

TRABAJO DE FIN DE GRADO

El desafío teórico del capitalismo rosa

Indagaciones sobre la futuridad de las teorías queer

Año académico: 2021/2022

Universidad de La Laguna. Facultad de Humanidades, Sección de Filosofía

Alumno: Josué Miranda Cabrera

Tutora: Concepción Ortega Cruz

Índice

1. Introducción	3
2. Antecedentes	4
2.1 Hablemos de lo queer	4
2.2 El encuentro con Michel Foucault	7
2.2.1 «Scentia sexualis»	8
2.2.2 La tecnología del poder	9
2.3 La «puesta de sentido» de Judith Butler	11
3. Estado actual	14
3.1 La organización capitalista de la homosexualidad	14
3.2 Capitalismo rosa: la «reedición» neoliberal	17
3.3 Del «mercado queer» a la «política queer»	22
4. Discusión y posicionamiento	24
4.1 Cuestiones queer	24
4.2 Producción discursiva de los cuerpos: objetivación de la sexualidad	26
4.3 Judith Butler: performatividad y giro afectivo	29
4.3.1 La fuerza de la resignificación	31
4.4 El problema postmoderno	35
5. Conclusiones y vías abiertas	38
5.1 Las lindes de la transgresión	38
Referencias bibliográficas	42

1. Introducción

Las pretensiones de este trabajo son las de desarrollar una reflexión elucidatoria sobre la actualidad de la teoría queer, el desafío que presenta el auge del capitalismo rosa, la posibilidad de una respuesta a los estereotipos neoliberales y, por último, las posibles derivas y fallas que los desarrollos teóricos queer puedan conllevar como parte del progreso postmoderno. Esta exposición estará mediada, no solo por las aportaciones de diversas teóricas y teóricos queer como Tamsin Spargo o Lorenzo Bernini, sino que también estarán presentes personalidades de corte mucho más ortodoxo dentro del campo filosófico como lo son Michel Foucault o Judith Butler. La presencia de ambos da cuenta de que, en lo que a esta exposición se refiere, atenderemos a una rama concreta de los tratamientos queer. En su carácter profundamente variable, estas disciplinas portan consigo un gran número de teorías críticas tales como el freudomarxismo revolucionario, las teorías antisociales, las propuestas performativas¹ o el constructivismo radical. De entre estas modalidades de la filosofía queer nos centraremos en las dos últimas atendiendo al aspecto sexual, es decir, que nuestras indagaciones estarán centradas en la construcción social de los sujetos sexualmente disidentes mediante el *dispositivo de la sexualidad*, la posición que ocupan estos sujetos con la inclusión de la homosexualidad en el mercado de masas, las capacidades de resignificación social y la sombra de sospecha que se ceñirá sobre la teoría queer a propósito de su propia formulación como elemento de disidencia teórica y práctica.

Autorías como la de Tamsin Spargo, Lorenzo Bernini, Concepción Ortega Cruz o Pablo Pérez Navarro proporcionarán la narrativa necesaria para establecer un adecuado hilo argumental a lo largo de todo este análisis. Al mismo tiempo, Michel Foucault aportará las herramientas conceptuales esenciales para acceder a una comprensión idónea de cómo se formulan las sexualidades divergentes, en el marco de nuestras sociedades, con la construcción de verdades a través de la elaboración de discursos. Judith Butler, a continuación, dotará dichas herramientas de progresión para elaborar una posible respuesta cuando la dejación del capitalismo rosa parezca trastocar

¹ A lo largo de este trabajo utilizaremos la noción de efecto performativo, performatividad o propuesta performativa en su sentido más genérico: como afectación a la subjetividad provocada por todo procedimiento con significado social.

la presunta naturaleza subversiva de lo queer. Esta continuidad que establece la autora al pensamiento *foucaultiano* recurriendo a la potencia del lenguaje cristalizará, a su vez, en su propuesta de resignificación y de resistencia performativa. Finalmente, a modo de colofón, dirigiremos el fondo de nuestras observaciones a indagar en las auténticas posibilidades de lo queer, como parte de las elaboraciones culturales de la postmodernidad, mientras abordamos algunas de las posibles condiciones de futuro que estas pudieran contemplar.

2. Antecedentes

2.1 Hablemos de lo queer

El centro significativo del que debemos partir para elaborar una exposición razonablemente adecuada de la temática que nos proponemos exponer es el de formular correctamente aquello que se entiende por «queer», «movimiento queer» y «teoría queer». A lo largo de las últimas décadas esta nomenclatura ha sido objeto de numerosos usos y transformaciones, pero si atendemos al empleo del término dentro de nuestro espectro social más reciente, podemos identificar «queer» como la expresión despectiva por antonomasia para definir cualquier tipo de minoría que se contrapusiera a la norma heterosexual. En su origen inglés «queer» se significaba como lo «torcido» u «oblicuo» frente a lo «recto» o «derecho», y trasladado a los estatutos sociales funcionaba como denominador común para estatificar cualquier cuerpo social ajeno a las estructuras normativas. La genealogía del movimiento queer está íntimamente ligada a los movimientos feministas, gays y lesbianos de las últimas décadas y, aunque esta relación se ha tornado un tanto irregular con el paso del tiempo, hubo dos grandes detonantes para que el auge del activismo queer fuera posible: la terrible dureza con la que el sida atacó a la comunidad homosexual en los años 80 y la acción, sobre todo, de los movimientos feministas que —descuidando su presunto carácter contestatario— rehusó a la inserción de cualquier mujer ajena al paradigma de mujer blanca, heterosexual y de clase media. La combinación de estos factores generó la necesidad de que todas las personas no representadas por los movimientos políticos establecidos buscasen una forma alternativa de definir su identidad constituyéndose como «identidad

queer». Esta reidentificación no solo buscaba realzar su posición subversiva frente a las realidades políticas que los maltrataba, sino también contra los mismos movimientos a los que se habían adherido en su origen.²

Fue con la llegada de los años noventa del siglo XX cuando el término pasó a ser reinterpretado provocativamente como una identidad política que indicaba la versatilidad de los fondos sociales frente a los anclajes culturales acogidos a los modelos de la heterosexualidad obligatoria. En efecto, conservó la discordancia con la norma, si bien ahora convertido en objeto de representación para los opuestos a la «rectitud moral» que presentaban los modelos tradicionalistas, estos son, los sujetos sociales residuales encorsetados en designaciones populares como «maricones», «sarasas», «bolleras» o «travestis».³ De ahí que entrañe una reflexión continuada sobre las relaciones sociales, la heterogeneidad de la sexualidad y las manifestaciones políticas del poder, es decir, que el movimiento y la teoría queer parece desplegar toda su fuerza en discursos sobre la sexualidad con el objetivo de erigirse como un objeto transformador anticapitalista, antipatriarcal y antinormativo en el que primen las posiciones oprimidas sobre los estándares cisgénero dominantes.⁴ Dicha noción funciona con el añadido de que esta manifestación pública de la disidencia no la

² En lo posterior, veremos como para gran parte de la corriente queer los movimientos gays, lésbicos y transexuales de los últimos años han sido «cómplices» de los mismos mecanismos de exclusión a los que se oponían.

³ Concepción Ortega Cruz ilustra cabalmente este punto en *Aportaciones del pensamiento queer a una teoría de la transformación social* con la siguiente reflexión: «Nuestra naturaleza simbólica nos aboca a nombrar y, si lo que se nos ofrece son conceptos de límites borrosos (como ocurre con *lo queer*), la tensión se debate entre la polisemia y los malos entendidos. Claro reflejo de esta situación es la múltiple variedad de opciones entre las que podemos elegir a la hora de traducir al castellano la palabra *queer*: raro, extraño, desviado, torcido, homosexual, lesbiana, excéntrico, enfermo, marica, bollera... un amplio campo semántico cuyo denominador común es la referencia a lo residual, a lo que en el mejor de los casos puede ser aceptado pero nunca igualado con “los normales”» (Ortega, 2008, p. 43).

⁴ Caracterizados por ser sexistas, machistas, homófobos, transfóbos y bifóbicos. Naturalmente, dicha caracterización obedece al *dispositivo sexual* que explota los modelos masculinos heterosexuales como basamento esencial de las identidades sociales. Sobre este enunciado es importante aclarar que, aunque este no es el foco central de nuestro análisis, las propuestas teóricas queer no solo buscan extenderse sobre el campo de la sociabilidad sexual, igualmente tratan de abarcar otras realidades sociales y académicas tales como el feminismo, el racismo o el capacitismo —prejuicio social desarrollado contra las personas con diversidad funcional—.

realizaron hombres y mujeres acotados a las posiciones bienestantes, sino que —novedosamente— los «elementos queer» fueron los que comenzaron a adquirir su propia estética posicional ante el mundo a partir de los constructos que los aprisionaban.

En 1991, la teórica feminista Teresa de Lauretis acuñó por primera vez el concepto de «teoría queer» y fue a partir de entonces cuando lo queer comenzó a fluctuar entre articulaciones que versan sobre la heterogeneidad de un movimiento social y sobre cuerpos intelectuales que buscan criterios de convergencia entre estos mismos movimientos y la perspectiva académica. Sin embargo, la mayor parte de los teóricos y teóricas queer se han preocupado más por explorar las subjetividades minoritarias que los metarrelatos de gesto global. La génesis de esta cuestión la podríamos encontrar en el vuelco postmodernista que experimentaron las sociedades contemporáneas en los años 60 con la creación de las grandes masas de consumo.⁵ La sociedad de masas diluyó la posibilidad de grandes revoluciones y con ello comenzaron a surgir nuevas formas de interacción cuyos movimientos se centraban en aspectos mucho más locales tendentes a resolver los conflictos a través de diálogos, debates, acuerdos y consensos. Lo que nos interesa subrayar es como el resultado fue la pérdida del discurso colectivo y la consecuente falta de organización mayoritaria, estabilizada ahora a través del «encuentro simple de la masa».⁶ En resumen: la búsqueda de

⁵ Tras los acontecimientos de las primeras décadas del siglo XX, las sociedades tendieron al hastío político, social y económico y, tras grandes recesiones y recuperaciones, en los años 70 comenzaron a desarrollarse nuevas tendencias liberales que, soportadas por un «nuevo» capitalismo salvaje, comenzaron a construir una forma completamente nueva de entender el mundo. En aras de la globalización neoliberal la racionalidad se volvió pesimista y dejó de recurrir a metarrelatos de confirmación. El pensamiento central es que ante los hechos acontecidos no se podían establecer criterios completamente válidos de convivencia —y como secuela los metarrelatos desaparecieron—. Dicho *grosso modo*, los metarrelatos son visiones genéricas de la sociedad que nos permiten percibir como esta se integra de diversas partes que se relacionan entre sí. La peculiaridad radica en que, paradójicamente, con los mundos globalizados las visiones generales desaparecen. De este modo, se amputa la capacidad de analizar la sociedad como un todo para analizar solamente los elementos que la componen. En síntesis, los marcos de acción se vuelven locales.

⁶ En este «encuentro simple» se pierde la coexistencia entre una racionalidad individual y una colectiva.

«sociedades mejores» fue encauzada hacia debates organizados que buscaban convencer y dirigir a la mayoría accediendo a nuevas formas de racionalidad colectiva.⁷

Las políticas culturales de los años 70 y 80 desestimaban cualquier interés por reordenar a las personas queer en el mosaico social, pero los sujetos gays y lésbicos con determinadas características —personas con una imagen generalmente normativa— consiguieron acceder al discurso político, y con el paso del tiempo los reclamos por la inserción y el miramiento entre iguales fue tomando forma en la sociedad de masas. Estos movimientos se diferenciaron de los queer en que trataron de manufacturar una imagen completamente alejada del *slang queer* que hiciera pasar por iguales a las personas homosexuales mediante la mediatización consensuada de las formas de comportamiento normativas. Este deseo de estabilización tuvo un éxito sin precedentes a finales de los años 90 y principios de la década de los 2000. El reconocimiento político de las personas homosexuales como parte respetable de la sociedad, la llegada del matrimonio igualitario, el acceso a mecanismos antidiscriminatorios o la inclusión de la homosexualidad en la cada día más creciente industria *mainstream* pueden dar buena cuenta de ello.⁸

2.2 El encuentro con Michel Foucault

El filósofo y activista francés, Michel Foucault (1926-1984), considerado uno de los grandes pensadores del siglo XX, dedicó gran parte de sus textos a reescribir los fundamentos esenciales del sujeto humano. Sus incursiones teóricas suelen situarse en el postestructuralismo francés y, a pesar de que ha sido objeto de numerosas acometidas

⁷ Para que las masas sociales se organicen se necesita de dos elementos esenciales: por un lado, una cierta coordinación en principios fundamentales y, por otro lado, una identificación en cuanto a la jerarquía de esos principios. Por supuesto, tanto el primero como el segundo dependen de la empatía y, en sociedades masivas, esta es una premisa que tiende a disiparse.

⁸ Para un entendimiento efectivo de cómo se va a significar esto dentro del modelo *foucaultiano* podemos recoger lo siguiente: «La eficacia del poder, su fuerza coactiva, han pasado en cierto modo, al otro lado —al lado de superficie de aplicación. El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo [...] inscribe en sí mismo la relación de poder en el cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento» (Foucault, 1976, p. 207)

desde distintos campos de la sapiencia filosófica, los ensayos *foucaultianos* han sido, sobre todo, una de las piedras angulares del pensamiento queer. Como afirma Tamsin Spargo, profesora de literatura y estudios históricos en la Universidad John Moores de Liverpool, las producciones de Foucault sobre poder, discurso y verdad han generado toda una escuela de pensamiento a razón de que su narrativa sobre los mismos ha servido como agente catalizador para desplegar e impulsar el «florecimiento queer» que ha tenido lugar en las últimas décadas en el terreno académico.

Ahora bien, ni Michel Foucault era un autor queer, ni la teoría queer es exclusivamente producto de sus reflexiones. Digamos que las tesis filosóficas del autor aportaron la contranarrativa necesaria para que las corrientes intelectuales que buscaban desnaturalizar las cuestiones de sexo y verdad dentro de las sociedades pudieran ser abordadas desde un nuevo punto de vista. De acuerdo con este, el sexo no es producto de un orden natural tradicionalmente oprimido, sino una categoría recogida de la experiencia vinculada a realidades históricas, culturales y sociales concretas. Brevemente, no hay una realidad sexual de orígenes puramente biológicos, la visión constructivista que proporciona Foucault nos habla de la vida de los sujetos que — íntimamente ligada al papel de los discursos en la construcción de la misma— condiciona la autonomía de estos, como elementos sexualmente disidentes, frente a las instituciones del poder.

2.2.1 «*Scientia sexualis*»

La *scientia sexualis* de Foucault contiene una de las premisas fundamentales del «constructivismo queer»: la sexualidad es una categoría construida experiencialmente cuyas particularidades se consuman a partir de momentos históricos concretos. Para Tamsin Spargo, esta crítica de la *scientia sexualis* de Foucault «nos invita o, mejor dicho, nos incita a producir un conocimiento de la sexualidad que es, en sí mismo, cultural más que natural, y que contribuye al mantenimiento de relaciones específicas de poder», por lo tanto, desde la posición del autor francés esta premisa psicoanalítica «puede considerarse la última de una amplia gama de prácticas discursivas que procuraron no silenciar ni reprimir la sexualidad, sino hacer que la gente hablara sobre el tema (y sobre

sí misma) de un determinado modo» (Spargo, 2000, p. 23). Precisamente, renunciar a la represión antropológica como expresión fundamental de la sexualidad es lo que Foucault pretende denunciar al discernir sobre la producción discursiva a la que se ha sometido a esta desde finales del siglo XVI.

El sexo nunca ha estado reprimido —como suele entenderse, sin ir más lejos, desde los pronunciamientos religiosos—, es una producción de poder elaborada desde la contraposición a la norma. Según Foucault, los momentos culturales que se experimentaron desde entonces sistematizaron dos formas de entender la sexualidad: la sexualidad normal y la sexualidad patológica. Esta orientación de los cuerpos parecía componerse de factores eminentemente biologicistas al solapar la identidad social con nociones reproductoras impuestas como meta última. Lo que se busca es producir un espacio de norma, dado que lo importante es que lo homosexual surge como elemento patológico contrapuesto. Este juicio nos habla de la relación concomitante entre lo normal y anormal a través de la medicalización de las sociedades modernas que, tras el siglo XIX, la *scientia sexualis* entendió como periféricas. Esta disposición periférica que describe Foucault de los placeres —fundamento esencial de la sexualidad según los tratamientos psicoanalíticos— fue secularizada después por la confesión —eclesiástica, médica o judicial— como un tabú en el que la circularidad del poder centraba sus ejercicios en la corporeización sexual de los individuos mediante las producciones de saber. Continuando con Spargo: «Las versiones modificadas, seculares, de la confesión constituyeron el núcleo de una variedad de técnicas destinadas a internalizar las normas sociales. En este contexto comenzaron a formularse muchas de las maneras de comprender la sexualidad aún hoy dominantes, incluida la oposición entre homosexualidad y heterosexualidad» (Spargo, 2000, p. 25).⁹

2.2.2 La tecnología del poder

Lo que define el tratamiento *foucaultiano* como parte de la génesis de la teoría queer es que estas trabajan su tesis acerca de como la sexualidad es atravesada por

⁹ Esta relación de oposición sirve para producir categorías dispares que pasan a ser conceptualizadas como predisposiciones sociales dinámicas que esquematizan la sociedad al mismo tiempo que se vuelven variantes —en relación a los cambios de contexto—.

diversas relaciones de poder que elaboran un *dispositivo de la sexualidad* que opera a distintos niveles y gradaciones según las categorías sociales.¹⁰ Este dispositivo de Foucault implica una ruptura con la concepción clásica del poder como una fuerza represiva, ya que según este la relación entre poder y resistencia funciona a partir de que ambos elementos son complementarios —el poder no genera prohibición, sino posibilidad—, esto es, que no puede existir, por ejemplo, una heterosexualidad originaria que no esté mediada por el poder respecto a una homosexualidad originaria, o sea, que la sexualidad no se desvela más que en efectos de verdad producida.¹¹ Los análisis del poder que los intelectuales queer recuperan de Foucault toman este principio para socavar las categorías binarias defendiendo la idea de que estas son producto de entramados específicos vinculados al ligamen entre poder y saber. Dócilmente los cuerpos se afectan de este desplazamiento, las «tecnologías del cuerpo» de Foucault dilucidan sobre cómo estos se concretizan como espacios de producción de poder con el objetivo de resolverlos en el marmárum social como bienes productivos. Empleando las palabras del autor francés:

La mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder alcanza el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus gestos, su vida cotidiana (Foucault, 1997, p. 89).

Esta resolución da cuenta de que su ejercicio en el cuerpo social —de un poder no visto como sustancia, sino como una serie de técnicas de autoconstrucción y autoconocimiento— establece como las tecnologías de poder se destinan a someter fines y objetos para producir sujetos disciplinados.

Con base a los razonamientos de Foucault, el curso de las sociedades se mueve en el plano de las llamadas «sociedades disciplinarias» basadas en el panoptismo —concepto que Foucault toma de las prisiones para referirse a la situación de vigilancia a la que están sometidos los agrupamientos sociales—. La disposición panóptica garantiza

¹⁰ Me ciño en este apartado a las posiciones que mantiene Susana López Penedo, periodista y socióloga española especializada en movimientos sociales de género y sexualidad, que en su elogiado *El laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo* (2008) ahonda estos postulados de manera inmejorable.

¹¹ Toma Spargo de Foucault: «No hay relaciones de poder sin resistencias; estas son más reales y efectivas, porque se forman cuando se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que provenir de otra parte para ser real, ni tampoco se frustra inexorablemente por ser compatriota del poder...» (Spargo, 2000, p. 31)

el funcionamiento indeliberado del poder automatizándose y desindividualizándose (Foucault, 1976, p. 205). La fuerza coactiva de estos «efectos homogéneos» del panóptico se encuentra en que es capaz de modificar las experiencias de los sujetos para transformarlos en ingredientes productivos permanentemente controlados. Luego, serán las «tecnologías del yo» quienes generen operaciones sobre el cuerpo y el «alma» para moldear las conductas con el propósito de que los sujetos puedan producirse a sí mismos —el mismo sistema aporta, no de forma inocente, posibles armas contra él—. La idea es producir una individualidad a través de técnicas: el «yo» tiene una historia y, en tal sentido, funciona como una construcción (digamos que es una «memoria del cuerpo»). Este poder biopolítico sienta la bases de las intrincadas relaciones que acentúan los cuerpos disciplinados para asegurar los fundamentos de las sociedades futuras (Foucault, 1978, p. 213).¹² Si el poder vigila y produce no parece posible, al menos a priori, que este sea susceptible de cambios o transformaciones exteriores al mismo.

Las clarificaciones precedentes resguardan un potencial político indiscutible para los defensores de la sexualidad disidente como propuesta subversiva, dado que permiten traspasar la esfera de lo privado para reverberarse en la pública poniendo en el eje de sus reflexiones a los sujetos codificados en negativo (López, 2008, p. 29). La teoría queer también ha encontrado en Foucault la instrumentación necesaria para establecer las diferencias entre ella y los movimientos sociales gays y lesbianos que optaron por sistematizarse con las producciones de poder heterosexual.

2.3 La «puesta de sentido» de Judith Butler

Hasta ahora hemos considerado como los postulados de Foucault sirvieron a la teoría queer como fundamento basal para interpretar las relaciones entre los micropoderes y los macropoderes que determinaban a los sujetos en los cursos culturales, así como para advertir como los dispositivos de poder enmarcan el camino de los desplazamientos sexuales identitarios y los reinterpreta en un esquema de normalización. Si bien, ha sido Judith Butler, filósofa posestructuralista estadounidense,

¹² El «sistema mundo» del que nos habla Foucault es un poder por la vida normalizada que adopta los sistemas de vida nuclear de los regímenes de vida heterosexual.

la que ha permitido que la teoría queer adquiriera nuevas connotaciones fundacionales, siguiendo las sendas constructivistas *foucaultianas*, anexionando los conceptos de género y orientación sexual y, por ende, abordando las competencias de las narrativas transexuales y transgenerizadas.¹³ A comienzos de *Deshacer el género* (2004), la autora expone la siguiente reflexión:

Estos asuntos forman parte de un plan de futuro que, previsiblemente, unirá a una serie de eruditos y de activistas con el fin de elaborar marcos amplios dentro de los cuales aborden estas urgentes y complejas cuestiones. Estas cuestiones se relacionan claramente con cambios en las estructuras de parentesco, con los debates sobre el matrimonio homosexual, con las condiciones para la adopción y con el acceso a la tecnología reproductiva. Parte de la reelaboración conceptual del dónde y el cómo lo humano deviene implica repensar los paisajes sociales y psíquicos [...] abriendo así un nuevo territorio para el análisis social y psicológico, así como las situaciones en las que convergen (Butler, 2004, p. 31).

Butler parece recoger en este fragmento la futuridad de los presupuestos queer a la hora de proseguir su andadura en el marco de las sociedades capitalistas. La propuesta de ampliación hacia «marcos amplios» en «cuestiones complejas» patentiza la emergencia de nuevas estructuras políticas de interrelación con el mundo al dar cuenta de la distinción —no por ello menos concomitante— del mundo actual con el de los que nos precedieron. Los cambios contextuales son determinantes y señalan el recorrido de la convergencias prácticas y teóricas a fin de modular —que no romper— el modelo de producción con el que conviven.¹⁴ La subversión de los géneros, según Butler, debe actuar desvinculándose de los regímenes de poder masculinos que subordinan el estado político de la mujer a un presunto «estado de naturaleza» que se relaciona, esencialmente, a formas de pensamiento intuitivas. Butler reelabora el dispositivo de poder de Foucault en cuanto a la construcción de aparatos normativos, pero en este sentido se concretiza como «matriz heterosexual». La matriz heterosexual delimita sexo, género y orientación sexual tras una reglamentación discursiva que pone lo masculino

¹³ Adscribiéndome de nuevo a Tamsin Spargo en *Foucault y la teoría queer* (2000), es notable subrayar la diferencia entre transexualidad y transgenerizado. Por una parte, departir acerca de una persona transexual es hacerlo sobre personas que han transformado su ser «a fin de que sus cuerpos se correspondan con la percepción que tienen de sí mismos, sea como varón o mujer». Las personas transgenerizadas, por otra parte, son aquellas que no participan de las normativas culturales y que comprometen su apariencia fuera de los sesgos de «comportamiento masculino o femenino y su supuesta correspondencia con la masculinidad y la feminidad biológicas preexistentes» (Spargo, 2000, p. 88).

¹⁴ Por esta razón, Butler no va a pugnar en favor de la revolución, sino de la resignificación.

heterosexual al centro mientras desplaza todo lo demás.¹⁵ Los sistemas de clasificación sexo/género constriñen tanto a los sujetos a los que aporta sustantividad como a los que no, pero se traducen —en el ámbito práctico de las políticas heterosexistas— en la preponderancia del hombre cisgénero heterosexual sobre la mujer cisgénero heterosexual y las identidades distintas pero interpretadas como similares bajo los desplazamientos productivistas —hombres y mujeres gais y lesbianas cisgénero perfectamente normativizados—.

La propuesta de Butler no funciona de forma intuitiva, pero sí desde el punto de vista de la representacionalidad. Esta noción es fundamental para conducir nuevas formas de subjetivización, o sea, de procurar nuevos modelos de existencia. La «puesta de sentido *butleriana*» consiste pues en aportarle progresión al pensamiento de Foucault dotándolo de intención para abordar las complejidades que presenta el progreso en su generación de *otredades*. Atendamos por un instante, a colación de esto último, a las nociones de la agencia y de lo abyecto. Mientras que la agencia se determina como aquello con capacidad de actuar —de emerger y ser reconocido—, lo abyecto ni siquiera puede entrar en el campo de la agencia —es aquello que no tiene nombre—. La mayor parte de las identidades queer germinaron bajo el esquema de este mecanismo y de ahí la importancia para la autora de trasladar los cuerpos de la esfera de lo abyecto al campo de la agencia. Esto ocurre porque los ordenes simbólicos se integran en los cuerpos, a consecuencia de que la forma en la que se experimentan o sienten se determina a partir del modo en el que la sociedad los identifica.¹⁶ Esto porque el análisis de los cuerpos entraña un proceder analítico acerca de un *logos* colectivo y el modo representacional con el que se los percibe. A causa de los significados y la construcción de disposiciones

¹⁵ En relación a Gayle Rubin, seguiremos refiriéndonos a esta conceptualización como *sistema de sexo/género*. Este sistema, tengamos presente, se caracteriza por un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana. Lo que ocurre es que se sistematiza la distinción entre sexo y género en el anclaje estructural.

¹⁶ Entender los cuerpos como «territorios políticos» traslada a las palabras de Dorotea Gómez Grijalva en *Mi cuerpo es un territorio político*: «Asumo mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como algo histórico y no biológico [...] nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que ha justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal» (2012, p. 6).

simbólicas, podemos comenzar a vislumbrar la terrible complejidad de los estereotipos y su relación con el influjo metaléptico que cosifica la mente de los significantes.¹⁷ En apartados posteriores veremos como Butler se enfrenta a estas premisas basándose en la reformulación que J. Derrida lleva a cabo de la propuesta pragmática de J. Austin. De esta forma, Butler pretende abrir sendas de comunicación entre los llamados «actos de habla» y los «actos corporales» como un modo de «reformulación social».

3. Estado actual

3.1 La organización capitalista de la homosexualidad

Los movimientos liberacionistas gais y lesbianos de finales del siglo XX corrieron la suerte de muchos de los otros grandes movimientos contraculturales que se iniciaron desde mediados de la pasada centuria.¹⁸ Tal vez, y con la excepción de los movimientos feministas y negros, son los únicos en los que se conjugan dos elementos en apariencia enfrentados: una celebridad cada día más creciente, derivado en una proliferación de sonoras proclamas y brillantes estereotipos que parecen tornarse *ad infinitum*, y un desconocimiento general de los basamentos sociales sobre los que se erigieron sus fundamentos.

Las luchas de las antiguas escorias de las megalópolis acabaron por mimetizarse con los presupuestos de control sexual heteronormativos y lo que un día pretendió ser un arma incendiaria contra la organización social y afectiva de las sociedades continuó su andadura adhiriéndose a los esquemas establecidos. Las políticas revolucionarias de

¹⁷ Se trata —la metalepsis— de una estrategia o actuación discursiva asociada a juegos simbólicos que busca, en esencia, elaborar una realidad que no obedece necesariamente a su contenido de verdad. Por tanto, se postula como una herramienta retórica altamente funcional en las derivas sociales, a razón de que su vínculo con la formación de estereotipos es sutilmente profunda. Repárese, en cualquier caso, de que dicha acepción pertenece a Judith Butler en su egregia *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad* (1990).

¹⁸ Tomemos como ejemplo los movimientos contraculturales hippies o punks de los años sesenta y mediados de los setenta respectivamente. Aunque ambos nacieron como una propuesta social alternativa a los medios de comportamiento tradicionales con el paso del tiempo, tanto uno como otro, acabó por incorporarse a los paradigmas de los productos culturales a los que se oponían y lo único que perdura de ellos en la actualidad son sus patrones estéticos. Podríamos decir que solo perviven como una *performance* de un periodo pretérito.

los sujetos queer pasaron a convertirse en un objeto más de mercado y ahora, entendidos como unidades de producción y consumo, la experiencia de las personas queer dejó de estar atomizada en cuanto sus cuerpos de acción comenzaron el periplo asimilacionista. Este panorama no obedece necesariamente a la acción de los movimientos queer *per se*, sino a sus contemporáneos, más concretamente, al éxito de los mentados modelos de masculinidad hegemónica que reproducían los hombres gais de ánimo liberal.

El desplazamiento del campo de lo subversivo al de la agencia social que lograron las organizaciones homófilas procuró salvedad a los hombres gais de cierto estatus o sincronía social, pero al hacerlo trasladaron a los confines de la sociedad — como parte de su estrategia discursiva— todo aquello que no orbitara en los alrededores de su experiencia. Su lucha no se concentraba necesariamente en generar nuevas formas de interrelación o de posicionamiento afectivo-social, sino en el mantenimiento de las mismas estructuras que los excluían.¹⁹ Esta denuncia no atribuye una acepción necesariamente negativa. Los movimientos asimilacionistas han contribuido positivamente en la reelaboración de sociedades mucho más igualitarias, y en la actualidad sirven como punto de apertura a reivindicaciones mucho más radicales. Lo que se trata de enfatizar es que la «liviandad» de sus posturas obedecía principalmente a la idea de integrarse en el sistema ya establecido y, en consecuencia, estabilizar la preponderancia del hombre blanco heterosexual a la cabeza del *theatrum mundi*.

La gallardía de las luchas por la visibilidad y la inclusión acabaron por tener éxito gracias a la fuerza de los modelos asimilacionistas, pero quizá deberíamos reflexionar si el éxtasis de este triunfo fue tan sumamente luminiscente que no permitió a sus héroes reparar en que sus aliados en los márgenes quedaron fuera de las fiebres de la tolerancia. Los movimientos queer dieron paso a una «cultura gay» nada azarosa que pronto fue consentidamente opacada por los sesgos de dominación masculinos, patriarcales y capitalistas.

¹⁹ La mayor parte de estas personas no estaban sometidas al mismo nivel de opresión estructural que, por poner el caso, se encontraban las mujeres negras transexuales, las prostitutas o prostitutos o los hombres femeninos de sectores urbanos deprimidos. Ciertamente, convivían con la imposibilidad de enunciar su homosexualidad a la luz pública, pero mientras se sujetaran a ciertos parámetros de apariencia social tampoco suponía un encuentro problemático con el paisaje social.

Los especuladores de la materia productiva no tardaron en percibir que la emergencia de la homosexualidad en el espacio público venía acompañada de un gran número posibilidades mercantiles y procuró asimilarlos, de acuerdo con las palabras de Lorenzo Bernini en *Las teorías queer: una introducción* (2017), como «buenos ciudadanos y ciudadanas productivos y reproductivos, como maridos y padres, esposas y madres que contribuyen al futuro de la nación, como agentes y a un tiempo objetos de una inversión de futuro» y no como «sujetos queer consumidos por el gozo» (Bernini, 2017, pp. 164). Las experiencias sexualmente disidentes pasan a ser registradas como meros elementos hedonistas y estéticos y su alteridad es sustituida por la presunta magnanimidad de nuevos arquetipos culturales que, avalados en términos como «tolerancia» o «respeto», sucumben ante un modelo de sociedad capitalista que aniquila la contracultura homosexual.

La llegada del homonacionalismo —uso sectario de la comunidad LGTBIQ «entrecruzándola» con nociones políticas cercanas al nacionalismo identitario— va imponer la —desatinadamente denominada— «cultura gay» como producto de referencia de la disidencia sexual trasladando la estilística del ser que presentaban los movimientos queer como una estética posicional subversiva adaptada a los parámetros de consumo.

Una cartografía rápida del recorrido de la sociedad LGTBIQ a lo largo de este último milenio puede darnos buena muestra de lo que, en términos de Foucault, podríamos definir como «un adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles» (Foucault, 1975, p. 220) y en el que podemos identificar las numerosas grietas conceptuales que se han abierto entre la narrativa de la búsqueda de derechos y la del patrocinio de un negocio popular. Cada año las fiestas del Orgullo Gay de San Francisco, Berlín, São Paulo, Madrid o Barcelona aumentan considerablemente las cifras de sus asistentes y un gran número de promotores, espónsores y negocios triplican de manera ociosa sus beneficios. Las propuestas de interseccionalidad y solidaridad se transforman en expresiones de sexualidad y género contaminadas por estereotipos asociados a la desventura de los medios socioeconómicos —mientras se alejan de la representacionalidad no hegemónica—. El Orgullo Gay —en su expresión escenográfica para las masas— ni siquiera funciona como un acto conmemorativo de las

heridas de las afrentas pasadas, tampoco como un momento concreto de transición para adelantarse a los logros conseguidos, por contra, el acontecimiento se articula como un rimbombante evento comercial que ejerce y ejercita los parámetros de la significatividad disciplinaria de las diferencias.

La performatividad homosexual queda expuesta a producciones culturales vacías que, auspiciadas por el capitalismo voraz, dan lugar a una apropiación de los discursos por la liberación sexual. Fagocitar los principios subversivos de la comunidad LGTBIQ al amparo del capitalismo tardío no solo resulta ventajoso a las empresas interesadas, teniendo en cuenta que las autoridades ideológicas —particularmente propensas a apropiarse de discursos según sus intereses— también hacen uso de estas e, incluso, las utilizan para promover, de forma paradójica, discursos colonialistas, patriarcales o sectarios. En definitiva, recubrir el movimiento LGTBIQ de lamé y tergal sesga la memoria de sus representados en lo que a su cariz político se refiere y el resultante es el auge del llamado «capitalismo rosa».

3.2 Capitalismo rosa: la «reedición» neoliberal

Aunque nuestro objetivo no es realizar un análisis hermenéutico pormenorizado de las condiciones materiales que hacen posible este fenómeno, si que resulta imperiosa una evaluación crítica de los aspectos esenciales que sustentan su operatividad. El capitalismo rosa comporta una expresión del modelo neoliberal que asimila la diversidad de los sujetos homosexuales con la premisa de aportarles un mayor valor social y productivo mientras atenta contra su relato original. Para clarificar esta cuestión, tengamos en cuenta sus aspectos operativos fundamentales:

- (i) El ejercicio de la libertad sexual sirve a los modelos de mercado como arquitec para establecer dinámicas de consumo en las que resulta mucho más conveniente explotar comercialmente al colectivo que perseguirlo. Según afirma *El capitalismo rosa no puede borrar nuestra historia* (s.f), este axioma es propio de las sociedades hiperdesarrolladas con un movimiento LGTB histórico, puesto que la sinergia entre las propuestas de ocio y movilización va generando una identidad homosexual que se conforma a partir de la norma de mercado.

- (ii) La conquista de derechos para hacerse efectiva debe entrar en consonancia con los quehaceres institucionales —sea en directorios gubernamentales, instituciones sociales o ámbitos académicos— por lo que siempre dependerá de la concesión externa de las clases pudientes. De seguido, la visión comercial del colectivo lo instrumentaliza institucionalmente para contribuir a acuerdos programáticos de represión interseccional. Un ejemplo claro de esto último podemos encontrarlo en la propagación continua de discursos en defensa de la gestación subrogada que, en conjunto, cosifica el cuerpo de la mujer en favor de postulados liberales eminentemente masculinos ocultos tras el velo de lo LGTBIQ.
- (iii) La despenalización de la homosexualidad es fruto de una guerra apodíctica por la reivindicación del espacio político, pero su éxito siempre va ligado a las convenciones sociales que apresan formalmente al sujeto disidente. Esto quiere decir que la inclusión se vuelve sustantiva solo cuando el rendimiento que produce el sujeto encaja con los parámetros del desarrollo de la heteronorma. Todo ello conlleva un conglomerado de basamentos ideológicos que incorporan a las personas homosexuales, no solo al marco del consumismo, sino también al del individualismo, el machismo, el capacitismo, el racismo o cualquier otro tipo de cargamento cultural que se aglutine junto a los cursos de dominación. En cierto sentido, las personas LGTB se hacen partícipes de aquello que las embarga tomando parte de una posición excluyente que puede desvanecer sus caracteres de resistencia.
- (iv) El avance en positivo de la escenografía homosexual en el espacio político es innegable, no obstante, dentro de un sistema promovido por el capital este no es garantía ni de un establecimiento perpetuo ni de una prolongación de la dialéctica queer hacia nuevas representaciones alternativas de afectividad social. Dicho llanamente, la inclusión en el entorno neoliberal no es suficiente.
- (v) Las «reediciones arcoíris» de los presupuestos queer nos llevan a fenómenos tan hilarantes como el *pinkwashing* o *queerbaiting* que, en resumidas cuentas, son máscaras que utilizan las corporaciones para consolidarse en el espacio del

mercado homosexual.²⁰ Este territorio de mercado es uno de los grandes hacedores de estereotipos de nuestro tiempo, pues enfoca toda la potencia nuclear de su acción en concomitarse con los deseos de los hombres blancos, cisgénero, masculinos y acomodados. Análogamente, la «cultura gay» fundamenta todo su constructo alrededor de un estereotipo abstracto estrechamente vinculado a la premisa patriarcal —presentando un modelo de identidad gay «respetable»—. Las personas transexuales, intersexuales o no binarias son absolutamente contrarias a este esquema y por ello el sistema las desvirtúa como una *rara avis* que, integradas en un colectivo ahora homogeneizado, son condenadas a una codificación en negativo como *otredad* de los ejes rosas.²¹ El axioma fundamental es que si hablamos de «cultura gay» o «marca gay» el resto, en cuanto a que no puede acogerse a la norma, pasa al cajón de los objetos misceláneos.

- (vi) La dominación rosa debe exceder cualquier querencia al estatismo de los integrantes de los movimientos queer. Tanto en sus orígenes como en la escena actual más combativa, muchos de los integrantes de los movimientos de acción gais, lesbianos y transexuales se han opuesto a la continuidad de la explotación capitalista del movimiento. Los movimientos queer llevan consigo un principio de subversión que les es ineludible y en el momento en el que las *otredades* sigan operando el movimiento debe actuar. También se detalla en *El capitalismo rosa no puede borrar nuestra historia*, como este hecho da cuenta de la contraproducción del capitalismo rosa como vía para la integración en el espacio político. El capitalismo da la oportunidad de negociar en cuanto a que permite el acceso a la masa, ahora bien, solo funciona como estrategia de entrada y no como meta.

²⁰ Por *pinkwashing* o «lavado rosa» se comprende una variedad de estrategias políticas y de marketing que buscan cubrir de referencias LGTBIQ sus discursos o productos para favorecer su imagen o para resultar atractiva a este público. El *queerbaiting* funciona de forma similar actuando como «cebo» para las miembros de las comunidades LGTBIQ.

²¹ El modelo de referencia opaca la diversidad repudiando la diferencia en vistas de valores patriarcales —si un sujeto tiene problemas es porque no se ciñe al estereotipo que le corresponde— que convierten problemas sociales en cuestionamiento individuales.

El número de personas LGTBIQ a las que se les niega la entrada a países caucásicos, la mencionada actuación de las empresas de gestión subrogada, la marca de fuego que se atribuye a las personas sin hogar o la institucionalización de la prostitución son algunas de las consecuencias directas de la subordinación del individuo a la vorágine del capital. Por ello, la libertad política, ética y epistemológica que propone la teoría y los movimientos queer contemporáneos como resistencia a la biopolítica va mucho más allá de la disidencia sexual de las personas homosexuales: de ahí que esta teoría funcione como una respuesta directa al *shock* patriarcal, productivista y cosificante. Determinar el Orgullo Gay como una fiesta popular la incorpora al tránsito de las tradiciones y en cuanto esto ocurre pierde la potencialidad revolucionaria que representa. En su elocuente investigación de 2016, *Memorias del gaypitalismo: creando la marca gay*, Shangay Lily, nombre artístico del escritor Enrique Hinojosa Vázquez, *drag queen* y activista feminista LGTBIQ, recoge lo siguiente de la escritora y activista canadiense Naomi Klein en *La doctrina del shock* (2007):

Un estado de *shock* no es sólo lo que nos sucede cuando algo malo pasa. Es lo que nos ocurre cuando perdemos nuestra narrativa, cuando perdemos nuestra historia, cuando nos desorientamos. Lo que nos mantiene orientados, alerta y sin *shock*, es nuestra historia. Así que un periodo de crisis como el que vivimos, es muy buen momento para pensar en la historia. Para pensar en la continuidad, en las raíces (2016, p. 13).

Lily toma acertadamente las palabras de Klein acerca de las funestas consecuencias que pueden acompañar una pérdida continuada de relato. El centro de su máxima entraña, en oposición a lo intuitivo, retomar posiciones de vanguardia para anteponerse a los dispositivos de poder rosa.²² Departe sobre cómo la unidad narrativa permite mantener el rumbo adecuado ante los peligros y de cómo la ausencia de esta — propulsada por la idiosincracia del *shock*— empaña con una tosca neblina la dialéctica original con arreglo a una admonición de los discursos que confecciona nuevas narraciones desvinculadas de los contenidos originarios. Hay que destacar que el *shock* no es visiblemente beligerante, en sentido contrario, es metaléptico. Esta es una de las grandes diferencias entre el capitalismo rosa y sus antagónicas raíces queer como movimiento social y teórico, habida cuenta de que mientras los caudales económicos necesitan del silencio para operar de forma imperceptible, el activismo queer y la

²² No refiere una remembranza vacía de porte lacrimógeno.

construcción de la homosexualidad se desarrolló de manera notoriamente política y combativa. Lo que se esconde detrás del *shock* es un principio de hiperformalización, si bien a la comunidad LGTBIQ se le ha otorgado una mayor formalidad —mayor apariencia—, su reverso esconde un menor sentido sustancial. La hiperformalización de la «cultura gay» da acceso a la hiposustantividad de lo queer ¿Por qué ocurre esto? En esencia, porque lo que se concede es una cantidad mínima de carácter sustantivo, pero al mismo tiempo se energiza el impulso de las palabras y la relevancia de lo formal. De este modo, se reproducen sociedades donde el contenido es cada vez menos relevante.

La materia formal determina la actuación del sujeto construido como súbdito porque es el dominio del saber lo que consciente dicho control —donde encontramos poder encontramos saber y, a la inversa, donde encontramos saber encontramos poder— y su victoria reside en que su verdad se anteponga al resto. La circulación del poder, atravesando todas y cada unas de nuestras interacciones con el mundo, normaliza la vida social a través de la fijación de la sociedad productivista cobrando garantías de persistencia gracias a la facticidad, no solo de las instituciones, sino también de las mecánicas estructurales de la biopolítica.

Hemos señalado, por conducto *foucaultiano*, como las sociedades de control beben del panoptismo edificando los modelos sociales en los que estamos inmersos (Foucault, 1975, p. 212-213). La trama cultural no induce una formulación del poder como elemento estanco o piramidal que constriñe su acción a la represión, antes bien, el poder es productivo —nos produce a todos y a todas dilatando el modelo carcelario que presenta el panóptico—. ²³ De resultados de esta ambigüedad no es nada fácil juzgarlo y es por ello que los sistemas de control solo pueden ser analizados desde dentro, es decir, que solo podemos cuestionar el dispositivo desde nuestra consciente coexistencia con el mismo. Esto no desvirtúa, bajo ningún término, las posiciones de resistencia que

²³ También, a este respecto: «La “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una física o una “anatomía” del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones “especializadas” [...] ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado [...] ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio para reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder» (Foucault, 1975, p. 218).

ocupamos frente a los sistemas de dominio. En todo caso, nos induce a repensar la efectividad de los abordajes para propiciar una transformación tan certera como sustantiva. La guerra contra el *shock* debe dirimirse pues desde una posición combativa contra el *dispositivo original* —el momento de opresión en el que no se daban por válidos los conciertos vitales no normativos— y contra el *dispositivo asimilado* —los modelos de vida gays y lesbianos integrados en el paradigma del capitalismo—. Rehusar estratégicamente a asumir ambos paradigmas puede reformar de manera efectiva la comprensión de los sujetos homosexuales a fin y efecto de analizar las consecuencias de la aceleración de su nicho de mercado en el que la extracción de las multiplicidades ha servido para enriquecer a agentes externos.

3.3 Del «mercado queer» a la «política queer»

El nexos entre el auge del mercado arcoíris y el investimento social de la normatividad heterosexual presupone la configuración de los cuerpos, de las formas de amar y de las de vivir de las personas queer. Debo esta afirmación a Sara Ahmed, escritora y académica británica independiente, quien en *La política cultural de las emociones* (2004) explora como esta orientación de los cuerpos moldea el ordenamiento social de las personas queer a partir de una narrativa que economiza su afectividad social en una constante autorrevelación de su naturaleza subjetiva (Ahmed, 2004, p. 223-225).²⁴ La puesta en escena de la heterosexualidad en la vida cotidiana idealiza un confort social inaccesible para cualquier individuo o individuoa que haya explorado su identidad más allá de la norma heterosexual.²⁵ El imperativo de la dominación rosa dirige su foco a la tranquilidad social de las criaturas disidentes como si formaran parte del *status quo* más allá de lo formal.

El problema resulta obvio al comprender que las personas queer no se extienden en los espacios sociales de la misma forma que las personas no queer, ya que las

²⁴ «Seguir las reglas de la heterosexualidad es estar cómoda en un mundo que, como espejo, me devuelve como un ideal la imagen de la forma de pareja que habito» (Ahmed, 2004, p. 227).

²⁵ «Ahora que vivo una vida queer puedo reflexionar sobre muchas comodidades que ni siquiera alcanzaba a ver pese a las in comodidades que "sentía". No tendemos a notar lo que es cómodo, incluso cuando creemos que sí lo hacemos» (Ahmed, 2004, p. 227).

superficies internalizadas de pensamiento heterosexual interpretan negativamente la incidencia de estas sobre sus márgenes. Las personas queer están constantemente sometidas a una «condición extra» de su posición ante el mundo que se agudiza mediante un aislacionismo que las aleja de las pieles sociales —adscribiéndoles una carga de ocultamiento no deseada—. Son, por lo tanto, elementos abyectos que bajo el resguardo del capitalismo rosa y los ideales regulativos pasan al terreno de la fantasía como ingredientes activos de los entramados comerciales.

En el punto anterior hacíamos referencia a fenómenos como el *pinkwashing* o el *queerbaiting*. La venta de una «estética queer» se contrapone directamente a la definición de lo queer.²⁶ Ciertamente, existen modos de identificación queer, pero esta presencia se encuadra en una posición de afirmación performativa y no en una producción estético-comercial. Situarla en este último campo no estimaría ningún cambio significativo en la incomodidad mutua que se da en el acercamiento de los sujetos disidentes con los detentores de las normas, básicamente, porque para que esto pudiera producirse tendríamos que hablar de «políticas queer» y no de «mercado queer». La teoría queer busca espacios cruciales en los que las relaciones de propiedad y consumo no supongan la ilegitimidad de unos individuos o individuos sobre otros. Este es el caso de la instauración del matrimonio homosexual como objeto normativo institucional.

El reconocimiento público de las relaciones homosexuales desempeña un papel ambivalente desde este análisis, puesto que, por un lado, enuncia un logro fundamental para la consolidación pública de las personas homosexuales disolviendo las diferencias de orientación sexual, pero, por otro lado, abre una nueva ventana reflexiva sobre cómo el desplazamiento a la norma del *status quo* puede establecer nuevas distinciones entre lo que es legítimo o ilegítimo (Ahmed, 2004, p. 234). Resulta obvio que no todas las disidencias asumen los modelos homonormativos —asimilados por la norma heterosexual— como propios a su modo de vida. La fluidez del movimiento maniobra a razón de la reflexión sobre las «identidades residuales» y esto intensifica los efectos que el desarrollo de la teoría queer puede tener sobre una reelaboración de la situación posicional de los cuerpos.

²⁶ Esto sucede especialmente porque el movimiento queer no busca asimilarse, no es una identidad.

La taxonomía de las contexturas sociales con los cuerpos se entrecruza directamente con la capacidad de afectar, es decir, con las dimensiones de la sociabilidad humana que se vinculan a la situación de vulnerabilidad que se da en el paso transcendental entre el aislacionismo y la localización social. La negativa ante el placer del capitalismo tardío —requerido como parte sustancial de su proscenio neoliberal— advierte un acto de responsabilidad colectiva en la que la teoría queer intercambia la reproducción y la acumulación por un avance de las posiciones vulnerables dirigido al exterior de las idealizaciones sexuales y de género que propone la economía global.

4. Discusión y posicionamiento

4.1 Cuestiones queer

El encuadre contextual que hemos tratado hasta el momento nos sirve para clarificar un aspecto fundamental en cuanto a los movimientos gais y lesbianos: la teoría queer supone una fractura para ambos y para sí misma. En primer lugar, porque pretende asumir sendos cuerpos desmitificándolos de sus identidades corporeizadas —tal y como van a proponer Foucault y Butler— y, en segundo lugar, porque al hacerse cargo de estos cuerpos inhabilitados —construidos culturalmente en oposición a la norma que los subyuga— se redefine hacia sus orígenes plurales —anticapitalistas, antipatriarcales y antinormativos—. Por tal motivo, nunca podemos hablar de teoría queer, sino de teorías queer al entender que estas acogen un gran número de cuerpos teóricos referidos a la sexualidad, a las situaciones de exclusión social que genera el capitalismo rosa o la semiótica homosexual.

Una concepción homogeneizante conlleva una crisis de identidad en lo tocante a sus propias posibilidades como una *ontología de la actualidad* que, dicho brevemente,

reduce sus capacidades discursivas.²⁷ Encapsular estas teorías bajo un mismo paraguas conceptual resulta paradójico para el mismo movimiento al que representa, puesto que como hemos visto, en su tesis nuclear subyace el principio de subversión que las desliga de cualquier enunciado normativo. Las teorías queer se resisten a cualquier proyecto metodológico o sistemático, lo que no significa que su articulación intelectual carezca de acertadas valencias académicas. Sus estudios sobre el poder, el sexo, el género, la identidad o la normatividad son el resultado de interpretaciones críticas incompatibles con cualquier mecanismo ortodoxo. Este argumento no da necesariamente por supuesto que el resto de planteamientos teóricos ajenos al movimiento queer carezcan de tal valía. Con todo, me permito insistir en que la transgresividad con la que se presenta constituye una disciplina cuya genealogía se encuentra en conflicto continuo con toda norma y, en consecuencia, tal y como indiqué anteriormente, no solo funciona como un componente desestabilizador por defecto, sino que también entraña un principio de resistencia a cualquier red dinámica —práctica o teórica— establecida.²⁸ La vivacidad de la problemática se aborda desde lo queer indagando en las operaciones y desarrollos de los discursos con pretensiones universalistas que crean, precisamente, —falsos— universales. Si bien estas se conforman dentro del sistema que desaprueban, las críticas queer no omiten esta convivencia, y es por ello que ni su naturaleza subversiva ni su capacidad propedéutica deberían verse mermadas en tal aspecto. Mientras que los presupuestos generalistas buscan adecuar normas a través de convenciones, la cultura queer —tanto en su acervo práctico como teórico— presenta un horizonte de

²⁷ En el excelente *Las teorías queer: una introducción* (2017, p. 35-36), Lorenzo Bernini también recupera este término a propósito de una conferencia celebrada en 1983 —en el Collège de France— en la que Foucault utiliza la expresión para describir su praxis filosófica. Toma como referencia el modo en el que la tradición metafísica ha tratado el ser —cuyo genitivo es *ontos* en griego— como aquello que se formula como igual a sí mismo y que no cambia. En contraposición, desde el prisma de Foucault, el ser debe ser atendido desde el presente, y esto conlleva posibilidades de reconstrucción histórica no para conservar sus estructuras tradicionales, sino para ser críticos sobre ellas desde el distanciamiento. En última instancia, acierta Bernini, Foucault propone una «ontología de nosotros mismos» que trata de procurar una resolución acertada para reconstruir firmemente la problemática histórica de los significantes —en este particular, de los que se ocupan las teorías queer—.

²⁸ Cualquier tipo de postulado dominante se circunscribe a esta noción, pero centrando nuestro argumento podríamos pensarlo, por ejemplo, desde la relación de oposición que se da entre la homosexualidad y la heterosexualidad que establece Foucault.

oportunidades tan amplio que permite la coexistencia de su carácter performativo —en este caso, práctico— con la legitimidad de la sobriedad académica.²⁹ Dicho de otro modo, las teorías queer juegan en favor tanto en la construcción e identificación de elementos de disonancia social, como en la elaboración de estructuras teóricas.

La ecuación entre poder y sexualidad ha ido modulando sus márgenes de acción a medida que el mundo social ha incorporado los paradigmas homosexuales a sus contexturas cotidianas, mas cabe cuestionar en qué sentido esta relación ha fructificado en aplicación a las reivindicaciones tradicionales de los movimientos gais y lesbianos o, como hemos visto, se trata de un sospechoso movimiento que parece fluctuar en virtud de una cultura hegemónica que redefine e institucionaliza las conductas sexuales —así como los géneros y las identidades— para estatificar su poder. En relación a esto último, resulta innegable que las sociedades eurocéntricas contemporáneas gozan a día de hoy de una disposición mucho más positiva ante lo que apenas hace treinta años se consideraba motivo de repudio. Baste, como botón de muestra, la proliferación de personajes —aparentemente— inclusivos en un sinfín de productos audiovisuales que copan día tras día las pantallas de millones y millones de personas.

4.2 Producción discursiva de los cuerpos: objetivación de la sexualidad

En *Poder-Cuerpo*, el sexto capítulo de *Microfísica del poder*, Foucault, con su habitual pericia, declara: «[...] no es el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos» (1977, p. 104). Por un lado, este razonamiento cobra una notable solvencia en tanto que Foucault establece el principio de cómo el dominio de la consciencia sobre el cuerpo se adhiere a los fondos del pensamiento social mediante la ocupación que el poder ejerce sobre los mismos —no a la inversa—. Por otro lado, abre el camino correcto al análisis de los procesos de vigilancia que ejerce el poder sobre la sexualidad para constituir cuerpos

²⁹ Cuanto menos, es preciso aclarar que los elementos performativos tienen como resultado un nexo latente entre la teatralidad de la performance —siguiendo la cosmovisión de Butler— y sus disposiciones políticas. Estos caracteres le infundan el posicionamiento escénico necesario para oponerse a las fuerzas normativas y permitir una reinterpretación de los cuerpos hacia un «moldeado» de los mismos vinculado a la percepción que el sujeto tiene sobre sí y no a construcciones externas que predeterminan su papel social.

objetivados. Los cuerpos «anómalos» se sujetan al deseo, siguiendo la indagación *foulcaultiana*, por la instauración de discursos sexuales —o, mejor dicho, discursos sobre sexualidad— que tratan de multiplicar los placeres en lugar de mutilarlos. El resultado es la perpetuación de la relación entre poder y sexualidad hacia un *aetérnum* de trabajo continuado en el que no solo se vigila, sino que también se produce. La sustantividad de esta operación radica en que la materialidad con la que el poder se manifiesta depende directamente de la potencia de las cargas discursivas, marcando continuidad en su influjo normalizador, la idea del presupuesto discursivo supone la renovación/incorporación continua de paradigmas a medida que la materialidad de los deseos se perciba de un modo u otro. La propuesta se vuelve constructivista al permitirnos clarificar una senda metodológica para pensar las categorías sexuales como productos culturales herederos del dispositivo (Bernini, 2017, pp. 133-134).³⁰

La producción discursiva de la sexualidad por parte del poder enuncia también un doble aspecto: por un lado, marca la acción del sujeto al determinarlo y, por otro, le aporta la indumentaria necesaria para definirse y postularse contra él. Tamsin Wilton en *Orientación sexual: genero, sexo, deseo y automodelación* (2005) nos dice: «La identidad sexual de un individuo ha de moldearse a partir del material cultural disponible, si se pretende que tenga utilidad psicológica, social y cultural» (Wilton, 2005, p. 45). Esto sugiere, en consonancia con Foucault, que los controles sobre la sexualidad también sirven a los individuos para tomar consciencia de sí y reorientar su carga discursiva —digamos, su talante social— contra aquello que hace, precisamente, fuerte al poder (Foucault, 1977, p. 104). La evaluación de los cuerpos en manos de propuestas subversivas puede no solo liberarla de su estatismo cultural, sino también

³⁰ Nótese que la concepción del poder de Foucault se basa en percibir el poder de forma positiva y no negativa, esto es, que la dimensión socio-política de lo seres humanos se afecta y se constituye del poder —no se erige de forma vertical en el sentido del liberalismo clásico—. El cuerpo se funda sobre esta noción, a causa de que la genealogía del mismo se construye por medio de la operación de las disciplinas en los medios sociales. La práctica disciplinaria permite administrar cuidadosamente la conducta de los sujetos para mantener el buen funcionamiento del cuerpo social. La reintegración de lo «anómalo» es inevitable en este tejido porque determinadas tecnologías de representación procuran, dicho brevemente, su correcto ordenamiento. El basamento de las sociedades contemporáneas se fraguó utilizando la fuerza de la representación y el esbozo de la sociedad como producto. Todo ello para soslayar la mente como superficie de inscripción para el poder con la semiología como instrumento. En síntesis, los cuerpos se subsumen por el control de las ideas.

tomarla —tomar los efectos del poder— para manejarla a través de los significados. La fuerza de los significados en los significantes que resignifican está, como veremos más adelante, íntimamente sujeta por medio de las relaciones de poder que imponen construcciones identitarias ajenas a elección de los sujetos.³¹ Las tecnologías políticas del cuerpo de Foucault y su relación con las potencias discursivas están increíblemente ligadas a la funcionalidad de los significados, mas el análisis de este se centra más en una *ontología del presente* desde la construcción histórica del poder que en su narrativa lingüística.

Las teorías queer tomaron buena nota de este «saber del cuerpo» que vislumbró Foucault, en concreto aquellas favorables a la agencia del poder en la constitución de las subjetividades sociales, pero ampliando considerablemente la perspectiva de sus conceptualizaciones. Mientras que los postulados políticos modernos afianzaban la idea de que las relaciones de poder se materializaban en un orden vertical que iba desde el órgano de gobierno hasta el sujeto —por medio del pacto del contrato social—, Foucault enfatizaba la existencia de una red mucho más compleja que se bifurcaba en múltiples puestas de poder que abarcaban todas y cada una de las relaciones humanas. Hay que hacer notar que para este autor la legitimidad del poder no descansa sobre los fundamentos de la naturaleza humana, sino en aquello que somos tras las transformaciones a las que nos somete el poder biopolítico —somos lo que somos en lo tocante al horizonte cultural que nos contextualiza como individuos o individuos—. A verbigracia de esto último podemos pensar en cómo en los últimos años el rediseño de la subjetividad homosexual, en particular la gay, no ha pasado desapercibido al escorzo picaresco de las sediciosas teorías queer (Bernini, 2017, p. 134). De hecho, el desmedido éxito de la mal llamada «liberación sexual» ha terminado por convertirse, tal y como es de esperar de su ineludible carácter renovador, en uno de los grandes desafíos de su actual propuesta filosófica, política y social. Este nuevo reto toma la forma de un dilema dialéctico de proporciones teóricas profundamente significativas, debido a que en tiempos en los que las revoluciones palmarias parecen prácticamente ininteligibles,

³¹ Un significado sobre un significante que resignifica puede ser, por ejemplo, una mujer lesbiana —significada como lesbiana— que toma la palabra *bollera* —significante que la define con una connotación negativa— y la resignifica como parte de su construcción identitaria —*bollera* deja de ser un insulto y pasar a ser un término de reivindicación personal que también se consolida en el espacio político—.

puede que solo la capacidad de adecuación y redefinición presente una alternativa plausible ante la ventajosa posición del —¿nuevo?— enemigo a abatir.

4.3 Judith Butler: performatividad y giro afectivo

Como hemos indicado, el cuerpo como elemento performativo se reivindica a partir de la negación y transformación del cuerpo normativo. Para Butler, no hay realidad interna ni preexistencia sexuada y, en tal sentido, el género no se formula como un fenómeno interior, sino que su génesis se da en el exterior construyendo y reproduciendo su quehacer subjetivo a lo largo del tiempo. En otras palabras, el género performativo cristaliza en que, mediante la significatividad y los efectos continuados de esta en la sociedad, se consolidan las posiciones culturales de hombres y mujeres al gestar culturalmente las realidades sexuadas de las que beben los modelos naturalizados de la heterosexualidad y el género.³² La «fenomenología butleriana» —no hay hechos naturales sino fenómenos— funciona a través de un monismo lingüístico que contiene forma en lo teórico, pero no en lo natural. Esto quiere decir que la realidad no son hechos objetivos, ya que depende de la subjetividad de los regímenes culturales humanos. Este subjetivismo es fundamental para entender su propuesta constructivista sobre la identidad y la construcción social de las mismas, dado que es el efecto colosal del lenguaje quien permite que esto ocurra —pues, aunque la naturaleza tiene, en apariencia, dos formas, el género se construye mediante dispositivos sexuales que arraigan gracias a la actuación de acciones significativas mediadas por el lenguaje—.³³ Lo performativo —concepto que la autora toma de Derrida— entiende la identidad de género como una subversión de la naturaleza del sexo. La percepción de los sexos se vuelve difusa para la autora desde un prisma «naturalista» a razón de que la identificación de la mujer con el dimorfismo sexual, la supuesta realidad sexuada que establece la diferencia entre hombre y mujer, reproduce y perpetúa los regímenes de

³² En *Actos performativos y la construcción del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista* afirma Butler «Lo que se llama identidad de género no es sino un resultado performativo, que la sanción social y el tabú compelen a dar. Y es precisamente en este carácter de performativo donde reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado» (1998, p. 297).

³³ La ciencia no solo registra distinción biológica entre hombre y mujer. Las personas intersexuales, pongamos el caso, también están reconocidas como otra categoría sexual de carácter biológico.

explotación normativistas. Butler se opone a este precepto y propone la deconstrucción del cuerpo descontaminándolo de nociones clásicas.

Mientras que la «cultura gay» se embelesa de sí misma, las teorías performativas ocupan una posición antagónica frente a los postulados neoliberales postmodernos a propósito de garantizar un cambio sustancial en los sistemas de dominación y no una mera implementación de los sexo-disidentes a los modelos estereotípicos homonacionales. Estos estereotipos no desfallecen fácilmente ante el sistema porque carburan como cuerpos cognitivos —epistémicos y emocionales— efectivos para ordenar información. Son una constante en la exterioridad social para categorizar y, por tanto, regularizar los sesgos del sistema sobre la acción individual y colectiva como una suerte de «constante en equilibrio». Transformarlos es sumamente complicado, pues no adolecen al sujeto de un esfuerzo cognitivo superior. Los paisajes sociales precisan de la performatividad porque, de acuerdo con Butler, lo performativo es inherente a nuestra condición de sujetos culturales, mas esto no supone que a dicha condición no se le puedan incorporar nuevos modelos que lidien con una transfiguración adecuada de los cuerpos representados —estereotipados o no—. El propósito de la visibilidad sigue resultando viable siempre y cuando la práctica discursiva de lo performativo entienda que el marco de inteligibilidad en el que expresa la acción política sea el correcto.

En un apartado previo hice mención a que la propuesta *butleriana* no funciona de forma intuitiva, pero sí desde el punto de vista de la representacionalidad. Pues bien, me gustaría aclarar este punto a partir de que, si ponemos atención, por ejemplo, a la figura de una *drag queen*, podemos observar cómo el género no es más que una percepción ilusoria que se adhiere mediante un símil. La ilusión se traduce en que lo aparente parece tomar forma de realidad y que lo que observamos es una muestra categorial de lo que comprendemos, en este caso, como idea de mujer. Lo personal es más político que nunca bajo esta representación en la que «la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia»

(Butler, 1999, p. 237), o sea, que al exponer la ficción de los géneros demuestra su fragilidad dando paso a las tensiones que podrían precipitar su caída.³⁴

Si lo pensamos con detenimiento, no resulta sorprendente que los textos de Butler sirvan de fundamento a las teorías queer, ya que su enunciado performativo nos conduce hacia una propuesta postfeminista que lleva al extremo los límites de la identidad y la subversión de los sistemas normativos. La deconstrucción de las cualidades identitarias la aleja del feminismo clásico, pero la acerca a los prismas contemporáneos de las identidades femeninas que, recluidas en los parámetros de las minorías sexuales, se tornan en sujetos vulnerables que merecen pasar al centro del análisis—exponiendo su falta de agencia en el «mercado rosa»—.

4.3.1 La fuerza de la resignificación

Partamos de la premisa de que el solo existir y tener presencia ya es un acto corporal de resistencia política para las personas queer. A tal efecto, la propuesta teórica de Butler acaba por revelarse como una suerte de contencioso teórico queer de carácter interdisciplinar. Esto porque su análisis de la performatividad del género termina por nutrir una perspectiva plural que —incorporando a su corpus teórico las reflexiones del sujeto excluido— permite ampliar los cercos a nuevas cuotas de inteligibilidad cultural. En *Teoría queer: de la transgresión a la transformación social*, Concepción Ortega hace notar lo siguiente en referencia a este giro pragmático de Butler: «En el caso del movimiento queer este potencial subversivo radica [...] en su crítica al concepto de normalización. Un atractivo añadido de esta crítica reside en el hecho de que la misma se desarrolle aplicando los criterios de la Filosofía del Lenguaje» (Ortega, 2008, p. 43). Todo ello a causa de que las expresiones performativas disfrutan de las facultades de

³⁴ No resulta óbice señalar, dado las confusiones que suele presentar este enunciado, la diferencia que establece Butler entre lo performativo y la *performance*. Por un lado, lo performativo efectúa una transformación, esto es, algo que cambia al transformarse. Podríamos decir que actúa como un instrumento discursivo que detenta una finalidad política. Por otro lado, la *performance* se entiende como representación, en efecto, como algo que no es real. Fundamentalmente, consiste en representar un personaje —caso de las *drags*— y comprendida como tal no tiene vinculación personal. En conclusión, es transitoria.

arbitrio del lenguaje porque este, en su manifestación discursiva, «compone» realidades gracias a la convención y el poder operativo de la metalepsis.

Para trascender el esquema disciplinario, Butler se aleja de los cuerpos dóciles que presenta Foucault en *Vigilar y castigar* y los encauza en lo que Pablo Perez Navarro denomina, en *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad* (2008), como «poder performativo de los dictados de la norma cultural en los términos de una interpelación sostenida de los sujetos, no ya a través del nombre propio, sino de los diferentes nombres, insultos y/o categorías sociales que producen y regulan las identidades colectivas» (Perez, 2008, p. 111). La tesis central es que toda forma de representación discordante se transforma en condición de posibilidad para la subversión. Busca distanciarse del imperativo estableciendo una postura contra la norma que sirve como primera zancada para el cambio social. Anteriormente, hemos hecho mención —apoyados en la premisa *butleriana*— de que la probabilidad de grandes revoluciones parece particularmente inviable y que, con casi total seguridad, solo las capacidades de adecuación y redefinición son capaces de presentar una alternativa plausible ante los modelos estereotipados del capitalismo. Esta alternativa adquiere la forma de una resignificación basada en la estructura de los actos de habla.

El «acto de habla» funciona como cualquier situación de la que pueda derivar significado y su praxis está íntimamente ligada al uso del lenguaje y las convenciones sociales. Esto conlleva un proceso cognitivo y emocional que puede mostrarse consciente o no consciente. Siguiendo la propuesta de J. Austin, expuesta en su obra *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), el acto de habla se integra de tres elementos, a saber, la locución —el mensaje que se transmite—, la ilocución —lo que hacemos al decir algo— y, por último, la perlocución —el efecto mental que los actos de habla provocan en los demás y en el propio emisor—.

Los actos de habla, dentro del giro pragmático que plantea Butler a raíz del análisis de las expresiones performativas, funcionan como uno de los componentes esenciales para que lo queer adquiera un contenido político que le resulta indispensable al «poner de manifiesto que en el “decir y el hacer” implicado en las expresiones realizativas el poder actúa como discurso» (Ortega, 2008, p. 43-44). Dicho sintéticamente, el poder utiliza los movimientos performativos para construir verdades

—independientemente de que ese contenido de verdad se ajuste o no a la realidad—. Foucault advirtió esta sistematización de la verdad a través de los discursos y ahora podemos concretizar esta idea bajo el prisma de la actuación metaléptica como un proceder discursivo que, vinculado a desplazamientos simbólicos, elabora realidades con operatividad suficiente para que el poder pueda definir el cuerpo, el género, el sexo o la identidad (Ortega, 2008, p. 44). Por tal motivo, son los actos de habla los que posibilitan aspirar al cambio social al postularse como mecanismos de socialización que permiten *hacer cosas con palabras*.

Según la corriente pragmática del significado, los actos de habla deben estar regulados por criterios de tipo convencional, podríamos decir institucionales, de tal forma que el significado de lo expresado por el acto de habla coincida con el significado literal del mismo: lo relevante es garantizar una naturaleza intersubjetiva al significado, lo que obliga a denostar los actos perlocucionarios en la medida en que, como efectos mentales, pueden generar desviaciones del solicitado marco convencional. El criterio metodológico que permite a Austin garantizar la intersubjetividad es la teoría del infortunio, entendida como una serie de requisitos o condiciones que debe cumplir un acto de habla para ser considerado como un acto *serio*, es decir, adaptado a la convención social. Pues bien, Derrida amplía —al tiempo que reformula— la teoría del infortunio de Austin introduciendo la noción de cita o iterabilidad.³⁵

Tal y como expone este autor en *Márgenes de la filosofía* (1972), la teoría del infortunio desatiende una de las características fundamentales del uso social de los actos de habla: su capacidad de repetición, es decir, su carácter iterable. Si el propósito de Austin es garantizar la intersubjetividad de los significados, la propuesta *derridiana* supone reivindicar su naturaleza cambiante en la medida en que la repetición social — iterabilidad— del acto de habla provoca un desplazamiento sutil, pero continuado, de su

³⁵ En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin señala algunas de las condiciones que establece esta *teoría de los infortunios* para que los actos de habla funcionen. Según esta, para que sean aceptables no solo deben estar admitidos por las instituciones, ya que en dichos procesos los actos de habla también deben: (1) ser utilizados por las personas adecuadas para el procedimiento que se lleva a cabo; (2) realizarse de forma correcta (3) justificar y explicar todo el procedimiento; (4) los sentimientos, las intenciones y los estados mentales deben adecuarse a esta coordinación de acción y, por último, (5) todo individuo implicado en el acto de habla debe cumplir con lo establecido socialmente dando siempre razón de su actuación (1962, p. 10-15).

significado respecto a los criterios institucionales que garantizan la intersubjetividad. Si el interés *austiniano* se centra en los actos de habla *serios*, el de Derrida lo hará en los actos *no serios* porque, al no adecuarse a la convención significativa, conceden protagonismo al efecto performativo. Una vez rota la ligazón con la teoría del infortunio, el desplazamiento de los significados puede provocar un cambio en el ámbito de las connotaciones hasta el punto de que se abra la vía a una forma de procurar la transformación social: nos referimos a la resignificación.

Según Derrida, la cita posibilita el éxito de cualquier expresión performativa. Si el performativo es por estructura repetible se pueden establecer nuevos sentidos como consecuencia de la sedimentación. Los significantes se vuelven reconocibles y, gracias a la repetición, son capaces de producir determinados efectos. La naturaleza iterable de las expresiones realizativas nos permite romper con el contexto originario definiendo una capacidad de acción que se sostiene en la indeterminación significativa (Ortega, 2008, p. 45).

Al reformular esta perspectiva estatista, timoneándola hacia una superación de los límites de las convenciones sociales mediante los efectos perlocucionarios *no serios*, Derrida establece que la naturaleza iterable de los actos de habla es la que permite delimitar las normas. Mientras que la fuerza ilocucionaria, como representante del significado literal, sufre un desplazamiento debido al carácter iterable del acto de habla, el acto performativo despliega su capacidad de generar nuevos efectos mentales abriendo una vía a la transformación de los significados. En definitiva, al recoger este carácter dinámico de los actos de habla lo que hace Derrida es defender que la sociedad evoluciona a medida que transformamos los significados.

La resignificación pone en jaque los valores normativos —distinguidos como valores de verdad— en cuanto que los registros discursivos de Derrida tomados por la pragmática *butleriana* proponen sacar rentabilidad a la repetición de las convenciones a causa de que estas van, poco a poco, perdiendo dependencia de la norma social.³⁶ La palabra «maricón» es uno de los mayores ejemplos que podemos encontrar a este respecto. Los hombres homosexuales eran identificados bajo esta nomenclatura de forma despectiva para identificarlos socialmente. Sin embargo, con el paso del tiempo el

³⁶ En *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del texto*, editado en 1996, Butler escribe: «Los actos performativos son formas del habla que autorizan [...] Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que poder actúa como discurso» (Butler, 1996, p. 316).

término no solo ha ido adquiriendo nuevas connotaciones, sino que además ha servido adicionalmente como emblema para definirse en el espacio político.

Butler admite el concepto de iterabilidad de Derrida, pero estipula que es insuficiente concebir los actos de habla como elementos meramente repetitivos. Los actos perlocucionarios son el recurso filosófico necesario para actuar sobre los cuerpos. La extrapolación del acto de habla a la performatividad de los cuerpos resulta factible desde la poliédrica de Butler al vislumbrar los actos de habla como actos corporales. La autora bosqueja ampliar la crítica *derridiana* a la concepción cultural de los cuerpos que propone Foucault como parte de la sociedad disciplinaria (Perez, 2008, p. 77). La normalización subjetiva se somete a las producciones del significado, por lo tanto, tomar «la presencia corporal en relación con los actos de habla sin por ello reducirla a un elemento más del sistema y permitiendo que sea el sistema el que se transforme para darle cabida» (Perez, 2008, p. 79) puede trabajar de acuerdo a los procesos de construcción subjetiva e identitaria tomando como base los afectos de la mente y el cuerpo. Siguiendo este argumento, el sujeto puede reaccionar al dispositivo de control que rige los micropoderes estableciendo la puesta en escena de los cambios potenciales provocados por los efectos perlocucionarios. Tengamos en cuenta que la perlocución es rechazada por la corriente pragmática porque incide en los efectos mentales de los actos de habla. Así, una optimización de la propedéutica de las teorías queer basadas en la reivindicación de un acto perlocucionario puede revelarse como una primera tentativa contra un ideal regulador enfatizado tanto desde el esquema heterosexual como desde el homonacional.

4.4 El problema postmoderno

Durante las reflexiones anteriores hemos tratado de indagar en la crítica a la normalización social que crea el capitalismo rosa mediante armas tan nebulosas como los estereotipos, el *shock* o la violencia implícita de los discursos sobre los que este se sostiene. De forma análoga, hemos procurado compaginar dicho escrutinio desde una praxis *foucaultiana* que imprimiera el hilo conductor necesario para consolidar una visualización adecuada que permita, no solo adentrarse en las relaciones entre

sexualidad y poder, sino también atisbar las curvaturas necesarias para que los cuerpos queer puedan ocupar una posición de *queeridad* real frente a los retos que se presentan de cara a su futuro. Las tecnologías de dominación se superponen a cualquier correspondencia entre individuos e individuos, pero aplicada al mando de los cuerpos individuales puede lograr la formulación de disposiciones prácticas que impliquen no solo no renunciar a «una misma» o «uno mismo», sino también consolidar nuevas relaciones epistémicas —individuales y comunes— sobre la identidad. Butler entabla un diálogo directo con esta premisa trabajando una vulnerabilidad relacional, o sea, que el *modus vivendi* de las personas no es separable de las condiciones contextuales en las que se mueven y, por este motivo, no podemos entenderlos como sujetos individuados. Al subordinarse a un «esqueleto universal» estos se desenvuelven en una vulnerabilidad común estableciendo una relación con las *otredades* que puede ser tanto positiva como negativa —en suma de potencias o en liquidación de la vida— que da cuenta de una vulnerabilidad original que parte de los sistemas de dominio. Esta vulnerabilidad ontológica, no obstante, no puede enfatizarse como un contenido específico para todos los entramados sociales. La autora también reconoce una vulnerabilidad que se distribuye en la sociedad de manera desigual, dado que existe un mayor estadio de la misma según ciertos grupos sociales o determinados sujetos. Esta dimensión irreductible de la sociabilidad tiene que ver con la capacidad de afectar y rompe con la dicotomía clásica entre vulnerabilidad y resistencia que, contrariamente, Butler va a entender como solución de continuidad. El primer paso para la resistencia es el acto de traspasar esa vulnerabilidad —siempre inherente a nosotros— para modular su experiencia hacia un acto de resistencia que se articule como defensa de la vida plural. Percíbase un sano estoicismo en este postulado, ya que más allá de construir muros en torno a la vulnerabilidad, la pensadora lo que propone es destruirlos. El argumentario social que debate la norma se basa pues en utilizar símbolos y significados con el objetivo de interaccionar mediante el habla con las contexturas biopolíticas.

La pragmática del significado es la metodología que cubre la defensa de este principio como recurso público. Hemos visto como la unidad de análisis que constituye el acto de habla aplicada al cuerpo nos acerca nuevamente a la materialidad de los mismos comprometiéndose con la realidad social al quebrar las construcciones de

verdad históricas de las que nos hablaba Foucault, pero Butler —siguiendo el mismo error que comete Derrida— parece presuponer la voluntariedad de los sujetos hacia el cambio, y aunque aplica los efectos mentales —perlocucionarios— para sostener su premisa esta no parece resultar del todo suficiente. Es cierto que gran parte del mérito de su formulación reside en encontrar una vía de escape al dispositivo desde el interior del mismo mas que en la irrefutable aplicabilidad total de su «postestructuralismo resignificativo», pero esta idea de que el *decir es hacer* siempre está supeditada al riesgo de ser rentabilizada por el sistema. En tal aspecto, Butler no solo peca de ser demasiado optimista, sino también de colocar a los sujetos en una esfera eminentemente localista —postmoderna—.

La Filosofía del Lenguaje como medio para la transformación no parece postularse como respuesta definitiva, ya que aunque la fuerza de los actos de habla puede aportar a la lógica social posiciones afirmativas esto no significa que por mera repetición su carácter iterable vaya a volverse anterior al sujeto —en otras palabras, no podemos confiar que la palabra «maricón» sea resignificada como identidad política por aquellos ajenos al modo de vida homosexual—. El dispositivo preestablecido no puede obviarse dentro de la ecuación y es por ello que la transformación social no puede depender solamente de la resignificación. La pragmática de Butler da la oportunidad a una primera respuesta social a los ejes productivistas de los que lo queer no puede terminar de resarcirse, ahora, la radicalidad que trata de enfatizar parece situarse alrededor de posturas más ideales que materiales.

La metodología de las teorías queer actuales ha asumido en gran medida este modelo *butleriano*, tanto en su reconstrucción *foucaultiana* como en su propuesta constructivista —*queering*— performativa, no solo para comprender como los mecanismos de socialización nos construyen, sino también para desarrollar un análisis mucho más amplio del ámbito social basado en la negativa absorbente de los estereotipos. En pocas palabras, las tecnologías del poder entran en contencioso con las tecnologías del yo al volverse este último contra su propio *shock*, es decir, que en su condición opresora —y constructora— el poder se vuelve la génesis de su adversario.

Al desarticular la matriz heterosexual, abre las puertas a una sociedad multicultural en la que los oprimidos alineen su posicionamiento civil con el de las

clases tradicionalmente dominantes. Este giro afectivo y pragmático en las teorías queer no desestima el poder de forma inocente, sino que transforma su voluntad en una premisa alentadora para modificar su formalidad retomando la potencia de los contenidos mentales por intermedio del lenguaje. El género performativo se experimenta como identidad natural, no como subsidiario de esta en una extensión biológica o cromosomática. Esta contraposición a la norma heterosexual a partir de las nociones de la producción cultural de los géneros impide una estructuración sistemática y, al mismo tiempo, permite asumir una posición crítica de nuestra visión del mundo planteando una tenacidad revolucionaria que no requiere de revueltas sociales drásticas o de contenidos utópicos intransitables. Los movimientos y las teorías queer tratan de renegociar constantemente sus premisas en relación a estas nuevas formas de encuentro tanto sociales como epistemológicas y, a día de hoy, el cuerpo como resistencia performativa parece situarse a la cabeza de todo su conglomerado para advertir la sustantividad de su propuesta frente a los sesgos de dominación o la generación de nuevos «monstruos arcoíris». Lo que está en juego es la posibilidad de nuevas líneas de desarrollo de afectividad social que, en conjunción con arzones teóricos desenfadados, puedan actualizar sus axiomas dando paso a nuevas posibilidades críticas tanto externas como internas con objeto de proyectar una réplica constante a la matriz del poder de la que forman parte.

5. Conclusiones y vías abiertas

5.1 Las lindes de la transgresión

He acomodado, a lo largo de esta ponencia, las teorías queer como una posible antesala a una acción de choque contra los extrafalarios caprichos del neoliberalismo, pero dicha premisa me compromete también a dedicar un breve espacio reflexivo sobre este mismo cuestionamiento ya que, de forma natural, me invita a percibir las producciones queer desde una posición metanarrativa que pueda aportar una caracterización más amplia a la hora de afrontar sus posibilidades de futuro. Esto porque considero que algunos defensores de lo queer han terminado por caer en ciertas contradicciones en tanto que parecen presuponer que —al contrario que los

movimientos liberacionistas gays y lésbicos— se encuentran ajenos al dispositivo que configuró a sus contemporáneos.

La lucha contra el dispositivo que las teorías queer han procurado llevar a cabo desde su fundación ha tratado de delimitar los movimientos sociales anteriores a causa y efecto de corregir los errores pasados y atender a un espectro más holgado en el campo social, pero al hacerlo parecen haber olvidado que, tras estas logomaquias lúcidas de la identidad queer en tiempos del neoliberalismo, al fondo se ocultan los procesos de subjetivización desarrollados al afecto de los enunciados postmodernos. En consecuencia, al tratar de volverse más expansivas acabaron por concretizarse alrededor de una sola —aunque plural— imagen conceptual. La idea que pretendo esbozar es que, a pesar de que traten de oponerse al asimilacionismo, nunca se debe perder la perspectiva de que este también forma parte de su génesis. La negativa a integrarse como una parte más de los ecosistemas homonormativos son buena muestra de ello al distanciarla de gran parte de la comunidad LGTBIQ. Parte de las prácticas actuales de lo queer —tanto en su correspondencia social como académica— se conciben como respuesta al homonacionalismo, ahora bien, deben cuidarse de que este también se habita de elementos que participan de su cosmos social.

Como objeto de evaluación crítica, las teorías queer, entendidas como opuesto a la ataraxia de las herramientas políticas que tratan el modo de vida LGTBIQ como un área más de mercado resultan efectivas en cuanto a que puede proliferar innovaciones que funcionan como estrategia de resistencia. Uno de sus mayores logros ha sido el de entender la diversidad y atender a sus necesidades como parte del cardumen del escenario de la vida. Si lo que se busca es la adquisición de continuos valores solventes lo queer debe, a mi parecer, contemplar ciertos principios: (a) Tratar de apereibir a las ramas disgregadas del movimiento de los suntuosos peligros de la inmersión acelerada en el mercado neoliberal, pero sin excluirlos como una escisión diferenciada con la que ya no comparte marcos de inteligibilidad; (b) Reordenar sus cargas culturales atendiendo tanto a las particularidades como a los gestos globalizados —indagando en guiones mucho más vastos retornando a sus orígenes como un movimiento plural para los sujetos sociales residuales—; (c) No condensar sus discursos en torno a campos metafilosóficos que se traducen en entelequias difusas que complican las premisas de

forma innecesaria y, por último, (d) Responsabilizarse de no terminar tan cautivadas de su propio quehacer que terminen por transformarse en una forma más de conocimiento academicista totalmente desvinculado de la realidad material de la que parte. Las teorías queer se reflejan en las circunstancias sociales, políticas y económicas en las que surgieron y, como tal, no pueden desvincularse ni de sus particularidades pasadas ni de sus desafíos futuros.

No es mi propósito refutar los logros conseguidos, en sentido opuesto, poner en jaque el sexo rey, promocionar tecnologías de oposición desde los dispositivos, remitirse a la reconstrucción del sexo, el género o el deseo son planteamientos que han permitido reconducir las modalidades de las relaciones entre poder y sexualidad, pero es importante tomar en cuenta que estas nuevas formas de creación pueden verse truncadas si solo atienden a una polarización desinstalada de las conflictividades sociales del mundo global. La mayor parte de los teóricos y teóricas actuales de lo queer se han enfrascado en numerosas reflexiones a este respecto una vez que han tomando en consideración que la extensión del proyecto debe desplazarse constantemente hacia encuentros que vayan mucho más allá de los análisis de la disidencia sexual —como una suerte de nueva *ontología del presente* de aromas *foucaultianos*—.

Puede que las teorías queer catalizadas a partir de la resistencia performativa de J. Butler cooperen en beneficio de una transgresión positiva al poner de relieve la importancia de la resignificación como uno de los objetos centrales de su discurso —reproduciendo, asimismo, nuevas expectativas discursivas ante los contextos convencionales—, no obstante, antes debe enfrentarse a la resolución de su «pragmática localista». Con todo, acuerdo en defender que asumir puestos de resistencia performativa como actitud ante los medios sociales entraña una lógica de subversión que, también lejos de vagas posturas optimistas de corte homonacional, puede crear dificultades reales a las proyecciones de las políticas neoliberales. El capitalismo rosa ha dado lugar a la brecha taxonómica que parece erigirse ahora como la nueva gran frontera de sus análisis. La expansión de identidades plurales que tratan de adscribirse a los movimientos LGTBIQ masificados parecen jugar en favor de una práctica infinita de las revoluciones sexuales que debe ser cuidada mediante campañas de reacción que no

permitan que la norma heterosexual, patrón de medida en mano, siga modulando estas formas de vida desde la negatividad de su esfera.

Las preocupaciones filosóficas que estas premisas presentan son hartamente evidentes, mas quizá lo que deberíamos preguntarnos es si las alternativas a estas deben centrarse en el habitual continuismo postmoderno o, más eficazmente, reconsiderar sus posiciones para generar una materia conceptual lo suficientemente osada como para aportar proyecciones nuevas y constantes que aboguen por un futuro exitoso lejos de estándares acrílicos vestidos de color arcoíris. Puede que convenga recordar, a modo de cierre, aquel entrañable monólogo de *Todo sobre mi madre* (1999), film del director español Pedro Almodóvar, en el que La Agrado —una mujer transexual interpretada por una vibrante Antonia San Juan— expresaba aquella flamante sentencia de que «una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma».

Referencias bibliográficas

- Austin, J.L (1962). *Como hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS (eds). *Conferencia II* [en línea], (pp. 10-17). Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. [Consulta: 14-06-2022]. Recuperado de: https://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Bernini, L. (2018). *Las teorías queer, una introducción* (trad. Albert Tola). Madrid: Editorial Egales.
- Butler, J. (2020). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (trad. Alcira Bixio). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género* (trad. Patricia Soley-Beltran). Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa* (trad. M^a Antonia Muñoz). Barcelona: Espasa Editores.
- Butler, J., & Lourties, M. (1998, octubre 1). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526>
- Foucault, F. (1991). *Microfísica del poder* (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría). Madrid: Paidós.
- Foucault, F. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (trad. Mercedes Allendesalazar). Barcelona: Paidós.
- Foucault, F. (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (trad. Aurelio Garzón de Camino). Madrid: Siglo XX.
- Gómez Grivalja, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Guatemala: Brecha Lésbica.
- Organización comunista revolución. (s.f). *El capitalismo rosa no puede borrar nuestra historia* [publicación digital]. Somos revolución. Recuperado de: <http://somosrevolucion.es/el-capitalismo-rosa-no-borre-nuestra-historia/> [15.04.22].
- Ortega Cruz, C. (2008). Aportaciones del pensamiento queer a una teoría de la transformación social. *Cuadernos de Ateneo*, 26, 42-49.

Ortega Cruz, C. (2008). Teoría queer: de la transgresión a la transformación social. *Comunicaciones*, 26, 42-48.

Pérez Navarro, P. (2008). *Del texto al sexo: Judith Butler y la performatividad*. Madrid: Editorial Egales.

Spargo, T. (2004). *Foucault y la teoría queer* (trad. Gabriela Ventureira). Barcelona: Gedisa.