

**DISCURSOS Y PRÁCTICAS *QUEER* EN LOS MOVIMIENTOS
FEMINISTAS VASCOS**

MARÍA RUIZ TORRADO

Master Universitario en Estudios Feministas y de Género, EHU-UPV. 2009/2010

TUTORA: CARMEN DÍEZ MINTEGI

ÍNDICE

O. INTRODUCCIÓN	4
1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS	9
1.1. Normas y transgresiones en el sistema hegemónico de género	9
1.1.1. <i>Construcciones de género, sexo, sexualidad e identidad</i>	9
1.1.2. <i>Modelos hegemónicos, transgresiones y problemas</i>	15
1.2. Expresiones <i>queer</i> : movimientos, teorías, antecedentes	22
1.2.1. <i>Movimiento(s) queer</i>	22
1.2.2. <i>Teoría(s) queer</i>	30
1.2.3. <i>Antecedentes y referentes históricos del fenómeno queer</i>	34
1.3. Miradas feministas, miradas <i>queer</i> : encuentros y desencuentros	48
2. CONTEXTO DEL FEMINISMO <i>QUEER</i> EN EL ESTADO ESPAÑOL Y EN EL PAÍS VASCO	55
3. DISCURSOS <i>QUEER</i> EN LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS VASCOS	61
3.1. Planteamientos teóricos generales	61
3.2. Identificaciones, categorías y conceptos	69
3.3. Lenguaje y modo de expresión	70
4. PRÁCTICAS <i>QUEER</i> EN LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS VASCOS	73
4.1. Experiencias en el activismo político	73
4.2. Organización y funcionamiento de los colectivos	74
4.3. Redes y relaciones entre colectivos	76
4.4. Actividades reivindicativas	78

5. MOVIMIENTOS FEMINISTAS, MOVIMIENTOS <i>QUEER</i>	84
5.1. Feminismo, transfeminismo, postfeminismo	84
5.2. Tensiones entre colectivos feministas	88
ANEXO I: Guión empleado en la observación participante	96
ANEXO II: Guión empleado en las entrevistas	97
BIBLIOGRAFÍA	99
RELACIÓN DE IMÁGENES	106

O. INTRODUCCIÓN

Hoy en día, cada vez se escucha y se utiliza más la palabra «queer». Se trata de un término que engloba un conjunto de prácticas políticas y discursos, algo heterogéneos, pero con características comunes. Como movimiento y teoría ha surgido, con un marcado carácter posmoderno, a partir de ciertos movimientos de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB), feministas, y de izquierda.

Las primeras manifestaciones del fenómeno queer en general, ocurrieron a partir de ciertas luchas políticas y sociales surgidas en la década de los ochenta, principalmente en Estados Unidos, pero también en algunos países europeos. En ese momento varias crisis confluyeron dando lugar al surgimiento de lo que actualmente conocemos como «movimiento queer»: la crisis del Sida, la crisis del feminismo heterocéntrico, blanco y colonial, y la crisis cultural derivada de la asimilación por parte del sistema capitalista de la incipiente cultura gay. En ese contexto nació el movimiento queer, en la calle, formado por personas que se situaban en los márgenes o en la periferia del sistema de género dominante, es decir, gente que no cumplía con las reglas o con los modelos de género normativos. Lesbianas, gays, bisexuales, intersexuales, transexuales, travestis, transgéneros, *drag queens*, *drag kings*... cuestionaron con sus protestas el sistema de género imperante, tratando de desautorizar todos los discursos normativos y reclamando una posición de resistencia. Poco después de que se iniciaran esas revueltas sociales, la Academia comenzó a elaborar teorías. Algunas intelectuales lesbianas y norteamericanas, que habían estado comprometidas en movimientos feministas y de lucha contra la homofobia y la lesbofobia, iniciaron una reflexión sobre los cuestionamientos que se estaban produciendo en la calle; dicha reflexión se ha desarrollado hasta lo que hoy en día conocemos con el nombre de «teoría queer».

Sus principales bases ideológicas son la crítica de un sistema de género y unos modelos hegemónicos demasiado rígidos, que no dejan a las personas decidir libremente cómo quieren estar, qué quieren hacer, en el mundo; la crítica a la naturalización de construcciones sociales como los sexos, las sexualidades o las identidades; el cuestionamiento de la heterosexualidad normativa y del binarismo de género; así como la deconstrucción de identidades fijas, ya que las identificaciones de género pueden ser dinámicas, fluidas y cambiantes. Desde perspectivas queer, se denuncia que las personas que no cumplen con las normas –que en principio son de obligado cumplimiento– del sistema de género se enfrentan a veces a la invisibilización o la ignorancia, otras veces, a la patologización de sus actos, y muchas otras veces, a agresiones, desprecios, castigos o intentos de controlar o regularizar sus actividades. Transgredir las normas, no cumplir

las reglas del sistema, supone enfrentarse al rechazo en las miradas, gestos y palabras de muchas personas; supone encontrarse con muchas discriminaciones; es una situación que muchas veces puede llevar al sufrimiento, a la preocupación, la inseguridad o el miedo. El movimiento y la teoría queer cuestiona el sistema de género que crea esa situación, no le otorga ninguna legitimidad, y critica los modelos hegemónicos que cree injustos y absurdos. Ser «queer» supone estar en fuga constante para evitar ser controlada/o por el sistema y criticar la normalización, porque nadie tiene que volverse «normal» para convertirse en alguien legítimo. Sólo se pretende lograr el reconocimiento de que identidades hasta ahora excluidas, son vivibles y dignas de ser amadas.

En los últimos años, estos planteamientos han logrado gran relevancia, tanto en las actividades reivindicativas y las teorías feministas, como en los estudios feministas y de género. Sin duda, el cuestionamiento del sistema de género hegemónico y la deconstrucción de identidades de género rígidas, de las que hablan los discursos feministas queer, son cuestiones que han despertado gran interés. En nuestro contexto, son temas algo desconocidos, por lo que creemos que conocer qué pueden aportar los planteamientos queer a los movimientos feministas vascos puede ser muy enriquecedor de cara al futuro. Dicha idea es el punto de partida y la base de la investigación antropológica presentada en estas páginas.

El interés de un estudio como el que se expone en estas páginas responde a la importancia de recoger información sobre el movimiento y la teoría queer, siendo un fenómeno que está en auge y que despierta gran interés. Se trata de un tema novedoso, de gran actualidad en el contexto vasco. Durante los últimos años, en el estado español se han realizado algunas investigaciones sobre este tema, pero continúa habiendo bastante desconocimiento, y en el marco vasco en concreto, apenas se ha escrito o se han hecho análisis al respecto. Además, resulta necesario obtener un material de trabajo –en este caso, a partir de una visión desde la antropología social y cultural- que permita reflexionar sobre la situación actual de los diferentes movimientos feministas vascos, de cara al futuro, ya que los planteamientos queer podrían hacer interesantes aportaciones al feminismo en general; por ejemplo, pueden ayudarnos a cuestionar, desde un nuevo prisma o una nueva perspectiva, nuestro sistema de género y nuestros modelos hegemónicos, por estar cargados de desigualdades, ser demasiado rígidos y no dar a las personas mayor libertad para decidir sobre su modo de estar o situarse en el mundo. Quizá, el movimiento queer nos dé algunas pautas o claves para llegar a una situación más justa.

Los principales objetivos de este estudio podrían resumirse en dos puntos. En primer lugar, se pretende –en la medida que sea posible- conocer y analizar las expresiones teóricas y prácticas del movimiento queer en el País Vasco; y para ello, se propone hacer especial hincapié en sus reivindicaciones, sus formas y vías de expresión, el lenguaje que se utiliza, sus actividades, y las

nuevas representaciones que se están creando. En segundo lugar, se quiere indagar sobre esas cuestiones reflexionando sobre la situación dentro del marco feminista vasco; esto es, se pretende detectar qué tensiones, puntos de encuentro y de desencuentro, cambios y continuidades, existen en el contexto general de los movimientos feministas vascos, a partir de los planteamientos queer, dónde están y por qué.

Pero a través de esta investigación, también se pretende atender a ciertos objetivos secundarios. Se quiere aportar conocimiento y generar interés por el movimiento feminista, y especialmente por la teoría queer, entendiendo que todavía es algo desconocida y «nueva» entre nosotras/os, y que puede resultar enriquecedora y hacer importantes aportaciones. Asimismo, nos gustaría fomentar la reflexión sobre nuestro sistema de género, para que un cambio profundo sea posible, y las personas sean más libres y tengan más opciones para decidir cómo quieren «estar» en el mundo; es decir, para que podamos crear un sistema menos restrictivo, menos limitado y más justo, donde las personas podamos elegir de una manera más libre como queremos vivir en lo referente a nuestros actos, comportamientos, aficiones, apariencia, cuerpo, manera de movernos, modo de hablar, relaciones sexuales... Y así, al reflexionar sobre la construcción de sujetos que conocemos, abordar también las desigualdades y discriminaciones que crean y recrean los modelos de género hegemónicos.

Para llevar a cabo esta investigación sobre los movimientos feministas vascos con planteamientos queer, y atender a los propósitos comentados, se ha utilizado una metodología cualitativa; esto es, basada en el análisis en profundidad de las opiniones, percepciones, experiencias e impresiones de las personas implicadas. La metodología se ha desarrollado en torno a tres ejes de trabajo: 1) discursos; 2) prácticas; y 3) tensiones. Cada eje de trabajo tiene unas características específicas y una dinámica propia, pero sin duda, los tres ámbitos de análisis están estrechamente vinculados e interrelacionados, como se puede observar en los tres apartados dedicados al análisis de este estudio.

El primer eje de trabajo ha estado orientado a recoger los discursos de los movimientos feministas queer en el País Vasco. La cuestión ha sido obtener información sobre los conceptos, los planteamientos teóricos, el modo de expresión o el tipo de lenguaje, las fuentes de información teóricas... Al fin y al cabo, hemos tratado de conocer «qué dicen» y «cómo lo dicen». Se ha pretendido así un acercamiento a las impresiones, percepciones y opiniones de los colectivos feministas queer.

El segundo eje de trabajo se ha centrado en las prácticas de dichos movimientos. Hemos tratado de obtener material de interés en torno a las actividades reivindicativas, los actos de protesta, los talleres, las escenificaciones... recogiendo las experiencias y vivencias de las participantes.

Asimismo, hemos querido conseguir información sobre las actividades simbólicas desarrolladas con los grupos queer y, de alguna manera, lograr información sobre sus representaciones. En este caso, en general la cuestión ha sido conocer «qué hacen» y «cómo lo hacen».

El tercer eje de trabajo ha tenido como fin obtener información sobre las tensiones existentes entre diferentes movimientos feministas vascos. Hemos querido indagar sobre las afinidades y las divergencias, los puntos de encuentro y de desencuentro, entre distintos planteamientos feministas en nuestro contexto. Hemos tratado de detectar qué tensiones, cambios, rupturas, continuidades y debates existen en el marco general del feminismo vasco a partir de los cuestionamientos queer, dónde están y por qué, reflexionando asimismo sobre las aportaciones de los colectivos queer.

El material de análisis se ha obtenido haciendo uso de distintas técnicas cualitativas; sobre todo, ha sido a través de la realización de algunas entrevistas en profundidad, pero también se han utilizado otras técnicas cualitativas que han ayudado a profundizar en las diversas dimensiones de los grupos feministas queer de nuestro contexto.

En total, se han realizado cuatro entrevistas en profundidad a personas feministas, con planteamientos queer, y activistas de diferentes colectivos. Han sido tres entrevistas individuales y una entrevista grupal, con dos activistas del mismo colectivo. La duración de las entrevistas ha oscilado entre 70 y 140 minutos. Se realizaron entre mediados de julio y agosto, y todas las conversaciones fueron grabadas en audio, para posteriormente transcribirlas y analizarlas.

Además de las entrevistas, se realizó una observación participante durante la manifestación del 28 de junio (Día Internacional del Orgullo LGTB) en Donostia, en la que participaron los colectivos de algunas de las personas entrevistadas en este estudio. El propósito de esta observación fue el asistir a alguna actividad organizada por grupos feministas queer, para hacer acopio de información relativa a sus prácticas e ir más allá en su comprensión. Durante la manifestación, se realizaron algunas fotografías, y se grabó en audio el manifiesto de la misma, para posteriormente transcribir y analizar su contenido.

Asimismo, para abordar los temas comentados y recopilar la información necesaria, junto a las técnicas mencionadas se ha llevado a cabo un trabajo de indagación, lectura y análisis de los contenidos tratados en los Blogs o en las páginas web de distintos grupos feministas queer de nuestro contexto. Este trabajo se ha realizado durante los meses de junio, julio y agosto.

Por último, el material obtenido a través de estas técnicas se ha completado con la información recopilada a través de algunas lecturas bibliográficas, principalmente, sobre los movimientos y

las teorías queer, los movimientos feministas, y las críticas que desde otros grupos feministas se han hecho a los colectivos queer. Estas lecturas se han realizado durante todo el proceso de investigación.

En las páginas que siguen a continuación presentamos los resultados del trabajo realizado. El estudio está organizado en cinco apartados. En el primero exponemos una serie de consideraciones teóricas que pensamos contribuirán a una mejor comprensión y contextualización del análisis que hemos realizado en torno a los discursos y las prácticas queer en el contexto de los movimientos feministas vascos. Sigue, en el segundo apartado, una breve contextualización de los grupos feministas y queer en el Estado español y en el País Vasco. Los últimos tres apartados están íntegramente dedicados al análisis de los discursos y las prácticas queer en el marco de los grupos feministas vascos, haciendo especial hincapié en los cambios ocurridos y en las tensiones surgidas por ello. Esperamos que la información recogida pueda ofrecer una visión amplia sobre las prácticas y los discursos de los grupos feministas y queer en nuestro contexto. Hemos tratado de realizar una aproximación –con todas las limitaciones que pueda tener– al tema, y esperamos poder presentar algunas cuestiones interesantes para su reflexión.

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En las siguientes páginas trataremos de definir ciertos conceptos e ideas, reflejar nuestro marco teórico, recogiendo desde qué punto de vista se elabora este trabajo. Comenzaremos hablando sobre el sistema de género dominante en nuestra sociedad, poniendo especial énfasis en explicar lo que supone no cumplir con la norma de género o con los mandatos culturales que el orden social dominante impone; nos interesa estudiar los márgenes del sistema de género para una mejor comprensión del mismo, poder detectar los problemas que plantea y cambiarlo. Continuaremos con una exposición sobre los orígenes y el desarrollo del movimiento y la teoría queer. Finalmente, abordaremos algunos de los puntos de tensión, afinidad o divergencia, entre los planteamientos feministas «clásicos», los que se han tratado hasta la fecha, y los planteamientos feministas queer de las últimas décadas.

1.1. Normas y transgresiones en el sistema hegemónico de género

Como ya se apuntaba en la introducción, el cuestionamiento y la desestabilización del sistema dominante de género actual en nuestro contexto, así como la deconstrucción de las identidades genéricas supuestamente «fijas» y aparentemente «estables», forman el planteamiento central, el principal objetivo, y el motor del movimiento y la teoría queer. Nuestro modelo de género, como cualquier modelo sobre cualquier otra cuestión, delimita márgenes y pone límites. Criterios muy concretos fijan qué o quién está o entra dentro del modelo, y qué o quién queda fuera. En juego está –con todo lo que implica– lo que se entiende como «normal» y «aceptable», y lo que, al contrario, se piensa es «anormal», «extraño», «raro», o incluso «ilícito». Al hilo de estas consideraciones, en las líneas que siguen profundizaremos en algunos conceptos e ideas.

1.1.1. Construcciones de género, sexo, sexualidad e identidad

Comencemos hablando sobre «género». Este, sin duda, es un concepto polémico y polisémico, ya que existen diferentes formas de definirlo; hay opiniones muy diversas y grandes debates al respecto, pero al no existir consenso, tampoco existe una única definición. De todos modos, según nuestro posicionamiento, podemos decir que el género es un artificio o una construcción social que organiza de forma transversal las diferencias entre personas, ya que, arbitrado por

relaciones de poder, es un proceso donde se transforman «diferencias» en «desigualdades»¹. En el caso de nuestro contexto, occidental, podremos concretar que el género implica creencias, actitudes, sentimientos, valores, imágenes y actividades sociales sobre «hombres» y «mujeres» –porque, en principio, nuestro sistema de género no admite más opciones para que nos situemos en el mundo- y que divide funciones, espacios, trabajos, responsabilidades y poder (Maquieira 2001:159). Con el concepto «género» se ha pretendido acabar con la idea del determinismo biológico, cuestionando y criticando, por ejemplo, que razones «biológicas» puedan explicar los diferentes comportamientos sociales o las distintas posiciones en el entramado social de mujeres y hombres, o que exista una división «natural».

Asimismo, dejando atrás planteamientos más estáticos, es importante subrayar que el género es algo «que hacemos», y no algo «que somos». Dicho de otra manera, es una forma de «Estar» o colocarse en el mundo –no de «Ser», volvamos a recalcar- a través de prácticas socioculturales, colectivas o individuales, donde la dimensión corporal es fundamental (Esteban 2009:34). Esta lectura sobre el género nos permite criticar los intentos de biologización o naturalización, esto es, desencarnar experiencias y superar determinismos, y además nos ayuda a superar una visión sobre identidades fijas y estables que, muchas veces resultan agobiantes y nos constriñen. De acuerdo con este planteamiento, ser o sentirse mujer, hombre, o como sea que se viva el género, al igual que mantener o desear relaciones heterosexuales u homosexuales, suponen procesos dinámicos, variables, prácticas que van constituyéndose y modificándose, de modo consciente o inconsciente, dentro de contextos diversos y plurales, en relación a sensaciones físicas y emocionales que están en permanente discusión con los marcos históricos y sociales que las posibilitan; nos referimos, por ejemplo, a maneras de sentir, expresarse, moverse, vestirse, adornarse, tocar-se, emocionarse, gozar, sufrir... en continua interacción con otras personas, como actos que van cambiando en el tiempo y en el espacio (*ibíd.*). Las relaciones de género son centrales en nuestra vida; suponen interacciones donde el género se articula con otros elementos como clase social, procedencia étnica, color de la piel, opción o preferencia sexual, edad... y donde a partir de relaciones de poder, se crean diferentes opresiones y desigualdades entre personas, tanto a nivel económico, como social y simbólico.

En cuanto al «sexo» podemos decir que se trata del concepto que utilizamos para referirnos a las diferencias anatómicas, fisiológicas y biológicas entre las personas (Esteban 1998:4). A veces, se relaciona con la capacidad de reproducción y con la genitalidad, pero es mucho más que eso.

¹ En principio, la diferencia es recíproca y surge a partir de nuestras relaciones; es decir, somos diferentes a otras personas en la misma medida en la que esas personas son diferentes a nosotras/os. La diferencia entre dos personas no se ve jamás, no se presenta en una de las dos; la diferencia está *entre* las dos personas, no tiene un lugar concreto (Agacinski 1998:45). La cuestión, es que las relaciones de poder que se dan entre nosotras/os transforman diferencias en desigualdades, con lo que se pierde el *entre*, y se entiende que algunos hechos son más «normales», «correctos» y «legítimos», que otros.

En muchas ocasiones, el sexo se ha presentado –y se presenta todavía- como algo objetivo y neutral. Siguiendo la clásica dicotomía entre naturaleza y cultura², se ha solido hablar sobre el género como construcción sociocultural, y sobre el sexo como algo natural, «eternamente inmutable, asocial y transhistórico» (Rubin 1989:130). En los últimos años, no obstante, a partir de estudios feministas y de género, muchas teóricas han defendido que el sexo también es una construcción social y cultural, aunque se quiera presentar como un hecho «natural». Como artificio, el sexo se entiende de diferente modo en diferentes sociedades³, y también se ha entendido de diferentes maneras a lo largo de la Historia⁴; depende de contextos sociales, culturales e históricos. Con lo que el sexo no deja de ser género, es decir, que el sexo es parte del género (Nicholson 2003:48); o dicho de otra manera, el sexo se instaure en la sociedad a través del género (Nieto 1998:26).

En Occidente se suele hablar sólo sobre dos sexos, se tiende a pensar que únicamente existen dos sexos, a pesar de que hay razones de peso para replantearse esa idea. Lo cierto es que cromosomas, hormonas, fenotipos, genitalidad... esto es, los elementos que se han solido tomar en cuenta para definir el sexo de las personas, muestran que existe una gran diversidad. Los cuerpos son muy plurales y diversos; pero, como dice la antropóloga Dolores Juliano, parece que como en Occidente el género construye dos modelos de ser persona, es decir, como tenemos dos modelos de género hegemónicos y existe esa dicotomía, nos hemos forzado a pensar que existen también sólo dos sexos, volviéndonos ciegas/os ante otras posibilidades más o menos frecuentes. Según la bióloga Anne Fausto-Sterling, el sexo de un cuerpo es un asunto muy complejo, no hay blanco o negro, sino grados de diferencia, con lo que etiquetar a alguien como «hombre» o como «mujer» es una decisión social (Fausto-Sterling 2006:17); ella planteó –con un tono bastante provocador- la posibilidad de distinguir al menos cinco sexos⁵, recogiendo la realidad intersexual; pero es de subrayar que hasta el propio término «intersexual» revela la concepción cultural dualista, en la medida en que la anatomía genital de esas personas es vista como ambigua según la norma sexual dualista (Stolcke 2003:80).

² El pensamiento occidental ha mostrado una gran tendencia a crear y utilizar oposiciones dicotómicas, como naturaleza/cultura, hombre/mujer, mente/cuerpo, público/privado... A pesar de haber sido un hecho bastante criticado y cuestionado, dichas visiones dicotómicas continúan siendo utilizadas. Hemos sido educadas/os dentro de una lógica dicotómica.

³ Sobre este tema, pueden consultarse trabajos como los de Kay M. Martin y Barbara Voorhies (1978), Gilbert Herdt (1996) o José Antonio Nieto (1998).

⁴ Es destacable el trabajo de Thomas Laqueur (1994) sobre la construcción del sexo en Occidente.

⁵ Esos cinco sexos son: 1) mujer; 2) hombre; 3) *herms* o hermafrodita verdadera/o, persona que tiene un ovario y un testículo; 4) *merms* o pseudohermafrodita masculino, es decir, persona que tiene testículos y algunas características que se consideran como propias de las mujeres; y 5) *ferms* o pseudohermafrodita femenina, quien tiene ovarios y algunas características que se piensan propias de los hombres, pero no testículos (Fausto-Sterling, 1998).

Podemos decir así, que cada sociedad fabrica sus sujetos, construye sus cuerpos, y éstos sólo cobran sentido y significado a partir de interpretaciones culturales concretas. A pesar de que en nuestra sociedad rigen el dimorfismo sexual y el binarismo de género, hay que subrayar que varios estudios antropológicos muestran la existencia de «terceros sexos» y «terceros géneros». En otros lugares y tiempos, los individuos se han categorizado en diferentes maneras, porque la creencia en dos sexos y dos modelos de género no es inevitable, no es una estructura universal, aunque en Occidente se presente como un hecho «natural»⁶. Por lo tanto, en algunas sociedades hay más de dos sexos y modelos de género; y a veces, también se recoge la posibilidad de que, a lo largo de la vida, las personas alternen los distintos comportamientos de género.

A modo de ejemplo mencionaremos algunos casos. Entre los *pokot* de Kenya existe un tercer sexo, formado por individuos intersexuales llamados *sererr*; estas personas no son consideradas ni hombres ni mujeres, por lo que no pueden adoptar ninguno de esos papeles; no se les realiza la circuncisión y sólo pueden dedicarse a actividades económicas concretas. Los *berdache* del norte de Asia y América, por su parte, constituyen un tercer modelo de género en sus sociedades; son hombres anatómicamente, que visten y actúan como mujeres, y mantienen relaciones homosexuales con hombres; por lo general, guardan una estrecha relación con el mundo espiritual. En cuanto a los *mohave* de California, hay que decir que permiten que hombres biológicos representen el rol de las mujeres (*alyha*) y que mujeres biológicas hagan lo mismo con el papel de los hombres (*hwame*); realizan una ceremonia para que quienes quieran cambiar de situación, tengan acceso a su nueva posición (Martin, Voorhies 1978:85-91). Asimismo, en Tahití también existe un tercer género; los *mahu* y los *raerae* son varones, hombres biológicamente, que visten como mujeres y actúan con un comportamiento femenino. Parece que los primeros tienen origen en la costumbre de las familias tahitianas de educar a su primogénito, si era un varón, como a una mujer, para que se hiciera cargo de las tareas domésticas y del cuidado de la familia; la del *mahu* es una condición respetada y admitida. La posición de *raerae*, sin embargo, es una condición elegida por la propia persona y no está tan aceptada socialmente; los procesos de hormonaición y las intervenciones de cirugía plástica son habituales (Garate, Uriz 2007:13-19).

Desde el punto de vista del antropólogo Gilbert Herdt, la presencia de únicamente dos categorías crea una relación de oposición, casi inevitable. Una tercera categoría supone una dinámica diferente, ya que por lo general se plantea la posibilidad de transición y conciliación, y se abandona la idea del contraste total. La «tercera» posibilidad, matiza Herdt, es solo un ejemplo representativo de muchas otras posibles combinaciones que trasciendan las visiones binarias y

⁶ Según la impresión de Gilbert Herdt, en las sociedades donde sólo se plantea la existencia de dos sexos y sólo hay dos modelos de género –como es el caso de las sociedades occidentales– la reproducción es considerada el *sine qua non* de la sexualidad (Herdt 1997:106).

dicotómicas sobre el género o el sexo; ya que, ciertamente, también podríamos referirnos a más de «tres» categorías (Herdt 1996:19-20).

«Género» y «sexo» han sido conceptos centrales en los estudios feministas desde sus inicios; se han invertido muchos esfuerzos en desarrollar teóricamente esas nociones y analizar cómo se articulan. No obstante, la distinción dicotómica entre esas dos categorías no surgió con el feminismo, sino con la psiquiatría. La cuestión es que en la década de los cincuenta, los psiquiatras Robert Stoller y John Money recogieron las quejas de algunas personas que decían sentirse encerradas en cuerpos de hombre cuando en realidad eran mujeres; su cuerpo, según narraban, estaba «equivocado», y manifestaban su deseo de reparar el error; reclamaban una operación de «cambio de sexo», y no querían que se les identificara como hombres, sino como mujeres. Tal demanda de que el cuerpo se correspondiera con su «verdadero» ser, llevó a los psiquiatras a considerar que se debían distinguir, al menos conceptualmente, dos aspectos de la persona: su «sexo» y su «género» (Izquierdo 2001:15). Entendían el primero como lo relativo a los aspectos anatómicos y fisiológicos de la persona, y el segundo como lo relativo a los aspectos psíquicos y sociales. Así, definieron los conceptos de «sexo» y «género» según una distinción dicotómica entre naturaleza y cultura; una distinción que es producto del pensamiento moderno occidental, ya que no es universal, y en las sociedades que la contemplan sus contenidos varían (Méndez 2007:178).

En los años setenta, el movimiento feminista adoptó la distinción entre «sexo» y «género», para denunciar los reduccionismos biológicos y esencialistas sobre las mujeres y los hombres, y así luchar contra las desigualdades. No podemos olvidar que la cultura occidental ha basado la diferencia entre hombres y mujeres, en gran medida, en la reproducción biológica, y que al hacerlo, ha naturalizado esa diferencia. Poniendo especial énfasis en superar esa biologización, los estudios feministas han tratado diversos temas. Por ejemplo, en la década de los setenta la antropología feminista constató la diversidad de estatus y actividades sociales de las mujeres en distintas sociedades. En la década de los ochenta, se abordó cómo se articulaban las prácticas concretas de las personas con el sistema social, político, económico y simbólico que condicionaba su subjetividad, su conciencia y sus posibilidades de acción (*ibíd.*:184). A principios de los años ochenta también se cuestionaron las categorías de «mujer» y «hombre», «masculino» y «femenino», insistiendo en que al no constituir entidades homogéneas había que examinar cómo se elaboraban históricamente y culturalmente para construir relaciones de dominación, y poniendo mayor atención en las interrelaciones entre género, etnia y clase. En los últimos años, se han realizado interesantes reflexiones sobre la identidad, la subjetividad y la experiencia propia, que han aportado mucho a nivel teórico. Asimismo, se han abordado algunos problemas que presentaba la distinción entre «sexo» y «género» adoptada por el feminismo en los años setenta.

Según una visión dicotómica entre naturaleza y cultura, en un principio el feminismo también definió el «sexo» como un hecho biológico, como un dato de la naturaleza que ya está ahí, que viene definitivamente dado, y sobre el que se construye el «género», que se entendía como un hecho social basado en las diferencias que distinguen los sexos. A pesar de que esta dicotomía no ha sido del todo superada, es innegable que ha recibido duras críticas en los últimos años; críticas según las cuales no tiene ningún sentido contraponer las dos nociones, porque el sexo no es la significación física del género, sino su resultado, una construcción sociocultural producto de ciertos discursos. La percepción y el conocimiento que tenemos sobre el cuerpo responden a contextos espaciales y temporales concretos. Las personas somos seres corporales, el cuerpo es género, y el género tiene una dimensión corporal. Las perspectivas feministas posmodernas, por ejemplo, defienden que el «sexo» es parte del «género» al fin y al cabo; y subrayan la estructura imitativa del género, entendiendo que las personas no «tienen» género, sino que lo adquieren a través de una constante representación que implica actos, gestos y palabras. Las definiciones de «género» y de «sexo» que dábamos al principio de este apartado, y que aplicaremos en este trabajo, toman en cuenta y siguen el hilo de estas reflexiones.

Es importante una vez en este punto, dedicar algunas líneas a las relaciones entre género y sexo, y «sexualidad». Podemos decir que la sexualidad también es un producto discursivo, una construcción social, cultural e histórica, arbitrada por relaciones de poder que se ejercen sobre los cuerpos, sus placeres y deseos; ya que se alientan y recompensan algunas actividades, mientras que se suprimen y castigan otras. Las cuestiones relativas a la sexualidad están presentes en todas las culturas, pero en muy diferentes términos. Para analizar las relaciones entre sexualidad, género y sexo, y las lógicas que las sustentan, hay que entender que los órdenes sociales y simbólicos son el resultado de cómo cada sociedad elabora una jerarquía entre personas —en nuestro caso entre hombres y mujeres, por ejemplo— y produce los significados del «ser» un tipo u otro de sujeto. Desde los estudios feministas y de género se han llevado a cabo varios análisis y debates en torno a las instituciones que regulan la sexualidad, los procesos sociales implicados en su fabricación, la libertad sexual, el placer, los espacios de intimidad y los espacios públicos, diversas prácticas sexuales (homosexualidad, lesbianismo, sadomasoquismo, prostitución, pornografía, etc.), y sobre todo en torno a las articulaciones entre la sexualidad, el sexo y el género, la feminidad y la masculinidad, la actividad y la pasividad, el deseo, etc. (*ibíd.*).

En este contexto sobre las construcciones en torno a género, sexo y sexualidad, resulta relevante profundizar también en el significado de la «identidad». Podemos decir que la construcción de la identidad es un proceso bastante complejo elaborado, sobre todo, a partir de definiciones sociales recibidas, pero también a partir de autodefiniciones propias de los sujetos. En dicha construcción entran en juego sentimientos, actitudes, y modelos de identificación o de rechazo

que se incorporan a lo largo del ciclo vital de las personas; así, ocurre un proceso de afirmación *frente a* o de *distinción* en relación a los demás (Maquieira 2001:168). A pie de calle, y coloquialmente, se habla sobre identidad para nombrar la declaración que hacen los individuos sobre quién o qué son. En general, la gente piensa en la identidad como en algo sólido, estable y rígido; como si se tratara de algo «que somos», algo fijo que no cambia, que no podemos cambiar, inevitable. Pero en estos últimos años, junto con definiciones del género más dinámicas e inestables, ha cobrado fuerza otra manera de entender lo que supone la identidad. Superando las connotaciones esencialistas o estáticas que haya podido tener dicho concepto, cada vez se habla más sobre «identificaciones», y no sobre identidad, para hacer referencia a afinidades puntuales o posiciones de discurso donde nos localizamos y para subrayar su carácter cambiante. Esto enlaza con la definición que dábamos al principio, de género como algo «que hacemos».

1.1.2. Modelos hegemónicos, transgresiones y problemas

El análisis de la construcción sociocultural de los sujetos generizados en una sociedad y en un momento histórico determinado, nos lleva al reconocimiento de los sistemas de género; esto es, la conceptualización social de lo que se consideran comportamientos adecuados para, en nuestro caso los hombres y las mujeres, y la definición de las relaciones entre personas o grupos, con el cuerpo como referente (Bullen, Egido 2003:228). Lo que se plantea, en nuestra sociedad, es que ciertas diferencias biológicas llevan a «hacer» hombres o mujeres, que se espera se comporten de acuerdo a unos cánones de lo que es lo femenino y lo masculino (Díez 1999:64). Pero tanto la masculinidad como la feminidad son constructos que varían de unos contextos culturales a otros, así como de unas épocas a otras, que describen lo que se considera «ser hombre» o «ser mujer» en una sociedad determinada. No responden a una base biológica, sino a un proceso histórico, un contexto cultural y social ligados a –pero no determinados por- el cuerpo y su capacidad reproductora (Bullen, Egido 2003:229). La construcción de estos conceptos está inscrita en el marco de las relaciones sociales –de poder- en las que se interrelacionan el género, la clase, la edad, el grupo étnico, etc. Existen distintos modelos de masculinidad y de feminidad, pero hay algunos que podemos considerar «hegemónicos». El reconocimiento de ciertos valores hegemónicos sugiere que los sistemas de género son sistemas de poder donde ciertos modelos de mujeres y hombres son aceptados, emulados y aplaudidos, mientras otros al contrario, son criticados y castigados; por lo tanto, no se trata sólo de un proceso de diferenciación, sino de jerarquización, cuando la diferencia se convierte en desigualdad (*ibíd.*).

Una vez en este punto, debemos abordar qué es lo que ocurre en el sistema de género dominante en nuestra sociedad, entre nosotras/os. La cuestión es que en Occidente tenemos un modelo muy rígido basado en un binarismo. En principio, sólo hay dos opciones: «ser» mujer u hombre; lo que implica además, desde una visión totalmente excluyente, que si eres mujer no eres hombre, y viceversa. No se presentan más opciones más allá de dicha dualidad. Sólo se habla sobre dos sexos, «hombre» o «mujer», y sobre comportamientos «masculinos» o «femeninos». Se espera una correspondencia rigurosa –sin dejar lugar a dudas- entre nuestras características anatómicas y nuestro comportamiento social; esos rasgos deben coincidir, de manera que todas las personas quedemos claramente clasificadas en una de las dos columnas de la sociedad. Este es, sin duda, un planteamiento totalmente dicotómico, basado en oposiciones; y, además, es un modelo donde se espera, se cree y se presupone que en lo referente a la sexualidad, a las prácticas sexuales y al deseo, todas las personas son heterosexuales –al menos, mientras no se demuestre lo contrario-. Por lo tanto, a partir de ciertas características anatómicas y físicas concretas, se espera que las personas seamos o mujeres femeninas y heterosexuales, u hombres masculinos y también heterosexuales. En opinión de la mayoría de las personas de nuestra sociedad, eso es «lo normal» y, en un contexto –no lo olvidemos- donde se tiende a biologizar comportamientos sociales y culturales, «lo natural». Desde otras perspectivas sin embargo, es una idea muy cuestionable, pues parece ser que las experiencias de las personas son mucho más complejas y diversas de lo que presenta *a priori* nuestro sistema de género.

Los modelos de género que conocemos llegan y afectan a todas las personas, porque el sistema no excluye a nadie. A todas las personas se nos asigna un sexo al nacer, se nos da un nombre, y también se nos dan determinadas prendas de vestir, determinados juguetes, una determinada educación... De ese modo, las personas vamos construyéndonos, por lo general siguiendo los modelos hegemónicos, como hombres o mujeres⁷. Se trata de un proceso continuo y complejo, que se desarrolla a lo largo de toda la vida de una persona, porque el ser humano es un ser en continuo proceso de construcción. Nuestra sociedad dedica muchos esfuerzos a crear y marcar diferencias entre las personas, distinguiendo entre mujeres y hombres. Estos esfuerzos son tan intensos que, incluso nuestras expectativas hacia otras personas, nuestra manera de percibir las, de tratarlas, nuestras actitudes y comportamientos, dependen de si percibimos a las personas como hombres o como mujeres. Se nos construye como individuos diferentes; no es que seamos diferentes por esencia o por naturaleza, es que se nos forma social y culturalmente como sujetos

⁷ Según Dolores Juliano, aunque han ocurrido cambios destacables, el modelo hegemónico y tradicional de hombre se relaciona con agresividad, valor, competitividad, logros personales, sexualidad activa, sin anclajes afectivos, y escaso compromiso en la paternidad (más allá de lo que sea necesario por linaje); el modelo de mujer se une a ideas como pasividad, docilidad, timidez, necesidad de protección, generosidad, colaboración, logros colectivos y familiares, sexualidad pasiva, con lazos afectivos, y maternidad como vía de realización personal. Estos modelos, entiende Juliano, llevan a una heterosexualidad normativa (Juliano, en la sesión del master del día 27 de abril de 2010).

distintos, como si perteneciéramos a dos subgrupos diferenciados dentro de la humanidad. En opinión de la filósofa Elvira Burgos, «somos diferentes, se nos *percibe* como diferentes, porque se nos *hace* diferentes. Lo que interesa en tal caso, una vez señalado este camino de análisis, es estudiar los mecanismos concretos, los medios particulares, los instrumentos de trabajo, a través de los cuales la cultura nos moldea como mujeres y como hombres» (Burgos 2005a:117). Y es que, sin duda, en los procesos de socialización hay una gran elaboración de dicha diferencia, y mucha presión social para hacer a las personas cumplir con los modelos hegemónicos.

Hay, asimismo, un gran afán por categorizar y clasificar a las personas; tendemos a hacerlo según los esquemas binarios, dicotómicos y heteronormativos del sistema hegemónico; si no lo conseguimos o no podemos hacerlo fácilmente, sentimos inquietud o nerviosismo. Como dice la transexual Jane Fry en su autobiografía, «si la gente no puede ponerte una etiqueta está confusa. La gente necesita saber qué eres. Caminas por la calle y la primera cosa que haces cuando ves a una persona es decirte a ti mismo: “Es un hombre. Es una mujer”. Categorizas en tu mente (...) Si no puedes hacerlo, ello derriba todo el sistema» (García Cortés 1997:85). Efectivamente, intentar no pensar dicotómicamente, o más allá de modelos binarios y heteronormativos, es todo un reto para nosotras/os. Llevamos siglos con esos esquemas, y no encajar en ellos o no poder situar a la gente en nuestras categorías, nos produce inseguridad. Veamos algunos ejemplos más concretos en los que la realidad muestra que el binarismo y el dimorfismo no pueden dar cabida a la complejidad humana.

En primer lugar, resulta interesante el caso de Norrie May-Welby, persona que hace pocos meses fue reconocida por las autoridades australianas como «neutra», ni hombre ni mujer. Esta persona nació en Escocia hace 48 años y fue identificada como «hombre», pero no se sintió feliz en ese papel. Así en 1990 se sometió a una operación de cambio de sexo, pero tampoco se sintió cómoda en el papel de «mujer». Como esas categorías no le servían, decidió solicitar ser reconocida como persona sin género definido. El Gobierno cedió después de que varios médicos fueran incapaces de determinar si era hombre o mujer (*El Diario Vasco* 2010). En un principio, le entregaron una especie de nueva partida de nacimiento en la que aparecía como individuo neutro, pero al poco tiempo le llamaron diciendo que dicho certificado sería cancelado. Ante eso, Norrie ha presentado una denuncia ante la Comisión Australiana de Derechos Humanos y el grupo *Sex and Gender Education*, al que Norrie pertenece, se ha comprometido en su lucha (*Wikipedia* 2010b). Sin duda, la experiencia de Norrie constituye un claro ejemplo de los obstáculos existentes en nuestra sociedad para situarse fuera o más allá del binarismo de género.

En segundo lugar, el mundo del deporte también nos ofrece interesantes casos que reflejan las dificultades de encajar –o mejor dicho, de no encajar- en las categorías binarias y dicotómicas de nuestro sistema hegemónico de género. Tenemos un buen ejemplo de ello en el caso de la jo-

ven atleta sudafricana Caster Semenya, ya que después de que ella ganara la final en 800 metros lisos en el campeonato Mundial de Berlín de 2009, algunas corredoras hicieron públicas sus «dudas» o «sospechas» acerca del sexo de Semenya; y la *International Association Athletics Federations* (IAAF) pidió un test de verificación de sexo en las semanas precedentes a que Semenya ganara la medalla, debido a que los resultados de las pruebas realizadas en Sudáfrica antes del Campeonato del Mundo, mostraban unos niveles de testosterona tres veces superiores a lo «normal» (*Wikipedia* 2010a). Según publicó el periódico *Telegraph*, Semenya tendría una anomalía cromosómica, un cuerpo sin útero y con testículos internos; no obstante, la IAAF nunca ha confirmado, ni desmentido, esa información, por la confidencialidad del caso. Pero en julio de este año, una vez completado el proceso de verificación de sexo, la IAAF sí ha hecho público que, según las conclusiones de un grupo internacional de expertos médicos, Semenya está autorizada a competir como «mujer» sin limitación alguna (*Marca* 2010).

El caso de Semenya hace recordar muchos otros casos parecidos, por ejemplo, el de la vallista española María José Martínez Patiño, que en 1986 perdió la licencia para competir, porque la Federación Española de Atletismo y el Comité Olímpico Internacional (COI) dictaminaron que no había superado los controles de sexo. Los exámenes revelaron que sus células tenían un cromosoma Y, que sus labios vulvares «ocultaban» unos testículos, y que no tenía ni útero ni ovarios (*El País* 1986). De acuerdo a la definición vigente, Patiño no era una mujer; y en consecuencia, se le prohibió competir como tal. Las autoridades deportivas españolas le propusieron simular una lesión y retirarse sin hacer pública su situación, pero ella se negó; no había cometido ningún delito, así que pretendía hacer pública su situación cuando fuera oportuno. No obstante, el asunto llegó antes a oídos de la prensa y se aireó (Fausto-Sterling 2006:15). Al perder sus títulos y la licencia federativa para competir, Patiño decidió plantar cara al COI y desafiar sus controles de sexo. Se sometió a exámenes médicos con objeto de decidir si era lo bastante «mujer» para competir. Al cabo de dos años y medio, la IAAF la rehabilitó, y en 1992 se reincorporó al equipo olímpico español. Pero, a pesar de la flexibilidad de la IAAF, el COI se mantuvo en sus trece: si la presencia de un cromosoma Y no era el criterio más «científico» para el control de sexo, había que buscar otro (*ibíd.*). Sin embargo, ningún método de control de sexo –ni siquiera uno más «avanzado»- puede ofrecer lo que se espera de ellos, porque como ya hemos comentado, el «sexo» es más complejo de lo que recogen nuestros esquemas binarios.

Estos ejemplos muestran como, más allá de la teoría, la propia realidad que vivimos hace ver que un sistema de género binario y dicotómico no es suficiente. Determinadas reivindicaciones cuestionan las categorías hegemónicas recalando sus dificultades para recoger la realidad de las experiencias –diversas- de las personas. Pero por el momento, en nuestra sociedad, continuamos categorizando –con una enorme tendencia a ello- según unos términos realmente problemáticos.

Muchas veces, además, se categoriza a las personas en términos excluyentes, ya que se delimita lo que es «normal», y lo que no lo es; con lo que las etiquetas pueden resultar tremendamente opresivas (Vicente 2005:99). Como ya hemos dicho, dentro de lo que se considera «lícito» y «aceptable», esto es, de «lo que está permitido», se sitúan sólo las personas y los comportamientos acordes a las construcciones tradicionales o los modelos hegemónicos; los actos de las personas que no cumplen con las expectativas del sistema de género imperante en nuestra sociedad son tomados por «ilícitos», «ilegítimos», y de algún modo, están «prohibidos». Así, las relaciones asimétricas y algunos mecanismos de poder vuelven a intervenir en este contexto, jerarquizando diferentes prácticas. Las transgresiones suelen ser marginadas, castigadas, perseguidas, o condenadas a la no-existencia e invisibilizadas. Las personas que no cumplen con las reglas del sistema –que en principio son de obligado cumplimiento- se enfrentan a la estigmatización y a la discriminación, a veces también a la patologización de sus actos, a respuestas violentas, o a intentos de controlar y regularizar sus actividades. La mayoría de la gente percibe a estas personas «infractoras» que no cumplen las normas impuestas como «anormales» o «raritas», o como «antinaturales», si se biologizan conductas y se piensa que la naturaleza determina como somos, no son reconocidas como «personas» al mismo nivel que quienes cumplen las expectativas impuestas a partir de los modelos hegemónicos de nuestra sociedad.

Por lo tanto, existen muchísimos dispositivos de poder para hacer a la gente permanecer dentro de la norma de género. A través de reglas y expectativas, derechos y obligaciones, las personas aprendemos, interiorizamos y recreamos los modelos de género estipulados. «Policía de género» es el término acuñado por algunas/os activistas queer, como Alira Araneta, para referirse a los mecanismos para vigilar, controlar, sancionar y, si es necesario, castigar las transgresiones de las y los «delincuentes de género». Este hecho hace que, muchas veces, el incumplimiento de la norma o del modelo de género impuesto se viva como un problema, y genere preocupación, miedo, o inseguridad. La mayoría de las personas que no se ajustan a los modelos de género han tenido que hacer frente a humillaciones, insultos, silencios violentos, agresiones, desprecios y rechazos en las miradas, gestos y palabras de otras personas. Sin duda, hay una estrecha relación entre esta violencia y un sistema de género binario y heteronormativo, ya que se excluye a personas y se arremete contra ellas sólo por razones de su identificación de género (Balzer, Suess 2009). Podemos encontrar un buen ejemplo de cómo las transgresiones de género se perciben como «problemáticas» en el testimonio de Cheryl Chase:

«Desde mi nacimiento hasta la cirugía, mientras yo era Charlie, mis padres y doctores consideraron que mi pene era monstruosamente pequeño, y con la uretra en la posición “equivocada”. Mis padres se sintieron tan avergonzados y traumatizados por la apariencia de mis genitales que no permitieron a nadie que los viera: no hubo niñeras, no existió la posibilidad de que mis padres, cansados, fueran relevados en el cambio de pañales por una solícita abuela o tía.

Entonces, en el momento en que los médicos especialistas en intersexualidad sentenciaron que mi “verdadero sexo” era femenino, mi clítoris fue de pronto monstruosamente largo. Todo esto ocurrió sin ningún cambio en el tamaño objetivo o la apariencia del apéndice que se hallaba entre mis piernas» (Cabral 2003:121).

Este relato muestra como cualquier hecho que de algún modo cuestione el sistema hegemónico, o se aleje de la «normalidad», crea respuestas negativas. Así, algunas personas que transgreden los modelos sienten necesidad de ocultarlo, para evitar un posible rechazo social; no obstante, otras personas que tampoco cumplen con dichas reglas, plantan cara al sistema y lo cuestionan. Quienes se sitúan en los márgenes o en la periferia del sistema, como lesbianas, gays, bisexuales, plurisexuales, travestis, intersexuales, transexuales, transgéneros, drag queens, drag kings, sadomasoquistas, fetichistas y un largo etcétera, rompen y superan los modelos de género impuestos; muchas/os confían en que con sus actos pueden situar el binarismo y la heteronormatividad al borde del abismo. Esta idea es central a la hora de entender el movimiento queer, así que más adelante continuaremos desarrollándola.

En cuanto a la cuestión de que algunos actos gozan de aceptación social, pero otros sufren rechazo, resulta interesante el planteamiento de la antropóloga Gayle Rubin sobre la jerarquía de prácticas sexuales y comportamientos de género que existe en nuestra sociedad. Sin duda, el tema de la sexualidad –qué es, qué supone, qué implica- es un tema que ha generado grandes debates, diversos posicionamientos y diferentes respuestas. Desde el punto de vista de Rubin, algunos actos se consideran «adecuados, normales y naturales», mientras que otros se toman por «inadecuados, anormales y antinaturales», trazando así una línea divisoria entre ellos. Por un lado, los actos que se aceptan dentro de la norma y se consideran respetables constan de privilegios y premios; es el caso, según su opinión, de las prácticas sexuales que se dan dentro de una pareja monógama, heterosexual, de la misma generación, sin relación comercial, y dentro del hogar. Por otro lado, los actos estigmatizados, definidos a veces como «repulsivos», se enfrentan a sanciones como discriminación social y económica, patologización o persecución legal; este es el caso de las prácticas homosexuales, promiscuas, esporádicas, comerciales, que se dan fuera de la pareja, en orgías, que cruzan las fronteras generacionales, ocurren en lugares públicos, utilizan objetos fetichistas o juguetes sexuales... Pero resulta necesario, matiza Rubin, subrayar que hay varios niveles tanto dentro de lo «aceptable» como dentro de lo «inaceptable»:

«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 heterosexuales 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 a los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y 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 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» (Rubin 1989:136).

A pesar de que han pasado algunos años desde que Rubin escribiera este texto, y podemos considerar que han ocurrido cambios en esta jerarquía o que la línea divisoria entre lo lícito y lo ilícito se ha «movido» ligeramente, su descripción de la «pirámide erótica» sigue describiendo bastante fielmente la realidad de nuestra sociedad.

A este respecto, también resulta interesante la interpretación que la antropóloga Mary Douglas hizo sobre por qué se rechazan con tanta fuerza las transgresiones; aunque ella se refería a otro tipo de transgresiones –en el marco de un análisis sobre «pureza», «contaminación» y «tabú»-, creemos que su planteamiento es válido también para hablar sobre transgresiones de género. Su interpretación parte de que las transgresiones son percibidas como «desorden», porque quienes no cumplen con las normas o reglas del sistema, de algún modo, no están en «su» sitio, no están cumpliendo «su» papel, esto es, el papel impuesto por el sistema. Con sus actos esas personas ponen a prueba el orden ideal de la sociedad; y por ello, quedan situadas en los márgenes del sistema. Las transgresiones son consideradas, muchas veces, como peligrosas amenazas que hay que castigar. Todo lo que se toma por «anómalo» genera angustia y la mayoría de las personas no quieren estar cerca de las transgresiones porque sienten miedo de contaminarse o contagiarse con su «impureza». Esta situación hace que los miembros de la sociedad se vigilen y controlen unos a otros, asegurándose de que todos cumplen las normas. Por lo tanto, las presiones sociales y los ejercicios de coerción posibilitan la reproducción del sistema. En opinión de Douglas, la dimensión simbólica juega un importante papel en estas cuestiones (Douglas 1991:XXIX).

También hay que subrayar que, sin duda, existe una estrecha relación entre la «transgresión» y el «cuestionamiento», pero no significan exactamente lo mismo y es importante matizar. Según Dolores Juliano, la transgresión es un acto por lo general individual y no discursivo, mientras que el cuestionamiento es un acto consciente, discursivo, que suele llevar a un enfrentamiento directo. Esto significa que puede haber transgresión sin cuestionamiento, y cuestionamiento sin transgresión. En este sentido, es importante subrayar que el movimiento queer supone un claro cuestionamiento del sistema hegemónico de género, casi siempre realizado por personas que transgreden las reglas de dicho sistema. Mediante prácticas concretas y la toma de la palabra,

trata de desautorizar los discursos hegemónicos que se consideran «perversos», y de construir otros para la intervención política (Córdoba 2003:88). El activismo queer no está buscando la aceptación o la asimilación de la norma. Aplicando el esquema de Rubin, no se trata de que la línea divisoria entre los comportamientos que son aceptables y los que no lo son se desplace un poco para que sus actos también sean considerados «normales». No se pretende «encajar» en el sistema según los términos o parámetros del mismo sistema. Las personas queer no quieren que nadie les diga «Vale, os aceptamos. No sois bichos raros»; no, no es eso lo que quieren. Como veremos a continuación, se reivindican como «queer», como raros o extraños, apropiándose de esa palabra con sentido peyorativo y resignificándola. Cuestionan los modelos hegemónicos y «normales», por verlos injustos y absurdos; las reglas «de obligado cumplimiento» del sistema son rechazadas por ser imposiciones. No se otorga ninguna legitimidad ni validez al sistema de género hegemónico.

1.2. Expresiones *queer*: movimientos, teorías, antecedentes

Se han mencionado ya algunos de los principios de la teoría y el movimiento queer, pero para una mejor comprensión es interesante profundizar en este fenómeno y realizar una exposición sobre el origen y el desarrollo del mismo. Así, a continuación trataremos de explicar cómo surge lo queer como movimiento político, cómo posteriormente se formula como teoría, qué es a grandes rasgos lo que plantea, y finalmente, cuáles son sus antecedentes y referencias históricas.

1.2.1. Movimiento(s) queer

Podemos decir, para empezar, que con el término «queer» se pretende englobar un amplio conjunto de actos políticos y discursos, algo heterogéneos, pero con planteamientos de partida comunes. El movimiento y la teoría queer, en general, surgen con marcado carácter posmoderno a partir de ciertos movimientos de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales (LGTB), feministas y de izquierda política; muchos cuestionamientos queer tienen origen en dichos movimientos, ya que, como la inmensa mayoría de las propuestas nuevas, los estudios y las actitudes queer suponen continuidad y cambio –a la vez- respecto a enfoques precedentes, con los que dialogan en un singular debate, y de los que no pueden lógicamente prescindir (Torras 2005:203).

Las primeras manifestaciones del movimiento queer –aunque, quizá sea más adecuado hablar sobre movimientos, en plural- ocurrieron en el contexto de ciertas luchas sociales y políticas surgidas en la segunda mitad de la década de los ochenta, principalmente en Estados Unidos,

pero también en algunos países europeos. En aquella época comenzaron a tomar fuerza visiones sobre el mundo y las culturas más cambiantes y dinámicas, dejando atrás lecturas sobre lo fijo y lo establecido (Díez 2005); en ese mismo momento, tres grandes crisis confluyeron, dando lugar al surgimiento de lo que conocemos como movimiento queer. En primer lugar, debemos tener en cuenta la crisis del Sida, ya que fue en los años ochenta cuando se detectó el síndrome, que rápidamente fue asociado a prácticas sexuales gays⁸; de algún modo, la epidemia se convirtió en catalizador para los movimientos de protesta social. En segundo lugar, ocurrió una crisis del feminismo heterocéntrico, blanco y burgués, cuando algunas mujeres –principalmente, negras, chicanas, lesbianas y transexuales- alzaron sus voces para criticar un movimiento feminista que había sido y era demasiado blanco, occidental, de clase media y heterosexual; entendían que de ese modo se había sometido a las mujeres que vivían otras realidades y opresiones. Esas «otras» mujeres denunciaron que ese feminismo no las representaba, y que las excluía e invisibilizaba. Esa crítica impulsó una autorreflexión dentro del movimiento, y supuso el dejar de hablar sobre «la mujer» en singular, para empezar a hablar sobre «las mujeres» en plural, en un intento por recoger experiencias diversas. En tercer lugar, no podemos olvidar la crisis cultural derivada de una asimilación de la naciente subcultura gay por parte del sistema capitalista; comenzó a expandirse la figura de un gay «normalizado», que venía a ser algo así como un hombre blanco, respetable, fielmente emparejado, de clase media y deseoso por obtener algunos derechos como el matrimonio (Sáez 2005a:67-72). Orientado a la integración y a la «respetabilidad gay», se fue elaborando un discurso cada vez más conservador, excluyente de prácticas «anormales» como sadomasoquismo, travestismo, fetichismo, promiscuidad, sexo en público, o con adolescentes, pornografía... y excluyente también de personas pobres, negras o seropositivas, por ejemplo. La cuestión es que a partir de los años setenta se habían formado varias comunidades lesbianas y gays, y muchas/os se habían complacido con fantasías de asimilación; no obstante, el día a día mostraba que todavía había un profundo rechazo ante sus actos, lo que llevó a muchas/os a hacerse activistas por primera vez (Blake 1998:63).

En dicho contexto nació el movimiento queer, en la calle, formado por personas que se situaban en las fronteras o en la periferia del sistema de género dominante, esto es, gente que no cumplía con las reglas o con los modelos normativos; personas transgresoras, subversivas, insurrectas, disidentes, con identificaciones y con actitudes no hegemónicas. Lesbianas, gays, intersexuales, transexuales, transgéneros y travestis, entre otros, cuestionaron con sus protestas las reglas del sistema de género, tratando de deslegitimar los discursos normativos. Estos «nuevos proletarios de una posible revolución» (Preciado 2002:13), reclamaron una posición de resistencia porque, para muchas personas, lo quisieran o no, sus propios cuerpos eran ya «política», eran cuerpos

⁸ En un primer momento, los/as profesionales médicos denominaron la enfermedad como *Gay Related Immune Deficiency Syndrome* (GRIDS) (Aliaga 1998:9).

susceptibles de ser interpelados violentamente y, a su vez, eran cuerpos-resistencia contra las normatividades (Romero, García, Bargeiras 2005:24); partiendo de esa idea, se decidieron a transformar su situación de vulnerabilidad en una posición desde la que responder a cualquier imposición. Para ello, apostaron por nombrarse «queer»; pero, ¿por qué esa palabra?

Podemos decir que «queer», en este contexto, es un término paraguas que pretende englobar diversas disidencias de género, esto es, posiciones fronterizas o periféricas, en los márgenes del sistema de género dominante. Si se acude a un diccionario, se puede observar que el término tiene usos diversos. Sin ánimo exhaustivo, sólo a modo de ejemplo, veamos algunas acepciones según el Concise Oxford English Dictionary:

1: extraño, raro, excéntrico; de carácter cuestionable, dudoso, sospechoso; sin suerte, atolondrado, sentirse al borde del desmayo (*feel queer*); borracho; homosexual (especialmente en un hombre); *in Q. Street* (en dificultad, en deuda, de mala reputación).

2: homosexual.

3: echar a perder, roto.

Se trata de un antiguo vocablo que ha evolucionado a través de los años y que sigue vivo. Es un concepto muy polisémico, con sentidos diversos, aunque es de subrayar que un buen número de ellos tienen sentido ofensivo o peyorativo (Aliaga 1998:15-16). Puede ser un insulto, un término despectivo cargado de estigma, para mofarse de las personas homosexuales, o para referirse en general a lo que no se corresponde con la norma y a lo que es inusual o desviado. Estrechamente relacionado con el activismo político, el término «queer» ha sido utilizado como estrategia de autonombamiento para adelantarse a la injuria; algunas de las personas a las que se ha pretendido insultar con esa palabra, se han apropiado de ella y la utilizan como reivindicación de su ser «desviado» y dicen «somos bollos, maricas, transexuales, transgéneros, intersexuales, sadomasoquistas... somos *queer*» (Trujillo 2005:30). De algún modo, se utiliza la misma palabra para conseguir un efecto *boomerang*, y lograr contestar con fuerza y desafiar al sistema de género dominante. Asimismo, hay que recalcar que dicha palabra puede ser tanto un adjetivo como un verbo, ya que se puede hablar por ejemplo, sobre prácticas queer (*queerness*), que consisten en desestabilizar (*to queer*) normas que son aparentemente fijas (Martín 2008:282). A veces, se ha intentado traducir con palabras como «marica» o «bollo», y hay quien ha propuesto hablar sobre movimiento y teoría «rarita» (Ceballos 2005) o «torcida» (Llamas 1998); pero, en general, se utiliza el término inglés por su mayor inclusividad.

Las primeras noticias que tenemos sobre el movimiento queer se hallan en octavillas, panfletos, carteles y plantillas callejeras de Nueva York, Chicago, San Francisco y Londres. En un clima

de gran represión, de enormes prejuicios, discriminaciones y palizas a personas homosexuales, y de estigmatización de enfermos/as de Sida, algunos grupos de lesbianas y gays comenzaron un activismo político radical de cariz sexual. Empezaron a diseñar estrategias propias de resistencia frente a los sectores homófobos organizados en contra de la homosexualidad en cualquiera de sus facetas (amatoria, amistosa, sexual o social); y buscaron una dignificación de sus actos frente a aquellos que los consideraban «indeseables». Así, a partir de 1990 se crearon varios grupos; entre otros: *Queer Nation* y *ACT UP (Active Coalition to Unleash Power)* en Estados Unidos; *OutRage, Whores of Babylon (Queers Figthing Religious Intolerance)*, *SISSY (Schools Information Services on Sexuality)* y *PUSSY (Perverts Undermining State Scrutiny)* en Inglaterra. Con un lenguaje por lo general bastante provocador, estos grupos comenzaron a nombrarse «queer». Según un panfleto anónimo distribuido bajo el título «*Queer Power Now*» en las calles de Londres en 1991:

«*Queer* significa joder a los géneros. Hay *queers* heteros, bisexuales, transexuales, bollos, maricas, sadomasoquistas, amantes del *fist-fucking*⁹ en cada calle de este apático país nuestro» (Aliaga 1998:9).

Y en un manifiesto de *Queer Nation*:

«Ve y diles a los heteros que se vayan hasta que hayan pasado un mes caminando por la calle de la mano de alguien de su mismo sexo. Después de que hayan sobrevivido a eso, escucha lo que tengan que decir sobre la rabia *queer*» (*ibíd.*:19).

Estos primeros grupos llevaron a cabo actividades más o menos contundentes, como irrumpir en un plató de televisión en el mismo momento en el que el locutor estaba dando una información falsa sobre el Sida; entrar en masa en un laboratorio productor del AZT¹⁰ cuyo precio era desorbitado para las personas enfermas; acudir a un bar y de manera improvisada dar una charla sobre la represión que sufrían lesbianas, transexuales y gays; poner plantillas en las calles con mensajes como «Aquí apalearon a mi novio» o «Maricas, dadles su merecido»; organizar patrullas, como las *Pink Panther Patrols* en Nueva York, para vigilar zonas de encuentro o contacto sexual; realizar besadas públicas en medio de centros comerciales en hora punta (figura 1); etc. Algunas manifestaciones y protestas tenían un toque artístico y, a veces también un componente teatral, performativo. Fueron estrategias políticas inspiradas en las protestas de las feministas, de los grupos negros, y de los movimientos cívicos como el pacifista (Aliaga 1998). En poco tiempo, estas nuevas ideas y experiencias políticas llegaron a otros lugares. Por

⁹ El *fist-fucking* consiste en penetrar el ano o la vagina con el puño. Es una práctica que ha tenido un desarrollo sistemático sobre todo entre gays y lesbianas desde los años setenta (Preciado 2002:27).

¹⁰ Es un medicamento retroviral, creado en la década de los sesenta como fármaco contra el cáncer, pero abandonado en los setenta por su alto nivel de toxicidad y por sus fuertes efectos secundarios; en 1987, sin embargo, su uso fue de nuevo aprobado para combatir el Sida.

ejemplo, a través de procesos de difusión entre movimientos, alcanzaron el Estado español, procedentes principalmente de Estados Unidos, Reino Unido o Francia (Trujillo 2009b:6); se crearon grupos como La Radical Gai, LSD (Lesbianas Sin Duda, entre otras posibilidades) o GtQ (Grupo de trabajo Queer), y aparecieron publicaciones como *De un plumazo*, *Planeta Marica*, *Non Grata*, *Bollus Vivendi* o *La Kampeadora*.



Figura 1. Primeras protestas queer en San Francisco, durante los años noventa.

Las personas que se consideraban queer comenzaron a reclamar así «contarse a sí mismas» con discursos e imágenes propias (Trujillo 2009b:6). Se resistieron a ser encasilladas/os según las categorías del sistema de género hegemónico, y se animaron a reexaminar las relaciones entre sexualidad y poder, género y sexo, identidad y conducta, o norma heterosexual y opción sexual, creando nuevas aproximaciones a temas como el deseo o la identidad (Esteban 2009:36). Es posible decir que los principios ideológicos del movimiento queer son la desnaturalización de la sexualidad y del sexo, la crítica a la norma heterosexual y la crítica a las visiones rígidas y fijas sobre identidad (Córdoba 2005). A continuación, profundizaremos en estas ideas.

Al igual que el feminismo, y al hilo de interpretaciones más posmodernas, el movimiento queer siempre ha recalcado que los sexos, las sexualidades y las identidades son construcciones sociales y culturales, históricamente determinadas, y no hechos biológicos o naturales; no existen «verdades» de ese tipo, es decir, no hay sexos verdaderos, ni sexualidades verdaderas, ni tampoco identidades naturales. Proclamar la «cientificidad» y la «naturalidad» de la diferencia

sexual «innata, inscrita en los cuerpos, en los genes, hormonas, en las células, en la anatomía, en la fisiología entera, en el cerebro» ha sido el medio más potente para justificar la división de géneros y la institución de la heterosexualidad normativa (Burgos 2007:77). Pero, desde el activismo queer se defiende que unas características anatómicas o fisiológicas concretas no nos obligan, limitan o determinan a nada. Como dice Irene Sala:

«Cuando era pequeña, me llamaban marimacho, marimacho, macho, macho, sólo porque me comportaba de manera distinta a ellas, a las demás niñas, a esa parte de la población a la que se suponía tenía que pertenecer, comportarme y ser igual, sólo porque biológicamente nacimos con los mismos genitales... ¿Quién coño se ha atrevido a obligarnos a las que tenemos coño a ser y parecer lo mismo?» (Ziga 2009:37).

Partiendo de esta desnaturalización, el movimiento queer ha cuestionado el binarismo de género y el dimorfismo sexual presentes en las sociedades occidentales, reivindicando que muchas más opciones son posibles. Las personas transgénero, transexuales o intersexuales, por ejemplo, rompen con las barreras del sistema de género dominante, evidencian la posibilidad de movilidad y cuestionan las «esencias biológicas» de los cuerpos (Martínez 2005:114); poseen un enorme poder subversivo. Así, el movimiento queer ha criticado la búsqueda del «verdadero sexo» y los procesos de «reasignación de sexo» realizados a personas intersexuales, así como la patologización y la supuesta «necesidad» de someterse a operaciones de cirugía o a tratamientos hormonales en el caso de transexuales. Se anima a que nadie sufra por esos hechos y a no ceder ante las presiones para ajustarse a la «normalidad», porque realmente, el problema no es de esas personas, sino de la sociedad que es incapaz de concebir realidades fuera de lo hegemónico; el problema es la situación a la que tienen que enfrentarse. Según cuenta Juana Ramos:

«Pienso que las personas transexuales sentimos la necesidad de modificar nuestro cuerpo debido a esta fuerte presión hacia los modelos establecidos e interiorizados también por nosotros/as (...) Bajo mi punto de vista las personas transexuales somos víctimas y el resultado de este sistema esclavizante de los sexos-géneros, y también una de las semillas que contribuirán al cambio (...) hacia una sociedad en la que los conceptos mujer, hombre, varón, hembra, pierdan trascendencia y puedan ser sustituidos por otra nomenclatura como la siguiente: sexo A, sexo B, sexo C, sexo D1, sexo D2; género A1, género A2, género B, género C, etc.; sociedad en la que las identidades no serán impuestas ni rígidas, sino flexibles, diversas, variables, mutables, no jerarquizadas, y amoldables a la experiencia vivida y sentida por cada persona» (Ramos 2005:134-135).

A partir del ataque a los antagonismos binarios de género, el activismo queer ha problematizado categorías como «mujer», «hombre», «feminidad» o «masculinidad». Según Elvira Burgos, por ejemplo, en la mayoría de las personas anida una multiplicidad, porque «el yo propio es un haz de yoes, un tejido en el que se entrelazan de modos variados y con mayor o menor consciencia,

aceptación y reconocimiento, feminidad, masculinidad, deseos heterosexuales, lésbicos, homosexuales» (Burgos 2009:3) ya que, desde el principio, el yo se ve afectado e influenciado por las otras y los otros. Así, las y los militantes queer han criticado los intentos por encasillar a las personas, entendiendo que los individuos no podemos reducirnos a sólo dos, meramente dos, modelos de género o formas de estar en el mundo. Como dice Terre Thaemlitz:

«¿Cuál es mi identidad sexual como drag queen transgénero vestida de mujer manteniendo relaciones sexuales con una mujer heterosexual? ¿Y si ella es lesbiana? ¿Y si ella se identifica como *queer*? ¿Y si es bisexual? ¿Qué pasa si yo visto como un hombre? ¿Y si ella viste como un hombre? ¿Qué se considera “sexo” y qué pasa si me está dando por detrás? ¿Y si no lo hace? ¿Y si estoy manteniendo una relación larga y monógama con esa persona?» (Thaemlitz 2004:9).

Con actividades y palabras por lo general bastante provocadoras han intentado desestabilizar las normas de género dominantes, entre ellas, la heteronormatividad o heterosexualidad obligatoria. Denuncian la presunción de heterosexualidad, según la cual todas las personas son consideradas heterosexuales, al menos mientras no se demuestre lo contrario, y critican que otras opciones como la homosexualidad no se planteen como posibilidad o referencia real –salvo en contextos muy concretos-, con lo que no se permite elegir o decidir realmente. Hay acciones simbólicas y materiales muy violentas para hacer a las personas cumplir las normas; por eso la militancia queer denuncia el «heteroterrorismo» existente. Kate Bornstein lo explica de la siguiente manera:

«Por un tiempo, pensé que sería divertido llamar a lo que hacía en la vida *terrorismo de género*. Me parecía acertado al principio –yo y mucha gente como yo estábamos aterrorizando la propia estructura de género-. Pero ahora lo veo diferente –los terroristas de género no son las *drag queens*, las bolleras *butch*¹¹, hombres patinando travestidos de monjas-. El terrorista de género no es el transexual masculino que está aprendiendo a mirar a los ojos a la gente mientras camina por la calle. Los terroristas de género no son los papaitos-*leather*¹² o las maricas de los asientos traseros. Los terroristas de género no son los hombres casados que, temblando en la oscuridad, se deslizan en los panties de sus esposas. Los terroristas de género son aquellos que golpean sus cabezas contra un sistema de género que es *real y natural*; y que luego utilizan el género para aterrorizarnos al resto de nosotras. Estos son los auténticos terroristas: los Defensores del Género» (Romero, García, Bagueiras 2005:20-21).

¹¹ Las prácticas *butch*, junto a las *femme*, comenzaron entre las lesbianas norteamericanas a finales de los años cuarenta, como representaciones paródicas de la masculinidad (*butch*) y de la feminidad (*femme*), y de los roles sexuales tradicionalmente entendidos como masculinos y femeninos. Representan dos formas de distanciamiento frente a la identidad «mujer» tal como se entiende en la heteronormatividad.

¹² Las prácticas *leather* surgieron a principios de los cincuenta en California. Se dan principalmente entre gays que potencian cuerpos y actitudes hipermasculinas, y que llevan el disfraz del cuero hasta un exceso que vuelve paródica la construcción de la masculinidad. Se juega con relaciones de dominación-sumisión, y con una estética de cuero, motos, bigotes, vello corporal, fuerza física, etc. (Sáez 2005b:137-138).

El movimiento queer también plantea una crítica a las visiones rígidas, fijas, inamovibles y estables sobre la identidad; se basa en lo cambiante, en lo dinámico y múltiple, para enfatizar la movilidad de la identidad, que se entiende sólo como afinidades del «aquí y ahora». Como ejemplo, en el cartel «Alteración del DNI» (figura 2), el colectivo GtQ cuestiona varias categorías, evidenciando los mecanismos de regulación de las identidades y la «estabilidad» de las categorías. En la imagen aparecen nuevas adscripciones, más acordes con otras lecturas sobre los cuerpos y las sexualidades: sexo *S/M*; dirección *desviada*; localidad *en tránsito*; etc. Esta acción denuncia las divisiones que forman una identidad fija, no modificable.



Figura 2. Cartel de GtQ, «Alteración del DNI», 2004.

Citando a Elvira Burgos, en el movimiento queer se reivindica una identidad transdeseante, «identidad siempre en proceso, inacabada; identidad que se sabe a sí misma conformada en la pluralidad, en la interdependencia, necesitada desde el comienzo de las otras y los otros; identidad que afirma el valor de la autocrítica, y de la crítica, y que mueve su deseo hacia un lugar distanciado del deseo regulado por la constrictiva y opresiva ley del *pensamiento heterosexual*» (Burgos 2009:2). No se descarta usar categorías de identificación, pero se aspira a hacerlo de un modo problemático y provisional, porque «las palabras, los términos, nos cobijan y nos dan existencia, presencia y significado. El nombre dado al nacer es muestra de ello. Sin embargo, también nos oprime y constriñe» (Burgos 2005a:114). Se anima a pensar de otro modo, pensarnos de otra manera, con conceptos y categorías innovadoras, otras posibilidades.

Así, como ya hemos dicho, el movimiento queer cuestiona el sistema de género dominante en su conjunto; rechaza cualquier intento de normativización, regulación o asimilación. No se busca el reconocimiento o la aceptación del orden hegemónico; ser queer supone estar en fuga constante para evitar ser controlada/o por el sistema y criticar la normalización, porque una/o no tiene que volverse «normal» para convertirse en alguien legítimo (Trujillo 2005:29). Sólo se pretende lograr el reconocimiento de que identidades hasta ahora marginadas, excluidas y despreciadas, son vivibles y dignas de ser amadas (Burgos 2009:2). Siendo conscientes de las relaciones de poder, las desigualdades y las diversas opresiones que existen en nuestra sociedad, las y los activistas queer abogan por la defensa de una vida en libertad, para que todas las personas puedan decidir como vivir su vida de acuerdo a opciones múltiples, cambiantes y diversas.

1.2.2. Teoría(s) queer

Todos los planteamientos y replanteamientos surgidos en la calle a partir del activismo queer, han llegado a la Academia y a las aulas universitarias. Lo cierto es que, poco después de que se iniciaran las primeras revueltas sociales queer, la Academia empezó a elaborar teorías. Algunas intelectuales lesbianas y norteamericanas, como Teresa de Lauretis o Judith Butler, que habían estado comprometidas en movimientos feministas y de lucha contra la homofobia, iniciaron una reflexión sobre los cuestionamientos que se estaban produciendo en la calle; dicha reflexión se ha desarrollado hasta lo que hoy en día conocemos como teoría queer. La verdad es que, quizás sea más correcto hablar sobre teorías queer, en plural, y no en singular, ya que no estamos ante un corpus teórico acabado, sino ante un conjunto de aportaciones teóricas diversas, y no exentas de contradicciones; y lo mismo se podría decir sobre el activismo queer (Trujillo 2009b:6). En cualquier caso, a Teresa de Lauretis le debemos el haber sido la primera persona en nombrar la «teoría queer», en un artículo¹³ donde ponía en cuestión la existencia de identidades sexuales de carácter monolítico o esencial; Y, en cuanto a la obra Judith Butler, se puede decir que a día de hoy supone una referencia ineludible a la hora de hablar sobre teoría queer, por lo que en las líneas que siguen intentaremos profundizar en algunos de sus planteamientos centrales.

Al igual que otras teóricas feministas, Butler defiende una nueva teoría feminista con el fin de lograr nuevas oportunidades para un cambio. Propone, concretamente, establecer alianzas entre el feminismo y los estudios queer, lésbicos y gays, entendiendo que de esa manera será posible desestabilizar el sistema de género dominante. Para elaborar su propia e innovadora propuesta teórica, recurre a las reflexiones de varios autores; entre otros, podemos destacar los trabajos de

¹³ Nos referimos a: LAURETIS, Teresa de: “Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, nº 3 (2), Indiana University Press, Indianapolis, 1990, pp. 3-18.

Simone de Beauvoir, Michel Foucault o Monique Wittig. La crítica a la naturalización del sexo y la sexualidad, la importancia del contexto sociocultural, el análisis de la relación entre género y poder, o la denuncia de las opresiones derivadas de una heterosexualidad normativa, son ideas ya planteadas por dichos autores, y que Butler continúa tratando y desarrollando.

Según sus planteamientos, todas las personas somos producto de nuestros contextos culturales, sociales, históricos y lingüísticos; nuestros cuerpos, comportamientos, conductas, experiencias, deseos, placeres y prácticas sexuales son construcciones culturales, no hechos naturales. Butler utiliza el concepto de «performatividad» para referirse al proceso –complejo– de construcción de género, sexo y sexualidad en los sujetos. El género, como ella lo entiende, no es un atributo, no es algo que «se tiene» o «se es», sino un proceso activo, incesante y repetido, de vivir el propio cuerpo en el mundo (Butler 1990). Las personas siempre estamos generizadas y construimos el género constantemente; es un proceso interminable de hacer y rehacer. Butler añade que aquello que llamamos identidad de género, no es más que la acción de re-hacer el género; por lo tanto, no es algo dado a priori, ni establecido en un momento concreto y para el resto del trayecto de una vida. Asumir una identidad de género es llevar a cabo un incesante e inacabado proceso de imitación y repetición, en el que siempre hay posibilidad de alterar-se y redefinir-se, y en el que nunca se logra un resultado compacto, estable y coherente (Burgos 2004:174). Así, la identidad de género siempre es problemática e inestable, a pesar de que no todas las personas muestren las incoherencias de género en el mismo grado. Butler cree que la identidad se construye de manera performativa por las mismas expresiones de género; hay quien dice que esas expresiones son el resultado de la identidad, pero Butler opina que no hay ninguna identidad de género anterior, originaria o primaria; es una copia sin un original (Butler 2007:58). No existe ninguna identidad más allá del discurso, como no existe ningún cuerpo más allá de interpretaciones culturales. Butler defiende así que el sexo también es género, con lo que la clásica distinción entre sexo y género no existe como tal (*ibíd.*:55). Piensa que el sexo es un instrumento del poder creado para imponer una dirección heterosexual al deseo, y para clasificar partes corporales en «sexuales» y «no-sexuales» según la condición necesaria de la sexualidad reproductiva y heterosexual.

En sus trabajos, Butler analiza ciertos mecanismos que resultan centrales en la performatividad: interpelación, iterabilidad, citacionalidad e inteligibilidad. El primero es un mecanismo a través del cual los aparatos de dominación actúan sobre las personas para convertirlas en sujetos de su propia estructura; cada individuo es llamado a situarse en el lugar que se le ha sido asignado, y a asumir los contenidos asociados al mismo en lo referente a prácticas y significados sociales. Así la interpelación «produce» al sujeto; pero, también genera la ilusión de que ese sujeto ya estaba constituido desde antes, como si el sujeto habría estado ahí «desde siempre» (Córdoba 2003:89).

La iterabilidad está relacionada con la cualidad o capacidad de repetir-se; y la citacionalidad es el mecanismo por el cual el proceso de identificación con las normas de género se da mediante el proceso de citarlas. Según Butler, con la continuada citación de nociones convencionales sobre género se logra la encarnación de las normas hegemónicas en cuerpos e identidades; y fruto de la incorporación de las convenciones, dichos cuerpos e identidades posteriormente son presentadas como naturales (Soley-Beltran 2003:68). Nacemos y se nos asigna un sexo, se nos impone un sexo como realidad verdadera de nuestro ser, se nos da un nombre, y con ello comienza toda la tarea de imitar, repetir, copiar, citar gestos, comportamientos, sensaciones, deseos, placeres, prácticas sexuales, palabras, discursos, saberes, opiniones... según los modelos de género hegemónicos. Los ideales de feminidad y masculinidad, culturalmente diseñados, han sido reiterados en el tiempo hasta el punto de llegar a ser asumidos como verdaderos; pero si ser mujer o ser hombre fuese un modo de ser natural, las culturas no tendrían por qué invertir tantas energías en forzarnos a cumplir los modelos.

En cuanto a la inteligibilidad, hay que decir que se trata del mecanismo que hace a los sujetos socialmente inteligibles o ininteligibles. Los primeros son los que forman la categoría de lo humano; son aquellos que viven en cuanto a mujeres o en cuanto a hombres heterosexuales, de una manera que se dice estable; estas personas constan de reconocimiento según las normas vigentes (Butler 2006:15). Los segundos, por el contrario, son los desposeídos de la categoría de lo humano, los excluidos, abyectos y rechazados; son personas no reconocidas, ilegítimas, con cuerpos que no importan y vidas no significativas (Burgos 2006:4-5), no dignas de ser vividas. Esta situación promueve la violencia de género contra las personas consideradas «anormales». Son objeto de agresiones físicas y verbales, son patologizadas por parte de algunos discursos psiquiátricos y psicológicos, y sufren enormes discriminaciones en su día a día; sus vidas no son reconocidas como dignas de ser amadas, protegidas o ayudadas, a veces, no son reconocidas ni como vidas merecedoras de duelo (Birulés 2008).

La cuestión es, dice Butler, que los mecanismos de poder que acabamos de ver nunca tienen un éxito total. La tarea de imitar los ideales de género y ser fiel a las normas de género es una tarea frustrada, por imposible. Nunca se repite exactamente; nunca se imita exactamente. Repetimos, imitamos, pero no siempre de una manera exitosa, pues siempre existe la posibilidad de fallo –lo que, a veces, crea malestar y ansiedad-; no controlamos por completo lo que hacemos, ni lo que decimos, tampoco lo que sentimos; así, vamos adquiriendo subjetividad e individualidad. Pero, igualmente, ese margen para el fallo en la repetición, nos brinda la oportunidad de resignificar, modificar y alterar conceptos y categorías de género.

Butler también señala el hecho de que cada individuo está constituido por una multiplicidad de características inestables e incoherentes; en cada persona se mezclan feminidad, masculinidad,

deseos y prácticas heterosexuales, homosexuales... porque somos sujetos relacionados con otras personas, vinculados desde el principio y de un modo fundamental; somos dependientes de otras y otros. El género no se «hace» en soledad; siempre se está «haciendo» con y para otra persona, aunque esa persona sea imaginaria (Butler 2006:13).

Partiendo de estos planteamientos, Butler confía en que una subversión de género es posible. Por una parte, pone énfasis en las identidades que llama «paródicas». Desde su punto de vista, las personas que no encajan con los modelos de género dominantes, como gays, lesbianas, travestis o transexuales, muestran con sus actos que el género es una cuestión de imitación y repetición (Butler 2007:268-270). A pesar de que en ocasiones han recibido críticas por parte de algunas feministas que consideran que sus prácticas son degradantes y refuerzan estereotipos, Butler subraya su importancia porque reflejan el carácter teatral o la estructura imitativa de toda identidad. Cree así, que tienen un gran potencial subversivo, porque problematizan la supuesta coherencia, estabilidad y verdad del género, con lo que aportan claves muy interesantes para la resignificación de las normas de género. Opina que pueden ayudarnos a ver que las categorías que utilizamos para comprender el mundo son construcciones, que bien pudieran ser construidas de modo diferente (*ibíd.*:110). Con lo que, por otra parte, también enfatiza la importancia de la redefinición y resignificación de varios conceptos. En su opinión, es necesario un gran trabajo de cuestionamiento, revisión, reapropiación y negociación de categorías; ya que, entiende que el sistema y los conceptos pueden ser sólo internamente resignificados. El poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo reformulado; y las personas no podemos eliminar todas nuestras categorías, pues nos reconocemos bajo ciertas etiquetas, aunque sea de un modo problemático y provisional. Por lo tanto, Butler defiende que se trata de hacer una reformulación subversiva y paródica del poder, y de trabajar por la ampliación y flexibilidad de las categorías, más que de perseguir una fantasía de trascendencia total de las normas y los modelos de género. El objetivo final del trabajo de Butler no es otro que posibilitar la vida en libertad para un mayor número de personas, a través de la inclusión de todos los discursos posibles, de modo que se genere así una proliferación o multiplicidad de género.

Sin duda, este proceso de cuestionar, revisar y reformular nuestras categorías y modelos sobre género puede ser bastante complicado; puede ser un proceso duro, difícil, e incluso doloroso. De alguna manera, muchos de nuestros esquemas se pueden romper, muchas de las cuestiones que damos por sentadas se pueden perder, comenzando un profundo proceso de autotransformación, porque al revisar y resignificar nuestras normas de género, es casi imposible no cuestionarnos y replantearnos a nosotras/os mismas/os. Según dice Elvira Burgos, «si el yo, todo yo, emerge en el contexto, la crítica a las normas exige una indagación sobre cómo el contexto constituye al yo (...) entonces la crítica a las normas es una acción que supone arriesgar el propio yo: en la crítica

a las normas criticamos, inevitablemente, dimensiones de nuestro propio yo» (Burgos 2009:1). Podemos decir que de este hecho deriva la gran implicación personal que muestran, en general, quienes se dedican a investigar y reflexionar sobre la teoría y el movimiento queer.

1.2.3. Antecedentes y referentes históricos del fenómeno queer

Una vez llegados a este punto, tras haber expuesto qué es el movimiento y la teoría queer, y tras haber presentado sus principales planteamientos y sus enormes implicaciones, resulta necesario rastrear en la Historia –en este caso occidental- en busca de sus referencias para poder, de algún modo, escribir la historia reciente del fenómeno queer. Así, en las siguientes líneas recogeremos diversos momentos, a lo largo de la Modernidad, en las que se trataron y se construyeron las transgresiones de género del sistema de género que todavía perdura. Comentaremos también algunas manifestaciones artísticas, como importantes antecedentes de movimientos transgresores, dado que el mundo del Arte ha sido un espacio privilegiado para el cuestionamiento de las normas y los modelos de género hegemónicos; citaremos algunas obras y autores que han trabajado el tema de las transgresiones, han mostrado interés en desestabilizar las polaridades tradicionales, criticando esencialismos, explorando temas como la identidad o el deseo, y defendiendo el disfrute de la diferencia.

Desde el activismo queer, muchas veces se ha subrayado la importancia de conocer los antecedentes del movimiento y formular una especie de genealogía queer. Según Beatriz Preciado, una historia del fenómeno queer «debería contener una *generología*, una crítica de la biopolítica del género, una cartografía de las estrategias de resistencia» (Preciado 2004:20). Así, a continuación, hablaremos sobre momentos históricos, expresiones artísticas y autores que consideramos relevantes para la historia de lo queer. No pretendemos hacer un recorrido exhaustivo por la Historia, sólo queremos tratar algunos de los episodios que muestran las construcciones de género; ya que, debemos tener en cuenta que los cambios ocurridos en los discursos sobre género, sexo y sexualidad, se reflejan en la construcción identitaria de los sujetos en cada contexto concreto.

A lo largo de la mayor parte de la Modernidad, cuestiones como el sexo, las prácticas sexuales, o las transgresiones de género, fueron invisibilizadas, y de alguna manera, condenadas a la no existencia; no obstante, en momentos concretos fueron más visibles y se habló sobre esos temas explícitamente. Por ejemplo, en el siglo XVIII se desarrolló un gran interés por las diferencias y por los actos sexuales. Muchos textos médicos y científicos, así como obras sobre educación y moral, trataron temas como las diferencias anatómicas, fisiológicas y morales entre «mujeres» y

«hombres». Según Thomas Laqueur, a partir de finales del siglo XVII y principios del XVIII se desarrolló una nueva forma de entender el «sexo». Hasta entonces, siguiendo las ideas de escritores clásicos, se creía en la existencia de una carne única o un único sexo, para todas las personas. Pensaban que hombres y mujeres tenían una anatomía común y los mismos genitales, sólo que ellos en el exterior y ellas en el interior¹⁴. Siguiendo este modelo, las mujeres eran copias imperfectas de los hombres, porque poseían los mismos genitales, pero en lugares equivocados. Los límites entre semen, sangre y otros fluidos corporales eran difusos, y las historias sobre los cambios de sexo eran habituales. Se decía que había hombres que habían «perdido» el pene por contraer los músculos, así como mujeres a las que les había «salido» por abrir mucho las piernas o hacer movimientos bruscos¹⁵. Sin embargo, paralelamente a los cambios sociales, políticos y epistemológicos del siglo XVIII, se fue construyendo el discurso y la idea de la existencia de dos sexos, y fueron considerados completamente diferentes, incluso opuestos. Así, empezaron a aparecer en los textos médicos imágenes sobre la anatomía y el esqueleto de «la mujer», junto a las imágenes sobre «el hombre»; y ante la necesidad de un nuevo lenguaje para nombrar nuevas diferencias, aparecieron nuevos términos como «vagina», «vulva» u «ovario».

De igual modo, según Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengívar, a partir del siglo XVIII fue instaurándose la idea de la «monosexualidad» o de que cada sujeto posee un único sexo verdadero: «hombre» o «mujer», sin duda, y sin más opciones. Durante mucho tiempo, la cultura occidental no tuvo reparos en aceptar la existencia de sujetos intersexuales (Vázquez García 1995:645) y, como ya hemos dicho, las historias sobre personas que en su vida habían cambiado de sexo eran corrientes –sobre todo cuando, según el orden de la naturaleza, suponían pasar de lo más imperfecto (mujer) a lo más perfecto (hombre)-; la coexistencia de órganos genitales «masculinos» y «femeninos» en un mismo individuo formaba parte del derecho civil y canónico en la Edad Media y el Renacimiento¹⁶. Hasta los siglos XVII y XVIII, el discurso

¹⁴ Según Galeno, hacia el siglo II: «Volved hacia fuera [los órganos genitales] de la mujer, doblad y replegad hacia adentro, por así decirlo, los del hombre, y los encontrareis semejantes en todos los aspectos. (...) Piensa primero, por favor [en los órganos genitales] del hombre, doblados hacia adentro y extendidos entre el recto y la vejiga. Si se hiciera esto, el escroto ocuparía necesariamente el lugar del útero, con los testículos en su parte exterior, uno a cada lado. (...) Piensa también, por favor, en que... el útero se girara hacia fuera y saliera al exterior. En ese caso, ¿no estarían necesariamente los testículos [ovarios] en su cavidad interior? ¿No se envolvería como un escroto? Y el cuello [o sea, el cuello del útero y la vagina], antes oculto en el interior del perineo y luego colgante, ¿no se habría convertido en el miembro viril?» (Laqueur 1994:55-56).

¹⁵ A modo de ejemplo, Laqueur recoge un relato de Michel de Montaigne, que cuenta como una joven de Vitry llamada María saltó una valla mientras corría tras unos cerdos, y le salieron genitales masculinos; desde entonces, cuenta Montaigne, le llamaron German, aunque había quien le llamaba María German para no olvidar que anteriormente había sido una mujer (*ibid.*:233).

¹⁶ Pero, el cumplimiento de algunos preceptos (fijación de la identidad en el bautismo, en el matrimonio, en las sucesiones hereditarias, etc.) exigía optar por un sexo determinado. Inicialmente, la elección recaía en el padre o en el padrino, y posteriormente, en la propia persona. Se recomendaba escoger el sexo que parecía más predominante (Vázquez, Moreno 1995:96). Así lo explicaba en 1559 Realdo Colombo: «se

médico y la literatura admitían la existencia de seres intersexuales y de cambios de sexo, pero, desde los siglos XVI y XVII, canonistas, juristas, médicos y naturalistas estaban discutiendo algunos detalles sobre la intersexualidad. Cada vez eran más reticentes a admitir la existencia de individuos de sexo «dudoso» y al final, con la razón moderna se empezó a hablar sobre el sujeto intersexual como figura engañosa o impostora. Se extendió la idea de que todo «hermafrodita» era un «pseudohermafrodita» o un producto de la superstición del vulgo, y de que era tarea de la medicina el descubrimiento y la determinación del único y verdadero sexo de cada individuo (Vázquez, Moreno 1995:103). Desde mediados del siglo XVIII, proliferaron en Europa tratados que con la razón pretendían demostrar la fantasía de la intersexualidad. Así lo expuso Chevalier de Jaucourt en el artículo «*hermaphrodite*» de la *Encyclopédie*:

«Concluimos, pues, que el hermafroditismo es una quimera y que los ejemplos que se dan de hermafroditas casados que tienen hijos (...) son fábulas pueriles, formadas en el seno de la ignorancia y en el amor a lo maravilloso, del que hay tanto por deshacer» (*ibíd.*:106).

Según Michel Foucault, en general, la sociedad desarrollada a partir del siglo XVIII puso en acción todo un aparato para producir discursos «verdaderos» sobre el sexo¹⁷ y la sexualidad. Debemos tener en cuenta que, tras «centenas de años de aire libre y libre expresión», con el siglo XVII comenzó una edad de gran represión en torno a la sexualidad. Hablar sobre sexo se convirtió en algo difícil; no se podía nombrar directamente y tampoco se podía hablar en cualquier lugar, en cualquier momento o con cualquiera. El silencio, el pudor y la discreción dominaban; por lo que, el simple hecho de nombrar el sexo tenía un aire de transgresión, era una pequeña subversión porque desafiaba el orden establecido. Durante aquellos años, se crearon muchas prohibiciones, rechazos y censuras. Sólo se admitían las relaciones sexuales en parejas legítimas y con fines reproductores; el resto eran «sexualidades ilegítimas». Según Foucault, esa represión formaba parte del orden burgués y del desarrollo del capitalismo:

«Si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza del

consideran masculinos o femeninos, según su superabundancia, según sean más adecuados o crean serlo, para formar seres humanos o para recibirlos» (Laqueur 1994:236).

¹⁷ Como ejemplo, podemos mencionar el caso de Herculine Barbin, caso estudiado por Michel Foucault como reflejo de las consecuencias de los discursos «verdaderos» sobre sexo. Herculine nació en 1838 en Francia y fue identificada como mujer; pero en su adolescencia, descubrió que su «verdadero sexo» era más bien el de un hombre, aunque con «malformaciones». A consecuencia de los informes médicos, cambió de algún modo de identidad, y tomó el nombre de Abel Barbin. Entonces, decidió escribir su narración biográfica, «y lo hizo con el sentimiento desgarrado de no sentirse todavía, en ningún sexo específico». No se sintió bien con su nueva situación, con lo que su vida fue realmente dura y difícil; así, decidió suicidarse, a los treinta años de edad. Según sus palabras: «me aproximo, sin dudar, al término fatal de mi existencia. He sufrido mucho, y ¡he sufrido solo, solo, abandonado por todos! Mi lugar no estaba marcada en este mundo que me rehuía, que me había maldecido» (García Cortés 1997:60).

trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse?» (Foucault 1995:12-13).

Pero, tras esa época de opresión, en el siglo XVIII se incitó política, económica y técnicamente a hablar sobre sexo. Parece ser que era necesario reglamentar la sexualidad mediante discursos útiles y públicos. A través de distintos mecanismos de poder –algunos muy sutiles- aplicados a los cuerpos y a sus placeres, se estableció la norma o la línea divisoria entre lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido (*ibíd.*:101-102). Los comportamientos que se situaban en el ámbito de lo prescrito se consideraban perversiones contra de la naturaleza; ahí se encontraban –aunque con diferencias- la homosexualidad o la masturbación. El poder prohibía esas actividades y las anulaba, condenándolas al silencio o a la no-existencia. Se trataba de un poder ejercido no solamente por el estado, sino también por la medicina, la psicoterapia, la escuela, la familia o el grupo de amistades; un poder descentralizado –que está en todas partes y viene de todas partes-, biopolítico y disciplinario. Desde su enfoque, el poder normativo, a través de reglas y castigos, producía sujetos, cuerpos e identidades; y, si era necesario, dispositivos de control, vigilancia y sanción enderezaban conductas. El objetivo era conseguir cuerpos normalizados, obedientes, producidos de acuerdo a los límites de lo que podía y no podía esperarse de ellos.

Otro momento destacable, para la reflexión y contextualización de las transgresiones de género, es el de finales del siglo XIX; la cuestión es que, con el *fin-de-siècle* –utilizando la expresión del escritor Max Nordau- muchos sociólogos, médicos y psicólogos mostraron sus preocupaciones por la «degeneración física y mental» que advertían en las personas habitantes de muchas zonas urbanas europeas. Ante lo que fue interpretado como declive espiritual y decadencia moral del mundo moderno, se ampliaron algunas especialidades de la medicina, sobre todo la psiquiatría, y la psicología; y así, se llevó a cabo la clasificación y catalogación de una serie de «desórdenes mentales» y «patologías sexuales», que fueron manejadas para «demostrar las evidencias» del deterioro de la salud física, mental y moral (Caine, Sluga 2000:146). Asimismo, se desarrollaron la eugenesia¹⁸, como vía para hacer «mejorar» la humanidad, y nuevas concepciones sobre la sexualidad y moralidad. En ese contexto, por ejemplo, la masturbación y la prostitución se tomaron por enfermedades morales y por patologías sociales tremendamente peligrosas para el cuerpo. El «vicio solitario» o la masturbación se veía como acto contra la naturaleza, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres. Se decía que la causa de dicha «enfermedad»

¹⁸ Ante la creciente preocupación por el declive del mundo moderno, a finales del siglo XIX se desarrolló la eugenesia como ciencia. Fue Francis Galton, sobrino de Charles Darwin, quien utilizó por primera vez el término «eugenesia» en 1883. Realizando una particular lectura de la teoría de la evolución y partiendo de la idea de que todas las características humanas se heredan de los progenitores, defendió que mediante una adecuada selección o control de la reproducción, la humanidad podía mejorar. Este planteamiento tuvo bastante relevancia en Inglaterra, Francia, Italia, Alemania y Rusia, donde aumentó la preocupación por la salud de las poblaciones (Caine, Sluga 2000:151-152).

era demasiada estimulación nerviosa pervertida socialmente, y que era un acto destructivo que llevaba a la decadencia del cuerpo y el espíritu. En cuanto a la prostitución, se hablaba sobre «plaga social» peligrosa y destructiva. Muchos decían que las mujeres que se dedicaban a ello eran estériles o que raramente tenían descendencia, porque dentro de ellas se mezclaba semen de distintos hombres, y porque de tanto trabajar, sus ovarios no funcionaban y sus trompas de Falopio estaban cerradas. Algunos también decían que las prostitutas tenían demasiado deseo sexual, a causa de un clítoris más grande de lo común (Laqueur 1994:389-392).

A finales del siglo XIX comenzaron a llevarse a cabo profundos estudios sobre la sexualidad; especialistas en medicina y derecho debatieron sobre el deseo y el instinto sexual, la sexualidad de las mujeres, los orígenes de la homosexualidad y de distintos comportamientos sexuales. Así, se desarrolló un nuevo vocabulario descriptivo; por ejemplo, se crearon términos para describir a quienes deseaban relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. La palabra «homosexualidad» fue acuñada en 1868 o 1869 por el escritor húngaro Karoly Maria Benker, pero fue poco usada hasta principios del siglo XX. El reformista social inglés Edward Carpenter recomendó la utilización del término «sexo intermedio». Pero, la etiqueta más común fue «invertido sexual». El reformista alemán Karl Ulrichs diseñó un modelo para identificar distintas formas de «inversión sexual» entre los hombres. Así, distinguía entre heterosexuales «normales» o *Dioning*, e invertidos o *Urning*; utilizaba el término *Mannling* para aquellos que preferían un papel masculino afeminado, *Zwischen-Urning* para quienes buscaban parejas adolescentes y *Weiblings* para los que se sentían atraídos por adultos poderosos; a los atraídos por hombres y mujeres, los llamaba *Uranodioninge* (Caine, Sluga 2000:153-154).

También a finales del siglo XIX se dieron los debates sobre la homosexualidad que transformaron el marco legal de los estados europeos. El código penal prusiano, por ejemplo, juzgó ilegal la actividad homosexual entre hombres en la década de 1860. En Inglaterra, la Ley de Enmienda Criminal de 1885 convirtió en ilegal toda actividad homosexual entre hombres; declaraba que «cualquier varón que, en público o en privado, realice, cometa, participe en la realización, o procure o haga intentos de procurar el cometimiento de cualquier varón en cualquier acto de crasa indecencia con otro varón, será culpable de delito», y sería castigado con hasta dos años de prisión o trabajos forzados. En Francia, a principios del siglo XIX, las actividades homosexuales sólo eran castigadas si implicaban a menores o si se cometían en lugares públicos; pero, a finales de siglo se extendió un gran debate en torno a las causas de la homosexualidad (*ibíd.*: 154).

En ese contexto, poco a poco, la sexología se asentó como una nueva ciencia. El austriaco Richard von Krafft-Ebing y el británico Havelock Ellis fueron probablemente las figuras más destacables. Realizaron investigaciones sobre los diferentes deseos y comportamientos sexuales,

sobre «preferencias» y «perversiones» sexuales. Krafft-Ebing estudió la homosexualidad y el travestismo, intentando establecer si se correspondían con formas anormales de deseo sexual. Ellis estuvo vinculado a un grupo radical de izquierdas inglés que buscaba nuevas formas de enfocar cuestiones como la sexualidad y la vida familiar, y participó activamente en la lucha a favor de una reforma legal para la homosexualidad. Desde su punto de vista, los hombres homosexuales muchas veces superaban a los heterosexuales en capacidades artísticas e intelectuales, así que, la homosexualidad «hacia posible la civilización» (*ibíd.*:155). Ellis también realizó algunas investigaciones sobre la sexualidad de las mujeres y sus deseos. Insistió en que la idea de la inexistencia de instintos sexuales en las mujeres era falsa y sostuvo que la moralidad victoriana, con su creencia de que las mujeres eran «sexualmente anestésicas» y no tenían deseos sexuales, había sido un factor importante en la opresión de las mujeres.

Con todos estos estudios y debates, se crearon nuevas identidades. De alguna manera, aquellas personas sobre las que se discutía cada vez fueron más conscientes de su situación. Así, algunas comenzaron a movilizarse; por ejemplo, el intento de regulación fue un importante factor para el desarrollo de identidades homosexuales en las ciudades europeas. Foucault interpretó que, en general, a lo largo del siglo XIX se dio una importante explosión discursiva, ya que aunque la monogamia heterosexual continuó siendo la norma, cada vez se trataban más las «sexualidades periféricas» o «perversiones». En ese contexto en el que se describían ciertos comportamientos como «locura moral», «neurosis genital», «aberración del sentido genésico», «degeneración» o «perturbación» del instinto (Foucault 1995:53), ocurrió una destacable especificación de actos «aberrantes» y así, se construyeron figuras como los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder, y también los mixoescopófilos, los ginecomastas, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas (*ibíd.*:57). A comienzos del siglo XX también surgió la categoría de las y los «intersexuales», cuando el investigador alemán Richard Goldschmidt acuñó ese término para referirse a ambigüedades anatómicas diversas, y la de los «travestidos», en el contexto de las investigaciones del sexólogo también alemán Magnus Hirschfeld sobre el «tercer sexo» y los «estados sexuales intermedios».

En algunos lugares, se desató una gran hostilidad hacia cualquier publicación que mencionara «perversiones». En Inglaterra, por ejemplo, a raíz del escándalo por los juicios en 1895 a Oscar Wilde por homosexualidad –que acabaron condenando al escritor a dos años de trabajos forzados- las obras de los sexólogos fueron desaprobadas. La obra de Havelock Ellis y John Addington Symonds, *Sexual Inversion*, en la que estudiaban y defendían la homosexualidad, fue inmediatamente secuestrada tras su publicación en 1897. Hasta las obras de Krafft-Ebing fueron tildadas de «pornografía médica». Ante esas actitudes tan hostiles, algunos grupos progresistas

exigieron mayor libertad sexual y muchos jóvenes consideraron que una mayor disposición a discutir temas sexuales era fundamental (Caine, Sluga 2000:158). Pero, todavía tuvieron que esperar algunos años para ello, ya que, hasta los años veinte y treinta, no ocurrieron de nuevo cambios destacables.



Figura 3. Mujeres «modernas» en la década de 1920.

La cuestión es que, a partir de las transformaciones ocurridas en las relaciones tras la Primera Guerra Mundial, se dieron interesantes cambios en los modelos de «mujer» y «hombre». Por un lado, aparecieron en muchas ciudades las llamadas «nuevas mujeres», según la expresión de la novelista Sarah Grand, o «mujeres modernas» (figura 3), que buscaban tener una vida muy diferente a la de sus madres, y que con su actitud y aspecto proclamaban su emancipación y se evadían de las convenciones sociales. La *flapper* en Inglaterra, la *garçonne* en Francia o la *maschieta* en Italia, por ejemplo, fueron mujeres que se negaron a ser tratadas como máquinas de criar, rechazaron que la casa fuera su lugar, y pidieron un campo más amplio de actividad (*ibíd.*:158). Eran mujeres que para obtener mayor comodidad y ligereza, se cortaron el pelo; acabaron con los tiempos del corsé y dejaron atrás las faldas largas y anchas, para vestir faldas más cortas, pantalones y sombreros; mujeres más delgadas, como señal de autodisciplina; mujeres que fumaban en público, bebían *champagne* y *frappé*, y consumían algunos estupefacientes como la cocaína o la morfina; bailaban charlestón, *fox-trot* y tango, practicaban deporte y también conducían automóviles; andaban solas por la calle, no tenían necesidad de estar acompañadas; se maquillaban y acudían a espacios de ocio como bares, cafés, salones,

cabaret o *music-halls*; manifestaban su sexualidad con mayor libertad y consiguieron extender la práctica del *flirt*, manteniendo relaciones sexuales con hombres de su misma condición social. En definitiva, mostraron una estética y unas actitudes más andróginas que en épocas anteriores; y a través de sus «pequeñas» transgresiones, lograron resignificar las relaciones entre hombres y mujeres. Por ello, muchas personas vieron la actitud de las mujeres modernas como una amenaza contra el orden social, y se asustaron ante sus opiniones sobre el amor o el deseo sexual. Muchos entendieron su actitud como un rechazo a sus responsabilidades tradicionales y mostraron su temor a posibles escenas de caos doméstico. Algunos hablaron sobre el peligro de que hombres y mujeres intercambiasen sus posiciones o de que la línea divisoria entre ellos se difuminara, y subrayaron el horror de la «ambigüedad sexual» o la «masculinización» de las mujeres. Por otro lado, de la misma forma en la que los modelos de mujer cambiaron, los de hombre también se transformaron. Así, se hablaba sobre hombres con actitudes «más femeninas», y sobre un ideal nuevo de amor/amistad entre hombres y mujeres.



Figura 4. Durante los años veinte y treinta, en algunos espacios de ocio el travestismo era una práctica habitual.

Además, según Foucault, en las primeras décadas del siglo XX, los mecanismos de represión de la sexualidad comenzaron a aflojarse, y en general, fue posible una tolerancia relativa ante las relaciones prenupciales o extramatrimoniales, y también una atenuación de la descalificación de los «perversos» (Foucault 1995:140). De ese modo, en el año 1931, se llevó a cabo en Berlín la que puede ser considerada como la primera operación quirúrgica de transexualidad, realizada a

la danesa Lili Elbe, bajo la supervisión de Hirschfeld. Asimismo, en algunos espacios de ocio se aceptaron y promovieron, prácticas como la homosexualidad y el travestismo (figura 4); tenemos claros ejemplos en locales de Munich, Berlín y París. Eso no significa, sin embargo, que fueran pocos los que creían que esas prácticas suponían un atentado contra la moralidad y las buenas costumbres. En palabras del escritor Stefan Zweig:

«Se habían alterado todos los valores (...) Lo que habíamos visto en Austria resultó un tímido y suave prelude de aquel aquelarre, ya que los alemanes emplearon toda su vehemencia y capacidad de sistematización en la perversión. A lo largo de la Kurfürstendamm, se paseaban jóvenes maquillados y con cinturas artificiales (...) en los bares penumbrosos se veían secretarios de Estado e importantes financieros cortejando cariñosamente, sin ningún recato, a marineros borrachos. Ni la Roma de Suetonio había conocido unas orgías tales como lo fueron los bailes de travestís de Berlín, donde centenares de hombres vestidos de mujeres y de mujeres vestidas de hombres bailaban ante la mirada benévola de la policía» (Zweig 2002:396).

Sin duda, en ciudades alemanas como Munich o Berlín, el *kabarett*, los cafés y algunos bares fueron espacios destacables para ciertos comportamientos subversivos. Eran lugares donde las sátiras, las parodias y las críticas sociopolíticas eran habituales. Para las transgresiones de género también fueron espacios de mayor tolerancia; fue famoso, por ejemplo, un bar berlinés llamado *Eldorado*, frecuentado por travestis, homosexuales, artistas y escritores. También hubo locales de gran importancia para quienes quisieron romper con ciertas normativas de género en París. En *Le Monocle*, *Magic City* o *Bal de la Montagne-Sainte Geneviève*, pudieron gozar de mayor libertad. Brassai recogió algunas de sus experiencias:

«...fue uno de los primeros templos del amor sáfico (...) Aquí soplaban un viento de virilidad que se llevaba todos los ornamentos, todos los artificios de la seducción femenina, cambiando las mujeres en muchachos, en capitanes, en hombretones, en gendarmes (...) Obsesionadas por la imposibilidad de ser hombres, estas criaturas se revestían con el uniforme más triste: el smoking negro; como si llevaran duelo por su virilidad ausente».

«Estaban todos allí (...) todos los Albert y todos los André, metamorfoseados para esa gran noche en Andrée y en Albertine. Dos jóvenes, tiernamente abrazados, para manifestar la perfecta unión de sus cuerpos y sus almas se habían vestido con un solo traje: uno llevaba la chaqueta, con las piernas y las nalgas al descubierto; el otro, vestía los pantalones, pero llevaba desnudos el torso y los pies, pues había cedido el único par de zapatos, a su compañero. Y pude ver numerosas criaturas enigmáticas e inidentificables que flotaban a ambos lados de la difusa barrera trazada entre ambos sexos, en una suerte de *no man's land*».

«...a veces se veían algunos carniceros del barrio, de apariencia ruda pero el corazón agitado de deseos femeninos, formar parejas sorprendentes. Como tímidos niños, se cogían de la mano (...) y bailando bajando los ojos y enrojeciendo» (García Cortés 1997:114-115).

Ese ambiente de mayor libertad y tolerancia también estuvo presente en las obras literarias y artísticas de la época, como numerosos ejemplos demuestran. En el mundo de la Literatura, sin duda, debemos destacar la obra *Orlando* de Virginia Woolf (1928). Se trata de la narración de la vida de un aristócrata inglés, que atraviesa varios siglos desde la época isabelina en el siglo XVI hasta el siglo XX, y que se convierte físicamente en mujer a los treinta años de edad, y así se mantiene. Según la autora, Orlando combinaba actitudes tanto masculinas como femeninas, ya que el cambio modificaba su cuerpo, y con ello su porvenir, pero en todos los demás aspectos, seguía siendo la misma persona y mantenía la misma identidad. Woolf, así, trató de ridiculizar el hecho de tener que asumir un comportamiento específico, sólo por ciertas características anatómicas; le parecía algo totalmente artificial, un producto de la educación y la sociedad. De esa manera, dejó abierto el camino para preguntarse y reflexionar sobre qué es ser hombre y qué ser mujer. No podemos olvidar que Woolf pertenecía al grupo de Bloomsbury, formado por escritores, filósofos y artistas; un grupo que supuso una experiencia única en los albores del siglo XX, porque fomentaron actitudes más libres ante las relaciones sexuales y amorosas, desunieron desigualdades de género y, según la escritora feminista Carolyn Heilbrun, practicaron la androginia en la vida real (Díez 1999:71).

En el mundo del Arte, la mayor permisividad para las actitudes no hegemónicas y la relajación de las costumbres sexuales, se reflejaron en los trabajos de artistas como Marcel Duchamp, Man Ray, August Sander o Claude Cahun, entre otros/as. Duchamp y Ray experimentaron, a veces en colaboración, con el tema de la identidad a través de fotografías de ellos mismos travestidos, o de otras personas travestidas; por ejemplo, Ray realizó toda una serie fotográfica a Barbette, un joven norteamericano que se travestía en el music-hall de París (figura 5). Sander también realizó, entre otras cosas, retratos de travestis. En cuanto a Lucy Schwob, conocida como Claude Cahun, su frontal oposición a la ideología dominante la llevó a vivir abiertamente sus relaciones lésbicas, y a escribir para la igualdad entre mujeres y hombres. Trabajó la ambivalencia de la identidad, centrándose en lo mutable, polifacético y calidoscópico del yo (García Cortés 1997: 117).

Pero, todos estos espacios y estas manifestaciones de mayor tolerancia, respeto y libertad, fueron desapareciendo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. En la Alemania nazi, por ejemplo, los locales de ocio de travestis y homosexuales fueron cerrados y prohibidos, y muchas personas fueron arrestadas y llevadas a campos de concentración.

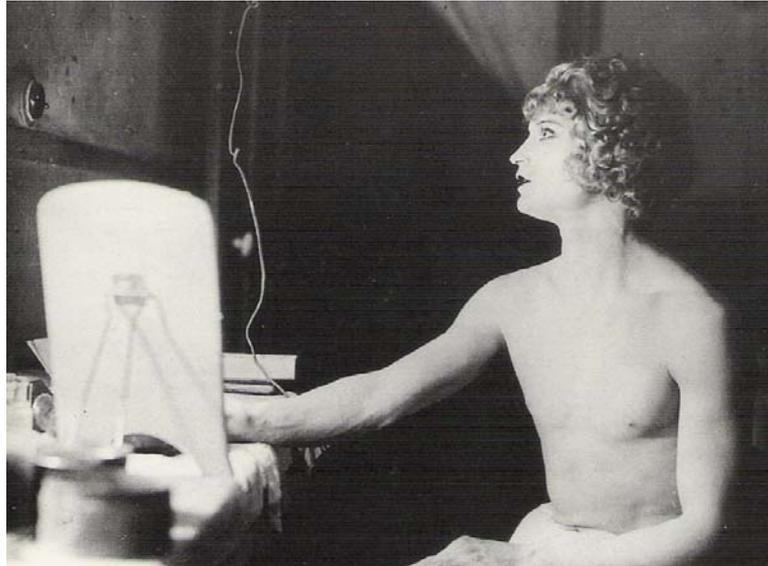


Figura 5. Man Ray, *Barbette*, 1926.

En general, durante los años cuarenta y los cincuenta, las sociedades occidentales dejaron sin «espacio» a homosexuales, transexuales, intersexuales y a todas las personas que tenían cualquier tipo de comportamiento que se alejara de las normas de género hegemónicas; de alguna manera, no se les permitía existir, porque eran algo enfermizo, patológico y viciado (Pérez Fernández-Figares 2010:101). Así, por ejemplo, en 1950, el término «transexualidad» fue introducido en la medicina por el sexólogo germano-estadounidense Harry Benjamin, quien propuso un tratamiento de hormonación para «aliviar» a sus pacientes, con lo que comenzó la medicalización y la patologización de la transexualidad en tanto que «trastorno mental». A los dos años, Christian Hamburger decidió, tras someterse a un tratamiento de estrógenos –para cambiar su cuerpo y su voz- y a sesiones de electrólisis –para quitar el vello del rostro-, amputarse el pene, y cambiar su nombre por el de Christine Jorgensen (García Cortés 1997:88).

No se volvió repetir un clima general de mayor libertad para los comportamientos de género no hegemónicos hasta los años sesenta y setenta, cuando en la mayoría de las sociedades europeas ocurrieron profundos cambios sociales y culturales; surgieron muchos movimientos de protesta y se dieron profundas transformaciones en las mentalidades y en las actitudes. Por ejemplo, las actitudes públicas acerca de la conducta sexual, la pareja y la procreación cambiaron mucho; ocurrió un destacable aumento del número de divorcios, y de personas que vivían solas, de parejas que convivían y/o tenían hijas/os fuera del matrimonio, y de familias monoparentales. En la mayoría de los estados europeos se llevaron a cabo reformas legales sobre el aborto, y la venta de anticonceptivos y la información sobre métodos de control de la natalidad aumentaron.

Se pedía la libre expresión de los deseos sexuales, con lo que cambiaron las pautas generales de comportamiento.

En general, se extendió un ambiente de relajación sexual para las personas con actitudes heterosexuales, pero también para quienes tenían comportamientos homosexuales, o practicaban alguna otra forma de «disidencia sexual». En Estados Unidos y en Gran Bretaña se legalizaron la mayoría de las actividades homosexuales, e incluso apareció lo que podríamos denominar una subcultura homosexual practicada más o menos abiertamente, aunque teniendo que hacer frente a muchas agresiones, en ciudades como San Francisco o Nueva York¹⁹. Como ya se ha comentado, a partir de los años setenta, se formaron comunidades de lesbianas y de gays en algunas ciudades estadounidenses y europeas, y fue en esas mismas ciudades donde a mediados de la década de los ochenta surgieron las primeras manifestaciones y protestas del movimiento y la teoría queer.

Más o menos durante aquellos años aparecieron también las primeras asociaciones de personas transexuales y transgénero, y a finales de los años noventa, de intersexuales que exigían poder acceder a sus historiales médicos y reclamaban el derecho de todo cuerpo a decidir sobre sus transformaciones (Chase 2005).

En este caso también, los cambios ocurridos en las mentalidades y actitudes quedan claramente reflejados en las obras de algunas y algunos artistas del momento. Cindy Sherman, por ejemplo, ha jugado con la deconstrucción de la identidad, con los comportamientos tradicionales y los estereotipos sobre mujeres y hombres; entendiendo el yo como construcción, ambigua, se ha dedicado a crearse, recrearse y retratarse a sí misma en diversos papeles, para demostrar que no se puede hablar sobre una identidad rígida. Robert Gober, por su parte, ha creado su obra a partir de la ambigüedad de las personas, la crítica a las grandes categorizaciones y oposiciones tradicionales, y la potenciación de las diferencias, colaborando en multiplicar las posibilidades de identificación. También son destacables las fotografías de artistas como Catherine Opie, Nan Goldin o Del LaGrace Volcano sobre travestis, transexuales, sadomasoquistas, gays y lesbianas (figura 6). En el Estado español, destacan proyectos como *El rostro velado* o *Transgénic@s*, realizados por varios artistas que se hacen eco de los discursos queer para subvertir las representaciones, identidades y jerarquías hegemónicas, y abogar por un carácter siempre confuso y cambiante.

¹⁹ Suelen citarse los incidentes de *Stonewall* como referencia. En junio de 1969 hubo varias protestas en las calles de Nueva York para denunciar la represión policial contra un local gay; se considera que dichas protestas dan comienzo al moderno movimiento de liberación homosexual.

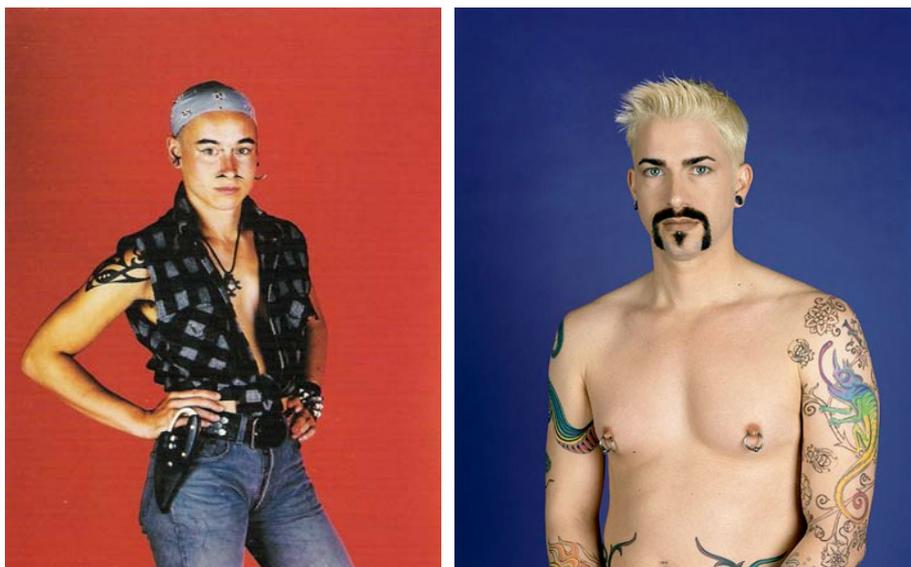


Figura 6. Catherine Opie; a la izquierda, *Idexa*, 1993; a la derecha, *Frankie*, 1995.

Sin duda, el movimiento queer tiene una estrecha relación con el mundo del Arte. Como ya hemos dicho, desde el principio, las manifestaciones y protestas tuvieron un toque artístico, o un componente teatral, performativo, que continúa estando muy presente a la hora de tratar las construcciones identitarias de género. Según Beatriz Preciado, los ejemplos paradigmáticos de esta conceptualización performativa del género son las figuras de la drag queen y el drag king, desarrolladas sobre todo en las últimas décadas²⁰ (Preciado 2004:25). En este sentido, si queremos hacer un breve recorrido por la historia reciente de lo queer y conocer sus referentes principales, también debemos dedicar unas líneas a la teatralización hiperbólica y/o paródica de la feminidad o de la masculinidad, que realizan drag queens y drag kings.

La palabra «drag» responde a las iniciales *Dressed As Girl* (vestido como una chica) y «queen» es un término que ha sido utilizado, principalmente entre gays, para referirse a alguien muy femenino. Por lo general, las drag queens han mostrado una feminidad exagerada y provocativa. En opinión de algunas personas, es una figura inofensiva, un espectáculo más; pero, algunas feministas creen que fomenta y recrea estereotipos negativos y degradantes sobre las mujeres, por lo que han lanzado duras críticas en su contra. Desde el movimiento y la teoría queer, no obstante, se ha subrayado su importancia, porque a través de sus actos las drag queens muestran el carácter teatral de toda identidad; reflejan que es una cuestión de imitación y repetición.

²⁰ Hay antecedentes de teatralizaciones de la feminidad hecha por hombres, y de la masculinidad hecha por mujeres, ya en los años veinte, pero sólo a partir de las últimas décadas podemos hablar de auténticas culturas de la *performance* de la masculinidad y de la feminidad (Preciado 2004:27) que han llevado hasta el extremo las representaciones.

Con la figura del drag king ocurre algo parecido. Se trata de algo bastante nuevo, surgido en Estados Unidos, y posteriormente extendido por países europeos como Inglaterra, Alemania, Francia o España. Se trata de un movimiento estético, pero también político y militante, para impulsar la transgresión cultural de los roles tradicionales; los drag kings desean jugar, por lo general, un papel subversivo, activo y radical (García Cortés 1997:87). La primera noticia que se tiene sobre este movimiento es de 1985, en el club de lesbianas *Bur/LEZK* de San Francisco, cuando Shelly Mars comenzó a actuar como Martin, un drag masculino; se trataba de un cliente borracho y torpe, que vestido de traje de chaqueta y corbata, bailaba al ritmo de una música de *striptease* y terminaba ofreciendo un plátano que sacaba de su bragueta al eufórico público, que reía a carcajadas. Durante la misma época, Del LaGrace comenzó a fotografiar la cultura butch-femme y lesbiana sadomasoquista del club londinense *Chain Reaction*; y, en 1989, Diane Torr, artista y *performer*, puso en marcha los primeros talleres drag king en Nueva York, para la toma de conciencia del carácter performativo del género (Preciado 2004:25-26) (figura 7).

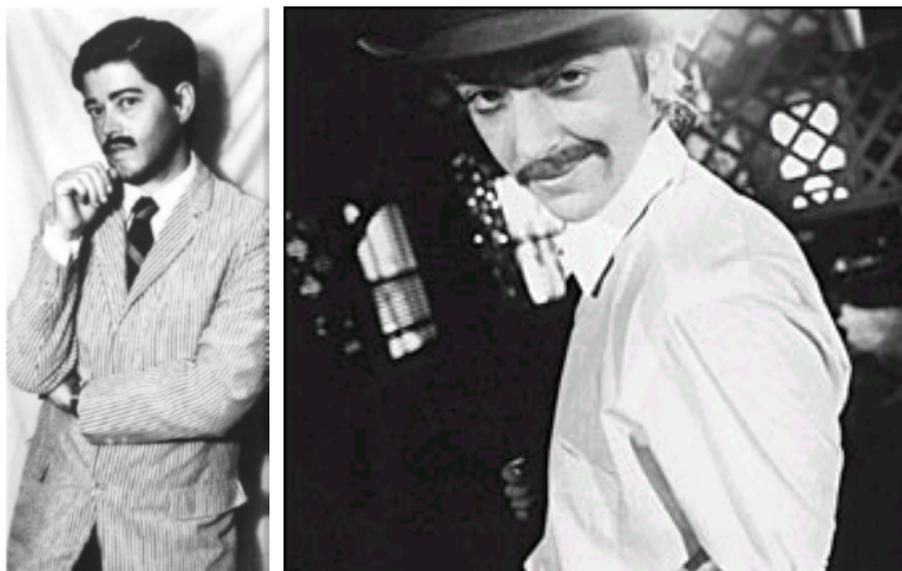


Figura 7. A la izquierda, Diane Torr como Danny King; a la derecha, Shelly Mars como Martin.

Los antecedentes y/o referentes históricos del fenómeno queer comentados, nos ayudan a situar en un contexto más amplio las prácticas o maneras de estar en el mundo que se ubican en los márgenes del sistema de género hegemónico; nos sirven para reflexionar sobre la construcción de las transgresiones en Occidente y observar los cambios ocurridos en el tiempo.

1.3. Miradas feministas, miradas *queer*: encuentros y desencuentros

En los últimos años, los planteamientos del movimiento y la teoría *queer* han logrado gran relevancia tanto en las actividades reivindicativas y en las teorías feministas, como en los estudios feministas y de género. Sin duda, el cuestionamiento del sistema de género hegemónico y la deconstrucción de las identidades de género rígidas son cuestiones que han despertado gran interés. De esta manera, podemos decir que se ha creado una corriente feminista *queer*, que mantiene algunos discursos y algunas prácticas feministas «clásicas»²¹, anteriores, pero que también ha introducido novedades. Según parece, en este marco han surgido algunas tensiones, a partir de encuentros y desencuentros, afinidades y divergencias, entre diversos planteamientos. En juego están cómo entendemos el feminismo, cómo entendemos la lucha y quién o quiénes son, o quiénes cuentan, como sujeto político del feminismo. Existen opiniones muy distintas al respecto. La cuestión es que ningún movimiento, ni ninguna teoría, es totalmente coherente; y el feminismo no es una excepción. Se trata de un fenómeno muy amplio, con planteamientos, puntos de vista y prácticas muy diversas. Por eso, en este caso también a veces puede ser más apropiado hablar sobre feminismos en plural, que sobre un único feminismo en singular. La historia del feminismo, en gran medida, ha sido la historia de sus debates. Los cambios y los conflictos siempre son constantes en nuestra sociedad, y en el marco del movimiento feminista, también podemos observar novedades, rupturas, continuidades, contradicciones y transformaciones; es posible, no obstante, hacer una lectura positiva de las tensiones.

Algunas feministas opinan que las tensiones comienzan ya con el carácter posmoderno de los discursos *queer*, partiendo de la idea de que es imposible un movimiento crítico o un activismo político posmoderno, de ningún tipo. A este respecto, hay que confesar que no es fácil definir la Posmodernidad; se trata de un término que puede abarcar contenidos bastante diversos y suscita grandes debates, pero aún así podemos mencionar algunas características generales. En opinión de la antropóloga Britt-Marie Thurén, se trata de un clima general de rechazo de todo tipo de teorías anteriores, con muchas dudas epistemológicas fuertes, más que de un conjunto de nuevas teorías concretas y específicas. El posmodernismo parte de un relativismo, una autocrítica, una autorreflexión. Se defiende, por ejemplo, que las formas de pensar varían, que no hay formas de

²¹ Nos referimos a los planteamientos, los discursos y las actividades feministas anteriores a la corriente feminista *queer*. Al hablar sobre movimientos feministas «clásicos» pretendemos englobar todos aquellos movimientos de mayor trayectoria en el tiempo, surgidos y desarrollados durante las últimas décadas, algunos de ellos a partir de la década de los setenta, y en algunos casos hasta nuestros días. Somos conscientes de que existe una gran diversidad dentro de los que hemos denominado «movimientos feministas clásicos», ya que en las últimas décadas han ocurrido varios cambios y rupturas en el contexto del feminismo, a causa de distintos discursos, planteamientos teóricos o prácticas políticas. Pero, en esta investigación sobre todo nos interesan los cambios, las novedades y las continuidades que la corriente feminista *queer* presenta, frente a lo hecho y planteado hasta la fecha. Siendo así, aunque «movimientos feministas clásicos» o «anteriores» no sean los términos más adecuados, serán los que utilizaremos al no disponer de ningún concepto más apropiado.

pensamiento que sean universalmente válidas, que todo hay que contextualizarlo para intentar entenderlo, y que cualquier intento de generalización teórica tiene que ser contrastado con datos y narrativas locales; aunque, algunos pensadores posmodernos van más lejos, y defienden que no existe ninguna verdad más allá de la perspectiva y percepción de cada una/o, esto es, que la realidad no tiene existencia más allá de nuestra construcción discursiva sobre ella (Thurén 2008: 102-103). Así, muestran gran escepticismo ante la existencia de una realidad objetiva, y/o ante la posibilidad de llegar a una comprensión de ella por medios racionales. Se posicionan contra el pensamiento racionalista ilustrado y sus pretensiones de universalización; consideran que son planteamientos totalitarios, y proponen la liberación del conocimiento de las ataduras impuestas por la Modernidad (Álvarez 2001:253-254). Según las y los posmodernos, son inaceptables las grandes teorías que tienen la ambición de construir meta-narrativas, válidas para contextos amplios, a veces tan amplios como el mundo entero y todos los tiempos. Apuestan por una pluralidad de narrativas o de prácticas discursivas, propias; y cuestionan muchas categorías, abogando por la deconstrucción de las nociones generalizadoras y esencialistas.

Entre las feministas que han mostrado cierta preocupación o inquietud por las relaciones entre el pensamiento posmoderno y el feminismo podemos destacar a Seyla Benhabib. Ella cree que hay algunos «problemas» de compatibilidad, a causa de ciertas características de la Posmodernidad. Siguiendo a Jane Flax, Benhabib define la posición posmoderna como la adhesión a tres tesis: la muerte del Hombre, con lo que se destruyen las concepciones existencialistas del ser humano, porque no es más que un artefacto social, histórico o lingüístico, otra posición más del lenguaje atrapado en las cadenas del significado; la muerte de la Historia, porque tampoco existe en sí misma; y la muerte de la Metafísica, porque las creaciones, las actividades y prácticas siempre llevan la marca del contexto (Benhabib 2005:322-323). Opina que estas tesis pueden, de alguna manera, «bloquear» el feminismo: si acabamos con el sujeto de la razón, que ha sido un hombre como representante de lo humano en general, no podemos criticar el androcentrismo, y tampoco podemos hablar sobre sujetos autónomos, autorreflexivos y capaces de actuar por principios; si no podemos hablar sobre grandes relatos históricos, tampoco podemos denunciar que la Historia que se ha escrito hasta la fecha ha sido casi siempre la historia de los hombres, y no se puede hacer una reapropiación de la historia de las mujeres en nombre de un futuro emancipatorio; no se pueden denunciar las desiguales relaciones de género, ni la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias entre las personas. Siendo así, Benhabib duda de que el feminismo pueda y deba adoptar el pensamiento posmoderno como aliado teórico. Cree que con planteamientos posmodernos no es posible una crítica social, ni una acción política, ni un proyecto feminista de ningún tipo. Concluye, que aunque la Posmodernidad pueda mostrarnos algunas «trampas», no tiene en general nada positivo que ofrecer al feminismo (*ibid.*:342).

No obstante, aunque algunas feministas hayan mostrado su recelo ante la Posmodernidad, otras creen en la existencia de puntos de afinidad entre el posmodernismo y el feminismo; a modo de ejemplo, mencionan la tendencia antiautoritaria de ambos. Hay también movimientos y teorías feministas que se autodenominan posmodernistas, y que proponen una concepción de la persona no vinculada a unas características universales, sino más ligada a un contexto, una cultura, a una situación social concreta (Álvarez 2001:255-256).

Otras feministas opinan que las tensiones entre distintos planteamientos feministas surgen sobre todo al intentar responder a cuestiones como quién o quiénes son el sujeto político del feminismo, de quiénes se debe ocupar esta lucha, o incluso, cuál es la lucha y qué es el feminismo. Según parece, el sujeto de las reivindicaciones feministas siempre han sido las mujeres –en un primer momento, «la mujer» en singular, y más adelante, «las mujeres» en plural-, pero el feminismo queer pretende abarcar una multiplicidad de sujetos en sus protestas. En juego está quién cuenta como nosotras/os y quién no, quiénes somos y quiénes no somos. Sin duda, es un gran debate.

La cuestión es que, durante los años setenta y ochenta, el sujeto político del feminismo fue «la mujer» en singular; y en aquel contexto, pudo ser característico y necesario para la movilización feminista. Se trataba de un sujeto de carácter universal, que pretendía aglutinar los elementos de subordinación y discriminación comunes de las mujeres. Se fomentaba un discurso identitario basado en las diferencias entre mujeres y hombres, de cara a poder conseguir cambios legales, la adquisición de los mismos derechos y oportunidades, o el acceso a todas las esferas y espacios.

Pero, a finales de los años ochenta, la identidad homogeneizadora de «la mujer» comenzó a ser insuficiente. Ese sujeto monolítico empezó a ser cuestionado, cuando desde los «márgenes» del feminismo, se reclamó que se consideraran y nombraran las diversas realidades y las diferencias entre «las mujeres», en plural; o, dicho con otras palabras, cuando se alzaron algunas voces para hablar sobre la agencia –o agencias-, o capacidad de actuación e intervención, de los sujetos (Trujillo 2009b:1). Criticaron el feminismo liberal, blanco, occidental, burgués y heterosexual, por haber ignorado al resto de mujeres. Esas «otras» mujeres, el «proletariado del feminismo» (Despentes 2007), eran las negras, lesbianas, transexuales, trabajadoras del sexo, inmigrantes, ilegales, pobres... Eran mujeres con situaciones y demandas diversas, y el movimiento feminista desarrollado hasta la fecha se encontraba muy alejado de sus realidades (Trujillo 2009a:164). Se exigió que se consideraran las diferencias existentes entre las mujeres, es decir, dentro de la identidad colectiva creada por el feminismo. Se señaló la necesidad de analizar las causas que producían las diferencias de clase, etnia, opción sexual... y cómo afectaban sobre la experiencia de ser mujeres, pero sin establecer jerarquías de opresiones; ya que, no es posible separar las opresiones que se sufren, son múltiples sistemas de opresión que actúan de manera simultánea,

que se entrecruzan, afectándose unos a otros (Trujillo 2009b:2). En el Estado español, como ejemplo, la fragmentación de la identidad unitaria de «la mujer» se dio sobre todo a través de las reivindicaciones y de las críticas de las lesbianas, junto con las transexuales y las trabajadoras del sexo. Cuestionaron dicho sujeto político, porque las ignoraba y las excluía de los discursos, las imágenes y las demandas feministas. No hubo una total ruptura en diferentes movimientos feministas, incluso se discutió si ser lesbiana era suficiente para legitimar una organización o crear un grupo aparte; pero, a partir de los noventa, ocurrieron algunas divisiones, y cuando no ocurrieron, la necesidad de atender a la diversidad de las mujeres y sus demandas, obligó a los diferentes grupos feministas a tratar aspectos concretos relacionados con colectivos específicos, como inmigrantes, gitanas, transexuales o trabajadoras sexuales (Trujillo 2009a:165).

A partir de los años noventa, con el impacto de la crítica queer, han vuelto a surgir debates sobre el sujeto político del feminismo. Se ha propuesto entender las identidades sólo como afinidades puntuales, dinámicas y cambiantes, y revisar y resignificar algunas categorías; no se rechazan totalmente las categorías identitarias, no se pretende destruirlas, pero se anima a deconstruirlas y a reflexionar sobre su uso y sus limitaciones (*ibid.*:169); por ejemplo, se cuestiona la categoría «mujer» y lo que significa exactamente «ser mujer». El feminismo queer, además, apuesta por una multiplicidad de sujetos políticos. La intención es ir más allá de las categorías clásicas y comprender que actualmente las identidades se han hecho más complejas, que las opresiones también son más complejas, y que las experiencias y vivencias de las personas son muy diversas. Se entiende que el activismo debe ocuparse de todas las personas oprimidas por el sistema de género y los modelos hegemónicos; entienden que se trata de la misma lucha, que los problemas que sufren tienen el mismo origen; y por eso las y los activistas queer se denominan feministas. Defienden que son los elementos comunes de opresión, y el deseo de transformación social de las relaciones de género, los que deben crear la sensación de comunidad, y no una supuesta identidad fija y excluyente (Trujillo 2009b:7). En palabras de Ulrika Dahl, por ejemplo, la lucha feminista es ante todo una lucha por la libertad de las personas:

«...la base del feminismo, tal y como yo lo entiendo, es la lucha por abrir posibilidades a lo que podemos llegar a ser. Hasta el punto de que cualquiera pueda llegar a ser libre, el proyecto debería ser que seamos libres para amar a quien queramos, para definir nuestra propia sexualidad y deseo y nuestra propia identidad» (Dahl 2005:156).

De esta manera, en opinión de algunas teóricas, estamos ante «otro» feminismo, diferente, otra forma distinta de feminismo. A veces se ha solido hablar de «postfeminismo»²², como si se

²² Aunque hay que subrayar que estos conceptos no son del agrado de todas las personas, activistas y teóricas, queer. Beatriz Preciado, por ejemplo, ha trabajado para desenmascarar los binarismos engañosos que se esconden tras la oposición pre/post, como la tentación de comprender los cambios de la crítica de

hubiera superado el feminismo, o de «transfeminismo», más allá de binarismos y esquemas tradicionales, pero muchas/os activistas queer continúan hablando simplemente de «feminismo». También se ha hablado en ocasiones sobre «activismo social feminista post-identitario», en referencia a una serie de grupos y colectivos feministas que, por una parte, ponen en cuestión que el sujeto político del feminismo sean sólo «las mujeres», y por otra, llevan a cabo toda una serie de prácticas políticas dirigidas a la transformación social del sistema de género sin la necesidad de establecerlo sobre la base de una identidad cerrada. Este tipo de activismo defiende que con un punto de vista queer, el movimiento en general, y «las mujeres», han ganado en herramientas de lucha, alianzas, campo de visión, amplitud de análisis del poder y capacidad de transformación social (Missé, Solá 2009). Confían en que las aportaciones feministas queer han revitalizado el feminismo, al abrir nuevos horizontes de debate teórico y de prácticas políticas, tender puentes entre movilizaciones y atraer a las generaciones más jóvenes (Trujillo 2009b:7).

Sin duda, estos planteamientos difieren bastante de lo propuesto por otros movimientos, grupos o corrientes feministas. Hasta la fecha, por lo general, el feminismo ha sido definido como teoría crítica y movimiento social organizado y militante, con los objetivos de hacer ver y denunciar la opresión, sujeción y situación de inferioridad de las mujeres; de luchar contra las desigualdades y discriminaciones que sufren en lo que se refiere a derechos, obligaciones, responsabilidades y oportunidades; de cuestionar la jerarquía existente entre hombres y mujeres; y de desarrollar una teoría y un movimiento emancipatorio y reflexivo para el cambio social (Amorós, de Miguel 2005). Aunque los valores feministas puedan variar de unas corrientes de pensamiento a otras²³, también ha sido subrayado que desde luego no es feminista quien no considera que hay aspectos de la sociedad que causan desigualdades entre «mujeres» y «hombres», y que eso no debería ser así (Thurén 2008:99). En general, se dice que el feminismo cuenta por lo menos con tres siglos de tradición, pues sus primeras referencias se sitúan en la Ilustración; pero, hay quien piensa que podemos hablar sobre feminismo en cualquier momento histórico en que se haya criticado el discurso de la inferioridad de las mujeres y en el que las mujeres hayan protagonizado revueltas para denunciar su posición de sujeción y mejorar sus condiciones de vida (Amorós, de Miguel 2005:55). En cualquier caso, es fácil apreciar que, hasta la fecha, el feminismo se ha constituido a partir de una fuerte identidad colectiva como «mujer/es» –y, a través de una fuerte oposición dicotómica frente a los «hombres», que constituirían los «otros»-.

forma generacional y temporal, como si se tratara de un simple proceso evolutivo y por tanto, una vez más, «natural» (Preciado 2002:10).

²³ Sobre este tema, pueden consultarse los trabajos de de Elena Beltrán y Virginia Maquieira (2001), y Celia Amorós y Ana de Miguel (2005).

Así, el feminismo queer ha recibido críticas por parte de otros planteamientos feministas. Sobre la mesa de debate se han puesto cuestiones como la dificultad de diluir identidades, o cuestionar y resignificar nuestras categorías y modelos; por ejemplo, se ha planteado que no es nada fácil para nosotras/os pensar más allá de «hombres» y «mujeres». También se ha recalcado el peligro de disolución de las mujeres –quienes han sido el sujeto tradicional del feminismo y quienes han llevado a cabo la lucha feminista hasta la fecha- porque continúan teniendo muchos problemas, como «mujeres», y su lucha sigue siendo necesaria. Asimismo, se ha discutido si el feminismo puede y debe ocuparse de las reivindicaciones de una multiplicidad diversa de sujetos políticos. Algunas feministas piensan que los planteamientos queer debilitan el feminismo, y hay incluso quien va más allá en su crítica, y cuestiona hasta que los discursos y los movimientos queer sean «feministas», y que puedan ser considerados «feminismo».

Desde el feminismo queer, por supuesto, se ha dado respuesta a las críticas recibidas. Una y otra vez se subraya que problematizar, cuestionar, revisar e intentar resignificar las categorías, no es ignorarlas. Sólo se pretende reflexionar sobre los problemas y las injusticias de nuestro sistema de género y nuestros modelos hegemónicos, para poder llegar a una situación de mayor libertad, donde cada persona pueda decidir libremente como quiere estar en el mundo en cada momento de su existencia. Así, detrás del cuestionamiento de la categoría «mujer/es» no se esconde una negación de la existencia de las mujeres, ni tampoco una intención por ocultar las desigualdades que sufren en tanto que mujeres. Asimismo, cuestionar esa categoría, revisar el que hasta ahora ha sido el único sujeto político del feminismo, cuestionar de ese modo también el feminismo, e inquirir sobre las alteraciones de sus categorías, no es renunciar al feminismo ni al uso de sus términos (Burgos 2005b:13).

Por ejemplo, Itziar Ziga dice que «ya sólo afirmo que soy mujer por diagnóstico médico y por estrategia política» (Ziga 2009:30), con lo que muestra cómo se puede problematizar y cuestionar esa categoría, sin olvidar lo que supone para las personas construidas e identificadas como mujeres, sin ignorar las desigualdades que sufren, y sin abandonar la lucha feminista. Ziga, además, critica el hecho de que algunas personas se crean legitimadas o con derecho de decidir qué es y qué no es el feminismo, y quién es y quién no es feminista. Según sus palabras:

«Al final todos estos asuntos de ampliar las alianzas y redes que siempre aparecen en las agendas del feminismo autolegitimado producen muchas jaquecas y contratiempos. Es mucho más fácil seguir reuniéndose las de siempre y quejándose de que todo lo hicieron ellas, de que nadie se lo agradece, de que no hay relevo. Claro, porque cuando llega el relevo, resulta que no les gustamos, que no somos copias de lo que ellas fueron o son. Lo peor que puede sucederle a un movimiento liberador es volverse nostálgico (...) Y a mí, desde luego, si algo me ha enseñado el feminismo es a no quedarme nunca quieta.

(...) Esa es la cuestión. Quién carajo es el sujeto político del feminismo. Quién o quiénes lo fueron, quién o quiénes se lo adjudicaron, quién o quiénes lo seguimos siendo. Que relaciones de poder hacen que algunas, las que nada casualmente pertenecen a las identidades o condiciones hegemónicas, nos pregunten a las parias del feminismo: ¿qué hacéis aquí? ¿quién os ha llamado? ¿reconocéis nuestra supremacía? Si no, a la puta calle, ¿qué nos pedís?» (Ziga 2010:207).

Ziga responde que no piden nada al feminismo, porque ellas/os también «son» el feminismo.

Por su parte, la filósofa Judith Butler también considera que su pensamiento y sus compromisos son feministas, aunque no sólo ni exclusivamente feministas (Soley-Beltran, Preciado 2007: 217). Entendiendo el feminismo como la teoría crítica y el movimiento social que lucha por acabar con la opresión de las mujeres, afirma que el feminismo trata sobre el cambio social de las relaciones de género y que implica pensar sobre las prácticas de libertad (Birulés 2008). Cree que el feminismo continúa siendo necesario porque siguen existiendo amplias desigualdades en nuestras sociedades; y, asimismo, opina que no es correcto decir que el pensamiento queer es postfeminista, porque halla importantes recursos conceptuales y políticos en el feminismo, y porque el feminismo continúa planteándole desafíos y funcionando como un gran aliado (Butler 2006:23). En cuanto a la cuestión de quién es el sujeto del feminismo, defiende que para que el feminismo prospere necesita dejar de hacerse esa pregunta:

«Porque creo que se puede tener un programa político fuerte a favor de la igualdad de género –bueno, quizá la noción de género deba expandirse para incluir mujeres a las que no se consideraba antes como mujeres, ¿de acuerdo?- pero que hay toda una serie de cosas que tendrán que cambiar en virtud de las presiones que ha puesto sobre el feminismo el movimiento de transgénero, la teoría *queer*, etc. (...) No se necesita saber cuál es el sujeto del feminismo para estar en esa lucha, y creo que en el momento en que nos atascamos en la cuestión de quién es el sujeto del feminismo nos olvidamos de cuáles son las cuestiones políticas más amplias. Éste es un lugar en el que creo que es importante dejar la cuestión del sujeto en un aparte, y creo que el feminismo se puede herir a sí mismo tornándose innecesariamente rígido sobre la cuestión de quién es una mujer» (Soley-Beltran, Preciado 2007:219-220).

Sin duda, todas las cuestiones expuestas en este apartado crean grandes debates y discusiones. Se plantean muchas cuestiones, y surgen muchas preguntas que, en la mayoría de los casos, no son nada fáciles de responder.

2. CONTEXTO DEL FEMINISMO *QUEER* EN EL ESTADO ESPAÑOL Y EN EL PAÍS VASCO

En el marco de este trabajo sobre los discursos y las prácticas queer en los movimientos feministas vascos, resulta importante presentar y contextualizar dichas expresiones en el Estado español en general, y en la medida que sea posible, en el País Vasco concretamente. Para ello, en este apartado realizaremos una breve aproximación a los movimientos feministas y queer desarrollados en las últimas décadas.

En cuanto al movimiento feminista, en general, hay que subrayar que a partir de los años sesenta comenzó a desarrollarse la llamada segunda ola del feminismo en la mayoría de los países occidentales. En un clima de gran agitación política surgieron muchos movimientos de protesta, que rompieron con la idea de progreso, cuestionaron el concepto de poder y fomentaron otros valores sociales. Las contradicciones de un sistema «democrático» que tenía su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que estaba lleno de desigualdades, motivaron la formación de una Nueva Izquierda y varios movimientos sociales radicales pro derechos civiles, estudiantiles, pacifistas, y también feministas. Tras algunos años de poca incidencia, el movimiento feminista volvió a tomar fuerza, cuando algunas mujeres decidieron rebelarse y empezaron a organizarse de forma autónoma –muchas veces, porque no estaban contentas con el papel que se les otorgaba dentro del resto de los movimientos antisistema- en pequeños grupos (Amorós, de Miguel 2005).

Muchas mujeres comenzaron a tomar conciencia de sus problemas específicos, reivindicaron su inclusión en la plena ciudadanía y en un espacio público redefinido, y recalcaron también que «lo personal es político», apuntando la importancia de abordar temas que hasta entonces habían sido privados. Poco a poco, organizaron jornadas, encuentros y conferencias a distintos niveles (locales, estatales, internacionales...); el feminismo llegó a las instituciones, se lograron cambios legales y otras reformas; y llegó también a las universidades, con lo que surgieron los estudios de «la mujer», «de las mujeres», y posteriormente, los que actualmente conocemos como estudios «de género y feministas». Durante estos años, el movimiento ha ido adaptándose a los cambios sociales y a los nuevos tiempos, por ejemplo, con el uso –mayor o menor- de las llamadas nuevas tecnologías, y la puesta en marcha de redes, no sólo a nivel local o estatal, sino también a nivel internacional.

En el Estado español, la segunda ola del feminismo no explotó hasta 1975, con la muerte de Franco y el fin de la dictadura franquista como tal. En opinión de Cristina Garaizabal, «supuso

un cambio fundamental en la comprensión del género como construcción social» (Garaizabal 2009:1), y fue fundamental para realizar la crítica a la supuesta naturalidad de «ser hombre» o «ser mujer» y analizar los mecanismos a través de los cuales ocurren dichas construcciones. El movimiento feminista alcanzó en sus inicios una gran visibilidad, que quedó plasmada en 1975 en las Primeras Jornadas de Liberación de la Mujer en Madrid; el siguiente año, en las Jornadas Catalanes de la Dona en Barcelona; en 1979 en las Jornadas Feministas en Granada... Ese tipo de encuentros se han continuado celebrando hasta hoy, ya que las últimas Jornadas Feministas a nivel estatal se celebraron en 2009, de nuevo en Granada.

Durante estos años, se han llevado a cabo luchas por la despenalización del aborto, por la creación de centros de planificación familiar en la red sanitaria, por la puesta en marcha de talleres de sexualidad y auto-conocimiento del cuerpo, por la apertura de casas de acogida para mujeres maltratadas... Se han creado muchos grupos y coordinadoras feministas, y han surgido algunos debates entre diferentes planteamientos –sobre todo entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia-. A partir de 1982, con la fundación por parte del primer gobierno del PSOE del Instituto de la Mujer, y progresivamente sus equivalentes autonómicos, ha ocurrido también una institucionalización del feminismo. Sin duda, podemos decir que a día de hoy el movimiento feminista es realmente amplio.

En el País Vasco, los colectivos feministas también emergieron de forma bastante inmediata ante la muerte de Franco. Los primeros grupos se formaron en la calle, con carácter muy libertario. Eran grupos autónomos de distintas localidades, en principio con una organización asamblearia y horizontal, y creados para acabar con las desigualdades que las mujeres sufrían. Al poco tiempo, se formaron también algunas comisiones y coordinadoras feministas, y los primeros grupos de auto-conciencia y auto-conocimiento. En 1976 empezaron las primeras asambleas provinciales y se conmemoró el primer 8 de marzo. El siguiente año, se celebraron las Primeras Jornadas feministas de Euskadi en Leioa (figura 8), con la participación de cerca de 3000 mujeres; en 1984, las Segundas Jornadas Feministas, también en Leioa; en 1994, las Terceras Jornadas...

A lo largo de todos estos años, los grupos feministas vascos han tratado diversos temas, como el derecho a trabajar asalariadamente con los mismos sueldos y las mismas oportunidades que los hombres; el derecho a gestionar el propio cuerpo, por ejemplo, reivindicando el aborto libre y gratuito o el uso de anticonceptivos; o el tema de las agresiones y la violencia sexista contra las mujeres.

En opinión de Begoña Zabala, los grandes fenómenos ocurridos en los últimos años en el marco de los movimientos feministas vascos han sido, por un lado, la gran institucionalización del fe-

minismo, y por el otro, la fragmentación del movimiento. Hoy en día, estamos ante muchas y diversas opiniones, distintos puntos de vista, y diferentes feminismos. La situación es, sin lugar a dudas, mucho más compleja (Zabala 2008).



Figura 8. Primeras Jornadas de la Mujer en Euskadi, en 1977.

Es de subrayar que en el ámbito del País Vasco la lucha feminista y la lucha lesbianista se han tratado conjuntamente durante muchos años. En la década de los setenta las activistas fomentaron la reflexión sobre la sexualidad libre y el lesbianismo, y así, en la década de los ochenta se crearon los primeros colectivos de lesbianas feministas, con el propósito de lograr mayor visibilidad –ya que, aunque se trataba, el tema del lesbianismo no era una prioridad en los grupos anteriores-. A través de diversas publicaciones y encuentros, intentaron crear y fomentar un sentimiento de comunidad, desarrollar discursos propios, e impulsar la crítica social. Desde la década de los noventa, las principales preocupaciones han sido la obtención de ciertos derechos y la reivindicación de la diversidad sexual (Sareinak 2010:89-90).

En lo que respecta al movimiento queer, hay que decir que sus primeras manifestaciones en el Estado español surgieron en la primera mitad de los años noventa; en ese momento, como ya hemos comentado, se formaron dos de los grupos queer más significativos: LSD (Lesbianas Sin Duda, Lesbianas Sexo Delicioso, Lesbianas Sudando Deseo, Lesbianas Sin Dueño...) y La Radical Gai, que establecieron conexiones con grupos de Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Al poco tiempo se crearon más grupos activistas en el Estado como KGLB (Kolektivo de Gays

y Lesbianas de Burgos), GtQ-MAD (Grupo de Trabajo Queer de Madrid) o Bollus Vivendi; y aparecieron publicaciones como *De un Plumazo*, *Planeta Marica*, *Non Grata*, *La Kampeadora* o *Bollus Vivendi*.

Estos grupos queer han cuestionado las representaciones, los espacios y los discursos normativos, poniendo énfasis en la necesidad de autonombrarse, contarse y representarse ellos mismos. Han utilizado la autodenominación que se adelanta al insulto, como muestra por ejemplo el nombre del fanzine *Non Grata*. Asimismo, han utilizado discursos e imágenes que de manera explícita tratan sobre Sida, sexo seguro, prácticas sexuales, juguetes, deseos y fantasías diversas (figura 9); discursos e imágenes que han supuesto un giro radical, porque como dice Gracia Trujillo «son esa irrupción de cuerpos con múltiples deseos, sujetos y sexualidades invisibles que interpelan a esas otras miradas y discursos sobre sí mismos» (Trujillo 2005:33-34).



Figura 9. Cartel de LSD y La Radical Gai para la prevención del Sida, 1993.

El activismo queer ha denunciado su invisibilidad y opresión²⁴, ha mostrado resistencia, y con orgullo y ánimo provocador ha intervenido en ámbitos locales, espacios y contextos políticos.

²⁴ No podemos olvidar que hasta hace relativamente poco tiempo, travestis, gays, lesbianas y transexuales eran considerados/as susceptibles de incurrir en delitos de «escándalo público». La Ley de Rehabilitación y Peligrosidad Social (LPRS) les convirtió en «peligrosos sociales»; esa era la ley que venía a sustituir la Ley de Vagos y Maleantes de 1954 que, a su vez, era heredera de la instaurada durante la Segunda República, en 1933, y que no incluía a «homosexuales». Anteriormente, la dictadura de Primo de Rivera sí había sancionado legalmente la homosexualidad en el Código Penal. La LPRS no fue derogada hasta 1979. El delito de escándalo público se mantuvo hasta 1988 (Trujillo 2005:35).

Reivindica que lo ha hecho sin necesidad del visto bueno del sistema hegemónico de género, sin buscar la normalización o la integración en los modelos y los esquemas dominantes; los colectivos queer han defendido que sólo quieren contarse a sí mismas a través de miradas y representaciones propias –que a veces han sido percibidas y criticadas como vanguardistas y elitistas-.

En general, los estudios queer son bastante recientes y desconocidos en el Estado español, en comparación con el ámbito anglosajón por ejemplo. Pero, poco a poco, están obteniendo mayor relevancia en el ámbito académico y en la sociedad. Sin ninguna duda, la teoría y el movimiento queer aportan una mayor complejidad y un nuevo desafío a los estudios feministas y de género. Autores como Beatriz Preciado, Elvira Burgos, Gracia Trujillo, Javier Sáez o David Córdoba, por mencionar algunos, están realizando interesantes reflexiones y aportaciones fundamentales sobre las teorías, los movimientos y las políticas queer.

Como decíamos en la introducción, en el contexto vasco parece que los discursos y las prácticas queer también son temas recientes y desconocidos, por lo que creemos que conocer lo que colectivos como Medeak, Mass Medeak o 7menos20 –por mencionar algunos- están planteando y haciendo en ese sentido puede ser realmente enriquecedor. Recoger y contextualizar las expresiones queer puede brindarnos la oportunidad de reflexionar sobre la situación de los movimientos feministas vascos, y sobre posibles estrategias de cara a superar desigualdades, así como de repensarnos, de plantearnos donde estamos y donde queremos estar. Estas ideas son, como comentábamos, el punto de partida de esta investigación antropológica sobre los discursos y las prácticas queer en el marco de los movimientos feministas vascos.

A modo de presentación general podemos decir –aunque en los siguientes apartados profundizaremos más en estas cuestiones- que en el marco de los movimientos feministas con planteamientos queer se encuentran colectivos con diversas características. Son grupos que definen su activismo como un «feminismo disidente», y se nombran de varias maneras. Es de subrayar que para ello no utilizan demasiado la palabra «queer», porque la consideran demasiado desconocida en nuestra sociedad, y prefieren nombrarse con otras denominaciones. Por ejemplo, algunos de los colectivos se hacen llamar «lesbianistas», de un modo político, y se declaran herederos del antes mencionado lesbianismo feminista. Muchas otras veces también se definen como «transfeministas», o denominan su movimiento como «transmaricabollo feminista». Asimismo, es bastante común que asuman y se nombren con etiquetas de las que consideran son realidades invisibilizadas, aunque dicen no pretender suplantar ni representar a nadie. A modo de ejemplo:

«Medeak es un grupo radical de múltiples etiquetas: bolleras, transexuales, feministas, travestis, insurrectas, cuentacuentos, queers, de-generadas, perversas y cómo no, activistas/militantes» (Blog de Medeak).

«MDM de marimutil, mujeres, marcianas, marimachas, múltiples, mariposonas, malformadx, híbridas, indefinidas, butch, femme o butch y femme a la vez» (Blog de Mass Medeak).

Los colectivos feministas que trabajan con planteamientos queer son, en la mayoría de los casos, grupos pequeños. Han conocido dicha corriente a través de diversas jornadas, lecturas, grupos o activistas que les han introducido en temas queer y feministas.; y por lo general, no llevan más de tres o cuatro años con esos planteamientos. A veces, estos colectivos trabajan conjuntamente a través de diferentes alianzas o coordinadoras; por ejemplo, la Koordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa reúne a varios colectivos –como Medeak, Garaipen o Ehgam– que están trabajando con discursos y prácticas queer (figura 10).



Figura 10. Manifestación organizada por la Koordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa, 2010.

Las activistas que participan en este tipo de colectivos muestran diferentes niveles de formación, conocimiento e implicación en lo referente al feminismo y a los planteamientos queer. Algunas han militado antes en otros grupos feministas; otras vienen más bien de la lucha de liberación sexual; y hay quien no ha militado antes en ningún otro grupo. En general, muestran un enorme compromiso con la lucha feminista y con la lucha de liberación sexual, pero también con la lucha por crear una sociedad multicultural, no-xenófoba, anticlasista y anticapitalista.

3. DISCURSOS *QUEER* EN LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS VASCOS

En este apartado nos centraremos en distintos aspectos relacionados con los discursos de los grupos feministas vascos que trabajan con planteamientos queer, para realizar una aproximación a la realidad queer en nuestro contexto. A partir del trabajo de campo realizado en esta investigación, y sobre todo a partir de las entrevistas realizadas a personas de distintos colectivos feministas que trabajan con discursos y prácticas queer, a continuación pretendemos exponer cuáles son sus planteamientos teóricos principales, los conceptos que emplean, y el modo de hablar o el tipo de lenguaje que utilizan. Al fin y al cabo, se trata de conocer «qué dicen» y «cómo lo dicen», para que sea así posible un acercamiento a las opiniones, percepciones e impresiones de las feministas queer.

En general, los colectivos feministas queer –o al menos, cercanos a la teoría queer- presentan y aúnan discursivamente contenidos relacionados con la denominada lucha de liberación sexual y con la lucha feminista. En ese marco, trabajan muchos de los cuestionamientos queer que hemos expuesto en páginas anteriores, junto con reivindicaciones feministas. De algún modo, suponen cambio y continuidad –a la vez- para los movimientos feministas vascos anteriores o de mayor trayectoria en el tiempo, ya que, por una parte, continúan con muchos de sus planteamientos teóricos, pero por otra, introducen una serie de interrogantes, cuestiones y debates teóricos, muy relacionados con la teoría queer, que podemos considerar novedosos en el panorama feminista vasco. Según dicen las personas entrevistadas en esta investigación, se trata de repensar, discutir y resignificar varias cuestiones, con lo que se complejizan los discursos.

3.1. Planteamientos teóricos generales

Las personas entrevistadas dicen haber llegado a planteamientos teóricos feministas queer, y a un tipo de lenguaje y modo de expresión diferente, a partir de ciertas referencias teóricas, más o menos cercanas. Entre sus fuentes de información destacan, individuos y grupos concretos, con los que tienen relación y afinidades. Se trata de gente o de movimientos políticos con planteamientos queer y feministas similares, con los que debaten y comparten impresiones. Asimismo, realizan muchas lecturas teóricas, principalmente de autoras feministas que consideran radicales, y autoras cercanas a la teoría queer que cuestionan los esquemas binarios de género y la heterosexualidad normativa; por mencionar algunos nombres, realizan lecturas de los trabajos

de Beatriz Preciado, Itziar Ziga, Virginie Despentes, Judith Butler, Monique Wittig, María Llopis, Beatriz Espejo o Valerie Solanas.

«La verdad es que nosotras cuando empezamos a juntarnos, sí que fue cuando empezamos a relacionarnos con otros grupos, con Medeak por ejemplo, que Medeak ya llevaban tiempo trabajando en eso, tenían más discurso... empezamos con ellas. Luego cada una ha ido leyendo, quien ha podido a la Butler [Risas] a Monique Wittig, textos por ahí, te metes en la red, Internet... Luego las charlas; yo particularmente con el Sejo he aprendido mucho de él. Y charlando así también...» (Leticia, 7menos20).

Las personas entrevistadas creen que sus influencias, referencias y contenidos son, o pueden ser considerados al menos, «queer», pero es importante señalar que en general no utilizan ni se definen demasiado de esa manera. Dicen que hace algunos años utilizan más el concepto «queer», pero que actualmente no lo hacen demasiado porque creen que no tiene la fuerza que debería. Les parece que es un término demasiado teórico; dicen que en un ámbito más académico, universitario, puede utilizarse, pero que a un nivel más de calle no tiene sentido, porque la gente no sabe lo que significa y no tiene el efecto que debería. Apuestan por buscar palabras que la gente en nuestro contexto conozca y tengan un impacto similar. Por eso, a veces utilizan términos como «marica», «bollo» o «transmaricabollo», como equivalentes a «queer».

«Queer-ak gara edan dugulako queer teorian, queer akzioetatik, eta “queer” hitza hasieran izan zen fundamentala guretzako baina... itzulpen kontu bat da. Ez zaigu iruditzen itzulpena ona denik. Estatu mailan edo Euskal Herri mailan zuk norbaiti esaten diozunean “Queer naiz”, “¿Qué? ¿Eso qué...?”. Zuk ingelesez esaten badiozu norbaiti “Soy queer” le estas diciendo algo muy distinto. Orduan bilatu behar dena da joku hori, ezin duzuna da hitza itzuli, eta ez kontzeptua. Guk kontzeptuaren itzulpena egin dugu. (...) Es que si yo le digo a alguien “Soy queer”, no... Eta hori Euskal Herrian gertatzen ari zan; había todo un tipo de gente que era queer y era como “¿Eso qué es lo que es?”. En la universidad eres “queer”, es guay, ¡claro que sí! Eres queer porque Judith Butler y no sé que... Baina beste eremu batzuetan ez. Eres “bollera”, eres “marica” o... » (Itu, Medeak).

De todos modos, algunas de las personas entrevistadas también han subrayado que no quieren definirse demasiado, que no ven necesidad de hacerlo, y que lo importante realmente son los contenidos que trabajan y no el nombre que se les da.

Uno de los planteamientos en los que más énfasis ponen es en la crítica conceptual a las visiones binarias y dicotómicas propias del sistema de género hegemónico que conocemos en nuestra sociedad. Ese afán en desmontar binomios, en acabar con las lecturas binarias o duales sobre las

personas, es percibida por su parte como una de las características propias o específicas de su movimiento.

«...en las últimas manifestaciones que hemos tenido (las últimas protestas por ejemplo en contra de la patologización de la transexualidad, en contra de todos los asesinatos que se están produciendo y siguen ocurriendo sobre mujeres, mujeres biológicas, mujeres transexuales, todos los ataques que hay de homofobia o de lesbofobia) está presente en el análisis de base como responsable el binarismo dominante, y eso algunos activistas lo tenemos cada día más a flor de piel, está mucho más presente» (Mikel, Ehgam).

Otorgan mucha importancia a entender tanto el «género» como el «sexo» de las personas como construcciones socioculturales, que hay que deconstruir y resignificar. Critican cualquier forma de determinismo biológico, ya que creen que las características anatómicas con las que nacemos no nos obligan a nada, con lo que no deberían limitarnos en ningún sentido; es decir, que se posicionan en contra de la correlación obligatoria que presupone que un cuerpo percibido como «hembra» debe ser «femenino», y que un cuerpo leído como «macho» debe ser «masculino». Así, cuestionan todo lo que implica «ser mujer», «ser hombre», «feminidad» o «masculinidad». Problematizan esas categorías, porque entienden que, por ejemplo, una «mujer» no es más que alguien cuyo cuerpo ha sido identificado de ese modo, una persona cuyo cuerpo fue leído así al nacer y que ha sido construida en la feminidad. No aceptan ninguna imposición de ese tipo, y además defienden que las personas no podemos reducirnos a dos –y sólo dos- formas aceptadas de estar en el mundo, o sólo dos maneras de ser personas legítimas. Reivindican más opciones, y más diversas, más allá de los modelos hegemónicos. Mencionan en muchos casos a las personas trans, transexuales o transgénero, e intersexuales, como ejemplos que reflejan lo falso de los esquemas binarios de género. Proponen entender el género como *performance*, como algo que «se hace», y no que «se es», con lo que pretenden dejar la puerta abierta para que cada persona decida libremente como quiere vivir o situarse en el mundo. Saben que deconstruir los esquemas y las categorías del sistema hegemónico de género es realmente complicado, pero apuestan por ello, y lo reivindican, entendiendo que es lo más justo.

Otra de las cuestiones que aparecen con mayor fuerza en las entrevistas mantenidas es la de la crítica a la heterosexualidad normativa o heteronormatividad. Las personas entrevistadas están contra la presunción y la imposición de ser heterosexual. Recalcan que no se posicionan contra la heterosexualidad, sino contra la obligación que supone. Quieren acabar con la idea de que hay sexualidades buenas y malas, normales y anormales, naturales y antinaturales; y también pretenden acabar con los privilegios o los castigos que suponen unas sexualidades u otras. Opinan que cualquier tipo de práctica sexual elegida libre y voluntariamente es legítima y digna, igual

de legítima y digna que cualquier otra práctica sexual libre y voluntaria. Así, apuestan por una reinención del deseo y de las relaciones sexuales.

Asimismo, critican duramente las estructuras y relaciones de poder en general. Pretenden acabar con las desigualdades sociales y con las relaciones asimétricas entre las personas. Por un lado, abordan las discriminaciones que sufren las personas que están fuera de los modelos dominantes de género; y por otro lado, se ocupan de las discriminaciones que sufren las mujeres en relación a los hombres. Pero, al tratar dichas desigualdades, procuran no olvidar las diferentes formas de opresión que existen también en función de cuestiones como la clase social, la etnia, la edad o el origen. Las personas entrevistadas dicen querer desenmascarar y desmontar cualquier tipo de jerarquía, con lo que han optado por situar y definir su activismo en «los márgenes» del sistema dominante, para así defender ciertas opciones hasta ahora excluidas y marginadas, y a veces también castigadas. Así reivindican la legitimidad de ciertos sujetos políticos como las personas negras, las trabajadoras sexuales, las y los inmigrantes, las personas transexuales, travestis, homosexuales... En el contexto de esta lucha contra las relaciones jerárquicas, perciben el tema de la violencia como central. Nuestro sistema abarca muchas agresiones, represión y malestar para muchas personas. Los colectivos feministas queer creen que esa situación es inaceptable y denuncian dicha violencia.



Figura 11. Pancarta de la Koordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa, «Sexu askatasuna denon eskubidea», 2010.

Al fin y al cabo, las feministas con planteamientos queer dicen querer producir libertad. Quieren llegar a una situación en que cada persona pueda decidir libremente sobre su comportamiento, sus prácticas sexuales y su cuerpo en general. Como ya hemos comentado, están en contra de cualquier tipo de imposición, y reivindican que las personas debemos ser libres para escoger qué queremos ser o cómo queremos vivir. Defienden que cada cual sea como le apetezca, y que se planteen múltiples y diversas opciones al mismo nivel, todas igual de válidas y legítimas, igual de buenas –siempre que no supongan la opresión de otra persona-. Así, se posicionan contra muchos mandatos culturales y contra el orden social dominante; reivindican las prácticas no-hegemónicas, marginadas y estigmatizadas, discriminadas por estar fuera de las normas del sistema. Por ejemplo, exigen que todas las personas podamos vivir nuestra sexualidad y nuestro género de manera totalmente libre (figura 11); y se posicionan duramente contra la homofobia, lesbofobia y transfobia.

«...vivir libre, vivir con capacidad de decidir, vivir con voluntad, con capacidad de tu libertad, de tus deseos, de la disponibilidad de tu tiempo, de los espacios, del momento. (...) Vamos a ver, para poder estar en la calle... a mí siempre me parece que para amar a un hombre, para desear a un hombre, no es fácil; me resulta difícil hacerlo a la luz del día. Pero, sin embargo, reivindico que lo quiero hacer, porque lo siento así, hacerlo a la luz del día. En ese latido, digamos, me doy cuenta que choco con muchas barreras. Cuando choco con esas barreras, con esos muros, pues me hago daño. Me siento impedido a ir más allá, por el insulto, y en última instancia por la violencia bruta. Entonces algo no va bien así. Algo no va bien y no son los morros hinchados solamente. No sé por qué. Te paras a pensar y dices “Bueno, ¿y dónde está la razón, o cuáles son las razones por las que se me niega a mí el derecho de poder amar, de salir a la calle y poder amar a un hombre? ¿Dónde están las razones que me niegan que yo pueda mirar a un hombre con tranquilidad? ¿Y dónde están las razones por las que yo no puedo verbalizar lo que siento cuando veo o cuando me fijo en algún chico?”. Entonces, pienso que poder hacer ese ejercicio de libertad personal es lo que quiero para generaciones venideras. (...) La liberación sexual con mayúsculas, que quiere decir algo así como el reconocimiento de la diversidad sexual humana, que quiere decir que tiene que quitar de en medio todo lo que le impida desarrollarse libremente en tanto que persona sexual, persona sexuada, con todas sus variantes, con todas sus interrelaciones voluntarias, deseadas y libremente decididas» (Mikel, Ehgam).

Según las personas entrevistadas, el principal objetivo de los colectivos de feministas queer es, a través de una lucha feminista revolucionaria y transformadora, atacar a las raíces profundas de los problemas y «dinamitar» el sistema de género y social en general. Quieren un cambio total; y tienen claro que no les basta con una serie de reformas «superficiales». Aspiran a un mundo mejor y diferente, donde no se repitan las injusticias que conocemos en la actualidad. Quieren

construir un mundo en el que las personas sean más felices; un mundo de placer, bienestar y satisfacción. Reivindican, en pocas palabras, acabar con un mundo heteropatriarcal, y construir una sociedad feminista y plural, anticlasista, anticapitalista, antiimperialista y no-xenófoba. No obstante, todas las personas que han sido entrevistadas son conscientes de que el cambio que quieren es complicado y difícil. Saben que su objetivo puede resultar algo utópico, demasiado idealista, y saben también que probablemente nunca lleguen a ver una transformación social de ese tipo. Pero, aún creyendo que no van a conseguir demasiado, quieren reivindicar ese gran cambio, porque es lo justo, y quieren hacer su pequeña aportación.

«...el pensar que hay que acabar con las estructuras, con el sistema en sí tal y como está constituido –a nivel económico, social, político y lo que quieras-. Es que el orden económico y social es una mierda y hay que romperlo. Cada vez tenemos más claro que no se trata de poner parchecitos. Cada grupo y cada colectivo haremos lo que podamos –tampoco vamos a cambiar el mundo-, pero saber que la cuestión no es mejorar un poquito esto, como si el sistema estuviera bien, como si fuera una pequeña debilidad del sistema. No, es que el sistema es una mierda y hay que cambiarlo. Otra cosa es que no lo podamos hacer... Pero hay que saber que el objetivo es todo el sistema» (Bea, Garaipen).

«Yo es que lo veo más como –yo es que soy muy idealista- lo veo como un bombardeo de la sociedad desde abajo. O sea, está claro que funcionamos mal en todos los sentidos, y hace falta una política diferente de base, otro concepto de sociedad. (...) Nosotras estamos en bombardear de abajo el heteropatriarcado. (...) Es más idealista; no creo que vayamos a conseguir mucho... (...) Es difícil. Yo sé que me voy a morir y no voy a ver muchos cambios» (Leticia, 7menos20).

Desde su posición de rechazo absoluto al sistema «heteropatriarcal» actual, las feministas con un posicionamiento queer rechazan la asimilación o la integración en dicho sistema. Dicen que no quieren ser «cómplices» de una sociedad de ese tipo, que no quieren discursos políticamente correctos –que resultan totalmente falsos-, y que no quieren ser «normales». Por ejemplo, con frases reivindicativas como «Me parece fatal parecer *normal*» o «*Normal* es un programa de mi lavadora», se quieren presentar como disidentes de todo lo normativo; piden el reconocimiento de que no hay que «ser normal» –según los términos del sistema o los modelos hegemónicos- para ser alguien legítimo; y defienden que opciones hasta ahora excluidas son también dignas.

«...que cada uno haga lo que le dé la puta gana; y “¿Qué es eso de que yo me tengo que parecer a ti para que tú me valores?”. Me parece muy importante, muy revelador, y hasta muy liberador diría. Creo que ese eje es también muy liberador, porque eso es “ver” a las personas. “Yo no me tengo que parecer a ti para que tú me quieras”. (...) Es un tema que trabajamos, al que le damos muchas vueltas» (Bea, Garaipen).

«Guk ez dugu “normalak” izan nahi, horrek beti suposatzen dituelako jerarkiak, eta diskriminazioak sortzen direlako orden batean. Lo “normal” es entrar dentro de ese orden. Se habla de “normalización”, “asimilación”... “No, es que hay un momento en el que no queremos que nos asimiléis. Queremos que cambie esto. Yo no quiero que me digas que ya me puedo casar, como tú”. Es que igual lo que quiero es generar otro tipo de relaciones» (Itu, Medeak).

Apuestan, así, por una actitud en general bastante contestataria, de enfrentamiento al sistema. Hablan sobre «desobediencia» e «insurrección», y quieren transmitir que son imparables, que nadie les va a hacer callar, que son una realidad y que no se esconden. Sin embargo, algunas de las personas entrevistadas opinan que, aunque esa actitud tan contestataria puede resultar muy liberadora, también puede ser muy difícil. Nadie puede situarse totalmente al margen de la sociedad que le rodea, nadie puede estar realmente «fuera» del sistema, y el intentarlo puede ser muy doloroso, ya que supondría un enfrentamiento y un choque constante con la gran mayoría de las personas de alrededor.

En el contexto de las críticas que el feminismo con tendencia queer hace al sistema en general, es posible encontrar críticas más concretas dirigidas contra algunas entidades o instituciones de dicho sistema. Las personas entrevistadas, por ejemplo, lanzan duras críticas contra las religiones en general, y especialmente contra la religión católica, de tradición judeo-cristiana, por ser ésta la que más influencia tiene en nuestra sociedad.

«...en la diana en donde tendríamos que colocar, o donde coloco yo el punto de mira, es en gran parte la religión. (...) Con todo lo que conlleva, abramos el saco, abramos los cofres, abramos esos libros sagrados, y démonos cuenta de que lo que encierran no son textos que hablen sobre libertad; son textos que niegan la libertad, son negadores de libertad permanentemente. (...) El activismo con el que me siento implicado e involucrado, es aquel que tiene en consideración las necesidades de romper con estos estigmas, o con estos dolores fácticos o estos poderes reales; con el orden patriarcal, el poder machista, la presencia moral de todas las religiones y en especial de la religión judeo-cristiana» (Mikel, Ehgam).

El sistema médico también recibe críticas, sobre todo, por su comportamiento con las personas intersexuales y transexuales, que son sometidas a duras intervenciones quirúrgicas y también son patologizadas. La Iglesia y el sistema médico en general, son acusados de «fundamentalismo binarista». Las instituciones del Estado también reciben críticas, porque las feministas queer creen que no toman las medidas necesarias para actuar contra las agresiones por razones de género. Opinan que son negadoras de libertad, represoras, y que no muestran ningún compro-

miso real de cambio, más allá de lo que pueda ser políticamente correcto. De esta manera, las personas entrevistadas también rechazan que el derecho a que dos personas del mismo sexo puedan casarse sea algo positivo. A pesar de que creen que los derechos deben ser los mismos para todas y todos, opinan que el matrimonio homosexual no es más que un intento de regularización y asimilación por parte del sistema; creen que no arregla en absoluto los problemas reales de desigualdad, y que hace mucho daño al movimiento de liberación sexual porque lo debilita, y porque hace acallar las voces de quienes han creído que por casarse, o poder adoptar hijas/os, ya no hay discriminación.

«Es que eso, quieras o no, ha hecho bastante daño, porque te ha metido dentro de la norma y te ha acallado. (...) Es que yo eso ya lo he oído más de una vez, “Si ya te dejan casarte”, “¿Es que quién ha dicho que yo me quiero casar o que quiero que tú te cases?”. (...) Yo, es que, el matrimonio lo prohibiría. Así de claro. Lo de que la gente se casa por amor es mentira, eso es un puto contrato social que te regula el Estado y la Iglesia, y que te da beneficios por tener pareja. Hay mucha gente que no quiere tener pareja o no puede tenerla, y no tiene esos beneficios, y “Tú, por tener pareja tienes unos beneficios, y encima te los pagamos todos”. Vamos, yo es que lo erradicaba; y quien quiera casarse, que se vaya a hacer una boda de esas zulúes o lo que quiera, o sea... “Si quieres jurar tu amor, pues te vas allí al pantano y haces un rito budista”, yo que sé... El Estado no tiene porque regular eso. Te da beneficios: quince días de vacaciones, beneficios fiscales, una aceptación social... y más cosas. No está todo conseguido. Para mí ha sido un error el matrimonio; pero bueno, yo lo pedí en su día porque era como algo urgente, porque había muchos vacíos legales, que siguen estando igual de vacíos; había muchos vacíos legales en cuestión de herencias sobre todo; y ahora, o te casas, o sigues teniendo el mismo vacío legal. La adecuación a la norma te calla la boca, pero es que hay mucha gente que no nos podemos callar. Es así. Y por eso vamos con la pancarta» (Leticia, 7menos20).

Podemos apreciar, por lo que hemos comentado hasta ahora, que algunos de los temas trabajados por los grupos feministas queer son novedosos en el marco feminista vasco, mientras que otros ya han sido tratados –más o menos- por movimientos feministas anteriores. Entre los temas que podemos considerar «novedosos», por ejemplo, destacan el cuestionamiento de los esquemas binarios de género, la despatologización de la transexualidad, o la violencia de género entendida como cualquier tipo de agresión contra alguien a causa del sistema de género hegemónico. Entre los temas ya tratados anteriormente por otros movimientos feministas, y que los grupos queer continúan trabajando, podemos mencionar la sexualidad, el cuerpo, la identidad, la violencia contra las mujeres, la prostitución... Por ejemplo, la violencia ejercida contra las mujeres es una gran preocupación para las feministas con planteamientos queer, y están intentando crear y fomentar referentes de mujeres fuertes, no fácilmente agredibles, que saben defenderse.

3.2. Identificaciones, categorías y conceptos

Una de las características discursivas más importantes del feminismo queer está relacionada con la idea de la fluidez de la identidad y con las múltiples etiquetas de identificación. Entienden la «identidad» como una construcción social muy flexible, cambiante y dinámica. Por ejemplo, algunas de las personas entrevistadas dicen jugar o encontrarse entre la masculinidad y la feminidad. Creen que en cada persona podemos encontrar diversas características de identificación, varios elementos que se mezclan; y asimismo, defienden la posibilidad de que una persona pueda cambiar su identificación de género a lo largo de la vida, o en función de cada situación.

Las feministas que trabajan los planteamientos queer han mostrado cierta tendencia a intentar escapar de las categorizaciones. Se niegan a utilizar etiquetas que puedan ser demasiado rígidas, estrictas o limitadoras; por eso, en algunos de sus manifiestos se definen a sí mismas como «indefinidas», «múltiples» o «híbridas». No obstante, reconocen que algunas categorías son necesarias. Así, apuestan por utilizar ciertas etiquetas, pero siempre de una manera fluida y problematizándolas, esto es, cuestionando, revisando y replanteándolas. A modo de ejemplo, una de las personas entrevistadas dice no identificarse en la mayoría de los casos como «mujer», porque no es una mujer según el modelo hegemónico; dice sentirse «mujer» sólo a ratos, que en general se siente así sólo en relación al activismo feminista, y que en el resto de las situaciones prefiere definirse como «travesti» o «transgénero».

«Yo no soy una mujer. (...) Ez. A ver, identifikatzen naiz feminista bezala, emakume bezala, y punto. Yo no... O sea, ¿qué hago? ¿Qué hacen las mujeres? Cuando voy a “Zara” y tengo que ir a la sección de hombres a comprar y todo el mundo me mira mal... ¡Que coño soy una mujer! “¿De que me estas hablando?”, ¿no? Cuando veo los putos escaparates, ¿qué tengo que llevar? ¿Falditas cortas? ¡Que cojones! O sea, ya esta bien, ¿no? (...) Pero, es que yo batzutan banaiz emakume bat, eta beste batzuetan no, es que no soy, no entiendo la feminidad, no entiendo cosas...» (Itu, Medeak).

A un nivel más político, algunos de los grupos feministas queer han optado por denominarse, además de como «feministas», como «lesbianas», «lesbianistas» o «bolleras». Lo plantean como una posición estratégica que las sitúa, en su opinión, fuera de la lógica heteronormativa. No les importa si eso es cierto o no, esto es, para ellas lo importante realmente no es si tienen deseos o prácticas lésbicas o no. Se definen así, por una parte, por su posicionamiento contra la sociedad heteropatriarcal; y por otra, para visibilizar esa realidad. Así explican ellas porque se definen como lesbianas:

«No porque todas seamos lesbianas, más bien se trata de una definición política. Cualquiera de nosotras esta dispuesta a identificarse como lesbiana, del mismo modo que muchas lesbianas

vindicaron su derecho a abortar, o a la anticoncepción, o al divorcio, hace ya tres décadas. Del mismo modo (...) vindicamos el lesbianismo. Ninguna de nosotras tiene problemas con que la identifiquen como lesbiana. Por eso, aparte de jóvenes y feministas, también somos lesbianas» (Medeak 2005).

«Nos saca de la función de heterosexualidad que inscribe a los cuerpos como hombres y mujeres con funciones complementarias de re-producción social. Re-producción que se traduce en la producción de niños y niñas que sigan encajando en células familiares en el marco de la división sexual del trabajo. Desde la perspectiva más materialista, el lesbianismo rompe con la expresión de heterosexismo y feminidad obligatoria para las biomujeres» (Medeak 2009:8).

En general, los colectivos de las personas entrevistadas están revisando e intentando resignificar varios conceptos –como «hombre», «mujer», «masculinidad» o «feminidad», por ejemplo-, y han optado por definir su activismo feminista a través de categorías que consideran están invisibilizadas o se sitúan en los márgenes –como «bolleras», «maricas» o «putas»-.

3.3. Lenguaje y modo de expresión

Según dicen las personas entrevistadas, dan mucha importancia al contenido de sus discursos, pero también a la forma; es decir, cuidan mucho el lenguaje, el modo de expresarse, las palabras que utilizan. Quieren que sus mensajes sean claros y directos, fácilmente entendibles y realistas. También quieren que sus mensajes enganchen o atraigan a la gente, que no dejen indiferente a nadie, y para ello, suelen jugar mucho con la ironía. Mucha gente opina que tienen un lenguaje propio, cuyas principales características serían el de ser «radical» y «provocador». Según dicen las feministas con tendencia queer, quieren generar discursos radicales para una revolución, y en ese sentido, apuestan por un lenguaje lleno de rabia, reivindicación, lucha, pero también ilusión de cambio. Pretenden jugar con un lenguaje políticamente no-correcto, que deje claro su actitud contestataria. Aún así, subrayan que su modo de expresarse puede cambiar en función de quién sea el interlocutor o la interlocutora; a veces pueden utilizar un lenguaje más provocador, y otras veces menos.

Ese carácter provocador en el modo de expresarse de los grupos feministas queer, es fácilmente apreciable en algunas de las consignas que gritan en diversas manifestaciones. Son consignas en las que también podemos apreciar su intención contestataria y su afán por no dejar indiferente a quien pueda estar delante. En general, son consignas en las que se mezclan reivindicaciones por la liberación sexual y reivindicaciones feministas. Algunas consignas se refieren a opciones por lo general no aceptadas y discriminadas en nuestra sociedad; pretenden visibilizarlas y presen-

tarlas como opciones realmente posibles, dignas y legítimas: «Bolloak kalera eta txirlak ahora», «Soy marica/bollera porque me gusta y me da la gana». Otras consignas persiguen denunciar la heteronormatividad y homofobia existente en nuestro entorno: «El eje del mal es heterosexual», «Si mi pluma te molesta, por algo será». Abundan, asimismo, las consignas que pretenden una respuesta por parte de quienes las estén escuchando: «Al municipal, le gusta el sexo anal», «En los balcones también hay maricones; en las aceras también hay bolleras». Entre las consignas más propiamente feministas, destacan el cuestionamiento del modelo hegemónico de mujer y su autonombramiento y reivindicación como feministas: «Ez gara inorenak, gure gorputza gurea da», «Nacimos putas, princesas sobran», «Somos guapas, somos listas, somos zorras feministas». También destacan las consignas feministas que lanzan críticas contra la Iglesia: «Quitemos el rosario de nuestros ovarios», «La virgen María, ¿por qué no abortaría?».

En este marco del lenguaje y el modo de expresión, las personas entrevistadas dicen dar bastante importancia a los conceptos que utilizan, tanto al hablar como al escribir. Han hablado mucho sobre el significado y el sentido de varios términos, como «machismo», «pluma», «liberación», «lesbiana», «gay», «homosexual», «travesti», «orgullo», «derecho» o «deseo». Tras reflexionar, han optado en general, como ya hemos comentado, por un lenguaje provocador. Apuestan por utilizar palabras políticamente no muy correctas, como «follar» por ejemplo, y por subrayar su objetivo revolucionario utilizando una y otra vez términos como «insurrección», «transgresión», «disidencia» o «insumisión»; ellas mismas se hacen llamar «subversivas» y «no hegemónicas». Asimismo, se definen como «feministas», palabra en la que también ponen mucho énfasis.

A un nivel más teórico, el feminismo con influencia queer trabaja unos conceptos que podemos considerar, en gran medida, propios y específicos de su planteamiento teórico. Utilizan muchos conceptos como «binarismo», «biohombres», «biomujeres», «transgénero», «trans»... Son una serie de términos que la mayoría de la gente en nuestra sociedad no comprende; palabras con significados desconocidos para la gran mayoría. No obstante, las personas entrevistadas opinan que es necesario utilizarlas, aunque mucha gente no sepa lo que significan, para que la sociedad en su conjunto vaya familiarizándose con ellas.

A través de los conceptos utilizados por el feminismo con corte queer, destacan también las estrategias de autonombramiento. Dicen las personas entrevistadas, que toman palabras que en un principio eran o son insultos, palabras con un claro sentido peyorativo, para definirse de esa manera; y así, resignificar esos términos y devolvérselos, con una especie de efecto boomerang, a quienes con ellos han querido hacerles daño. Se trataría, desde su punto de vista, de «lanzarlos en su contra» y «devolverles sus miserias». Así, una y otra vez, tanto al hablar como al escribir, se definen como «bolleras», «maricas», «marimachas», «marimutil», «marcianas», «putas» o «zorras», y también utilizan palabras como «transmaricabollofobia». En general, se posicionan

contra las palabras que consideran políticamente correctas y creen que están homologadas, como «gay», «lesbiana» y «homosexual»; no obstante, a veces las utilizan.

«Yo creo que, por un lado, está rescatando términos que han sido absolutamente peyorativos; que de algún modo lo que intenta es rescatarlos y, aunque el contenido es el mismo, darles un valor. “Si tú lo dices para insultarme, yo lo voy a decir como motivo de orgullo, como algo bueno”. Es una manera de enfrentarse al contrario o a la contraria que te lo está diciendo como un insulto. (...) Si no le das la vuelta... Nosotras estamos aprovechando algunos términos para darles la vuelta. Me parece que es una estrategia, no sé si de ataque, pero de defensa muy buena. Tiene que ver yo creo con ese enfoque liberador que tiene para mí la teoría queer. “Yo soy esto, ¿y qué?”. Y ante “Yo soy esto, ¿y qué?” normalmente la otra persona que quiere herirte o hacerte daño o minusvalorarte se queda sin estrategias» (Bea, Garaipen).

«...lo de bollera da fundamentalala; eta marikak ¡No son gays! Los que están con nosotras son maricas, seropositivas... ¡maricas! Ez dakit nola esan... Nik izen normalizatzaile horiek ez ditut nahi, o sea no quiero “Soy homosexual” para que a ti te suene bien. ¡Soy bollera! ¡Soy lo puto peor! ¡Soy una tía masculina de esas! A mí me gusta llamarme así y me gusta reírme de eso. Cuando una marica se llama marica no hay nada de malo, porque ya... Si tú dices “maricón de mierda, que te voy a dar por detrás...” está todo dicho. Bollerak, marikak, transak... hobe da aktitude hori izatea mundurako, siempre siempre siempre. Yo no tengo que demostrar lo buena que soy para que tú me aceptes, ¡ni me tengo que comer tu violencia! (...) Es una forma de responder... (...) Si yo no me apropio de la palabra “marica” y le doy otro significado, eso siempre va a ser negativo, ¡y es lo que soy yo! ¡Me han insultado!» (Itu, Medeak).

Continuando con el tema del lenguaje, los grupos cercanos a los planteamientos queer también han expresado su interés en jugar a ser «artistas de la palabra». En ese sentido, se han atrevido a crear nuevas palabras, como «mujeras», «heteras», «heterodisidentes» o «heterofascismo». En busca de vías para escapar a esquemas binarios demasiado rígidos, mezclan los géneros gramaticales masculino y femenino creando otras posibilidades. Algunas personas hablan a veces en femenino, y otras veces en masculino, fomentando otras opciones más allá de los esquemas binarios de género, sin limitaciones. También es destacable que al escribir muchas veces utilizan «x», « *» y «@» para intentar recoger más opciones de identificación de género, más allá de dos únicas posibilidades; utilizan palabras como «malformadx», «tod*s» o «l@s trans», por ejemplo. Este carácter creativo y artístico de los colectivos feministas y queer, además de en su lenguaje, también puede observarse en las prácticas que llevan a cabo.

4. PRÁCTICAS *QUEER* EN LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS VASCOS

En este apartado nos ocuparemos de varios aspectos relacionados con las prácticas o actividades de los grupos feministas vascos con tendencia queer. Pretendemos mostrar cómo entienden el activismo político, lo que les ha supuesto la experiencia de la militancia, cómo se organizan los grupos, que tipo de relaciones mantienen con otros colectivos y a través de qué vías, y por último, cuáles son las actividades concretas que realizan. En este caso, la cuestión es exponer «qué hacen» y «cómo lo hacen», recogiendo algunas de sus experiencias y vivencias a través del trabajo de campo realizado.

Como en el caso de los discursos, las prácticas o actividades de los colectivos feministas queer, o cercanos a planteamientos queer, suponen cambio y continuidad a la vez para los movimientos feministas vascos anteriores. Como se ha comentado anteriormente, por una parte, continúan con muchas de las actividades o prácticas políticas utilizadas por el feminismo de las últimas décadas o de los últimos años. Pero, por otra, han puesto en marcha otro tipo de activismo, con otra forma de organización y otro tipo de actividades reivindicativas; han introducido así, algunas novedades en el marco feminista de nuestro contexto. En opinión de las personas entrevistadas en esta investigación, es importante que sus prácticas se adecuen a la situación de la sociedad y a los nuevos tiempos, que se adapten a cada contexto o al marco del momento, para que siempre tengan el suficiente impacto.

4.1. Experiencias en el activismo político

En general, las feministas con tendencia queer otorgan mucha importancia al activismo político, y valoran su participación en el movimiento como una experiencia muy positiva, tanto a nivel personal como colectivo. Creen que es una aportación a la sociedad, que persigue una profunda transformación para que las personas seamos en general más felices; pero asimismo creen que es algo que les enriquece personalmente. Según dicen, el activismo es necesario para la construcción colectiva, para la formación, y también para la autoafirmación, para que uno mismo o una misma se quiera, se conozca, se cuestione y reflexione sobre dónde se está y dónde quiere estar. Las personas entrevistadas opinan que un activismo como el suyo puede ser una experiencia muy impactante y potente para quienes se implican, porque puede suponer grandes cambios o importantes transformaciones, por ejemplo en el modo de entender su sexualidad.

«El activismo... dicho de una manera bonita, sería una paleta de colores. Cada uno y cada una sabemos la intensidad del tono del color que hemos colocado; a veces coincidimos muchos y muchas en los mismos colores, en diferentes intensidades... Digamos que es una fábrica de producir una transformación de colores en nosotras mismas que luego llevamos cada una como puede, con el peso que puede, y con las herramientas colectivas que nos dotamos, a la sociedad. Eso se transforma de muchas maneras. A mí el activismo me parece que es el dedicarle un tiempo con una gente, desde la primera persona, desde tu vivencia, desde tus propias fantasías, desde tus propias ilusiones, para transformar, para modificar esas realidades que eres consciente que son obstáculos para tu felicidad» (Mikel, Ehgam).

Según la información recogida a través de las entrevistas, las feministas queer creen que una de las características principales de su modo de militar es la importancia que otorgan a las vivencias personales de cada miembro del grupo. Dicen que es necesario trabajar hacia fuera, de cara a la sociedad, pero también hacia dentro, trabajando dentro del grupo con las experiencias personales de cada activista. Creen que compartir sus experiencias, trabajar a un nivel personal, escucharse unas a otras, y al fin y al cabo, construir su activismo desde la primera persona, es algo básico para ellas. Los lazos afectivos dentro del grupo son muy importantes.

«...seguir elaborando por lo menos referencias ideológicas, referencias teóricas, que permitan visualizar las situaciones de desigualdad y las razones por las que las desigualdades se sostienen. La experiencia vital tanto de las maricas, o de las bolleras, las transexuales, o de las mujeres en primera persona es muy importante» (Mikel, Ehgam).

Otra característica que perciben como propia de su activismo, es la forma de combinar la diversión y la reivindicación política. Opinan que la diversión es una parte fundamental, clave, en su movimiento, y dicen que procuran hacer sólo lo que les gusta, lo que les apetece y les divierte; que suelen dedicar sus esfuerzos a actividades con las que se sienten cómodas. Asimismo, creen que se han preocupado más que otros movimientos sociales en crear actividades que sean lúdicas y políticas a la vez, para poder llevar a la calle alegría y lucha, ironía y sentido del humor. Pero, aunque el pasarlo bien y el disfrutar les parezca tan fundamental en su activismo, reconocen que a veces también es necesario realizar tareas más serias y aburridas, más «pesadas» desde su punto de vista, porque algunas de ellas son realmente importantes.

4.2. Organización y funcionamiento de los colectivos

En cuanto a la organización de estos grupos feministas queer, hay que decir que en general son grupos pequeños –con entre cinco y diez miembros- con un funcionamiento, en opinión de las

personas entrevistadas, bastante «anárquico» e «informal». Reivindican que cada colectivo se organice como quiera, y dicen que ellas se juntan cuando pueden o cuando les parece necesario.

«¡Lo nuestro es una anarquía total! [Risas] No funcionamos como... O sea, no tenemos reuniones semanales, ni “Tú haces eso y yo hago lo otro”. Es más bien “¿Qué? ¿Nos juntamos? ¿Qué hacemos? Yo puedo hacer esto. ¿Tú que puedes hacer?”. Funcionamos así, que lo que hagas, tengas ganas de hacerlo; a mí si me mandas hacer algo es que no me da la gana de hacerlo, porque para eso ya trabajo. Buscamos cosas que nos divierten, aunque luego nos metemos también en cosas que... Viene también gente externa. Nosotras somos cuatro, cinco ahora; entonces, muchas veces gente cercana colabora contigo, tiene una idea, te la aporta... Es más bien así» (Leticia, 7menos20).

«Oso informala, oso informala. Bilerak etxean, tabernetan... Ez ditugu bilerak astean behin egiten; behar dugunean bakarrik. E-mailez asko funtzionatzen dugu. Larunbat batean, estamos las Medeak tomando algo... Dena nahasten zaigu. Nosotras nos dedicamos veinticuatro horas a esto, ¡hasta dormidas!» (Itu, Medeak).

Por lo general, no tienen reuniones semanales, y muchas cuestiones las tratan a través del correo electrónico para hacerlo más rápido y de un modo más cómodo. Cuando se juntan, organizan y reparten las tareas que tienen. Para ello, la confianza entre ellas se percibe como fundamental.

«Funtzionatzen dugu oso modu berezian. Medeak, ez da ezer. No es una asociación, no es legal, no es... Izen bat da bakarrik. No hay presidenta, ¡y no habrá jamás! Gero adibidez, badaude funtzio batzuk, de esas que se generan por ohitura. Ba adibidez, Aurora ekonomista da, orduan le tocan todos los marrones de la pasta y tal, Txurrus es mega-antolaketas y se está comiendo el marrón de la Casa de la Mujer por ejemplo. (...) Baina gero, nik hartzen badut proiektu bat, nik eramaten dut, kontsultatzen dituzu gauzak, baina konfiantza osoa dugu... Yo, los criterios de Txurrus para la Casa de la Mujer, no pongo en duda para nada. No hay control de “¿Qué vas a decir en esa reunión?”. No, no. “Eres una Medeak y puedes decir lo que quieras”. Lo asumimos totalmente» (Itu, Medeak).

En principio, dicen que cada activista se ocupa de las actividades que quiere y que asume las responsabilidades que le apetece. Existen y se aceptan distintos niveles de implicación dentro del grupo; cada activista funciona al ritmo que le parece y se implica sólo en lo que le apetece. Las personas entrevistadas creen que es muy importante respetar eso. Hay personas que se quieren involucrar más, y otras menos, pero dicen que también hay que valorar esa implicación menor, porque también es muy importante.

4.3. Redes y relaciones entre colectivos

Los colectivos feministas queer generan sus propias actividades y sus propios discursos, pero también reciben aportaciones e ideas de gente cercana, y mantienen una estrecha relación con otros grupos de activistas. Algunas de las personas entrevistadas dicen que su lucha se basa en pequeños colectivos, en múltiples y diversas «guerrillas» que están en contacto, y trabajan desde distintos ámbitos, pero con un objetivo común. En general, creen que las luchas y los activismos que se basan en grandes masas no tienen demasiado sentido en la actualidad.

Las personas entrevistadas opinan que es muy importante estar en contacto con otros colectivos feministas. A través de las redes que se crean, es posible compartir conocimientos y reflexiones, planteamientos teóricos y prácticos, debates y propuestas. También es posible generar alianzas puntuales –más o menos puntuales, porque la intensidad de las alianzas puede ser muy variable– con otros grupos o movimientos. En general, las personas entrevistadas valoran de manera muy positiva la experiencia y los resultados de las alianzas que han mantenido o mantienen con otros grupos; están contentas con el trabajo que han hecho y las actividades que han organizado junto a esos otros grupos. Subrayan que para que las colaboraciones y las alianzas sean agradables, productivas y ventajosas, la confianza política y personal entre los distintos colectivos es básica.

«Yo creo que hay mucha confianza política y personal, y eso es importante. Si hay algo que a algún colectivo le ha indignado, o que le ha ocurrido a alguien, y requiere el apoyo de los otros colectivos, no lo pones en duda. Esa confianza falta bastante en otras coordinadoras. El tener confianza en los grupos con los que estas y tener una línea de pensamiento... a pesar de que somos muy diferentes, yo creo que tenemos muchos puntos en común» (Bea, Garaipen).

Los colectivos de las personas entrevistadas en esta investigación mantienen alianzas y están en contacto con grupos de diversos contextos. Las relaciones más intensas son las que tienen con los colectivos más cercanos geográficamente, esto es, con los grupos que trabajan en su misma ciudad o provincia, o que trabajan a nivel del País Vasco; por ejemplo, la Koordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa, que funciona desde 2009, reúne a diversos grupos feministas implicados en la lucha de liberación sexual para organizar los actos del día 28 de junio (Día Internacional del Orgullo LGTB) y para ocuparse de otras diversas cuestiones que puedan surgir y les interese tratar. Los colectivos de las personas entrevistadas también mantienen relaciones a nivel estatal o internacional; un buen ejemplo lo tenemos en la gran implicación de las personas entrevistadas en la campaña internacional *Stop Trans Pathologization-2012* (STP-2012), por la despatologización de la transexualidad. No obstante, las personas entrevistadas dicen que, a la hora de mantener contacto con grupos a nivel internacional, el conocimiento o desconocimiento

de otros idiomas marca mucho. A modo de ejemplo, una de las personas entrevistadas dice que, al no dominar ninguna de los miembros de su grupo ni el inglés ni el francés, sólo pueden mantener un contacto más o menos permanente con grupos del Estado español o Latinoamérica.

«Gu Estatuaren aurka gaude [Risas], gure sareak inoiz ez dira bakarrik estatalak. O sea, decimos a veces “Viajamos al extranjero” y fuimos a Zaragoza [Risas]. Baina bai, egia da, ezagutzen ditugun taldeak oso oso gertutik dira estatukoak, es que hizkuntza eta gauza guzti horiek... Baina, gure sareak azken finean... Kontaktoan gaude adibidez Quitorekin, con la Casa Trans de Quito, a ver si surge algo; kontaktoan gaude Parisekin, eta egon ginenean Frantzian, baina ez dago kontakto asko ze ez dezu frantsesa hitz egiten eta... gero, los políglotas y los militantes gafotas pues bai, se van a Marsella eta horiek egiten dute... [Risas] Gure mailan, no nos reducimos al Estado. Zeintzuk dira gure kontaktoak? Norekin gaude harremanetan? Pues bai, egia da hizkuntzak markatzen duela» (Itu, Medeak).

Para mantener esas alianzas y redes entre activistas de diversos contextos, las personas entrevistadas dicen moverse mucho de un lado a otro; pero asimismo, Internet es sin duda una herramienta fundamental. Todos los colectivos de las personas entrevistadas tienen un Blog, algunos también están en Facebook o tienen una página web, y utilizan mucho el correo electrónico. Parece ser que Internet facilita mucho entablar relación con otros colectivos, conocerse, recibir y transmitir información, difundir mensajes, debates, convocatorias, y estar al tanto de lo que hacen otros grupos en general. Internet posibilita un rápido contacto con grupos que pueden estar muy cerca geográficamente, o realmente lejos; permite entablar relaciones con grupos feministas de otras ciudades y contextos, con lo que de algún modo, permite crear un feminismo «transfronterizo». De todas formas, algunas de las personas entrevistadas subrayan que, aunque sea una herramienta muy válida, no hay que olvidar que hay gente que no tiene acceso a Internet, con lo que hay que utilizar paralelamente otras vías de difusión, para estar en contacto con otros grupos, y también para hacer llegar sus mensajes a la sociedad en general.

«Para nosotras es un instrumento muy válido, para llegar a mucha gente –pero a otra gente no le va a llegar-. Con cierta gente yo creo que los Blog o webs funcionan muy bien. Es una manera muy fácil de acceder a cierta información; sabiendo algunas páginas concretas puedes llegar a un mundo virtual, completamente diferente al real. Está ahí, y es de bastante fácil acceso además. La gente que no tiene posibilidad de comprar libros y tal, puede acceder por lo menos a otras experiencias de otra gente. Sí, la verdad es que a mí me parece que es un elemento muy válido. Pero, sin olvidar que hay gente que no tiene capacidad de Internet, eh. (...) Y que habrá que llegar de otro modo. Todo el mundo no está familiarizado con Internet, no tiene todo el mundo Internet en su casa. Al final es un poco elitista, pero bueno...» (Bea, Garaipen).

Las diversas actividades que organizan, las manifestaciones, los manifiestos, artículos de prensa, entrevistas en medios de comunicación, carteles, pegatinas... son otras de las vías de difusión que utilizan.

4.4. Actividades reivindicativas

Las personas entrevistadas dicen aspirar a llevar a la calle diversas actividades reivindicativas, que no dejen indiferente a nadie, a través de discursos y prácticas potentes. Se definen como grupos sobre todo «de calle» y quieren mayor presencia en ese espacio; pretenden «ocupar» las calles, porque entienden que «lo que se nombra existe, lo que existe es, lo que es debe ocupar espacio» (Medeak 2005). Con su activismo buscan una actitud políticamente no-correcta; muchas veces quieren provocar, para que la gente reflexione sobre algunas cuestiones que muchas veces ni siquiera se plantean. Quieren transmitir que su movimiento es fuerte, potente, casi imparabable, y que se basa en ideas como «insurrección» o «desobediencia». Reivindican una metodología de trabajo radical y contestataria, pero también placentera y divertida; como hemos comentado, reconocen la necesidad de realizar a veces actividades pesadas y aburridas, pero se niegan a que la suya sea sólo una lucha sacrificada y desde la posición de víctima.

Según la información obtenida en las entrevistas, las feministas queer, por una parte, quieren generar y fomentar actividades que supongan disidencias reales para los modelos dominantes de género; dicen que quieren crear prácticas políticas radicales, no-hegemónicas y subversivas, que tengan un impacto considerable en la sociedad, difundan sus mensajes o discursos, e impulsen las transformaciones –o la revolución- que quieren. Por otra parte, quieren realizar actividades para dar respuesta a los problemas, ataques y agresiones, que existen en el marco de nuestro sistema de género hegemónico. Para desdibujar, deconstruir o resignificar los contenidos de los discursos y las prácticas imperantes, han apostado por utilizar algunas actividades que podemos considerar novedosas para los movimientos feministas vascos. No obstante, como ya hemos dicho, continúan utilizando también muchas de las estrategias prácticas utilizadas por grupos feministas anteriores o con mayor trayectoria.

«...a nivel militante más hacia la calle, yo creo que, aunque sea en pequeña medida, todas las actividades están enfocadas a eso de algún modo; a que se visibilicen o denuncien ciertas situaciones. A través de concentraciones, manifestaciones... Las charlas de algún modo lo que pretenden es también que la gente pueda tener otro concepto, otra visión que normalmente no van a encontrar» (Bea, Garaipen).

Una de las características más destacables de las actividades feministas queer es la importancia que dan a la dimensión corporal. Como veremos a continuación, realizan diversas prácticas de protesta o reivindicativas en las que el cuerpo es central. Entienden que nuestros cuerpos son la forma que tenemos de estar en el mundo, con lo que la experiencia corporal debe ser uno de los ejes del activismo feminista. Algunas de las personas entrevistadas subrayan que llevar a cabo la lucha feminista teniendo nuestros cuerpos muy presentes y trabajar la experimentación corporal es fundamental; para ello, han tomado muchas referencias del mundo del arte, como las obras de Nación Scratches, Parole de Queer, Womanhouse Project, Judy Chicago o el proyecto WITCH (*Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*), entre otros.



Figura 12. Performance con drag queens y drag kings, 2008.

Los performances son una de las expresiones prácticas más características de los movimientos feministas queer (figura 12). Son muestras escénicas, muchas veces con un importante factor de improvisación, en las que la provocación y el asombro son muy importantes. Son una forma de expresión de lo que se conoce como «arte en vivo»; acciones individuales o colectivas, en un lugar determinado y durante un tiempo concreto, en las que el cuerpo de la o el artista, las o los artistas, y su relación con el público, son elementos centrales. Según la información obtenida en las entrevistas, algunas feministas queer comenzaron haciendo teatro en la calle, con la intención de fomentar prácticas más impactantes, pero ante las dificultades técnicas de hacer teatro en la calle, fueron poco a poco acercándose más a los performances. En sus muestras escénicas han tratado diversos temas, como las relaciones de poder o la violencia. A través de

diversas referencias artísticas, han ido nutriendo sus muestras escénicas. Han buscado gran impacto con pocas palabras, intentando utilizar siempre un lenguaje claro y directo, pero con mucho significado. Tratar el aspecto simbólico en los performances ha sido uno de sus objetivos centrales; por ejemplo, en sus representaciones han utilizado cuerdas como símbolo de unión y dependencia a la vez, penes enormes como símbolo del patriarcado, u hormigas ensangrentadas entrando y saliendo de la vagina de una mujer con las piernas abiertas como expresión de una sociedad que destroza a quien le ha dado la vida.

«En el Día de la Homofobia y la Lesbofobia (...) quisimos hacer una especie de ritual. Lo pasamos muy bien. Llevamos una cacerola, con incienso, con cositas para quemar (...) una especie de carteles y recortes de periódico con frases “maravillosas” homofóbicas de gente política, artistas, escritores... Entonces, partiendo de ahí, se sacaron unas fotocopias pequeñas; se hizo un conjuro en euskera y otro en castellano, y se iban quemando. Era algo simbólico» (Bea, Garaipen).

Algunas de las personas entrevistadas son muy conscientes de que los sistemas simbólicos tienden a legitimar el orden establecido y de que, a veces, sirven para la dominación. Por ello, para el cuestionamiento y la transformación del orden hegemónico, subrayan la importancia de crear nuevas prácticas simbólicas. Son muy conscientes de que es algo realmente difícil, pero quieren intentar generar nuevas representaciones y nuevos significados. Por ejemplo, algunas feministas con planteamientos queer están trabajando en sus performances con representaciones sadomasoquistas. Visten con ropas de cuero negro, grandes botas, correas en el cuello y látigos; se tocan los pechos unas a otras, se azotan y se besan; y así muestran una imagen bastante lejana a los modelos hegemónicos. Dicen que pretenden, de una manera placentera, visibilizar las relaciones de poder existentes en nuestra sociedad y reapropiarse de la violencia que ha sido negada a las mujeres.

«SMA da fundamentalala guretzat; boterea, harremanetan boterea ikustarazi, ez ezkutatu, ez negoziatu. Gainera, askotan jokuak badaka (...) adierazi ditzazkegu gauza batzuk, edo gure perfoetan erabiltzen ditugu oso sinbolikoki. Sinbolikoki. King-ek eta queen-ek oso harreman berezia dakate. Queenak beti dira dominak, kingak beti dira sumisoak, eta horrela da eta punto. Gero, bi queenen artean egon daiteke sumisa bat eta domina bat, joku hori; baina kingak beti dira sumisoak. Hori da guk errepresentatu nahi duguna» (Itu, Medeak).

Están trabajando también en fomentar representaciones y en crear referentes de mujeres fuertes. Las personas entrevistadas critican que en nuestra sociedad hay un reparto desigual del miedo, y un uso diferente de los espacios públicos y privados; dicen que «para los agresores somos trozos de carne, débiles, pasivas, que pueden violar y asesinar fácilmente. Es importante generar repre-

sentaciones que vayan más allá de la victimización feminizada y que dejen de existir los cuerpos “mujer” fácilmente violables» (Medeak 2009.12).



Figura 13. Taller drag king, 2009.

Los talleres «drag king» son otra de las expresiones prácticas más destacables de los grupos feministas queer (figura 13). Plantean el travestismo como una herramienta política que supone la experiencia de vivir el género de manera performativa, como construcción teatralizada; y que les sirve, por una parte, para identificar posturas machistas y diversas formas de agresión, y por otra, para experimentar con la masculinidad. Según cuenta una de las personas entrevistadas, a veces se divierten representando a «los tíos más garrulos, incluso tíos violentos», pero siempre de un modo paródico. Asimismo, subraya que los talleres y la experimentación práctica como «kings» les ha servido para situarse en una posición entre lo que se supone que debe ser una mujer y lo que se supone que debe ser un hombre, y reflexionar sobre ello; opina que la experimentación con la masculinidad –como vivencia corporal nueva, porque ha sido negada a las mujeres- puede tener un gran impacto.

«Emakumeek, edo emakume bezala diagnostikatutako gorputzek, bizitzen dute beraien gorputza modu batean oso berezia, como no han vivido nunca, una expresión corporal negada completamente. Horrek daka inpakto oso potentea. (...) Nola okupatzen den espazioa, zergatik batzuk daude mundura irekita eta besteak itxita. Esanahia dakate, no son perfor-

mance sin más. Klabe guzti horiek ezagutzea oso esperientzia polita da, oso esperientzia potentea da maskulinitatea ulertzea zure gorputzean» (Itu, Medeak).

Aunque en menor medida, algunos grupos feministas queer también están experimentando con talleres pornográficos o pseudo-pornográficos. La cuestión es que reivindican la importancia de la pornografía como pedagogía, como vía de aprendizaje de prácticas o relaciones sexuales. Critican una determinada pornografía –la que fomenta sólo la pasividad de las mujeres y el papel activo de los hombres en las relaciones sexuales, por ejemplo- pero defienden que hay que crear otro tipo de pornografía, con imágenes de buen gusto, sensuales y críticas. Así, apuestan por hacer talleres sexuales de empoderamiento colectivo, donde con sus propios cuerpos experimenten con la pornografía. No obstante, reconocen que es una experiencia impactante, a la que han podido llegar sólo a través de muchas otras experiencias que les han llevado a importantes cambios político-corporales.

«Pero, pornografía... Nork ez du pornografia ikusten? ¡No mintamos! Ya está... No te educa la escuela, no. Tú la primera vez que ves follar a alguien es en un video porno seguramente, además porque vas a follar o algo, y quieres saber; y si no, eres una gixaja como yo, que no había Internet entonces, y ni eso; haces lo que puedas y tal [Risas]. Baina, esan nahi det, beti pornografiak sortzen du sexuaren pedagogia bat eta hori ukatu egiten digute. Es mentira que la pornografía sea una tontería. (...) hay cosas que piensas que son una guarrada y de repente, te pones a verlas y te ponen. (...) Orduan, no nos engañemos, es super importante. Tiene que ver con prácticas hegemónicas sexuales, tiene que ver con que los tíos nunca se penetran analmente, porque eso significa cosas, tiene que ver con que nosotras hagamos felaciones, con que se nos corran en la cara. (...) Orduan kontua da sortzea pornografia kritiko bat, pornografia hegemoniko horri kritika bat eman, baina pornografia sortuz... pornografia punki bat. (...) Ba pornografia egin; egin guk. O sea, gure gorputzak jokoan jarri. Orduan, ba horrek daka kriston inpaktoa» (Itu, Medeak).

Los grupos feministas queer también realizan actividades como pintadas –especialmente las más jóvenes-, preparan acampadas, diseñan camisetas con frases que hagan reflexionar a la gente, organizan presentaciones de libros, hacen lecturas colectivas, exposiciones... Asimismo, como los grupos feministas anteriores, organizan manifestaciones y concentraciones, preparan pancartas, carteles y manifiestos, organizan charlas y jornadas...

«Desde lo más formal hasta lo más informal. ¿Qué tipo de actividades? Pues nosotras empezamos con la mega acampada que tuvo un pedazo de éxito... Hacia tiempo que no se hacía una acampada de chicas; y yo creo que ahí tuvimos un punto de inflexión; hicimos nuestro aporte que fue importante. La primera acampada –que nosotras sepamos- que utilizaba el nombre de una “acampada bollera”, y que ponía un cuarto oscuro en la acampada

de tías. El cuarto oscuro siempre ha sido asociado a los hombres ¿no? Y además tuvo éxito. Empezamos con la acampada y luego ya hemos hecho de todo. Desde colaboraciones el 8 de marzo, el 28-J, con las pancartas y los comunicados, hemos hecho pintadas clandestinas, hemos puesto pancartas en los puentes... y luego también cosas más formales como traer gente a que dé charlas» (Leticia, 7menos20).

De acuerdo a la información obtenida con las entrevistas, las feministas queer llevan a cabo sus actividades en función del tiempo del que disponen y de la necesidad de dar respuesta a distintos sucesos sociales. Pero, durante el año, existen una serie de días reivindicativos en los que suelen participar y llevar sus prácticas a la calle; algunos de esos días son el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer), 1 de mayo (Día Internacional del Trabajador), 17 de mayo (Día Internacional contra la Homofobia, Lesbofobia y Transfobia), 28 de junio (Día Internacional del Orgullo LGTB), 25 de noviembre (Día Internacional contra la Violencia hacia las Mujeres), 1 de diciembre (Día Internacional contra el Sida) o 10 de diciembre (Día Internacional de los Derechos Humanos). Según dicen las personas entrevistadas, cada vez se encargan de más días reivindicativos al año.

5. MOVIMIENTOS FEMINISTAS, MOVIMIENTOS *QUEER*

Para concluir con el análisis de la información recogida a lo largo del trabajo de campo de esta investigación, en este último apartado nos centraremos en las relaciones y los puntos de afinidad o divergencia entre los movimientos feministas queer y otros movimientos feministas de nuestro contexto. Se trata de detectar dónde están los puntos de encuentro y desencuentro, esto es, conocer cuáles son las tensiones, los debates, los cambios y las continuidades que los grupos feministas con planteamientos queer han supuesto, con respecto a otros grupos feministas vascos con una mayor trayectoria en el tiempo. Pretendemos exponer cómo entienden las feministas queer el feminismo, quién es o debe ser el sujeto político del feminismo, y quién es o quién puede ser considerada/o feminista. Asimismo, la idea es buscar cuáles son los ejes de tensión existentes entre distintos colectivos feministas de nuestro contexto, tanto a nivel teórico como práctico.

5.1. Feminismo, transfeminismo, postfeminismo

Según la información obtenida con las entrevistas, los colectivos feministas con planteamientos queer entienden el «feminismo» como un movimiento social que pretende acabar con las desigualdades y la opresión que sufren las mujeres; es decir, conciben la lucha feminista como una serie de discursos y de prácticas que persiguen acabar «con el patriarcado» y «el pensamiento único masculino» existentes en nuestra sociedad. Opinan que se trata de una gran lucha, que ha obtenido algunos logros importantes, y que debe continuar en activo porque entre nosotras/os aún hay muchas desigualdades y muchos problemas sin resolver. Además, creen que es un movimiento amplio, diverso y dinámico; dicen que siempre está en constante cambio, planteando nuevos retos, intereses y preocupaciones políticas.

Las personas entrevistadas dicen vivir el feminismo como una «necesidad» y haber llegado al movimiento por ciertas inquietudes sobre su situación personal, la de las personas de su entorno, la sociedad, y el mundo que les rodea en general. Opinan que los planteamientos feministas enriquecen su vida en todos los aspectos, tanto en la teoría como en la práctica. Asimismo, creen que una vez que conoces el feminismo y te introduces en sus cuestionamientos, se vuelve imposible ver la sociedad desde otra perspectiva.

«Me empiezo a introducir en el tema y de algún modo, cuando te introduces, empiezas a ver el mundo desde otra óptica, donde ya es imposible dar marcha atrás y verlo desde otra perspectiva que no sea la feminista. Entonces, preocupación absoluta, porque creo que es

uno de los grandes dilemas y conflictos a resolver; hay muchos, pero yo creo que es uno de los más importantes» (Bea, Garaipen).

Las feministas queer consideran que el feminismo debe abordar todas las desigualdades existentes en nuestra sociedad; las de género, clase, etnia u opción sexual, por ejemplo. Dicen que el movimiento en general, debe ocuparse de múltiples y diversas preocupaciones, y afrontar todos los problemas sociales existentes. No creen, sin embargo, que cada colectivo feminista deba encargarse de «todas» las desigualdades sociales, ya que sería totalmente imposible; con lo que defienden que la lucha feminista aborde todos los problemas en general, pero que cada grupo feminista se decante por una línea o eje de trabajo, en función de los temas que más motiven o interesen a sus activistas. Así, por ejemplo, los colectivos feministas queer se han decantado por el cuestionamiento del binarismo de género y la crítica a la heterosexualidad normativa; y plantean que la lucha de liberación sexual y la lucha feminista deben ir en paralelo, porque de algún modo, tienen un enemigo común: la sociedad «heteropatriarcal».

De acuerdo a la información recogida en las entrevistas, en los últimos años el panorama del feminismo ha cambiado mucho y se ha complejizado bastante. La introducción de planteamientos queer, de otras referencias teóricas y prácticas, han impulsado otro tipo de discursos y prácticas en el marco de los movimientos feministas vascos. Algunas personas opinan que, de alguna manera, ha surgido un «nuevo» feminismo u «otro» tipo de feminismo, y cada vez se escuchan más conceptos como «transfeminismo» o «postfeminismo» para hacer referencia a esa realidad.

La mayoría de las personas entrevistadas definen su movimiento como «transfeminismo». Entienden que se trata de una corriente feminista con unas líneas de trabajo concretas, específicas, en general muy relacionadas con las lecturas de género no-duales o no-binarias. Se posicionan contra los modelos de género dominantes, y contra la sociedad patriarcal y heteronormativa que los premia e impulsa. A día de hoy, una de las expresiones más destacables del movimiento es el «Manifiesto para la Insurrección Transfeminista» (2010) firmado por los grupos de las personas entrevistadas en esta investigación, entre otros colectivos. Afirman lo siguiente:

«Hacemos un llamamiento a la insurrección TransFeminista:

Venimos del feminismo radical, somos las bolleras, las putas, lxs trans, las inmigrantes, las negras, las heterodisidentes... somos la rabia de la revolución feminista, y queremos enseñar los dientes; salir de los despachos del género y de las políticas correctas, y que nuestro deseo nos guíe siendo políticamente incorrectas, molestando, repensando y resignificando nuestras mutaciones. Ya no nos vale ser sólo mujeres. El sujeto político del feminismo “mujeres” se nos ha quedado pequeño, es excluyente por sí mismo, se deja fuera a bolleras, a lxs trans, a las putas,

a las del velo, a las que ganan poco y no van a la uni, a las que gritan, a las sin papeles, a las marikas...

Dinamitemos el binomio género y sexo como práctica política. (...) continuemos desenmascarando las estructuras de poder, la división y jerarquización. Si no aprendemos que la diferencia hombre/mujer, es una producción cultural, al igual que lo es la estructura jerárquica que nos oprime, reforzaremos la estructura que nos tiraniza: las fronteras hombre/mujer. Todas las personas producimos género, produzcamos libertad. Argumentemos con infinitos géneros...

(...) Llamamos a la insurrección, a la ocupación de las calles, a los blogs, a la desobediencia, a no pedir permiso, a generar alianzas y estructuras propias» (VV.AA. 2010).

Las transfeministas dicen querer un feminismo radical, que ataque a las raíces profundas de los problemas, para que una gran revolución social o una transformación total sea posible. Están utilizando algunos instrumentos teóricos y prácticos que podemos considerar «nuevos» en el panorama feminista de nuestro contexto. No obstante, subrayan que no rechazan lo hecho o planteado por feminismos anteriores o con mayor trayectoria; dicen asumir aquello que denominan feminismo «clásico» o «tradicional», pero asimismo introducen y experimentan con algunos contenidos y algunas prácticas diferentes. No obstante, recalcan que el feminismo –a grandes rasgos- desarrollado hasta la fecha y el transfeminismo no son en absoluto incompatibles.

En cuanto al concepto «postfeminismo», hay que decir que en general los colectivos feministas con planteamientos queer lo utilizan menos que «transfeminismo», aunque a veces denominen así su movimiento. Destaca que una de las personas entrevistadas rechaza por completo definirse de esa manera, porque cree que el término «postfeminismo» pretende indicar una superación o una negación del feminismo anterior.

«Estoy en contra del concepto de “posmoderno” como algo que supera o ha dejado atrás la Modernidad, porque hay categorías de la Modernidad que son necesarias, como hay categorías de la Posmodernidad que son necesarias también. La Posmodernidad hay que entenderla como ciertos giros paradigmáticos; giro paradigmaticoak irakurketa batzuetan, y punto. No es una superación, no es una negación. No. “Postfeminismoa”k daka coña hori, eta ez zaigu batere gustatzen. Nos negamos. (...) Ahí hay debate, porque hay transfeministas que sí quieren traducirlo como “postfeminismo”; yo no. Ni hablar del tema» (Itu, Medeak).

Pero, otras de las personas entrevistadas dicen no entrar a debatir sobre cuestiones terminológicas o conceptuales, y utilizar de manera indistinta los conceptos «transfeminismo» y «postfeminismo». Alguna de las personas entrevistadas también expresa su rechazo a definirse demasiado o a tener que ponerle un nombre a todo, porque no lo considera necesario.

En general, las personas entrevistadas llevan a cabo su activismo moviéndose constantemente entre planteamientos feministas «clásicos» y «transfeministas». De algún modo, trabajan en dos niveles; saben que algunas personas pueden pensar que esos dos niveles son incompatibles y que caen en contradicciones, pero ellas creen que no es así en absoluto. La cuestión es que, por una parte, abordan y cuestionan nuestro sistema de género dominante, y la manera de construir sujetos que implica; critican los esquemas binarios y heteronormativos, y quieren un cambio total. No obstante, por otra parte, no olvidan que aunque no les guste, esa es la realidad de género en la que vivimos, y que es una realidad llena de desigualdades. Así, dicen trabajar con formas no-hegemónicas de vivir el género, pero sin olvidar en ningún momento los problemas existentes dentro de los modelos hegemónicos. Reivindican que los modelos dominantes de género, al ser construcciones sociales, pueden transformarse, y dedican muchos esfuerzos a ello; pero, asimismo son conscientes de que, aunque esos modelos de género no les gusten en absoluto, a día de hoy siguen vigentes, y que están cargados de desigualdades que también hay que abordar.

Es de subrayar que, aunque no se viva de manera incompatible o contradictoria, algunas de las personas entrevistadas sí perciben como frustrante el tener que moverse entre planteamientos feministas clásicos y transfeministas. Dicen querer «avanzar» a cuestionamientos de género más complejos, pero darse cuenta de que ante nuestra realidad cotidiana, eso no es ni fácil ni posible.

«Nosotras ahora en lo que más estamos centradas es en el tema del binarismo, de no estar por el binomio de género hombre/mujer; que tengan cabida personas que no se adecuan a ese esquema. (...) Aunque últimamente nos da por volvernos al feminismo clásico, porque al final, es como lo urgente. Sigue pasando lo mismo que hace cuarenta años. O sea está claro que la violencia machista la ejercen sobre las mujeres. (...) Una lucha política por desechar los dos géneros o por ampliar los géneros sería como una base, como una política de base; pero, al final, lo urgente es que a las que matan es a las mujeres» (Leticia, 7menos20).

«Sí, teóricamente es como querer avanzar más, pero luego en realidad te das cuenta de que es difícil. (...) Ahora igual estamos trabajando más la corriente del transfeminismo. Pero bueno... Lo que decíamos, que a veces te dan ganas de volver al feminismo más clásico, porque quieres ir adelante, pero luego ves actitudes que dices...» (Monse, 7menos20).

De acuerdo a la información obtenida en las entrevistas, el sujeto político principal de las reivindicaciones de los colectivos feministas y queer, o transfeministas, son las mujeres; consideran que es necesario que así sea, y que así lo creen además la mayoría de los grupos feministas, porque a día de hoy las mujeres todavía se enfrentan a muchas desigualdades sólo por el hecho de ser mujeres. No obstante, como muestra el «Manifiesto para la Insurrección Transfeminista», las personas entrevistadas creen que dicho sujeto político debe ampliarse más, recogiendo y

abordando las diversas experiencias de las mujeres, y cuando se crea oportuno, ocupándose también de otros sujetos oprimidos por el sistema de género hegemónico. Asimismo, opinan que es necesario reflexionar sobre lo que supone ser construida/o como «mujer» u «hombre».

Según expresan en las entrevistas, para la lucha feminista es fundamental entablar alianzas, colaborar y trabajar junto con colectivos marginados a causa del sistema de género dominante, porque existen algunos objetivos o intereses políticos comunes. Creen que lo central en el feminismo es abordar los problemas de desigualdad, discriminación u opresión de las mujeres, con lo que es importante que haya espacios propios para que las mujeres traten esos temas; pero, asimismo, piensan que también es importante que haya espacios de discusión y acción, donde compartan preocupaciones y reflexiones con hombres feministas –principalmente homosexuales- y con personas feministas que no se consideren ni hombres ni mujeres. Entienden que «feminista» es cualquier persona que tenga ese punto de vista, que cuestione de esa manera la sociedad y que haga esa lectura del mundo que le rodea; no tiene por qué ser una mujer.

«Se están rompiendo silencios, estamos dejando de ver realidades existentes para hablarlos, para vernos, y estamos también apostando por compartir espacios de discusión, de discusión teórica, de discusión política, para la acción; y estamos coincidiendo en la calle mujeres, hombres, maricas, bolleras, transexuales, y a mí eso a día de hoy me causa muchísima satisfacción. (...) El machismo nos va a seguir llamando para que sigamos trabajando conjuntamente en la elaboración de estrategias que lo neutralicen cada vez más hasta que, como se suele decir, sea como el pez, se quede sin agua y se muera» (Mikel, Ehgam).

«Y me parece curioso, porque nosotras no somos mucho de trabajar con hombres la verdad y de una manera casi natural, espontánea, inconsciente diría yo, al final estamos en una coordinadora donde hay hombres, y donde nos está resultando mucho más llevadera la militancia; vamos, que estamos mucho más a gusto que en otros espacios sólo para mujeres. Ha sido como un descubrimiento, pero son hombres feministas de verdad» (Bea, Garaipen).

Así, las transfeministas defienden que haya alianzas a distintos niveles entre feministas, lesbianas, gays, heterodisidentes, transexuales y transgénero. Hasta la fecha, dicen que la valoración del trabajo hecho conjuntamente es muy positiva.

5.2. Tensiones entre colectivos feministas

Como ya indicábamos en las consideraciones teóricas de este trabajo, parece que las relaciones de los grupos feministas con planteamientos queer, o transfeministas, con los grupos feministas

llamados «clásicos» son algo complicadas. Las personas entrevistadas hablan sobre ciertas tensiones, tanto a nivel teórico como práctico, entre diferentes colectivos feministas. Según dicen, los cambios que al hilo del transfeminismo han introducido en sus discursos y prácticas, han sido a veces entendidos como «ataques» o «amenazas» por parte de los movimientos feministas clásicos, anteriores o con mayor trayectoria en el tiempo. Pero, aunque reconocen que los planteamientos de esos movimientos feministas anteriores no les convencen porque creen que se han quedado un poco anclados, dicen que no los rechazan. Creen que han ocurrido algunas «rupturas» y que han introducido ciertas novedades, que hay diferencias, pero que en gran medida el transfeminismo continúa con las prácticas y los discursos anteriores. Así, dicen respetar los demás movimientos feministas, pero también piden respeto. Por ejemplo, muchas de las personas entrevistadas dicen sentirse cuestionadas como «feministas» y obligadas a dar explicaciones constantemente.

«¡Nadie nos entiende! Tenemos conflictos con grupos feministas porque no entienden nuestra postura; vamos, como que no somos feministas. (...) No nos entienden, es difícil... (...) Es como tener que estar todo el rato explicándote y excusándote, y eso aburre. “Yo no te cuestiono a ti”. (...) Pero ellas a nosotras no nos aceptan, no tienen una apertura. Es como todo el rato estar explicándote, excusándote... Es una actitud bastante poco feminista, por otra parte. Lo ves y dices “¿Tú me esta hablando a mí de feminismo? ¿De qué feminismo me estas hablando, si me estas perdonando la vida?”. O sea, hay relaciones de poder, ¡las hay!» (Leticia, 7menos20).

«Es como que parece que tienes que estar todo el rato pidiendo permiso, y te lo hacen constar como tal» (Monse, 7menos20).

«Es gracioso, porque vas donde las feministas y se creen que ya no somos feministas. ¡Que desubicación! ¡Somos súper feministas! (...) ¡Totalmente! Coordinadora del 8 de marzo, Coordinadora del 25-N... Seguimos totalmente. Casa de la Mujer de Donosti... y estamos metidas completamente. Guretzat subjektu politiko “emakumea” baliogarria da, erabiltzen dugu gure praktketan eta funtzionatzen dugu horrekin; baina, ni ez naiz emakume bat. Hori feminismo horrek ulertu behar du baita ere. (...) Guk ulertzen dugu gure diskurtsoak direla feministas feministas, que es un devenir lógico. No nos entendemos ni fuera del feminismo, ni estamos negando el feminismo. Hori argi dugu» (Itu, Medeak).

Criticán las relaciones de poder existentes dentro del feminismo que hacen que algunas personas se crean con autoridad y legitimidad para decidir qué o quién cuenta como «feminista», y qué o quién no. Según dicen las personas entrevistadas, algunas feministas creen que el único feminismo «serio» y «de verdad» es el de los movimientos clásicos; pero ellas responden que su movimiento es totalmente feminista (figura 14) y que no aceptan ese cuestionamiento.



Figura 14. Como se lee en la pancarta, los colectivos transfeministas subrayan que su lucha es «feminista», 2010.

En general, las transfeministas creen que hay mucha incompreensión en el marco feminista más general. Aunque valoran que hay algunas buenas relaciones y trabajan conjuntamente en muchos aspectos, dicen que también hay grandes tensiones –a veces con nombres y apellidos porque son muy cercanas y se conocen personalmente-. Creen que hace falta más confianza mutua, valorarse y respetarse más, porque los conflictos entristecen mucho.

«A veces, siento que se crean demasiados conflictos, y creo que eso es lo que más me entristece. Te quema sobre todo. A veces, lo que te quema no es tanto el trabajo en sí, sino los conflictos que surgen alrededor de esa militancia. (...) Puede ser con gente cercana a ti, o con colectivos, por tener distintas estrategias. (...) Se crean conflictos, y sobre todo en el feminismo me resulta un poco triste que esas cosas ocurran. Yo creo que es lo que más quema. (...) Yo creo que si queremos crear alianzas y queremos crear cosas juntas, tenemos que aprender a valorarnos mutuamente, y no vernos como una amenaza. (...) Yo creo que hay bastante desconfianza» (Bea, Garaipen).

En lo que respecta a las tensiones a nivel teórico, podemos decir que éstas comienzan a partir de la necesidad de discursos «nuevos» o «diferentes» que expresan los colectivos transfeministas. Según dicen las personas entrevistadas, los planteamientos teóricos de los movimientos feministas anteriores se han quedado algo «anclados».

«Lo de siempre o lo clásico me estaba empezando a aburrir; no lo desmerezco, pero andaba buscando cosas nuevas. Algo nuevo, algo fresco, algo diferente; que no fuera el discurso de siempre, que ya te lo aprendes de memoria pero no te aporta nada» (Bea, Garaipen).

Las transfeministas reivindican otro tipo de discursos, que aporten interesantes reflexiones y cuestionamientos a la sociedad, para que la lucha feminista continúe viva y con fuerza. A modo de ejemplo, una de las cuestiones teóricas que podemos considerar novedosas por parte de los grupos transfeministas, es la crítica a los esquemas binarios de género. Se trata de una cuestión, en general, poco trabajada por los grupos feministas anteriores; pero para los colectivos feministas con planteamientos queer, es central. Dedicar muchos esfuerzos a desmontar las visiones binarias y dicotómicas de género, así como ha demostrado que el género es una construcción performativa. Las personas entrevistadas creen que las activistas de los movimientos feministas clásicos no comprenden sus discursos porque, en general, no conocen lo suficiente los planteamientos queer.

Una de las principales críticas teóricas que desde otros planteamientos feministas se ha hecho al transfeminismo es que deconstruyen la categoría «mujer», y que al hacer eso existe el peligro de invisibilizar las desigualdades que algunas personas sufren en tanto que «mujeres». Las personas entrevistadas responden que cuestionan lo que significa ser una mujer y que quieren fomentar la reflexión en ese sentido, pero nada más. Creen que una categoría demasiado rígida de ser «mujer» no es válida, pero no pretenden olvidar las desigualdades y discriminaciones que sufren las mujeres en nuestra sociedad. Opinan que no es cierto que hayan olvidado los problemas concretos de las mujeres y que, por ejemplo, les preocupan mucho algunos temas como la violencia machista, las agresiones sexuales o el acoso. De alguna manera, los grupos transfeministas se mueven constantemente entre la deconstrucción y la utilización de la categoría «mujer».

Otra crítica que se ha hecho a nivel teórico a los planteamientos transfeministas, es que quieren abarcar una multiplicidad de sujetos, con lo que las «mujeres» pierden fuerza y presencia como sujeto político del feminismo. Las personas entrevistadas tampoco creen que esta reflexión sea demasiado acertada. Dicen que el principal sujeto político de las reivindicaciones transfeministas siguen siendo las mujeres, y que dudan que trabajar junto a otras personas oprimidas por el sistema de género invisibilice a las mujeres.

«Ese tipo de críticas (...) yo creo que tienen que madurar más. Porque de entrada no son... no es muy cierto, que se invisibilice a las lesbianas por hablar de transexualidad, no es muy cierto que se invisibilice a las mujeres transexuales por la presencia de hombres transexuales, no es muy cierto que se invisibilice a las maricas por la presencia de mujeres lesbianas o de mujeres transexuales o de hombres transexuales. Yo creo que es una buena

reflexión, porque puede ocurrir, podría ocurrir que efectivamente sí se produjera esa invisibilización. Pero, hoy por hoy, ahora mismo eso no me inquieta» (Mikel, Ehgam).

Como ya hemos comentado, las transfeministas recalcan que el sujeto político del feminismo debe ampliarse más, porque a día de hoy todavía es excluyente para ciertas mujeres. Creen que, por lo general, los movimientos feministas anteriores se han centrado sólo en los problemas y en las reivindicaciones de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media-alta. Las transfeministas pretenden ampliar ese sujeto, poniendo énfasis, por ejemplo, en las vivencias de las lesbianas, las trabajadoras sexuales o las personas trans; y así, subrayan que su lucha no es sólo contra el «patriarcado», sino contra el «heteropatriarcado».

En un plano discursivo, algunos movimientos feministas clásicos también han criticado el transfeminismo por considerarlo demasiado provocador. Es innegable que los colectivos feministas siempre han sido –más o menos- provocadores, pero algunas feministas consideran que la estrategia de autonombrarse a través de insultos, característica de los grupos feministas con planteamientos queer, no es ni correcta ni apropiada.

En lo que respecta a las tensiones a nivel práctico, podemos decir que éstas surgen principalmente porque los grupos transfeministas han expresado su deseo de llevar a cabo un activismo diferente, con otro tipo de funcionamiento y de actividades. En ese contexto, parece ser que muchos de los conflictos surgen porque las activistas de los grupos feministas con mayor trayectoria consideran que las transfeministas no reconocen ni su trabajo ni sus aportaciones. Las personas entrevistadas, sin embargo, dicen saber y reconocer que sus prácticas no son absolutamente «nuevas», y que aunque hayan introducido algunos cambios, en gran medida continúan con el tipo de activismo de los movimientos feministas anteriores. Dicen que muchas de las feministas clásicas han sido –y son- referenciales para ellas; en muchas ocasiones se refieren a ellas como a sus «madres políticas». Reconocen lo aprendido junto a ellas, pero también quieren que entiendan que a día de hoy tienen otras preocupaciones, y que quieren trabajar con otros discursos y otras actividades.

«Beraiek hori bizitzen dute como “Es que no nos reconocéis... Zuek daukazue un discurso de que estáis haciendo algo nuevo, pero nosotras hemos hecho un montón de cosas, y esas eran ¡súper importantes! Y eso ya estábamos haciendo en el 82, ya se hizo eso...”. (...) Lo que pasa es que ellas estaban con el tema del relevo generacional, y pensaban que íbamos a llegar a hacer lo que ellas querían y como ellas querían; y no. “No hemos venido a hacer vuestras tareas. Dejarnos tener la sensación de que estamos creando cosas”. Hor daude tentsioak» (Itu, Medeak).

Algunas de las discrepancias prácticas entre distintos movimientos feministas surgen por los diferentes funcionamientos. En opinión de las personas entrevistadas, los grupos feministas clásicos, en general, funcionan a través de reuniones semanales y de grandes asambleas, mientras que los grupos transfeministas son más pequeños, se reúnen cuando pueden o en función de las necesidades de cada momento, y funcionan mucho a través de Internet.

Asimismo, los colectivos transfeministas son grupos sobre todo de calle, y muestran bastante recelo ante la institucionalización del movimiento o la lucha feminista. A pesar de que reconocen que trabajar con las instituciones públicas puede ser útil en determinados momentos, no quieren que la lucha se base demasiado en ello, porque en el ámbito institucional los contenidos no pueden ser tan radicales y existe el peligro de caer en la desmovilización social.

Otras de las divergencias prácticas existentes entre grupos feministas con distintos planteamientos, están relacionadas con el tema del llamado «relevo generacional». Las personas entrevistadas creen que las activistas de los grupos feministas clásicos llevan muchos años esperando que jóvenes activistas se incorporen a sus grupos, pero no ha ocurrido así. Opinan que esos colectivos no han estado ni están preparados para recibir a jóvenes feministas, porque no se han adaptado a sus necesidades y preocupaciones. Creen que las más jóvenes se sienten más cómodas en los grupos transfeministas, porque en general quieren un funcionamiento más informal y unas prácticas más radicales y dinámicas, que no pasen desapercibidas, para demostrar la intensidad de la lucha feminista.

«Siempre se plantea que la juventud no se mueve, que no hace nada... y yo creo que sí; lo que pasa es que no han encontrado el camino, las estrategias, el espacio... Me parece absolutamente normal que vayan a un colectivo de mujeres ya un poco maduras y se aburran como una ostra porque están haciendo un comunicado y decidiendo a ver quién va a llevar la pancarta. (...) Entonces, ese estilo provocador que quizás se había perdido un poco, creo que vuelve a recobrar auge con el transfeminismo. Y el tema de la provocación y la rebeldía es intrínseco a la juventud [Risas]. Yo creo que el transfeminismo, y el feminismo en sí va a volver a cobrar fuerza y auge porque sí va a haber muchas chicas jóvenes; de hecho ya están metidas, porque han encontrado el espacio que necesitaban» (Bea, Garaipen).

No obstante, según la información obtenida en las entrevistas, las transfeministas no creen que las tensiones que tienen con otros grupos feministas se puedan explicar sólo como un conflicto generacional, ya que las conciben como cuestiones más complicadas.

Existen también algunas tensiones a nivel práctico en relación a ciertas actividades concretas. De acuerdo a la información obtenida a través de las entrevistas, las feministas con planteamiento

tos queer han querido poner en marcha otro tipo de prácticas, porque consideran que algunas de las prácticas más «clásicas» ya no tienen apenas impacto en la sociedad.

«...hay que utilizar otras vías. Las manifestaciones, las concentraciones, ya no tienen casi fuerza. Aquí la gente está harta de ver manifestaciones; que en una manifestación la gente te mira como las vacas al tren [Risas]. Hay que buscar otras fórmulas, y nosotras al final terminamos haciendo lo que nos apetece. Pues, nos pintamos camisetas con frases, y ¡alguien las leerá! (...) Es que la gente que se mueve para cualquier tipo de evento, es poca y es siempre la misma» (Leticia, 7menos20).

Una de las características principales de las actividades fomentadas por los grupos transfeministas es la gran importancia de la dimensión corporal. Los movimientos feministas anteriores también han trabajado el tema del cuerpo y han utilizado prácticas corporales destacables para la toma de conciencia y la reflexión. No obstante, los colectivos transfeministas trabajan la dimensión corporal con otro tipo de prácticas; prácticas, que los grupos clásicos a veces no comprenden y no consideran «feministas». Por ejemplo, las personas entrevistadas dicen que muchas feministas critican sus talleres «drag king» por considerar que «quieren ser como el enemigo», y que eso supone una agresión contra las mujeres; no lo entienden como reflexión sobre la performatividad de género o como una experimentación –positiva- con la masculinidad. Asimismo, muchas feministas no entienden que las transfeministas participen en talleres (pseudo)pornográficos, porque para la gran mayoría de los movimientos feministas clásicos la pornografía es violencia directa contra las mujeres.

Pero, a pesar de todas estas tensiones teóricas y prácticas, las personas entrevistadas consideran que el recorrido del transfeminismo hasta la fecha es positivo. Creen que es una corriente que está en auge y que despierta gran interés; opinan que ha conseguido que, tras algunos años de desmovilización o «parón», el feminismo haya vuelto a tener fuerza y mayor presencia en la calle, con nuevos discursos y prácticas, y con un relevo generacional considerable además.

«Guk ezagutu genuen feminismoa beherakada batean. Guk bizi izan dugu nola egin duen gora praktika oso ezberdinekin. Ahora ya hay un subidón eta bizitzen ari gara hori. (...) Momentu honetan, nik uste sortzen ari direla talde mota batzuk, lortuko ditugunak eduki batzuk. (...) Euskal Herriko azken Jardunaldi Feministak eta gero decíamos “¡La cuarta ola!” –luego todo el mundo se pega porque no sabemos que ola es, si la tercera, la cuarta...- [Risas]. Pero está la ola aquí y estamos surfeando en ella. Nabaritzen da, hemen dago eta gainean gaude jende pila bat. Nik uste dela momentu bat oso polita» (Itu, Medeak).

«Ha habido mucho parón social durante algunos años, muchos años de bonanza, ha habido parón social y el feminismo yo creo que lo ha pagado caro. Ahora yo creo que las tías

estamos viendo otra vez que es mentira lo de la igualdad, que las chavalas de veinte a veinticinco años se están dando cuenta ya de que es mentira –porque claro, las que tenemos cuarenta ya sabíamos que es mentira, pero ellas no- y les han vendido la moto de que sus hermanos también hacen la cama... y no. (...) Entonces, yo creo que ahora se están dando cuenta y hay un resurgimiento» (Leticia, 7menos20).

De acuerdo a la información obtenida en las entrevistas, las activistas consideran que los grupos feministas actuales tienden hacia el transfeminismo, y que así será durante algunos años. Creen que se detectarán nuevos problemas y que se desarrollarán nuevas formas de afrontarlos, que se crearán más grupos transfeministas, con discursos y prácticas propias. Sin embargo, opinan que los planteamientos feministas continuarán complejizándose, de acuerdo a su carácter dinámico, y que es bastante probable que llegué un momento en que sean más complejos de lo que ellas mismas puedan entender.

«La alianza transmaricabollo feminista a mí me encantaría que se construyera, de una forma natural, en toda Euskal Herria. Ah... ¡me encantaría! (...) Yo veo que por ahí pasa el futuro» (Mikel, Ehgam).

«Yo creo que el transfeminismo va para adelante y no tiene marcha atrás. Seguramente, igual, en algún momento ocurra como con el feminismo clásico; que evolucione de tal manera que todavía le demos una vuelta de tuerca más, ¡que ahora ni se nos ocurre! [Risas] ¿Al final qué vamos a descubrir? [Risas] Seguramente habrá otra vuelta de tuerca; pero me imagino que pasará tiempo...» (Bea, Garaipen).

«Y ya veremos hasta donde llegamos. Supongo que llegará un momento, pero esto cuando yo tenga sesenta años [Risas] ¡que habrá que inventar nuevas formas! Beti eraldatu egiten da dena. (...) Yo supongo que habrá un momento en el que el mundo avance más de lo que yo pueda llegar a entender, eta habrá cosas nuevas. No sé lo que va a ser...» (Itu, Medeak).

Así, como comentábamos, parece que el transfeminismo está en auge y despierta gran interés. Ha introducido algunos planteamientos teóricos y algunas actividades novedosas en el panorama feminista. Con este estudio hemos tratado de conocer algo más los discursos y las prácticas de los colectivos feministas con planteamientos queer o transfeministas en nuestro contexto, poniendo énfasis en las tensiones existentes con otros colectivos feministas. No obstante, resultará necesario continuar trabajando estas cuestiones a través de análisis más profundos.

ANEXO I: Guión empleado para la observación participante

Objetivos de la observación:

- Mirada general
- Mirada específica
- Obtener información sobre discursos y prácticas *queer*

Mirada general:

- Evento o acto (*performance*, taller, teatro...)
- Público y participantes (sexo, edad, actitud...)
- Ambiente general

Mirada específica:

- Qué hace la gente (l@s participantes y el público) y cómo lo hace
- Qué dice la gente y cómo lo dice (discursos, consignas, pancartas...)
- Dimensión corporal (movimientos, gestos, expresión corporal, ropas...)
- Símbolos

ANEXO II: Guión empleado en las entrevistas

INTRODUCCIÓN

Recorrido personal

- ¿Cuáles son tus intereses, en general, en lo que a temas de género y feminismo se refiere? ¿Qué te atrae? ¿Qué te preocupa? ¿Qué valoras? ¿Qué te aportan?
- ¿Cómo fue o ha sido tu entrada en el mundo *queer* y en el feminismo? ¿Cómo recuerdas las experiencias y vivencias que te han llevado a esos cuestionamientos? ¿Qué papel han jugado las personas de tu entorno? ¿El contexto social más amplio?
- ¿Eres activista de algún colectivo? ¿Te ubicas o te identificas con alguna corriente o con planteamientos concretos? ¿Qué supone(n) o ha(n) supuesto para ti? ¿Cambios?

DISCURSOS Y PRÁCTICAS *QUEER*

1.- Discursos: qué se dice y cómo se dice

- En círculos o grupos que se pueden considerar *queer*, ¿qué temas se tratan? ¿Qué se plantea? ¿Qué se defiende? ¿Qué se propone? ¿Qué se critica o cuestiona?
- ¿Cuáles son vuestras fuentes de información? ¿Y las vías de difusión y expresión? ¿Qué tipo de lenguaje se utiliza? ¿Es provocador? ¿Es radical?
- Si tuvieras que explicar, a alguien que no lo conoce, qué es y qué significa *queer*, ¿cómo lo harías? ¿Cómo describirías el concepto, el movimiento y la teoría?

2.- Prácticas: qué se hace y cómo se hace

- ¿Cómo entiendes el activismo o la militancia *queer*? ¿Qué se hace? ¿Para qué? ¿Quién participa? ¿Cómo? ¿Cómo os organizáis? Asambleas, alianzas puntuales...
- ¿Qué actividades se realizan? Escenificaciones, talleres, *performances*... ¿Qué temas y cuestiones se tratan? ¿Dimensión corporal? ¿Qué imágenes y representaciones se utilizan? ¿Con qué objetivo(s)? ¿Cuándo y cómo se realizan? ¿Quién participa?

- ¿Qué vías de expresión y difusión se utilizan? ¿Cómo se contacta y relaciona con otros grupos? Por ejemplo, ¿el uso de nuevas tecnologías? ¿Internet?

MOVIMIENTO FEMINISTA Y MOVIMIENTO *QUEER*

1.- Planteamientos feministas, planteamientos *queer*

- ¿Es posible hablar sobre un feminismo *queer*? ¿Qué supone? ¿Cómo se entiende? ¿Cómo se define el feminismo, en general? ¿Está surgiendo «otro» feminismo? Por ejemplo, postfeminismo, transfeminismo...
- ¿Quién o quiénes forman el sujeto político del movimiento? ¿Quién debe participar y de quién se debe ocupar? ¿Cuál es la lucha? ¿Objetivos?

2.- Encuentros y desencuentros

- ¿Cómo son las relaciones con otros grupos feministas? ¿Hay tensiones? ¿Debates? ¿Cuáles son los puntos de afinidad y de divergencia? ¿Cambios? ¿Continuidades con los planteamientos feministas anteriores o desarrollados hasta la fecha? ¿Novedades?
- Algunas críticas al feminismo *queer*

PERSPECTIVAS DE FUTURO

1.- Valoración personal del recorrido *queer* en el feminismo

- Por lo que tú conoces, o has podido percibir, ¿cuál crees que ha sido el recorrido de la teoría y el movimiento *queer* en tu contexto? ¿Y dentro del feminismo vasco? ¿Cómo ves la situación?

2.- De cara a futuro

- ¿Cómo ves, de cara al futuro, lo *queer*? ¿Y el feminismo, en general?
- ¿Qué propones o sugieres? ¿Qué quieres? ¿Qué echas en falta?

BIBLIOGRAFÍA

- AGACINSKI, Sylviane: *Política de sexos*, Taurus, Madrid, 1998.
- ALIAGA, Juan Vicente: “Pujanza (y miseria) de un nombre. Sobre la teoría *queer* y su plasmación en el activismo y el arte contemporáneo”, en VV.AA., *Trangenéric@s*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia, 1998, pp. 9-33.
- ÁLVAREZ, Silvina: “Diferencia y teoría feminista” en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismo. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 243-286.
- AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de: “Introducción”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo*, Minerva Ediciones, Madrid, 2005, pp. 13-89.
- BALZER, Carsten; SUESS, Astrid: “Transfobia, crímenes de odio y binarismo de género”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009, en <<http://www.feministas.org>> [Consulta: 19 mayo 2010].
- BELTRÁN, Elena; MAQUIEIRA, Virginia (eds.): *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 191-286.
- BENHABIB, Seyla: “Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza”, en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Minerva Ediciones, Madrid, 2005, pp. 319-342.
- BIRULÉS, Fina: “Entrevista con Judith Butler: «El género es extramoral»”, *Metropolis. Revista de información y pensamiento urbanos*, 2008, en <<http://www.barcelonametropolis.cat>> [Consulta: 26 febrero 2010].
- BLAKE, Nayland: “La tarea de comisario de *Bajo una luz distinta*”, en VV.AA., *Trangenéric@s*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia, 1998, pp. 45-67.
- BULLEN, Margaret; EGIDO, José Antonio: *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, Euskal Herriko Unibertsitatea Argitalpen Zerbitzua, Bilbo, 2003.
- BUTLER, Judith: “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (ed.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.
- : *Deshacer el Género*, Paidós, Barcelona, 2006.

——— : *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.

BURGOS DÍAZ, Elvira: “Mutaciones corporales. A propósito de las tesis de Judith Butler”, *Thémata. Revista de filosofía*, nº 33, 2004, pp. 171-176.

——— : “¿En qué, por qué y para qué somos diferentes varones y mujeres? Subversión de la diferencia sexual”, *Thémata. Revista de filosofía*, nº 35, 2005a, pp. 113-124.

——— : “Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti”, *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, nº 027 extra, 2ª época, invierno 2005b, pp. 144-161, en <http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/elvira_burgos> [Consulta: 23 diciembre 2009].

——— : “Cuerpos que hablan”, en Jorge V. Arregui y Juan A. García González (eds.), *Significados corporales*, Contrastes, Colección Monografía 11, Málaga, 2006, pp. 93-109, en <http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/elvira_burgos> [Consulta: 23 diciembre 2009].

——— : “Preposiciones incorregibles”, *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, nº 34, 2007, pp. 71-89.

——— : “Transdeseante: la aventura de la identidad”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009, en <<http://www.feministas.org/jornadas.html>> [Consulta: 28 febrero 2010].

CABRAL, Mauro: “Pensar la intersexualidad, hoy”, en Diana Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires, 2003, pp. 117-126.

CAINE, Barbara; SLUGA, Glenda: *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920*, Narcea, Madrid, 2000.

CEBALLOS, Alfonso: “Teoría rarita”, en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005, pp. 165-177.

CHASE, Cheryl: “Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 87-111.

CÓRDOBA, David: “Identidad sexual y performatividad”, *Athenea Digital*, nº 4, 2003, pp. 87-96, en <<http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf>> [Consulta: 31 mayo 2010].

——— : “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad”, en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005, pp. 21-66.

- DAHL, Ulrika: “El baúl de los disfraces: un manifiesto *femme-inista*”, en Carlos Bargeiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 151- 162.
- DESPENTES, Virginie: *Teoría King Kong*, Melusina, Barcelona, 2007.
- DÍEZ MINTEGI, Carmen: “Mari, un mito para la resistencia feminista”, *Ankulegi*, nº 3, 1999, pp. 63-72.
- : “Procesos culturales. Una aproximación desde la Antropología Social y Cultural”, *Norba. Revista de Historia*, nº 18, 2005, pp. 93-116.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- EL DIARIO VASCO: “Las autoridades australianas reconocen a la primera persona con género sexual neutro”, 16-03-2010, en <http://www.diariovasco.com> [Consulta: 12 mayo 2010].
- EL PAÍS: “La federación retira la licencia de atleta a María José Martínez Patiño por tener cromosomas masculinos”, 29-01-1986, en <http://www.elpais.com> [Consulta: 23 julio 2010].
- ESTEBAN, Mari Luz: “Antropología eta feminismoa”, *Uztaro*, nº 24, 1998, pp. 3-17.
- : “Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes”, *Política y sociedad*, 2009, vol. 46, nº 1 y 2, pp. 27-41.
- FAUSTO-STERLING, Anne: “Los cinco sexos”, en José Antonio Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Talasa, Madrid, 1998, pp. 79-89.
- : *Cuerpos sexuados*, Melusina, Barcelona, 2006.
- FOUCAULT, Michel: *Historia de la Sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
- GARAZABAL, Cristina: “Debates feministas sobre la sexualidad”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009, en <http://www.feministas.org/jornadas.html> [Consulta: 28 febrero 2010].
- GARATE, J.M.; URIZ, Patxi: “Mahu. El tercer sexo en Polinesia”, *Zazpika*, 2007, nº 451, pp. 12-19.
- GARCÍA CORTÉS, José Miguel: *Irudi lausotua. Trabestismoa eta identitatea artean / El rostro velado. Travestismo e identidad en el arte*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia, 1997.
- HERDT, Gilbert: “Preface”, en Gilbert Herdt (ed.), *Third Sex. Third Gender*, Zone Books, New York, 1996, pp. 11-20.

- : “El tercer sexo y el tercer género. Más allá del dimorfismo en la cultura y la historia”, *La Ventana. Revista de estudios de género*, nº 6, 1997, pp. 7-124.
- IZQUIERDO, María Jesús: “Sistema sexo-género”, 2001, en <<http://www.fongdam.org/manuales/genero>> [Consulta: 12 agosto 2010].
- LAQUEUR, Thomas: *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.
- LAURETIS, Teresa de: “Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, nº 3 (2), Indiana University Press, Indianapolis, 1990, pp. 3-18.
- LLAMAS, R.: *Teoría torcida*, Siglo XXI, Madrid, 1998.
- LUENGO LÓPEZ, Jordi; REVERTER BAÑÓN, Sonia (dir.): *Transgresión femenina y Bohemia. Discursos e imágenes de la Mujer Moderna en la prensa valenciana del primer tercio del siglo XX*, Universitat Jaume I, Castellón, 2007 [Tesis Doctoral].
- MAQUIEIRA, Virginia: “Género, diferencia y desigualdad”, en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 159-190.
- MARCA: “Semenya volverá a la competición con efecto inmediato”, 06-07-2010, en <<http://www.marca.com>> [Consulta: 23 julio 2010].
- MARTIN, Kay M.; VOORHIES, Barbara: *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona, 1978.
- MARTÍN CASARES, Aurelia: *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid, 2008.
- MARTÍNEZ, Moisés: “Mi cuerpo no es mío. Transexualidad masculina y presiones sociales de sexo”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 113-129.
- MEDEAK (colectivo): “Una historia de lesbianas insurrectas”, 21-05-2005, en <<http://medeak.blogspot.com>> [Consulta: 30 mayo 2010].
- : “Parloperformance: aullidos de cuerpos insumisos II”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009, en <<http://www.feministas.org/jornadas.html>> [Consulta: 28 febrero 2010].
- MÉNDEZ, Lourdes: *Antropología feminista*, Síntesis, Madrid, 2007.

- MISSÉ SÁNCHEZ, Miguel; SOLÁ GARCÍA, Miriam: “La lucha por la despatologización trans, una lucha feminista”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009, en <<http://www.feministas.org>> [Consulta: 19 mayo 2010].
- NICHOLSON, Linda: “La interpretación del concepto de género”, en Silvia Tubert, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 47-82.
- NIETO, José Antonio: “Transgénero/Transexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo”, en José Antonio Nieto (comp.), *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Talasa, Madrid, 1998, pp. 11-37.
- PÉREZ FERNÁNDEZ-FÍGARES, Kim: “Historia de la patologización y despatologización de las variantes de género”, en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Madrid, 2010, pp. 97-111.
- PRECIADO, Beatriz: *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid, 2002.
- : “Género y performance”, *Zehar aldizkaria*, nº 54, 2004, pp. 20-27.
- RAMOS CANTÓ, Juana: “Una visión feminista de la transexualidad”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 131-135.
- ROMERO BACHILLER, Carmen; GARCÍA DAUDER, Silvia; BARGUEIRAS MARTINEZ, Carlos; Grupo de Trabajo Queer: “Introducción... El eje del mal es heterosexual”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 17-27.
- RUBIN, Gayle: “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Carol S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Editorial Revolución, Madrid, 1989, pp. 113-190.
- SÁEZ, Javier: “El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del Sida a Foucault”, en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, 2005a, pp. 67-76.
- : “Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005b, pp. 137-148.

- SAREINAK: “Milia balitz lamia... Lesbianismoa eta euskal literatura”, en Ibon Egaña (coord.), *Desira desordenatuak. Queer irakurketak (euskal) literaturaz*, Utriusque Vasconiae, Donostia, 2010, pp. 87-103.
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia: “¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones”, in Diana Maffia (ed), *Sexualidades Migrantes: género y transgénero*, Feminaria, Buenos Aires, 2003, pp. 59-85, en <<http://www.patriciasoley.com>> [Consulta: 30 diciembre 2009].
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia; PRECIADO, Beatriz (2007): “Abrir Posibilidades. Entrevista con Judith Butler”, *Lectora*, vol. 13, 2007, pp. 217-239, en <<http://www.patriciasoley.com>> [Consulta: 30 diciembre 2009].
- STOLCKE, Verena: “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nº 19, 2003, pp. 69-95, <<http://www.raco.cat>> [Consulta: 19 mayo 2010].
- THAEMLITZ, Terre: “No soy lesbiana”, *Zehar aldizkaria*, nº 54, 2004, pp. 8-10.
- THURÉN, Britt-Marie: “La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera”, *Ankulegi*, nº 12, 2008, pp. 97-114.
- TORRAS, Meri: “Más paradojas que ofrecer: propuestas para una política queer”, *Asparkia*, nº 16, 2005, pp. 199-214.
- TRUJILLO BARBADILLO, Gracia: “Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos queer en el Estado español”, en Carlos Bagueiras Martínez, Carmen Romero Bachiller y Silvia García Dauder (coord.), *El eje del mal es heterosexual*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 29-44.
- : “Del sujeto político *la Mujer* a la agencia de *las (otras) mujeres*: el impacto de la crítica *queer* en el feminismo del Estado Español”, *Política y sociedad*, vol. 46, nº 1 y 2, 2009a, pp. 161-172.
- : “Identidades, estrategias, resistencias”, *Jornadas Feministas Estatales*, Granada, 2009b, en <<http://www.feministas.org/jornadas.html>> [Consulta: 28 febrero 2010].
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: “La exclusión de la hermafrodita y la invención ilustrada del único sexo verdadero”, en Fernando Durán López, Alberto Romero Ferrer y Yolanda Vallejo Márquez (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo 1750-1850: VI encuentro “Juego, fiesta y transgresión (Cádiz, 16, 17 y 18 de octubre de 1991)*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1995, pp. 645-654.

- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍVAR, Andrés: “Un solo sexo: invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV-XIX)”, *Daimon: Revista de filosofía*, nº 11, 1995, pp. 95-112, en <<http://revistas.um.es>> [Consulta: 10 marzo 2010].
- VICENTE ARREGUI, Gemma: “¿En qué, por qué y para qué somos diferentes varones y mujeres? Presentación”, *Thémata. Revista de filosofía*, nº 35, 2005, pp. 97-99.
- VV.AA.: “2010: Revolución TransFeminista”, 01-01-2010, en <<http://medeak.blogspot.com>> [Consulta: 4 julio de 2010].
- WIKIPEDIA: “Caster Semenya”, 2010a, en <<http://en.wikipedia.org>> [Consulta: 23 julio 2010].
- : “Norrie May-Welby”, 2010b, en <<http://en.wikipedia.org>> [Consulta: 3 junio 2010].
- WOOLF, Virginia: *Orlando*, Edhasa, Barcelona, 1977.
- ZABALA, Begoña: *Movimiento de mujeres. Mujeres en movimiento*, Txalaparta, Tafalla, 2008.
- ZIGA, Itziar: *Devenir Perra*, Melusina, Barcelona, 2009.
- : “No hay nada más feminista que el desafío trans”, en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Madrid, 2010, pp. 205-209.
- ZWEIG, Stefan: *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, El Acantilado, Barcelona, 2002.

RELACIÓN DE IMÁGENES

Figura 1. Primeras protestas queer en San Francisco, durante los años noventa, en <http://www.alicia.patterson.org> [Consulta: 6 julio 2010].

Figura 2. Cartel de GtQ, «Alteración del DNI», 2004, en Carlos Bargeiras, Carmen Romero y Silvia García (coord.), *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

Figura 3. Mujeres «modernas» en la década de 1920, en <http://www.flatrock.org.nz> [Consulta: 26 marzo 2010].

Figura 4. Durante los años veinte y treinta, en algunos espacios de ocio el travestismo era una práctica habitual, en Jordi Luengo López y Sonia Reverter Bañón (dir.), *Transgresión femenina y Bohemia. Discursos e imágenes de la Mujer Moderna en la prensa valenciana del primer tercio del siglo XX*, Universitat Jaume I, Castellón, 2007.

Figura 5. Man Ray, *Barbette*, 1926, en José Miguel García Cortés: *Irudi lausotua. Trabestismoa eta identitatea artean / El rostro velado. Travestismo e identidad en el arte*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia, 1997.

Figura 6. Catherine Opie; a la izquierda, *Idexa*, 1993; a la derecha, *Frankie*, 1995, en José Miguel García Cortés: *Irudi lausotua. Trabestismoa eta identitatea artean / El rostro velado. Travestismo e identidad en el arte*, Gipuzkoako Foru Aldundia, Donostia, 1997.

Figura 7. A la izquierda, Diane Torr como Danny King (foto de Vivianne Mauricevic); a la derecha, Shelly Mars como Martin (foto de Monika Treut), en <http://www.laurenhassten.com> [31 marzo 2010].

Figura 8. Primeras Jornadas de la Mujer en Euskadi, en 1977, en <http://www.euskomedia.org> [Consulta: 26 marzo 2010].

Figura 9. Cartel de LSD y La Radical Gai para la prevención del Sida, 1993, en Carlos Bargeiras, Carmen Romero y Silvia García (coord.), *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

Figura 10. Manifestación organizada por la Coordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa, 2010, en <http://www.diariovasco.com> [Consulta: 29 junio 2010].

Figura 11. Pancarta de la Coordinadora Transmarikabollo Feminista de Gipuzkoa, «Sexu askatasuna denon eskubidea», 2010. Foto: María Ruiz Torrado.

Figura 12. Performance con drag queens y drag kings, 2008, en <http://medeak.blogspot.com> [Consulta: 10 septiembre 2010].

Figura 13. Taller drag king, 2009. Foto: 7menos20.

Figura 14. Como se lee en la pancarta, los colectivos transfeministas subrayan que su lucha es «feminista», 2010. Foto: María Ruiz Torrado.

