

TEORÍAS Y PRÁCTICAS FEMINISTAS SUBVERSIVAS

Mónica Cano Abadía
Universidad de Zaragoza

Reconocimiento y exclusión conviven de manera compleja en las relaciones sociales. Podría decirse que son una banda de Möbius, armas de doble filo: desde la abyección se puede actuar para desestabilizar las normas y minimizar el castigo, mientras que al conseguir el reconocimiento de nuestras opresiones podríamos realizar otros ejercicios de exclusión que crean zonas de abyección que son castigadas. En este sentido, se pregunta Butler: “¿Hay otras maneras de ocupar la ley y ser ocupado por ella que desarticulen el poder de castigo del poder de reconocimiento?”¹. Se hace necesaria la búsqueda de formas de reconocimiento que no tengan consecuencias negativas para las propias vidas o para otras vidas. Esto pasa por la modificación y transformación radical de las categorías de sexo, género, sexualidades, etnia, clase social, edad, capacidad, procedencia, etc., que nos configuran de manera interseccional. Entender los mecanismos que nos articulan como sujetos, para poder idear estrategias que permitan una transformación social profunda y positiva, será el proyecto político feminista, basado en una democracia radical, que defienda Judith Butler.

La subversión se realiza desde dentro: no se puede salir del entramado cultural y lingüístico, ni acceder a un nivel prediscursivo para enfrentarse con las normas frontalmente; la transformación se ha de hacer desde el interior, con las herramientas que nos proporciona el propio sistema. La construcción performativa del yo es invasiva y a la vez capacitadora:

El «yo» que se opondría a su construcción siempre parte de algún modo de esa construcción para articular su oposición; además, el «yo» obtiene en parte lo que se llama su «capacidad de acción» por el hecho mismo de estar implicado en las relaciones mismas de poder a las que pretende oponerse².

Nuestra capacidad de acción dentro del lenguaje nos permite subvertir los significados de aquellos conceptos que pretenden usarse con consecuencias negativas para las vidas. No tenemos por qué dejar de utilizar esos conceptos sino que podemos trabajar para descontextualizarlos y hacer que esas consecuencias puedan verse modificadas de alguna manera imprevista: “Precisamente porque esos términos han sido engendrados y limitados dentro de esos regímenes, deben repetirse en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios”³. Los efectos perlocutivos de la repetición no pueden ser previstos y existe “el riesgo de caer en la complicidad, la repetición, de recaer en el daño, pero ésta es también la oportunidad de elaborar el poder movilizador del ultraje, de una interpelación que uno nunca eligió”⁴.

La performatividad en la que la capacidad de acción del sujeto se conforma permite pensar el sujeto de forma ni constructivista ni voluntarista, y percibir la brecha que se abre para posibilitar acciones transformadoras:

¹ BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 180.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 182.

⁴ *Ibid.*, p. 182.

No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión natural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el «nosotros» no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. *El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción*⁵.

Performar el género de manera que es considerada como errónea conlleva caer en la abyección, lo que supone una serie de castigos directos o indirectos. Por el contrario, performar el género conforme a la norma proporciona la seguridad de que hay una identidad de género después de todo. Esta seguridad se torna fácilmente en ansiedad ante *performances* de género inesperadas. La sociedad castiga rápidamente a quien se desvía de las directrices del género: esta ansiedad, esta violencia se despliega fácilmente, y esto es señal de que, de alguna manera, la sociedad sabe que la verdad o falsedad del género son sólo convenciones culturales y no necesidades ontológicas.

Butler adopta una perspectiva foucaultiana para afirmar la multiplicación de las identidades de forma móvil y fluida para desestabilizar los focos de poder existentes. Contraproducir alternativas obliga al poder a replegarse y a readaptarse. Ante esos movimientos del poder, se han de idear nuevas estrategias, nuevas contraproducciones abyectas.

La resignificación positiva de un insulto: el término queer

Es muy importante que nuestros marcos incluyan no sólo presupuestos feministas, sino también de qué modo las personas transgénéricas, los *queer*, las lesbianas o los gays son afectados por construcciones sociales.

Judith Butler⁶

El término inglés *queer* ha significado tradicionalmente «extraño» o «inusual», pero hoy en día es utilizado a menudo para referirse a personas cuya orientación sexual y/o identidad de género o expresión de género no se corresponde con las normas sociales heteronormativas. A finales del siglo XX, el término fue utilizado de forma explícita para insultar así a personas de las comunidades LGTB. En los Estados Unidos de los años ochenta, en la era Reagan, se comienza a fomentar la idea de que los homosexuales eran personas enfermas, vinculando directamente homosexualidad con la *pandemia del SIDA*.

⁵ *Ibid.*, 183. El subrayado es mío.

⁶ BUTLER, Judith, "Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos" (entrevista de D. Gamper Sachse), Madrid, Katz Editores, 2011, p. 72.

No sólo se presenta la afección como la «enfermedad gay» sino que a través de la respuesta homofóbica e histérica a la enfermedad por parte de los medios se advierte una construcción táctica de continuidad entre la condición contaminada del homosexual (a consecuencia de la infracción de los límites que es la homosexualidad) y la enfermedad como una modalidad concreta de la contaminación homosexual⁷.

De manera que se comenzó a llamar *queer* a las lesbianas y los homosexuales para vejar y estigmatizar, y además: “Cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad”⁸.

Las connotaciones de la palabra, sin embargo, cambiaron sustancialmente desde el seno de las comunidades LGTB. Paul Goodman escribió en 1969 *The Politics of Being Queer*⁹, obra que tuvo un efecto significativo en los comienzos del movimiento de liberación gay en los Estados Unidos, especialmente al devenir un movimiento más radical en los años 80 y 90. En la década de los 90s, comenzaron casi de manera espontánea a autodenominarse *queer*, para demostrar que eran homosexuales, o lesbianas, o bisexuales, pero que no eran personas abyectas ni enfermas. Recuperaron el término con el cual se les calificaba peyorativamente y se acogieron bajo él, resignificándolo y dotándolo de una fuerza política estratégica.

El efecto performativo buscado por la palabra inicialmente era causar daño y estigmatizar a unas determinadas personas. El propósito del uso de este término era avergonzar y producir un sujeto humillado, patologizado; pero este efecto performativo falló y, en el espacio que quedó abierto, se posibilitó una resignificación positiva del término. *Queer* devino una categoría bajo la cual pudieron acogerse multitud de personas, ya no solamente lesbianas u homosexuales, sino muchas otras que tenían una concepción del género, el sexo o las sexualidades que no se correspondía con la comúnmente aceptada por la sociedad. Observamos, pues, que existen maneras de contraproducir significados. Tamsin Spargo, en su libro *Foucault y la teoría queer*, opina así sobre el término *queer*:

El término «*queer*» puede funcionar como sustantivo, adjetivo o verbo, pero en todos los casos se define en contraposición a lo «normal» o normalizador. La teoría *queer* no es un marco conceptual o metodológico singular o sistemático, sino una colección de articulaciones intelectuales con las relaciones entre el sexo, el género y el deseo sexual. Si la teoría *queer* es una escuela de pensamiento, su visión de lo que constituye una disciplina no es en absoluto ortodoxa. El término describe una diversidad de prácticas y prioridades críticas: interpretaciones

⁷ BUTLER, Judith, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 259.

⁸ BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 313.

⁹ GOODMAN, Paul, “The politics of being *queer*”, en Taylor Stoehr (ed.), *Nature Heals: The Psychological Essays of Paul Goodman*, New York, Free Life Editions, 1977, pp. 216-225.

de la representación del deseo por el mismo sexo en los textos literarios, en los filmes, en la música, en las imágenes; análisis de las relaciones sociales y políticas y de poder dentro de la sexualidad; críticas al sistema sexo-género; estudios sobre la identificación transexual y transgenerizada, el sadomasoquismo y otros deseos transgresores¹⁰.

Hoy en día, algunas personas utilizan *queer* como un término paraguas con un significado sociopolítico que unifica personas gays, lesbianas, trans, intersexuales, asexuales, autosexuales y personas heterosexuales que se sitúan fuera de los roles habituales dentro de una pareja heterosexual (practicantes de BDSM o poliamoristas, por ejemplo).

Para Judith Butler, el término *queer* es un ejemplo práctico y vivencial de cómo la performatividad puede abrir espacios de acción, y le interesa sobre todo analizar la temporalidad del término: el giro que ha experimentado, su refundimiento y su resignificación. Butler retoma la idea de Nietzsche de cadena significativa, que se ve reflejada en la consideración de Foucault del poder discursivo, para atender a la historia de un concepto, de un discurso. Con respecto al término *queer*, interesa ver cómo ha pasado de ser un agravio que arroja a las personas a la abyección a ser un lugar resignificado positivamente desde el cual poder articular una oposición colectiva contra las normas de género, sexo y sexualidades.

La temporalidad del término *queer* no se termina con el significado subversivo que ha adquirido. Butler nos previene de que el uso de *queer* como concepto identitario puede caer en los mismos ejercicios de exclusión que el resto de términos. Se hace necesaria, entonces, una autocrítica permanente dentro del activismo *queer*. Para tratar de evitar la exclusión que todo concepto conlleva, el término *queer* ha de seguir siendo un concepto que no es poseído sino que se usa, se tuerce, se desvía, se orienta, expandiéndose. Así, podrá seguir siendo el punto de partida para reflexiones y actuaciones en el seno del activismo.

Se hace necesaria, desde la perspectiva de Butler y del feminismo *queer*, la crítica constante de todas las categorías de identidad, sin excepción. Todas las identidades necesitan una continua reelaboración dentro del discurso político. Pero esta crítica a las categorías de identidad no debe llevar hacia el inmovilismo o la negatividad, sino que ha de servir para analizar las relaciones de poder que genera el uso de la propia categoría. Dice Butler: “La desconstrucción política de lo «*queer*» no tiene por qué paralizar el empleo de tales términos, sino que, idealmente, debería extender su alcance y hacernos considerar a qué precio y con qué objetivos se emplean los términos y a través de qué relaciones de poder se engendraron tales categorías”¹¹.

Judith Butler considera que es necesaria la existencia de categorías, pues son marcas que nos constituyen, sin las cuales no podríamos emerger como sujetos viables y reconocibles. Sin embargo, insiste en evidenciar la contingencia del término *queer*, así como la de todas las categorías de identidad:

La generalización temporal que realizan las categorías de identidad es un error necesario. Y si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término «*queer*»

¹⁰ SPARGO, Tamsin, *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 15.

¹¹ BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 322.

como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar¹².

Parodias e imitaciones de género

Las parodias de género muestran la contingencia de dimensiones importantes para nuestra construcción como sujetos, como son el sexo anatómico, la identidad de género o la actuación de género. Estos tres aspectos no tienen por qué ser estables y coherentes y, de hecho, no lo son nunca. Las actuaciones de género deliberadamente ambiguas sirven como estrategia para mostrar la desnaturalización del sexo, el género, las sexualidades, las identidades.

Estas parodias no presuponen la imitación de un original; son imitaciones críticas con la propia noción de un original y, por lo tanto, son imitaciones sin origen e “imitan el mito de la originalidad en sí”¹³. En “Imitación e insubordinación de género” Butler afirma que “la *imitación* no copia algo anterior, sino que produce e *invierte* los mismos términos de prioridad y derivación”¹⁴.

La proliferación de parodias obstaculiza la existencia de identidades esencialistas, fijas, estables e inamovibles, pues las identidades quedan desnaturalizadas al ser recontextualizadas: “Todo el entramado de copia y origen se vuelve radicalmente inestable cuando cada posición se convierte en su inversa y frustra la posibilidad de cualquier forma estable de fijar la prioridad temporal o lógica de ambos términos”¹⁵.

Sin embargo, toda parodia no es en sí misma subversiva. ¿Qué es lo que hace que una parodia trastorne? ¿Qué es lo que hace que una parodia quede domesticada por el sistema de sexo/género? Los resultados subversivos de una parodia de género dependen de los contextos y de las recepciones, y estos efectos no se pueden controlar ni prever. Butler no indica tipos concretos de acciones que, si se siguen al pie de la letra, pueden transformar positivamente las normas de género sino que se pregunta por el tipo de actuaciones que pueden mostrar que el sexo natural no es una causa sino un efecto. Las actuaciones paródicas potencialmente subversivas son aquellas que muestran que el género es una acción pública, reiterada, no estable sino formada a través del tiempo y, además, irrealizable: los atributos performativos del género se muestran con una apariencia de sustancia pero son reglas que no pueden interiorizarse completamente: “El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; «lo interno» es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva, fantasmáticas, imposibles de personificar”¹⁶.

Esta concepción performativa del género, –frente a una idea expresiva del género que considera que éste es la expresión de una naturalidad interior– le permite a Butler afirmar que no hay géneros verdaderos ni falsos, que no hay una verdad interna del género: “Los género nos pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente increíbles”¹⁷.

¹² *Ibid.*, p. 323.

¹³ BUTLER, Judith, *El género en disputa*, op. cit., p. 270.

¹⁴ BUTLER, Judith, “Imitación e insubordinación de género”, en *Revista de occidente*, nº 235, diciembre 2000, p. 99.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ BUTLER, Judith, *El género en disputa*, op. cit., p. 274.

¹⁷ *Ibid.*, p. 275.

La afirmación de que existen unos géneros verdaderos y otros falsos, desviados de la naturalidad, es un instrumento de control de las identidades. Sostener que todos los géneros son performativos y no expresivos permite abrir posibilidades a la transformación de las normas de género y dar cabida a otras configuraciones de género, sexo y sexualidades que acepten la inestabilidad e incoherencia de las identidades.

Butler apuesta por la incorporación deliberada de la ambigüedad como forma de subvertir el binarismo polarizado de género. Así, hace referencia a varios activismos *queer* como pueden ser las performances *drag*, los bailes travestis o *butch/femme* o los *kiss-ins* (protestas que visibilizan besos en los espacios públicos). Estos actos son parodias de género que lo revelan como una ficción al desafiar su naturalidad: desvelan que las identidades no vienen determinadas por una anatomía «natural». Las categorías adquieren nuevos significados al performarlas en contextos inesperados y no autorizados.

En muchas ocasiones, las *performances* e imitaciones ambiguas de género no llevan directamente al cuestionamiento de la heteronorma o a la transgresión de los modelos hegemónicos, pero eso tampoco significa que sean fagocitadas por el sistema sin que éste tenga que reformularse, quizás positivamente, de alguna forma. En términos foucaultianos, la resistencia y el poder son coextensivos, simultáneos: no hay actuación del poder sin resistencia y no hay resistencia sin que el poder trate de amoldarse de nuevo para acogerla dentro de sí. Resistencia y poder conviven: es por ello que los efectos de las resistencias son siempre imprevistos, y es por ello también que las formas de la resistencia han de ser cambiantes, inventivas, y tratar de ser esquivas para no dejarse domesticar. Butler analiza la *performance* de género *drag* para ilustrar su concepción del género como construcción social y su crítica a la expresión exterior de un núcleo identitario interno. Butler ve en el *drag* una clara quiebra de la dicotomía interior/exterior, además de un potente cuestionamiento de la originalidad del género a través de la imitación y la parodia. Esta parodia de género muestra cómo todo género es una estructura imitativa.

Beatriz Preciado, en su *Manifiesto contrasexual*¹⁸, propone una serie de prácticas y producciones subversivas que ella denomina prácticas contrasexuales. El contrato contrasexual es una crítica a la naturalización de las normas de género que no cree en identidades sexuales cerradas ni en oposiciones binarias. Los cuerpos de la contrasexualidad no son cuerpos sexuados, sino hablantes y sintientes. En palabras de Preciado: “la contrasexualidad es, en primer lugar, un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas”¹⁹.

Desde la perspectiva de la contrasexualidad, Preciado considera el sexo no sólo a través de explicaciones históricas, psicológicas y sociales de su construcción, sino como parte de un entramado tecnológico más complejo. La contrasexualidad pretende explorar placeres y deseos, reivindicar sexualidades periféricas y, sobre todo, reelaborar los cuerpos de manera que éstos no estén centrados en la genitalidad. En este sentido, se hacen reivindicaciones tales como la eliminación del género en el Documento Nacional de Identidad, la abolición del matrimonio y el acceso libre a hormonas «sexuales».

¹⁸ PRECIADO, Beatriz, *Manifiesto contrasexual*, Barcelona, Anagrama, 2011.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

Cuerpos contra lo normativo

Una perspectiva *queer* permite posicionarse en contra de las jerarquías y en contra de las políticas identitarias, así como a favor de la apertura de las identidades, los deseos, los afectos, las comunidades múltiples. El feminismo *queer* posibilita la lucha contra lo normal, contra las normas cerradas y dogmáticas que pretenden encerrar los cuerpos, los deseos, las habilidades, los afectos, los comportamientos en sistemas binarios coercitivos y jerárquicos. Con estas herramientas se puede combatir la idea de que las categorías normalizadas son las naturales, las que deberían ser. Así, podemos trastocar el binarismo y las normas de género, sexo y sexualidad establecidas abriendo las categorías, multiplicando los géneros, los sexos y las sexualidades más allá de los dualismos.

Resulta importante tratar de no manejar categorías estancas, cerradas, universales y definitivas, sino intentar trabajar para flexibilizarlas, lo que permite dar cabida, en nuestras comunidades políticas y personales, a una multiplicidad de sexos, géneros, corporalidades, sexualidades, etnias, afectos, culturas, lenguas. Esta perspectiva plural e inclusiva, que puede ser llevada más allá del análisis crítico de los géneros, los sexos y las sexualidades, nos da armas para combatir el sexismo, el racismo, el especismo, las lgbqifobias y todo tipo de discriminación derivada de clasificaciones inflexibles.

La estrategia de resignificación de los términos oprimidos que llevó a cabo el activismo *queer* ha sido recogido por más colectivos. Así, los movimientos trans pretenden resignificar la Disforia de Género denominándola «Euforia de Género», las trabajadoras sexuales se autodenominan putas de forma orgullosa y lo muestran públicamente, desde el feminismo hay quien reivindica el ser perra²⁰, loca, histérica o feminazi²¹.

De forma especialmente interesante recoge el activismo gordx esta estrategia de positivación de un insulto. El activismo gordx²², que se ha desarrollado más ampliamente en el mundo anglosajón, es un movimiento relacionado con el feminismo y con otros activismos sociales que pretende explorar y visibilizar corporalidades diferentes que se posicionan fuera de la normalidad. Ser vista como gorda es ser vista como despreciable, no deseable, enferma, viciosa, vaga. El activismo gordx pretende revisar lo que significa ser gordo/a y desestabilizar los patrones estéticos normalizados que perturban nuestros cuerpos, reivindicando la gordura, el defecto, todo lo menospreciado por la normalidad corporal.

El activismo gordx sirve como claro ejemplo para mostrar que las estrategias de resignificación *queer* ponen los cuerpos y las identidades en cuestión. Los cambios de significado en los términos y en los discursos tienen efectos materiales claros en nuestras corporalidades. El activismo gordx pretende evidenciar, para después deconstruir, las normas jerárquicas corporales que construyen cuerpos vistos como feos, indeseables, enfermos, y reivindican vivir los cuerpos de forma autónoma.

²⁰ Véase: ZIGA, Itziar, *Devenir Perra*, Barcelona, Melusina, 2009.

²¹ Los términos «loca», «histérica» o «feminazi» se han resignificado sobre todo en el contexto de los movimientos sociales feministas *queer*. Para los dos primeros, véase: DESPENTES, Virginie, *Teoría king kong*, Barcelona, Melusina, 2007. Para una visión, desde el activismo, de la resignificación de todo aquello que se utiliza para atacar a las feministas véase: BURGOS, Ana y SOLÁ, Miriam, «Neomachismos: nuevos ataques, nuevas respuestas», *Periódico Diagonal*, 11 de abril de 2013. Disponible online en: <<https://www.diagonalperiodico.net/libertades/neomachismos-nuevos-ataques-nuevas-respuestas.html>>

²² Se lee «gorde». Escriben así la palabra para mostrar su rechazo a los binarismos de género.

Los cuerpos están atravesados por numerosos ejes de opresión: género, etnia, clase, edad, sexualidad; el binomio delgadez/gordura crea cuerpos privilegiados y otros abyectos, indeseables, malsanos. La gordura no es un problema individual sino político: tiene que ver con los estereotipos corporales binarios que clasifican los cuerpos de forma jerárquica. Tal y como afirman Constanzx Álvarez y Samuel Hidalgo en su “Manifiesto Gordx”: “Somos quienes no nos resistimos a desaparecer ante el adelgazamiento de las diferencias corporales. Porque el ser gordx no es algo anecdótico, es político, contra lo establecido”²³. Laura Contrera en el fanzine *Gorda!* pide una rebelión de los cuerpos y reivindica el término «gorda» como categoría política, como lugar de enunciación y de resistencia:

Soy gorda porque hoy elijo nombrarme así, con esa rara rabia que te hace sentir orgullo y alegría a veces, salgo del closet de las tallas. (...) Soy gorda, así, en tiempo presente, porque no se nace gordx (jugando con de Beauvoir, Preciado, Sedgwick, Moon y Berlant), sino que hay un hacer constante, que no se corresponde únicamente con una patología o desorden somático/psíquico o una relación desequilibrada con la comida y la posibilidad de consumo en estas sociedades²⁴.

Sin embargo, el activismo gordx no pretende realizar reclamos identitarios glorificando sólo un tipo corporal, sino que su objetivo es problematizar la norma y darle cabida a corporalidades diferentes. De esta manera, frente al esencialismo político se plantea el doble objetivo de identificar y deconstruir.

Se hace evidente la intersección entre la gordura y el género: no tiene el mismo significado social ser gordo que ser gorda. Esto tiene que ver con las opresiones de género que vivimos las mujeres al tener que conformar nuestros cuerpos al modelo de feminidad imperante: mujer blanca, heterosexual, joven, delgada... Desde el feminismo siempre ha existido la crítica al tratamiento que se hace de las corporalidades femeninas. El activismo gordx recoge todas estas críticas y pone en cuestión las propias identidades: el trabajo de este tipo de activismo pretende explorar colectivamente las propias corporalidades, las propias gorduras, los propios defectos, las propias vergüenzas, las propias diversidades funcionales.

Las corporalidades gordas están sometidas a agresiones sociales y exclusiones. Sin embargo, la incomodidad corporal excede la gordura: ningún cuerpo es normal, todas y todos tenemos corporalidades de alguna manera excluidas de los modelos imperantes de belleza. El activismo gordx habla de gordura en sentido amplio: se toma este eje de opresión para pensar en todo tipo de incomodidades corporales. Todas las personas tenemos alguna parte de nuestro cuerpo considerada como indeseable, fea, desviada de la norma: los modelos imperantes de corporalidad, como los de género, son invivibles, crean dolor y son excluyentes.

²³ ÁLVAREZ, Constanzx e HIDALGO, Samuel, “Manifiesto Gordx”, en <<http://missogina.perrogordo.cl/manifiesto-gordx/>>. Consultado el 3 de junio de 2013.

²⁴ CONTRERA, Laura, “Algunas chicas somos más grandes que otras. Reflexiones en torno a la gordura”, *Gorda!*, marzo de 2012. <<http://gordazine.tumblr.com/post/19201507870/somegirls>>. Consultado el 3 de junio de 2013.

Se busca desde el activismo gordx una destrucción política de las normas corporales que hacen que infinitas formas de corporalidades se encuentren fuera de la norma. Las normas corporales pretenden crear una normalidad física pero también utilitaria: hay una forma de utilizar los cuerpos, de mover los cuerpos, hay partes del cuerpo que sirven para unas cosas y no para otras. “No se nace gordx, se llega a serlo”²⁵ a través de mecanismos performativos que imponen unos modelos de corporalidad y excluyen lo feo, lo gordo, lo demasiado alto, lo demasiado bajo, lo demasiado negro, lo demasiado blanco, lo que desborda, lo abultado, lo demasiado pequeño, lo no conforme.

Laura Contrera atiende a la interseccionalidad de las opresiones corporales cuando afirma: “Nuestros cuerpos gordos son cuerpos fabricados como estigmatizables, indudablemente. Como el cuerpo puto, lesbiano, negro, pobre, migrante, trans, intersexuado o infantilizado. Lo que no encaja, lo que excede, lo que estalla límites, costuras y cierres, asientos de colectivos, fronteras, ficciones y permisos legales”²⁶. Así, la lucha gordx no sólo se siente interpelada por una cuestión de peso o de estética, sino que pretende realizar una crítica en profundidad de los modelos imperantes de corporalidad.

Políticas de coalición desde la interseccionalidad

La concepción del sujeto de Butler cuestiona claramente las políticas identitarias. Kimberle Crenshaw, en su artículo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”²⁷, plantea la problemática que se deriva de las políticas que se basan en la búsqueda de una identidad común firme. Por una parte, dan sentimiento de pertenencia a una comunidad, empoderan, posibilitan la formación de estrategias de visibilización y resistencia, e impulsa el desarrollo intelectual de un marco de comprensión de las opresiones. Sin embargo, por otra parte, ignoran las diferencias que existen en el seno de los grupos, lo cual fomenta ejercicios de exclusión y marginación en las prácticas políticas y, además, incrementa la tensión entre los diferentes grupos, que tienen la impresión de ser mutuamente excluyentes.

En lugar de pensarnos como sujetos estables y coherentes, Crenshaw propone abrir nuestro análisis y percatarnos de cómo existen diferentes categorías que nos atraviesan y nos configuran. Estas diferentes categorías se entrelazan, se refuerzan, se oscurecen las unas a las otras dependiendo de contextos diversos que, además, son cambiantes. Esta interseccionalidad de las categorías que nos configuran afecta a la generalidad de las individualidades: todas nuestras identidades contemplan múltiples facetas. Todas las personas pertenecemos a más de una comunidad a la vez, de manera que experimentamos tanto opresión como privilegio en contextos diferentes. Las identidades no son una lista de privilegios y opresiones enumeradas sino que tienen que ver con categorías relaciones y procesos multicausales.

Elisabeth Spelman²⁸ evidencia que es un error intentar separar las categorías que nos conforman: no se puede aislar el género de la clase social, la edad, la sexualidad, la capacidad o la etnia para tratar de revelar las opresiones que vivimos, por ejemplo, las

²⁵ ÁLVAREZ Constanza e HIDALGO, Samuel, “Manifiesto Gordx”, *op. cit.*

²⁶ CONTRERA, Laura, “Algunas chicas somos más grandes que otras. Reflexiones en torno a la gordura”, *op. cit.*

²⁷ CRENSHAW, Kimberle, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6, 1991, pp. 1241-1299.

²⁸ Véase: SPELMAN, Elizabeth, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988.

mujeres. Una persona blanca, mujer, de clase media no puede pensar en aquello que le ocurre únicamente por ser mujer, únicamente por ser blanca y únicamente por ser de clase media. No tiene sentido no atender a los demás rasgos de nuestras identidades y analizar sólo las opresiones derivadas del género. Además, opina, como Crenshaw, que este tipo de tratamiento causa exclusiones, pues se tiende a pensar en las mujeres discapacitadas, o en las mayores, o en las de color como las «diferentes».

Desde la interseccionalidad se nos invita a pensarnos como identidades complejas y en red, como construcciones sociales no monolíticas. Sin embargo, esto suele aplicarse solamente a aquellas personas que no encajan en la normalidad y no se utiliza la perspectiva de la interseccionalidad para poner también en tela de juicio nuestras posiciones de privilegio. Este tipo de análisis aboga, así, por la introspección y la autocrítica constante. De esta manera, el feminismo que tiene en cuenta la interseccionalidad de las opresiones no sólo es un feminismo más inclusivo, sino que también es más autocrítico con los ejercicios de reconocimiento y de exclusión que se realizan en las políticas feministas.

Esta visión de los sujetos, que atiende a la interseccionalidad y a la vulnerabilidad de nuestras identidades, permite pensar de manera más amplia la posibilidad de una ética global de la responsabilidad. Este análisis de la causa de nuestras opresiones y esta perspectiva crítica de nuestras posiciones de privilegio ha de ser constante: siempre se ha de plantear *la otra pregunta* de la que habla Mari J. Matsuda²⁹. Cuando se cuestionan problemas derivados del género, sería conveniente preguntar también si no están entrelazadas cuestiones relativas al racismo, al clasismo, al especismo, a la xenofobia, etc.

De esta manera, manteniendo siempre una actitud (auto)crítica y global, podemos aspirar a minimizar todas las opresiones, y no sólo aquellas sobre las que estamos trabajando más específicamente. Es ésta una buena estrategia para sumar los esfuerzos de las luchas sociales, que suelen formar grupos identitarios aislados, y puede servir para integrar la diversidad dentro de cada grupo. Donna Haraway se opone a las políticas identitarias que necesitan un núcleo duro, una carta de presentación, un sujeto constituido previo para poder activar sus reflexiones y acciones políticas. Ante este sujeto político que se pretende constituir de manera monolítica, Haraway propone el *cyborg*: «El *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción»³⁰. El *cyborg* nos proporciona otro tipo de política que el sujeto político tradicional: es una quimera que se sitúa en las intersecciones de los dualismos, rompiéndolos, evidenciando que no son compartimentos estancos sino construcciones históricas, culturales, que han servido para jerarquizar los sectores de la sociedad que bajo ellos se acogen. Haraway nos indica cuáles de estos dualismos son los más preocupantes: «yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre»³¹.

La política del *cyborg* es aquella que tiene en cuenta el mosaico de interrelaciones en el que se sitúa; interrelaciones que, por otra parte, cambian

²⁹ Véase: MATSUDA, Mari J., “Beside My Sister. Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6, 1991, pp. 1183-1192.

³⁰ HARAWAY, Donna, “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, *op. cit.*, p. 253.

³¹ *Ibid.*, p. 304.

constantemente, haciendo necesarios nuevos reajustes en las políticas. El *cyborg* no se detiene ante los límites culturales impuestos; traspasa los ámbitos en los que una no se debe internar, mezcla sustancias que no se deberían mezclar: «Así, el mito de mi *cyborg* trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas que gentes progresistas pueden explorar como parte de un necesario trabajo político»³². El *cyborg* rompe con las identidades herméticas, estables y coherentes –que tienden a formar grupos herméticos, estables y coherentes– y muestra las potentes posibilidades políticas que se derivan de pensarnos como identidades fluidas:

Un mundo *cyborg* podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios. La lucha política consiste en ver desde las dos perspectivas a la vez, ya que cada una de ellas revela al mismo tiempo tanto las dominaciones como las posibilidades inimaginables desde otro lugar estratégico. La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas³³.

Esta «desviación ligeramente perversa en la perspectiva podría permitirnos luchar mejor por significados, así como por otras formas de poder y de placer en las sociedades tecnológicamente mediadas»³⁴. Este cambio de perspectiva pasa por admitir que el sujeto no es sólido, y por admitir que es más eficaz en la consecución de sus objetivos al no presentarse como un sujeto constituido antes de realizar sus acciones políticas: «Los *cyborgs* son éter, quintaesencia. La ubicuidad y la invisibilidad de los *cyborgs* son la causa de que estas máquinas sean tan mortíferas. Políticamente son tan difíciles de ver como materialmente»³⁵. Los *cyborgs* son entes escurridizos: «están en todas partes, pero son invisibles»³⁶.

Los *cyborgs* además, «necesitan conectar»³⁷, pero sus conexiones son ilegítimas y no permanentes, y se realizan atravesando las razas, las etnias, las culturas, las historias, las naciones, los lenguajes. Las conexiones se hacen en base a afinidades cambiantes, y generan significados y posibilidades de coalición diferentes a las del sujeto político moderno. Así, Haraway, al hablarnos de grupos de afinidad, no está hablándonos de coaliciones de pensamiento único, sino de grupos móviles, con identidades vaporosas, diferentes entre sí e, incluso, desconocidas (sin egos, sin logos, sin banderas, sin nombre); Haraway nos está hablando de la necesidad del reacoplamiento político constante en las acciones de resistencia.

Judith Butler también recoge esta propuesta de políticas de coalición en *El género en disputa*:

Sin la presuposición ni el objetivo de «unidad», que en ambos casos se instituye en un nivel conceptual, pueden surgir unidades

³² *Ibid.*, p. 262.

³³ *Ibid.*, p. 263.

³⁴ *Ibid.*, p. 263.

³⁵ *Ibid.*, p. 261.

³⁶ *Ibid.*, p. 260.

³⁷ *Ibid.*, p. 256.

provisionales en el contexto de acciones concretas que tienen propósitos distintos a la articulación de la identidad. Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas deben instituirse desde una identidad estable, unificada y acordada, éstas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más compatibles con muchas «mujeres», para quienes el significado de la categoría es permanentemente discutible³⁸.

Butler defiende así coaliciones integradas por personas diferentes, que no tienen por qué estar de acuerdo en cada uno de los puntos de su pensamiento político, pero que tengan unas bases comunes a partir de las cuales tener a la vista un proyecto común. Teniendo en cuenta esta perspectiva respetuosa con las interseccionalidades, se hace necesario aunar en nuestras políticas pensamiento y activismo. En palabras de Butler:

En efecto, una coalición internacional de activistas y pensadores feministas –una coalición que afirme el pensamiento de los activistas y el activismo de los pensadores, y que se resista a ubicarlo dentro de categorías distintivas que nieguen la complejidad actual de las vidas en cuestión– tendrá que aceptar el abanico de creencias epistemológicas y políticas muchas veces inconmensurables y las formas y tipos de praxis que nos llevan al activismo³⁹.

Conclusiones: Transformando el propio yo

Todos los diferentes aspectos de las transformaciones que propone el feminismo *queer* pasan por transformar el propio yo: transgrediendo las normas de género, transgrediendo la supuesta naturalidad del sexo, rompiendo las reglas impuestas sobre nuestras sexualidades, transformando nuestras identidades a través de políticas de coalición móviles y fluidas, revolucionando nuestras relaciones afectivas y de parentesco. En sus últimos escritos, Butler hace hincapié en la idea de que tenemos que dar cuenta de nuestros propios yoes para comprender las identidades. La subversión pasa por arriesgar el propio yo y poder así comprender la inestabilidad, la incoherencia y opacidad de nuestras propias identidades. Esto nos lleva también a ser menos exigentes y excluyentes, a ejercer menos control sobre el cumplimiento de las normas de género. Ser conscientes de la interdependencia y la vulnerabilidad que nos atraviesan nos ayuda a realizar menos exclusiones y a crear las posibilidades de existencia y preservación de la vida de aquellas personas cuyas identidades están en riesgo de exclusión.

Adoptar una postura ética y política que incorpore la vulnerabilidad, la interrelación y la interdependencia supone la aceptación de nuestras responsabilidades: se nos insta a responder a las demandas de las personas, conocidas o no. No podemos desentendernos de nuestras relaciones constitutivas con otras identidades y otros sujetos. Nuestras posturas políticas y éticas han de ir más allá de nuestro entorno inmediato, e ir encaminadas hacia transformaciones profundas que modifiquen de forma radical el sistema para poder minimizar las exclusiones. Para ello, hemos de atender no

³⁸ BUTLER, Judith, *El género en disputa*, op. cit., p. 48.

³⁹ *Ibid.*, pp. 76-77.

sólo a las vidas cercanas, sino comprender que toda vida arrojada a la abyección es digna de duelo y de reconocimiento. Resulta interesante, entonces, desentenderse del modelo individualista de yo que no atiende a sus conexiones con otros individuos, que no contribuye a ninguna transformación social sino que aísla los problemas como problemas individuales.

Abrirse al reconocimiento de nuestra vulnerabilidad e interdependencia supone dejar de pensarnos como mónadas independientes y cerradas y aceptar que las y los demás nos cambian y nos transforman de formas insospechadas. El yo puede quedar así desestabilizado y quebrado, pero esto precisamente posibilita la construcción de un nosotras/os que no apele a esencialidades o a identidades intemporales. Judith Butler escribe así en *Vida precaria*:

Porque si tú me confundes a mí, entonces tú ya eres parte de mí, y yo no estoy en ninguna parte sin ti. Sólo puedo reunir un «nosotros» encontrando el camino que me liga a «ti», tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio lenguaje tiene que quebrarse y ceder si voy a saber quién eres. Eres lo que gano a través de esta desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer⁴⁰.

La interdependencia y la interrelación también permiten poner en perspectiva la interseccionalidad de nuestras identidades y atender a diferentes tipos de opresiones que se superponen, refuerzan y oscurecen mutuamente. Las causas de nuestras opresiones y abyecciones no son monolíticas sino múltiples y, en ocasiones, contextuales. Teniendo presente la interseccionalidad podemos buscar transformaciones más profundas y amplias que puedan contribuir a disipar las coerciones. Para ello, se han de problematizar las múltiples categorías que nos conforman y que sustentan nuestras vidas para poder transformar no sólo las categorías sino también la inteligibilidad misma de nuestras vidas.

El cuestionamiento de las normas que nos proporcionan inteligibilidad supone poner en riesgo y transformar nuestro propio yo: “Si cuestiono el régimen de verdad, también cuestiono el régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico”⁴¹. Cuestionar las normas que nos conforman supone ponernos en cuestión, poner en cuestión qué vidas merecen la pena ser vividas y qué vidas no. Al cambiar el régimen de verdad, corremos el riesgo de caer en los márgenes: “Cuestionar las normas de reconocimiento que gobiernan lo que yo podría ser, preguntar qué excluyen, qué podrían verse obligadas a admitir, es, en relación con el régimen vigente, correr el riesgo de no ser reconocible como sujeto o, al menos, suscitar la oportunidad de preguntar quién es (o puede ser) uno, y si es o no reconocible”⁴². Teniendo esto en cuenta, el cuestionamiento de las normas de inteligibilidad y de nuestras identidades ha de ser constante, para no crear nuevos regímenes de verdad que se reifiquen y que acaben realizando ejercicios de exclusión permanentes.

⁴⁰ BUTLER, *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 78.

⁴¹ BUTLER, Judith, *Da cuenta de uno mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 38.

⁴² *Ibid.*

La forma de hacer política y la forma en la que pensamos los sujetos son interdependientes: lo que entendemos por humano nos hará escoger ciertas líneas políticas mientras que, por otro lado, nuestras políticas modificarán sin duda nuestras concepciones sobre lo humano. Butler trata de pensar lo humano de manera lo más abierta y flexible posible, para poder minimizar las condiciones de inteligibilidad que no sostienen nuestras vidas sino que trabajan para eliminarlas:

Estoy tratando de trabajar con una concepción más general de lo humano por la cual estamos desde el comienzo entregados al otro –entregados a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales: esta concepción significa que somos vulnerables frente a todo aquel que no podemos conocer ni juzgar por ser demasiados jóvenes y, por ende, más expuestos a la violencia; pero también estamos expuestos a otra escala de contactos que va de la eliminación de nuestro ser al sostén físico de nuestras vidas—⁴³

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Constanza e HIDALGO, Samuel, “Manifiesto Gordx”, en <http://missogina.perrogordo.cl/manifiesto-gordx/>. Consultado el 3 de junio de 2013.
- BURGOS, Ana y SOLÁ, Miriam, “Neomachismos: nuevos ataques, nuevas respuestas”, *Periódico Diagonal*, 11 de abril de 2013. Disponible online en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/neomachismos-nuevos-ataques-nuevas-respuestas.html>.
- BUTLER, Judith, “Imitación e insubordinación de género”, en *Revista de occidente*, nº 235, diciembre 2000.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria, El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- BUTLER, Judith, *Da cuenta de uno mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- BUTLER, Judith, "Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos" (entrevista de D. Gamper Sachse), Madrid, Katz Editores, 2011.
- CONTRERA, Laura, “Algunas chicas somos más grandes que otras. Reflexiones en torno a la gordura”, *Gorda!*, marzo de 2012. <http://gordazine.tumblr.com/post/19201507870/somegirls>. Consultado el 3 de junio de 2013.
- CRENSHAW, Kimberle, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, Nº 6, 1991, pp. 1241-1299.
- DESPENTES, Virginie, *Teoría king kong*, Barcelona, Melusina, 2007.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

- GOODMAN, Paul, "The politics of being *queer*", en Taylor Stoehr (ed.), *Nature Heals: The Psychological Essays of Paul Goodman*, New York, Free Life Editions, 1977.
- HARAWAY, Donna, "Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, Instituto de la mujer, 1991, pp. 251-311.
- MATSUDA, Mari J., "Beside My Sister. Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition", *Stanford Law Review*, Vol. 43, Nº 6, 1991, pp. 1183-1192.
- PRECIADO, Beatriz, Manifiesto contrasexual, Barcelona, Anagrama, 2011.
- SPARGO, Tamsin, *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- SPELMAN, Elizabeth, *Inessential Woman*, Boston, Beacon Press, 1988.
- ZIGA, Itziar, *Devenir Perra*, Barcelona, Melusina, 2009.

