- (1984), "El atolondradicho", en *Escansión*, 1, Paidós, Buenos Aires.
- (1985), *Escritos*, Siglo XXI, Madrid.
- (1987), *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seminario XI, Paidós, Buenos Aires.
- (1988), *La ética del psicoanálisis*, Seminario VII, Paidós, Barcelona.

- (1992), *El reverso del psicoanálisis*, Seminario XVII, Paidós, Barcelona.
- (1994), *La relación de objeto*, Seminario IV, Paidós, Barcelona.
- (2003), *La transferencia*, Seminario VIII, Paidós, Buenos Aires.
- Lamo de Espinosa, E. (1989), *Delitos sin víctima. Orden social y ambivalencia moral*, Alianza Universidad, Madrid.
- Landry, D. y Maclean, G. (1996), *The Spivak Reader*, Routledge, Nueva York.
- Lauritsen, J. y Thorstad, D. (1974), *The Early Homosexual Rights Movement*, Times Change Press, Nueva York.
- LeGuin, U. K. (1980), *La mano izquierda de la oscuridad*, Mino-tauro, Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. (1984), *Antropología Estructural*, Paidós, Buenos Aires.
- Llamas, R. (comp.) (1995), *Construyendo sidentidades; estudios desde el corazón de una pandemia*, Siglo XXI, Madrid.
- (1998), *Teoría torcida*, Siglo XXI, Madrid.
- (1999), “El género y la presentación social”, *Archipiélago*, n.º 31, Barcelona.
- (2001), *Extravíos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Llamas, R. y Vila, F. (1997), “Spain: Passion for Life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el Estado español”, en Buxán, J. (comp.), *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado español*, Laertes, Barcelona.
- Llamas, R. y Vidarte, P. (1999), *Homografías*, Espasa Calpe, Madrid.
- Lorde, A. (2003), *La hermana, la extranjera*, Horas y Horas, Madrid.
- Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida*, Flammarion, París.
- Maldonado Aranibar, J. (2002), “Drag Kings”, *Infogai*, n.º 125, julio de 2002, Barcelona.
- Mérida Jiménez, R. M. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.
- Moraga, Ch. y Anzaldúa, G. (1996), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press San Francisco. En inglés (1982), *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Woman of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York.

- Nabal, E. y Sáez, J. (2000), *Mariconadas*; editado en internet en [www.hartza.com/mariconadas.zip](http://www.hartza.com/mariconadas.zip) (descarga gratuita).
- Nestle, J. (1987), *A Restricted Country*, Firebrand Press, Nueva York.
- Newton, E. (1972), *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pasternac, M. (2001), *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*, EPEEL, México.
- Pereña, F. (1981), "En torno a la diferencia de los sexos", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 0, Madrid.
- (1993), "Discurso y vínculo social: discurso perverso y excepción psicótica", en Reyes, R. (ed.), *Crítica del lenguaje ordinario*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- Preciado, B. (2001), *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid.
- (2002), "Gare à la Gouine Garou! Comment se faire un corps queer à partir de la pensée straight", en Bourcier, M.-H. y Robichon, S. (eds.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas de femmes: autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, Éditions Gaies et Lesbiennes, París.
- Prieto Stambaugh, A. (1996), "La actuación de la identidad a través del performance chicano gay", *Debate Feminista*, año 7, vol. 13, abril, Méjico.
- Rajchman, J. (2001), *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, EPEEL, México.
- Rapisardi, F. y Modarelli, A. (2001), *Fiestas, baños y exilios*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Reiter, R. (ed.) (1975), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Revista *Archipiélago*, n.º 23, "Al borde del sujeto", Barcelona, 1995.
- Revista *La Cause freudienne*, n.º 37, París, octubre 1997, "L'inconscient homosexuel".
- Revista *La Clinique Lacanienne*, n.º 4, "Homosexualité", París, Nueva York, Buenos Aires, Río de Janeiro, mayo 2002.
- Revista *Leer*, n.º 145, "Homosexualidad y literatura", Madrid, 2003.
- Revista *L'Unebévue*, n.º 11, "L'opacité sexuelle", París, 1998.
- Revista *L'Unebévue*, n.º 11, "Follement extravagant", París, 2002.

- Revista *Multitudes*, n.º 12, “Feminismes, queer, multitudes”, París, 2003.
- Revista *Rue Descartes*, n.º 40, “Queer, repeuser les identités”, París, 2003.
- Reyes, R. (dir.) (1991), *Terminología Científico-Social*, Anexo, Anthropos, Barcelona.
- (ed.) (1993), *Crítica del lenguaje ordinario*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- Rich, A. (2001), *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona.
- Rosario, V. (ed.) (1997), *Science and Homosexualities*, Routledge, Nueva York.
- Rose, J. (1987), *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londres.
- Roudinesco, E. (2002), “Psychanalyse et homosexualité: réflexions sur le désir pervers, l’injure et la fonction paternelle”, *Cliniques Méditerranéennes*, n.º 65.
- Roughton, R. (1999), “Psychanaliste et homosexuel?”, *Revue française de psychanalyse*, n.º 4, t. LXIII, París.
- Rubin, G. (1975), “The traffic in Women”, Reiter, R. R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York.
- (1982), “The leather menace”, en Samois (ed.), *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Alyson Publications, Boston.
- (1989), “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Vance, C. S. (1989), *Placer y peligro*, Talasa, Madrid.
- (1995), “Sexual Traffic”, revista ‘Differences’: *More gender trouble: Feminism meets Queer Theory*, vol. VI, n.ºs 2-3, Elisabeth Weed y Naomi Shor, Indiana University Press, Indianápolis.
- Rubin, G. y Butler, J. (2001), *Marché au sexe*, EPEL, París.
- Russ, J. (1987), *El hombre hembra*, Ultramar, Barcelona.
- Sáez, J. (1987), “Un discurso que discurre”, en *Boletín de psicoanálisis, Serie Psicoanalítica*, n.º 3, Madrid.
- (1991), “Educación y psicoanálisis”, en Reyes, R. (dir.), *Terminología Científico-Social*, Anexo, Anthropos, Barcelona.
- (1991), “Sexo y sociedad civil”, *Archipiélago*, n.º 1 (2.ª ed.), Barcelona.

- (1993), “Fronteras y enemigos”, *Archipiélago*, n.º 8, Barcelona.
- (1993), “Por un análisis de la genealogía del racismo”, *Archipiélago*, n.º 12, Barcelona.
- (1995), “El sujeto excluido”, *Archipiélago*, n.º 23, Barcelona.
- (1996), “Entrevista a un heterosexual”, *Debate Feminista*, vol. 13, México.
- (2000), “Por los pelos”, *Zero*, n.º 23, diciembre, Madrid.
- (2002), “La cuestión homófoba”, *Infogay*, n.º 123, marzo, Barcelona.
- (2002), “De hombre a hombre”, *Infogay*, n.º 127, diciembre, Barcelona.
- (2003), “El macho vulnerable: pornografía y sadomasoquismo”, en [www.hartza.com/fist.htm](http://www.hartza.com/fist.htm).
- (2003), “Ensayo homosexual, gay, queer”, *Leer*, n.º 145, septiembre, Madrid.
- Sáez, J. y Nabal, E. (2000), *Mariconadas*; editado en internet en [www.hartza.com/mariconadas.zip](http://www.hartza.com/mariconadas.zip) (descarga gratuita).
- Salecl, R. (1994), *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Routledge, Londres.
- Samois (ed.) (1982), *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Alyson Publications, Boston.
- Sedgwick, E. K. (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia UP, Nueva York.
- (1993), *Tendencies*, Duke University Press, Durham.
- (1998), *Epistemología del armario*, La Tempestad, Barcelona.
- Segarra, M. y Carabí, Á. (eds.) (2000), *Feminismo y crítica literaria*, Icaria, Barcelona.
- (2000), *Reescrituras de la masculinidad*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Simpson, M. (ed.) (1996), *Anti-Gay*, Cassell, Londres.
- Soler, C. (1993), “Incidencia política del psicoanalista”, *Analecta*, n.º 4, noviembre, Boletín de la Biblioteca ECFC, Caracas.
- Soto, M. (2002), “Hay más sexos”, *Zero*, n.º 44, octubre, Madrid.
- Sturgeon, T. (1982), *Venus más X*, Adiax, Barcelona.
- Suárez Briones, B. (2001), “De cómo la teoría lesbiana modificó la teoría feminista (y viceversa)”, en Bengoechea, M. y Morales, M. (eds.), *(Trans)formaciones de las sexualidades y el*

- género*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
- Vance, C. S. (1989), *Placer y peligro*, Talasa, Madrid.
- Varley, J. (1994), *Playa de acero*, Ediciones B, Barcelona.
- Vidarte, F. J. (1996), “Lacan con Foucault”, *Maristán*, vol. V, n.º 11, diciembre, Málaga.
- (2001), *Derritages. Une thèse en déconstruction*, L’Harmattan, París.
- (2001), *Extravíos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Vidarte, F. J. y Llamas, R. (1999), *Homografías*, Espasa Calpe, Madrid.
- Vidarte, F. J. y Peretti, C. (1998), *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid.
- Von Krafft-Ebing, R. (1996), *Psychopathia Sexualis*, Velvet Publications, Londres.
- Warner, M. (ed.) (1993), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Weeks, J. (1991), *Against Nature. Essays on History, Sexuality and Identity*, Londres.
- (1992), *El malestar de la sexualidad*, Madrid, Talasa.
- (1995), “Valores en una era de incertidumbre”, en Llamas, R. (comp.), *Construyendo sidentidades*, Siglo XXI, Madrid.
- (1998), *Sexualidad*, Paidós, México.
- Wittig, M. (1977), *El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, Valencia.
- (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
- (2001), *La pensée straight*, Balland, París.





¿Es la teoría queer el tacón de Aquiles del psicoanálisis, “eso” de lo que no se quiere saber nada? ¿Es la obra de Lacan un paradigma heterocentrado, o plantea nuevas líneas de fuga para disolver la esperanza de un sujeto completo y la presunta armonía entre los sexos? ¿Cuáles son los desafíos actuales de la teoría queer y de su práctica política?

El presente libro es una aportación crítica a los estudios queer y al psicoanálisis. Presenta una introducción histórica y epistemológica a la teoría queer, y a los trabajos realizados en España en los últimos años en este campo. Dado que dicha teoría se ha construido desde sus inicios en un debate permanente con/contra la teoría psicoanalítica (Butler, De Lauretis, Rubin, Wittig), en el libro se trazan los mapas de este debate, sus posibles conexiones, sus incompatibilidades y sus malentendidos. Asimismo, se pone de relieve la capacidad subversiva del psicoanálisis a través de la obra de Jacques Lacan en lo que se refiere a las formas de la subjetividad y a las identidades sexuales.

Javier Sáez (Burgos, 1965), sociólogo y traductor, es especialista en historia de las ciencias, psicoanálisis y teoría queer.

ISBN 84-9756-182-1



9 788497 561822

EDITORIAL  
SÍNTESIS